



الإحسان



مجلة علمية دورية محكمة

تصدر عن كلية العلوم الإسلامية - جامعة باتنة 1 - الجزائر



رمد: 1112-4350

العدد: 20

جوان 2017

الإسلام

مجلة علمية دورية محكمة

تصدرها كلية العلوم الإسلامية

جامعة باتنة (1) - الجزائر

العدد: 20

جوان 2017م / شوال 1438هـ



عنوان المراسلات

مجلة الإحياء

كلية العلوم الإسلامية

جامعة باتنة (1)، الجزائر

الهاتف: 00213 33 25 33 96

الفاكس: 00213 33 25 33 95

رابط صفحة المجلة على البوابة الجزائرية للمجلات العلمية:

<http://www.asjp.cerist.dz/en/PresentationRevue/92>

الرابط المخصص لإرسال المقالات إلى المجلة هو:

<http://www.asjp.cerist.dz/en/submission/92>

قواعد وشروط النشر في مجلة "الإحياء"

- 1- تنشر المجلة الأبحاث العلمية الأكاديمية المحققة لشروط وقواعد البحث العلمي المتعارفة.
- 2- أن لا يكون المقال قد سبق نشره أو قدم لأي جهة أخرى للنشر، أو تمت المشاركة به في ندوة أو ملتقى علمي، وأن يتناول قضية من القضايا التي تدخل ضمن اهتمامات الكلية وتخصصاتها العلمية.
- 3- ينبغي أن لا يزيد البحث عن خمس عشرة صفحة وأن لا يقل عن عشر صفحات أو ما يعادل 6000 كلمة.
- 4- تقدم البحوث مكتوبة على الحاسوب، مطبوعة من ثلاث نسخ مرفقة بنسخة على قرص مضغوط، وفق برنامج Word بخط Arabic Simplified حجم 14 بالنسبة للمتن و12 بالنسبة للهوامش.
- 5- أن يتضمن البحث ملخصاً بالعربية وآخر بالفرنسية أو الإنجليزية.
- 6- أن لا يكون البحث مستلاً من رسالة أكاديمية (ماجستير أو دكتوراه).
- 7- تخضع البحوث المرسلة إلى المجلة للتحكيم قبل نشرها، وتعلم إدارة المجلة أصحاب الأبحاث بنتيجة الخبرة.
- 8- ما ينشر في المجلة يعبر عن رأي كاتبه ولا يعبر بالضرورة عن رأي الكلية أو توجه فكري تتبناه هيئة التحرير.
- 9- يستفيد صاحب كل بحث منشور من نسختين من العدد الذي نشر فيه بحثه.
- 10- لهيئة التحرير حق الفحص الأولي للبحوث وتقرير أهليتها للتحكيم أو رفضها، كما تحتفظ المجلة بحقها في حذف أو إعادة صياغة بعض العبارات التي لا تتناسب مع أسلوب النشر.
- 11- ترتب البحوث في كل عدد، وفق اعتبارات فنية، لا علاقة لها باسم الباحث أو رتبته العلمية.
- 12- يرفق البحث المقدم للمجلة بسيرة ذاتية علمية مع رقم الهاتف والبريد الإلكتروني.
- 13 - ترسل البحوث والمقالات - حصرياً - على رابط المجلة في البوابة الجزائرية للمجلات العلمية:

<http://www.asjp.cerist.dz/en/submission/92>

وللاتصال بالمجلة رقم الهاتف: 33 25 33 96 (+213)

رقم الفاكس: 33 25 33 95 (+213)

الإسلام

المدير الشرفي للمجلة:
الأستاذ الدكتور عبد السلام ضيف
مدير جامعة باتنة (1)

هيئة التحرير

مدير المجلة مسؤول النشر:
الأستاذ الدكتور عبد القادر بن حرزالله
عميد كلية العلوم الإسلامية

رئيس التحرير:
الأستاذ الدكتور مسعود فلوسي

أعضاء هيئة التحرير:

أ.د. السعيد بوخالفة	أ.د. حمدي محمد الصالح
أ.د. عائشة غرابلي	أ.د. مليكة مخلوفي
أ.د. فؤاد بن عبيد	أ.د. عبد المجيد بوكركب
د. عيسى بو عكاز	د. صالح زنداقي
د. سرحان بن خميس	

التصنيف والإخراج:

ليندة محلي

الهيئة الاستشارية للمجلة

أ.د/ عبد الرزاق قسوم

أ.د/ عمار جبدل

أ.د/ سعبد فكرة

أ.د/ كمال لدرع

أ.د/ إبراهيم رحمانى

أ.د/ عبد القادر جدى

أ.د/ عمار طالبى

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

فهرس العدد

الصفحة	الموضوع
7	- افتتاحية العدد رئيس التحرير
9	- كلمة عميد الكلية في الذكرى الأولى لوفاة الدكتور إسماعيل يحيى رضوان أ.د. عبد القادر بن حرز الله
13	- الأستاذ الدكتور إسماعيل يحيى رضوان كما عرفته أ.د. مسعود فلوسي
31	- جهود الإمام أبي حامد الغزالي في تشييد قيم الوسطية والاعتدال د/ محمد عبدو - جامعة محمد الخامس - أبو ظبي "إ.ع.م"
55	- أسباب النزول وأثرها في تفسير القرآن الكريم - دراسة نظرية تطبيقية د/عدنان بن محمد أبو عمر - الكلية الجامعية للأمم والعلوم الأسرية - عجمان "إ.ع.م"
81	- مقاصد القرآن الكريم ومحاوره عند المتقدمين والمتأخرين د/ عيسى بوعكاز - كلية العلوم الإسلامية - جامعة باتنة 1
107	- ظاهرة الأحرف السبعة في القرآن ودورها في الحفاظ على اللسان العربي أ/ عبد العزيز شوحة - كلية اللغة والأدب العربي والفنون - جامعة باتنة 1
121	- الاستدلال على الحكم في النازلة عند الفقهاء الشناقطة د/ الشيخ التجاني احمدي - المعهد العالي للدراسات والبحوث الإسلامية - موريتانيا
147	- دور الوسائل الإلكترونية في خدمة البحث الفقهي د/ عبد القادر مهاوات - العربي ببوش/ معهد العلوم الإسلامية - جامعة الوادي
169	- ضرورة المعرفة الاقتصادية في تدريس فقه المعاملات المالية المعاصرة د/ عزوز مناصرة - كلية العلوم الإسلامية - جامعة باتنة 1
185	- قاعدة "العبرة في المعاملات بما في نفس الأمر لا بما في ظن المكلف" بوبكر صديقي - كلية العلوم الإسلامية - جامعة باتنة 1
207	- قاعدة "لا إكراه في الدين" ومجال تطبيقها صباح عماري - كلية العلوم الإسلامية - جامعة باتنة 1
225	- آليات التيسير الفقهي رشيدة حرشاو - كلية العلوم الإسلامية - جامعة باتنة 1
247	- أثر مسلك الاحتياط الأصولي في ضبط الخلاف الفقهي أ/ رضوان عباسي - كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية والعلوم الإسلامية - جامعة أدرار
5	مجلة الإحياء

- 267 - الاجتهاد بتحقيق المناط وعلاقته بفقته الواقع - دراسة تأصيلية تطبيقية
مليكة حمادي - كلية العلوم الإسلامية - جامعة باتنة 1
- 287 - المقاصد الأصلية والتبعية لأحكام الأسرة وأثر رعايتها في الاجتهاد الفقهي
راضية قصباية - كلية العلوم الإسلامية - جامعة باتنة 1
- 315 - إعادة الصلاة في الوقت عند المالكية
محمد بوقطاية - كلية العلوم الإسلامية - جامعة باتنة 1
- 335 - صلة مشكل الحديث بمباحث علوم الحديث
علي مسعودان - كلية العلوم الإسلامية - جامعة باتنة 1
- 353 - دور المعرفة بالتاريخ وسنن الحياة في بناء الفكر الوسطي
د/ اخلاص بن عبيد - كلية الحقوق والعلوم السياسية - جامعة باتنة 1
- 369 - الوعي المقاصدي في العمل الدعوي المعاصر
أسماء مبروكي - كلية العلوم الإسلامية - جامعة باتنة 1
- 381 - التغيير الحضاري في فكر الشيخ محمد سعيد رمضان البوطي
عليه صالح - كلية العلوم الإسلامية - جامعة باتنة 1
- 397 - الكتابة الفنية الساخرة وأبعادها في نثر البشير الإبراهيمي
د/ نعمان بوطهرة - كلية العلوم الإسلامية - جامعة باتنة 1
- 413 - واقع التدين في المجتمعات الإسلامية المعاصرة
أسماء بن سبتي - كلية العلوم الإسلامية - جامعة باتنة 1
- 433 - هيئات الرقابة الشرعية ودورها في متابعة أعمال المصارف الإسلامية
د/ محمد بلبية - كلية العلوم الإسلامية - جامعة باتنة 1
- 447 - وسائل تحقيق الأمن الاقتصادي في الإسلام
د/ محمد منصوري - كلية العلوم الإنسانية والحضارة الإسلامية - جامعة وهران 1
- 461 - فلسفة التسويق المسؤول من منظور الشريعة الإسلامية
أ.د. سامية لحول - وسيم فلاحي - كلية العلوم الاقتصادية - جامعة باتنة 1
- 481 - من آثار تعلم القرآن الكريم في تنمية الملكة اللغوية
صورية العيادي - كلية العلوم الإسلامية - جامعة باتنة 1
- 489 - أثر القرآن الكريم في تخفيض مستوى الضغط النفسي
فوزية بوعون - كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية - جامعة باتنة 1
- 517 - عذر الاستفزاز في جريمة الخيانة الزوجية
عمر عماري - كلية العلوم الإسلامية - جامعة باتنة 1

افتتاحية العدد

بقلم: رئيس التحرير

على بركة الله، وبتوقيقه وحسن عونه سبحانه وتعالى، يخرج هذا العدد من مجلة "الإحياء" التي تُوالي إصدارها كلية العلوم الإسلامية في جامعة باتنة¹، وهو العدد المتوج لعشرين مجلدا صدرت من المجلة خلال مسيرتها التي بدأت سنة 1998، وما تزال متواصلة بإذن الله.

ويمثل هذا العدد نهاية مرحلة وبداية مرحلة جديدة، فهو آخر عدد يصدر في إطار الطريقة القديمة التي كانت تصدر بها المجلات الجامعية في الجزائر، حيث يتم تلقي المقالات ورقيا أو في شكل ملفات إلكترونية، وتتم معالجتها وتحكيمها بطريقة داخلية خاصة بكل هيئة تحرير لمجلة من هذه المجلات.

هذه الطريقة انتهى العمل بها رسميا بنهاية شهر جوان 2017، على أن يبدأ العمل بالطريقة الجديدة عبر البوابة الجزائرية للمجلات العلمية التي أنشأتها المديرية العامة للبحث العلمي والتطوير التكنولوجي بوزارة التعليم العالي والبحث العلمي، بغرض تنظيم وتوحيد عملية استقبال وتحكيم وقبول أو رفض نشر المقالات والبحوث في المجلات الجامعية الجزائرية.

وقد طلبت المديرية المذكورة من كل هيئات التحرير المشرفة على المجلات الجامعية الجزائرية العمل على إدخال كل الأعداد السابقة من كل مجلة، في شكل ملفات مفردة. وقد تمكنا بحمد الله، بعد جهد جهيد وتعاون مثمر على مستوى كليتنا، من إدخال كل المقالات التي سبق نشرها في مجلة "الإحياء" على الصفحة الخاصة بها في البوابة الجزائرية للمجلات العلمية، وقد بلغ عددها حوالي 500 مقالة وبحث.

وهذا العدد الأخير الذي نصدده في إطار الطريقة القديمة، حرصنا أن نضمنه أكبر عدد ممكن من المقالات المرسلة من قبل الأساتذة وطلاب الدكتوراه، والمستوفية لشروط النشر، حيث انتخبنا سبعة وعشرين مقالا من بين عشرات المقالات التي وصلتنا من جامعات عربية وجزائرية، ومن أساتذة وباحثين عرب وجزائريين. وكان بوجدنا أن ننشر عددا أكبر من المقالات، إلا أن الكم المحدد من الصفحات لهذا العدد لم يسمح بإضافة المزيد.

ولذلك ندعو الأساتذة والباحثين الذين أرسلوا مقالاتهم ولم يتمكن من نشرها في هذا العدد، أن يعيدوا إرسالها عبر صفحة المجلة على البوابة الجزائرية للمجلات العلمية، بعد التسجيل في البوابة بصفة مؤلف. حيث إن رابط صفحة المجلة هو:

<http://www.asjp.cerist.dz/en/PresentationRevue/92>

بينما الرابط المخصص لإرسال المقالات إلى المجلة هو:

<http://www.asjp.cerist.dz/en/submission/92>

هذا ولعل مما يميز هذا العدد، أننا - وفاء لذكرى أستاذنا الشيخ الدكتور إسماعيل يحيى رضوان رحمه الله، الذي يوافق صدور هذا العدد مرور سنة على وفاته - رأينا أن نخصص مساحة للتعريف به وبجهوده في التدريس والإشراف والبحث والتأليف. وقد جاء ذلك بعد اللقاء الذي نظمته الكلية بالمناسبة، وشهد إلقاء بعض الكلمات التكريمية كشهادات بحق الأستاذ رحمه الله، وكان على رأسها كلمة السيد عميد الكلية التي افتتحنا بها هذا العدد، والتي تضمنت إشادة بمآثر الدكتور إسماعيل وخصاله، إضافة إلى مقال رئيس التحرير في نفس الموضوع. أما الكلمات الأخرى فلم يكتبها أصحابها ولذلك لم يتمكن من إدراجها.

نرجو، بإصدار هذا العدد وما تضمنه من مقالات متنوعة، أن نكون قد حققنا ولو بعضا مما كان يرجوه منا الأساتذة والباحثون الذين وثقوا بنا وأرسلوا إلينا مقالاتهم وأبحاثهم لنشرها في مجلة "الإحياء"، ونعتذر لمن لم يتمكن من نشر مقالاتهم بسبب وصول عدد صفحات المجلة إلى الحد الأقصى، ونرجو أن يتمكن من نشرها مستقبلا إن شاء الله بعد إعادة إرسالها من قبل أصحابها عبر صفحة المجلة في البوابة، كما سبق أن أشرنا.

في ختام هذه الكلمة، لا يسعني إلا أن أتقدم بالشكر الجزيل إلى السيد مدير جامعة باتنة 1 الذي أولى عناية خاصة للمجلات التي تصدرها الجامعة وكلياتها، وعقد أكثر من اجتماع مع مسؤولي تحريرها لحثهم على تنفيذ إجراءات التعامل مع الطريقة الجديدة. كما أشكر السيد عميد الكلية الذي وفر كل الظروف لعمل هيئة التحرير ولإدخال ملفات أرشيف المجلة في صفحتها على البوابة. والشكر كذلك للموظفات الفضليات: ليندة محلي، هدى عولمي، نجمة مرج، فضيلة عبد الصمد، على الجهود الكبيرة التي بذلنها في سبيل تصوير الأعداد السابقة من المجلة وكتابة الملخصات لتسهيل عملية إدراج الملفات في البوابة.

كلمة عميد الكلية
الأستاذ الدكتور عبد القادر بن حرزالله
في الذكرى الأولى لوفاة الدكتور إسماعيل يحيى رضوان

نظمت كلية العلوم الإسلامية بجامعة باتنة1، يوم الثلاثاء 11 رمضان 1438هـ، الموافق 6 جوان 2017م، لقاء حضره السيد مدير الجامعة ونوابه وعمداء الكليات وأعضاء هيئة التدريس في الكلية إلى جانب عدد معتبر من الطلبة، إحياء للذكرى الأولى لوفاة عميد أساتذة العلوم الإسلامية - في الجزائر عموماً وفي جامعة باتنة خصوصاً - الأستاذ الدكتور إسماعيل يحيى رضوان رحمه الله، والذي وافته المنية يوم الجمعة 12 رمضان 1437هـ، الموافق 17 جوان 2016م. وقد تم في هذا اللقاء تكريم عائلة الفقيد. وبالمناسبة ألقى عميد الكلية كلمة نوه فيها بخصال الأستاذ الراحل، جاء فيها:

السيد المحترم مدير جامعة باتنة1 البرفسور عبد السلام ضيف.

السادة المحترمون نواب مدير الجامعة..

السادة المحترمون عمداء الكليات ومدراء المعاهد.

السادة المحترمون نواب العميد ورؤساء الأقسام.

السادة المحترمون رؤساء وأعضاء الهيئات العلمية بالكلية.

السادة المحترمون رؤساء المصالح الإدارية.

السيدات والسادة أعضاء هيئة التدريس بالكلية.

موظفو وموظفات الكلية.

عائلة الأستاذ الدكتور إسماعيل يحيى رضوان رحمه الله.

بناتي الطالبات.. أبنائي الطلبة..

نرحب بكم في هذا اللقاء الذي تنظمه كليتنا بمناسبة إحياء الذكرى الأولى لوفاة

الأستاذ الدكتور إسماعيل يحيى رضوان رحمه الله.

هذا الرجل الفذ الذي نشهد جميعا بعطائه الكبير وجهوده الخيرة في هذه الكلية منذ قدومه إليها سنة 1998م إلى أن فاضت روحه الطاهرة إلى بارئها يوم 12 رمضان من السنة الماضية. ونحن إذ نحيي هذه الذكرى، فإننا نذكر بمسيرة الرجل في رحاب هذه الكلية، وما قدمه لطلبة العلوم الإسلامية وأساتذتها من خدمات جليلة القدر عظيمة الأثر، في الوقت الذي غادر فيه زملاؤه المشاركة هذا الوطن خلال المحنة الوطنية التي عرفتها العشرية السوداء، إلا أنه فضل البقاء، واختار الاستمرار في وطنه الثاني الجزائر كما كان يسميها.

الأستاذ الدكتور إسماعيل يحيى رضوان رحمه الله قامة علمية وأدبية كبيرة، ولسنا نزكي على الله أحدا، ولكننا نشهد بما عايشنا وبما عرفنا، وإذ نفتقده اليوم فإننا نفتقد أدبيات وأخلاقيات راقية تحلى بها عندما كان يعيش بيننا في هذه الجامعة. كانت له رحمه الله خصوصيات في كل شيء:

- خصوصياته في التدريس: الأستاذ الدكتور إسماعيل رحمه الله كان يعول كثيراً في التدريس على وضوح العبارة، ومنطقية الفكرة، والرصانة في الإلقاء، وضبط المعاني بطريقة يسهل على الطلبة استيعابها، يشعر بأبوتة العلمية إن حالفك الحظ وجلست في محراب تعليمه، كان سهلاً سمحاً في جميع معاملاته مع طلبته خاصة في الجانب الحقوقي لهم، يفضل الكثير من الطلبة والأساتذة في لجان مناقشاتهم وتأهيلهم، طلباً لمرونته، وطمعاً في عفوهِ عن بعض زلاتهم وهفواتهم، التي كان ينظر لها بعين الرحمة ويجد لها مخرج علمية وفقهية قلماً ينتبه لها... وهي أخطاء ربما نظر إليها غيره بعدسات مكبرة، قد تفضي إلى تحطيم جهود الطالب ودفعه نحو أتون الفشل وهو قريب من النجاح مستعد للحصاد.

- خصوصياته في الإشراف والمناقشة: أطر الدكتور إسماعيل وناقش مئات المذكرات والرسائل والأطروحات في مستوى الماستر والماجستير والدكتوراه، في كل من جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية بقسنطينة، وكذا كلية العلوم الإسلامية بباتنة، المعهد الوطني للتعليم العالي للعلوم الإسلامية سابقاً. وهذه المذكرات والأطروحات ما زالت إلى اليوم تأخذ حيزاً كبيراً من شقته المتواضعة بحي 800 مسكن، وأغلب الشهادات الدكتوراه للرعييل الأول من أستاذة كلية العلوم الإسلامية في تخصص الفقه والأصول كان له شرف الإشراف عليها أو مناقشتها، أو رعايتها بطريقة أو أخرى. امتاز رحمه الله بإعطائه حرية كبيرة لطلبه في الصياغة العلمية لأبحاثهم، وعرض وجهات نظرهم والدفاع عنها، ولم يكن يتدخل في أي شيء من

ذلك ما لم يجد داعياً علمياً أو لغوياً أو منهجياً، وأشد ما كان يظهر في ملاحظاته غيرته على اللغة العربية وحرصه على تتبع الأخطاء الشائعة في تراكيبها، وتصحيحها بخطه الجميل في متون ما يكتبه الطلبة، ويحرص على بيان ذلك في المناقشة متى وجد شيئاً من ذلك. وفي الكثير من الأحيان كانت مداخلته في مناقشة الأطروحات العلمية تضيء على المناقشة نوعاً من التوازن في حفظ حقوق المشرف والطالب وبقية أعضاء لجنة المناقشة، فكان مشبعاً بفطرته بالوسطية والسماحة وكظم الغيظ، وفقه التعامل مع الآخر، واحترام وجهة نظر الغير وإن لم يقتنع بها، وهي قيمٌ وُفِّقَ في استثمارها وتطبيقها في المجالات العلمية على نحو يرضي جميع الأطراف، ويقرب بين وجهات النظر المختلفة بطريقة عادلة قلما يوفق فيها غيره من الأساتذة.

- خصوصياته في اهتماماته العلمية والثقافية: درس الأستاذ الدكتور إسماعيل في رسالته للدكتوراه أصول وفقه الظاهرية، وكان معجباً بالفقه الحزمي في بعض الفروع الفقهية التي لها امتدادات معاصرة، وفي بعض مناقشاته كان ينبه على مدى وجاهة بعض هذه الآراء التي تصنف تاريخياً على أنها مرجوحة إلا أن تقلبات الزمن وتزاحم المصالح قد يبرز وجاهة بعض الآراء المهجورة. وكثرت اهتماماته في السنين الأخيرة بالكثير من القيم التربوية وبعض اللطائف التراثية المروية عن الزهاد والصالحين وكبار الأئمة، والتي كان يذكر بها طلبته ورفاقه الأساتذة في زحمة الحياة وضغط العمل، خاصة قيمة "الصبر والاحتساب"، والتذكير بنعم الله على عباده ووجوب الشكر عليها، خاصة النعم العامة التي يرفل فيها الكثير من الناس لكنهم يغفلون عنها لدوامها وخصوصها المشتبه بالعموم، كنعمة الصحة والعافية في الأبدان والأمن والسلام في الأوطان، فيتخير الفرص ويتصيد المناسبات ليمتع مستمعه بحديث، أو آية، أو حكمة، أو أثر له تعلق بأحد أو بعض أو كل تلك النعم، كما كان دائم التذكير بما تعانيه بعض المجتمعات العربية والإسلامية من فقد لبعض هذه النعم وابتلائاتها العويصة بذلك، وما ترتب في واقعها من تراجع كبرى في مسارها التاريخي. كما كان مهتماً بالتحذير من الآراء المتطرفة في بعض المسائل الفقهية ومن الغلو في الدين، ومن الفهوم الفجة لنصوص الشرع الحكيم أو تطبيقاتها القاصرة، فكان شعاره في ذلك "القصد القصد تبلغوا.."، أو كما قال النبي ﷺ.

وقد كانت للدكتور إسماعيل رحمه الله متابعات حثيثة لأخبار العالم الإسلامي والعربي في الفضائيات العربية، خاصة في المحطات الكبرى والتحوليات المعاصرة الأخيرة الواقعة فيها، ويعلق عليها بخلاصات موجزة يستحضر فيها تجاربه ومحطاته في فلسطين والكويت والأردن، فلا يحتاج إلى فلسفة كثيرة لإقناعك بتفسير ما يحدث في العالم العربي والإسلامي.

- خصوصياته في علاقاته بالأساتذة والعمال والطلبة: كان كريماً بسلامه، يسلم على من عرف وعلى من لم يعرف، بشوشاً مبتسماً، مذكراً بالله ونعمه، يتودد لأبسط العمال ويكثر الحديث معهم، يعرفهم - على كثرة عددهم - بالاسم والوسم، وهي قيم نبيلة نحن في أشد الحاجة للمحافظة عليها وتعميقها في الوسط الجامعي بين الأساتذة والعمال، أما علاقته بزملائه الأساتذة فهي محفوفة بعزة النفس وعلو المهمة، فلا يزاحمهم على مقاييس التدريس أو بعض الاستحقاقات البيداغوجية كالإشراف أو المناقشة ونحو ذلك، بل قد يتنازل عن تدريس مقياس إذا علم أن غيره طلبه، ورغم كبر سنه وعظم عطائه، وعلو مكانته بيننا، فإننا لم نسجل له أي تقصير أو تقاعس في أداء واجباته البيداغوجية التي كان متنبهاً ومحتاطاً في تسجيل تواريخها حتى لا تقع أي غفلة منه في أدائها على أحسن وجه.

رحمك الله يا أستاذنا، وطيب ثراك بسحائب الرحمة والرضوان، ووقفنا إلى المحافظة على هذه القيم الأخلاقية والعلمية الفريدة في الوسط الجامعي أساتذة وعمالاً وطلبة.

وفي الختام فإننا نرفع أكف الضراعة لله عز وجل أن يجزي الأستاذ الدكتور إسماعيل يحيى رضوان رحمه الله خير الجزاء على جهوده الطيبة وخصاله الحميدة، وأن يوقفنا جميعاً إلى التحلي بهذه القيم الأخلاقية في الوسط الجامعي وتعزيزها وبنها بين أفراد الأسرة الجامعية.

عميد الكلية

أ.د عبد القادر بن حرزالله

الأستاذ الدكتور إسماعيل يحيى رضوان كما عرفته مسيرته وخصاله وأثاره

بقلم: أ.د/ مسعود فلوسي

رئيس تحرير مجلة "الإحياء"

الملخص:

الأستاذ الدكتور إسماعيل يحيى رضوان اسم لامع في أوساط الأساتذة والباحثين في العلوم الإسلامية في الجزائر، فقد قضى أزيد من ثلاثة وعشرين عاما يدرس الطلاب ويشرف على الباحثين ويناقش الرسائل العلمية ويشارك في الملتقيات الدولية والوطنية. تخرج على يديه خلال هذه المدة مئات الطلبة وعشرات الباحثين، وأصدر كتابين وعشرة أبحاث أكاديمية. اتصف خلال حياته وفي معاملاته بخصال كريمة وفضائل جمّة، استحق بها الذكر الحسن والذكرى الطيبة من كل من تعلم على يديه أو اتصل به وتعامل معه من قريب أو بعيد.

الكلمات المفتاحية:

إسماعيل يحيى رضوان، حياته، خصاله، أثاره.

Abstract:

Professor Dr. Ismail Yahya Radwan brilliant name among the teachers, researchers in Islamic Sciences in Algeria, he has spent more than twenty-three years studying and mentor researchers and examines the University theses and participates in international meetings and national. A graduate on its hands, during this period, hundreds of students and dozens of researchers, has published two books, ten of scientific research. Committed during his life and in his dealings decent morals and virtues, and deserved the above Al-hassan good anniversary of each lesson from him or contact him, treated from near or far.

مقدمة:

لم يكن من حظي أن أحضر تشييع جنازة شيخنا الراحل الأستاذ الدكتور إسماعيل يحيى رضوان سلامة العدارية ولا المشاركة في تأبينه بكلمة تليق بمقامه، فقد كنت في المسجد الحرام بمكة المكرمة أنتظر صلاة العصر حين سمعت إشارة هاتفني الجوال تعلمني بوصول رسالة نصية، فلما فتحت الرسالة لمعرفة ما تضمنته قرأت هذه العبارة الموجزة: "الأستاذ الدكتور إسماعيل يحيى رضوان توفي"، كان ذلك مساء يوم 17 جوان 2016م، الموافق 12 رمضان 1437هـ. تملكنتي الدهشة ولم أعرف كيف أتصرف ولا ماذا أقول في تلك اللحظة، فقد حملت لي تلك العبارة الموجزة خبرا فاجعا بوفاة رجل ربطتني به علاقة وثيقة قامت على المحبة والمودة والتقدير المتبادل خلال عشرين سنة كاملة. لكن الله عز وجل أدركني برحمته وأعاد إليّ رباطة جأشي وتماسكي، فاسترجعت واستغفرت وترحمت على الفقيد وخصصته بدعاء سألت الله عز وجل له فيه المغفرة والرحمة والرضوان وأن يبوءه الفردوس الأعلى مع النبيين والصديقين والشهداء والصالحين وحسن أولئك رفيقا.

ملخص حياته قبل مجيئه إلى الجزائر:

الأستاذ الدكتور إسماعيل يحيى رضوان رحمه الله من أصل فلسطيني، فقد ولد سنة 1942م في بلدة الدوايمة، القرية الفلسطينية التي تبعد عن مدينة الخليل بنحو 24 كيلومترا. وفي هذه القرية تعلم مبادئ القراءة والكتابة وبدأ حفظ القرآن الكريم. لكن بقاءه في قريته لم يدم طويلا، فبعد نكبة 1948م تم تهجير سكانها العرب منها قسراً من قبل العصابات الصهيونية، ليجد نفسه هو وأسرته في مخيم "الجلزون" قرب مدينة رام الله في الضفة الغربية، وهناك درس المراحل الأولى للتعليم بشكل نظامي، ثم التحق بمدارس الحكومة الأردنية للمرحلة الثانوية في مدينة رام الله، منتسبا إلى القسم الأدبي، حتى تخرج منه عام 1962م، كما حصل على الجنسية الأردنية في العام نفسه. التحق إثر ذلك بمركز تدريب المعلمين التابع لوكالة "غوثة الدولية" في مدينة رام الله، وتخرج منه عام 1964م.

بعد تخرجه من المركز المذكور أتيحت له فرصة التعاقد مع وزارة التربية الكويتية للعمل في مدارسها، فانتقل إلى الكويت التي ظل يعمل فيها مدرسا ثم مشرفا موجها إلى غاية خروجه منها بعد حرب الخليج وتحرير الكويت من الاحتلال العراقي سنة 1991م.

لم يكتف أستاذنا بالانكفاء على عمله في التربية والتعليم فقط، وإنما قرر - إلى جانب ذلك - أن يواصل مسيرة التكوين والترقي العلمي، ولذلك انتسب إلى جامعة بيروت العربية التي حصل منها على شهادة الليسانس في اللغة العربية وآدابها عام 1973م، ليواصل المسيرة بالتسجيل في معهد الدراسات الإسلامية بالزمالك في القاهرة، وبعد حصوله منه على دبلوم الدراسات العليا التحق بجامعة البنجاب في باكستان التي حصل منها على شهادة الماجستير في اللغة العربية سنة 1984م، ثم واصل مسيرته العلمية بالتسجيل في الدكتوراه في تخصص علم أصول الفقه التي حصل عليها من الجامعة نفسها في شهر أوت من سنة 1989م.

بعد حصوله على الدكتوراه شارك بالتدريس في كلية الشريعة بجامعة الكويت خلال السنة الجامعية 1989-1990م، وكان في نيته أن يتعاقد مع الجامعة، إلا أن احتلال الكويت من قبل القوات العراقية كان سببا في تغيير مسار حياة أستاذنا، فقد استولى الجنود العراقيون - كما حدثني رحمه الله - على سيارته وعلى ماله، وبسبب خشيته على نفسه وعلى أهله خرج من الكويت وعاد إلى الأردن التي يحمل جنسيتها، وهناك عمل مدرسا بالكلية العربية في عمان خلال العام الجامعي 1991-1992م.

وفي تلك الأثناء جاءه عرض بالتعاقد مع جامعة الأمير عبد القادر بقسنطينة، فوافق على العرض وقدم إلى الجزائر في بداية السنة الجامعية 1993-1994م.

لقاءاتي الأولى بالأستاذ:

أول لقاء جمعني بشيخنا الراحل رحمه الله، كان يوم الأربعاء 6 محرم 1415هـ، الموافق 15 جوان 1994م، وذلك بمناسبة مناقشة رسالتي في الماجستير بالمعهد الوطني للتعليم العالي في العلوم الإسلامية بباتنة، فقد كان الأستاذ رحمه الله أحد أعضاء لجنة المناقشة قادما من جامعة الأمير عبد القادر بقسنطينة التي كان أستاذا فيها، حيث امتدت المناقشة من الساعة الثانية بعد الزوال إلى الساعة السادسة مساء، وقد كانت للأستاذ مداخلة ثمن فيها الجهد الذي بذلته في إعداد الرسالة وأبرز مزايا عملي فيها، إضافة إلى تقديمه بعض النصائح التي رأى ضرورة الأخذ بها للرفقي بالرسالة إلى الصورة الأفضل.

بعد نهاية المناقشة عاد الأستاذ إلى قسنطينة، ولم يتسن لي أن ألتقي به مرة أخرى إلا بعد سنتين من ذلك اللقاء الأول، وكان اللقاء هذه المرة في وهران وفي رحاب المعهد الوطني للتعليم العالي في الحضارة الإسلامية، والمناسبة كانت الملتقى

الدولي حول "المصطلح العلمي في التراث الإسلامي" الذي نظمه المعهد المذكور أيام 20 و 21 و 22 أبريل 1996م، فحين وصلت مدينة وهران وتم استقبالي على مستوى الفندق من قبل الأخ الفاضل الدكتور جيلالي سلطاني نائب مدير المعهد حينئذ والذي كان المشرف على تنظيم الملتقى، قال لي: هناك مكان في غرفة ثنائية يقيم فيها حالياً أستاذ من الأردن، فهل يمكنك أن تقيم معه؟ أجبته بالإيجاب دون أن أعرف من هو هذا الأستاذ. فلما ذهبت إلى الغرفة ودققت الباب إذا بي أفاجأ بالدكتور إسماعيل يحيى رضوان هو من يفتح الباب، وإذا به يفاجأ هو الآخر بحضوري. قضينا ثلاثة أيام جميلة مع بعضنا، حيث أمتعنا رحمه الله بأحاديثه العذبة ونكته الممتعة، وقد جمعتنا الجلسة التي ألقى فيها كل منا بحثه وكان رئيسها هو العلامة الأستاذ الدكتور وهبة الزحيلي رحمه الله.

بعد الملتقى عاد هو إلى قسنطينة في الحافلة، بينما عدت أنا إلى الجزائر العاصمة ومنها إلى قسنطينة في الطائرة ثم إلى باتنة.
التحاقه بمعهد العلوم الإسلامية في باتنة:

في نهاية السنة الجامعية 1995-1996م، حصل سوء تفاهم بين الدكتور إسماعيل وإدارة جامعة الأمير عبد القادر فقرر الاستقالة من الجامعة وأصر على عدم التراجع عنها وأزمع العودة إلى الأردن، ولما علم مدير معهدنا حينئذ الدكتور محمد خزار رحمه الله بذلك، عرض على الأستاذ الالتحاق بالمعهد الوطني للتعليم العالي في العلوم الإسلامية بباتنة، فوافق، وكان التحاقه بالمعهد كأستاذ في بداية السنة الجامعية 1996-1997.

لم يكن الهدف الأساس من استقدام الدكتور إسماعيل للالتحاق بالمعهد هو مجرد تدريس طلبة الليسانس، وإنما كان الهدف الأكبر هو أن يتولى تأطير طلبة الماجستير والإشراف على رسائلهم العلمية، خاصة مع توالي رحيل الأساتذة المتعاونين عن مختلف المؤسسات الجامعية الجزائرية ومنها معهدنا، وعند قدوم الدكتور إسماعيل كان هناك بعض هؤلاء الأساتذة ومنهم الأستاذ الدكتور حسيب حسن السامرائي والدكتور حمزة المليباري، لكن هذين الأستاذين لم يلبثا أن غادرا المعهد، فبقي الدكتور إسماعيل هو الأستاذ المتعاون الوحيد، ولم يكن هناك من يتولى معه تأطير الطلبة الباحثين من الأساتذة الجزائريين سوى الدكتور أحمد رحمانى والدكتور محمد محدة رحمه الله.

الأستاذ الدكتور إسماعيل يحيى رضوان كما عرفته

وقد كان من حسن حظي أن يقبل أستاذنا الإشراف على رسالتي في الدكتوراه بعد رحيل أستاذنا الشيخ الدكتور حسيب حسن السامرائي وعودته إلى بلده العراق وتنازله عن الإشراف عليّ. إشرافه على رسالتي في الدكتوراه:

بعد تولي أستاذنا الإشراف على عملي في رسالة الدكتوراه، كان دائم الحث لي على إنجازها والانتهاؤها منها، وكنت حريصاً على ذلك، إلا أن الظروف كان لها دورها في تأخر إنجازي للرسالة، حيث لم أتمكن من إتمامها إلا في بداية سنة 2001م، وفي أثناء كتابتي للرسالة كنت أعرض فصولها على أستاذنا أولاً بأول، فيقرأ الفصل في مدة وجيزة ويعيده إليّ وعليه الملاحظات التي كان عليّ أن آخذ بها، وهكذا جرى العمل في كل الفصول حتى انتهينا من إنجاز الرسالة.

وبعد حصولي على إذنه لي بطبعها قدمت الرسالة إلى كلية العلوم الإسلامية بجامعة الجزائر وتم توزيعها على مستوى مجلسها العلمي، إلا أنني ظللت أنتظر مدة تسعة أشهر كاملة حتى اجتمعت اللجنة المناقشة، وقد تمت المناقشة يوم 5 جوان 2002م بقاعة مكتبة الكلية.

مرافقتي له في الأسفار ومشاركتي في المناقشات إلى جانبه:

بعد حصولي على الدكتوراه وترقيتي إلى رتبة أستاذ محاضر، سافرت معه عدة مرات لحضور بعض الملتقيات الدولية والوطنية التي كانت تعقد في بعض الجامعات الجزائرية، وكذلك لمناقشة الرسائل العلمية التي كانت ترسل لنا للحكم عليها، وقد ناقشت إلى جانبه عدة رسائل في كل من باتنة والجزائر العاصمة.

كما أنه رحمه الله اقترحني للمشاركة في مناقشة عدة رسائل كان يشرف عليها سواء في الماجستير أو الدكتوراه، وعلى الرغم من الملاحظات التي كنت أوجهها إلى أصحاب تلك الرسائل مما كان البعض يعتبره ملاحظات شديدة الوقع، إلا أن أستاذنا لم يظهر عليه الانزعاج من ملاحظاتي إطلاقاً، بل على العكس كان يشكرني في نهاية كل مناقشة ويبيدي الاهتمام بتلك الملاحظات ويرأها جادة وهادفة.

وكانت آخر رسالتين اقترحني رئيساً للجنة مناقشتها، هما: رسالة الباحثة سليمة بن عبد السلام التي وزعت في حياته ولم تُناقش إلا بعد وفاته، ورسالة الباحث الأستاذ جمعي بوقفة التي كتب له الإذن بطبعها لكنها لم توزع على مستوى الهيئات العلمية ولم تُناقش إلا بعد وفاته رحمه الله.

خصال عرفتها في شيخنا:

خلال عشرين سنة عرفت فيها الدكتور إسماعيل يحيى رضوان رحمه الله، لاحظت أن الرجل كان يتحلى بجملة من الخصال الطيبة التي قلما تجتمع في شخص واحد، وهي خصال ظل يتحلى بها باستمرار، ولذلك يمكن اعتبارها سمات مميزة أصيلة شكلت شخصية أستاذنا وليست مجرد مظاهر متكلفة. ومن هذه الخصال:

1- الصدق في القول والعمل: فقد كان أستاذنا رحمه الله واضحا في كل شؤونه، فلم يكن يحدث إلا بما يعرف، ولم يكن يقول إلا حقا، كما أنه لم يكن يعد بشيء إلا إذا كان يعلم أنه يمكنه الوفاء به، وإذا طلب منه عمل ما فهو يؤديه على قدر استطاعته دون تكلف أو محاولة الظهور بغير مظهره الحقيقي.

2- البساطة والتواضع الجم: فقد كان يعامل الناس جميعا معاملة واحدة أساسها احترام وتقدير الآخرين بغض النظر عن مراكزهم وانتماءاتهم، لا فرق عنده بين طالب وأستاذ، ولا بين كبير وصغير، ولا بين رئيس ومرؤوس. وكانت معاملاته وعلاقاته كلها بسيطة لا تكلف فيها ولا استعلاء، بل كان مظهرها الأساس هو اللين والتواضع وخفض الجانب.

3- الجدية في العمل: فهو رحمه الله كان حريصا على أداء واجباته في التدريس والإشراف العلمي والمراقبة في الامتحانات وحضور الاجتماعات بكل جدية واهتمام، ولم يكن يغيب عن موعد أو يعتذر عن القيام بعمل إلا لعذر قاهر. وعلى الرغم من الإرهاق الذي كان يلحقه بسبب بعض الأعمال ومنها خاصة المناقشات العلمية التي كانت تتطلب كثرة القراءة للرسائل التي كانت تصله وكذا السفر لمناقشتها، إلا أنه لم يُعرف عنه أنه تأخر أو اعتذر مرة عن حضور مناقشة رسالة من تلك الرسائل.

4- النصيحة وحب الخير للغير: لم يكن أستاذنا رحمه الله أنانيا يحب الخير لنفسه فقط دون أن يبالي بغيره، كما هو حال الكثيرين مع الأسف، وإنما كان رجلا محبا للخير لغيره أكثر من حبه له نفسه، ولذلك لم يكن يتردد في أن يقدم خلاصة تجربته وخبرته للآخرين ويتوجه بالنصيحة إلى من يتوسم فيه قبولها منه. وقد نصحتني رحمه الله في مناسبات عديدة بنصائح ثمينة انتفعت بها في حياتي وفي عملي وفي علاقاتي مع زملائي.

5- الإباء وعزة النفس: لم يكن أستاذنا رحمه الله يطلب شيئا لنفسه، بل إنه لم يكن يطلب حتى حقه إذا رأى أن طلبه له قد يحمله على أن يتملق غيره أو يذل أمامه،

وهذا ما جعله يترك ما هو حق له ويتنازل عما هو جدير به حفاظا على كرامته وصيانة لعزة نفسه. كما أنه لم يكن يستعمل علاقاته للحصول على امتياز من الامتيازات، فإذا جاءه أمر بسهولة ويسر أخذه وحمد الله على تيسيره، وإذا لم يأته فلم يكن يتكلف شيئا للحصول عليه.

6- الكرم وحسن الضيافة: كثيرا ما زرت الأستاذ رحمه الله في بيته إما وحدي أو بصحبة غيري، فكان رحمه الله لا يبخل علينا بشيء مما عنده من طعام أو شراب، بل يضع أمامنا ما توفر لديه، بوجه مشرق وثرغ باسم وترحيب صادق. وقد دعانا عدة مرات في مناسبات مختلفة إلى بيته وأكرمنا بما أعدق الله عليه من نعمه، كما أنه رحمه الله كان يجيب دعوة من يدعوه إلى طعام أو شراب، وقد زارني في بيتي عدة مرات، كما كان يزور غيري من الزملاء والأصدقاء.

7- التحمل والصبر والاحتساب: تعرض أستاذنا رحمه الله لتعطل بعض مصالحه ومنها تأخير ترقيته إلى درجة أستاذ لسنتين تقريبا بعد إلزامه بمعادلة شهادته. كما تعرض للأذى من بعض من لم يعرفوا قدره من طلبته الذين نسوا فضله عليهم ودوره في حصولهم على الماجستير والدكتوراه وتبوءهم وظيفة التدريس وتوليهم المناصب الإدارية المختلفة في الجامعات الجزائرية. وابتلي كذلك بسرقة سيارته الأولى التي استردها ثم احترقت بعد ذلك بصورة كلية في حادث مات فيها صهره يوم عرسه. كما دخل الأشرار بيته في غيابه واستولوا على الأشياء الثمينة فيه، إلا أنه قابل كل ذلك بالصبر والتحمل واحتساب الأجر عند الله عز وجل.

8- الحساسية المرهفة: بما أن أستاذنا رحمه الله لم يكن جزائريا وإنما متعاوناً، فقد كان شديد الحساسية من عبارة (أجنبي) التي كان يُواجه بها أحيانا سواء في الجامعة أو الوزارة أو الإدارات المختلفة التي كان يقصدها، مما كان يسبب له الألم والمعاناة والشعور بالغربة. ومما كان يزيد في شعوره بالغربة أن أكثر من لجأوا إليه للإشراف عليهم سرعان ما انفضوا من حوله وتكروا له بمجرد حصولهم على الشهادات من ماجستير أو دكتوراه. ولذلك كان رحمه الله كثيرا ما يتحدث عن غربته، وكان يخشى أن يموت في غير بلده وبعيدا عن أهله، وكان يسلي نفسه بحديث رسول الله ﷺ: (إن الرجل إذا مات بغير مولده، قيس له من مولده إلى منقطع أثره في الجنة). وقد كنت دائما أحاول أن أخفف عليه هذا الشعور وأقول له في كل مرة: "إنك لست غريبا، أنت بين أبنائك وإخوانك وأهلك وأصهارك". فكان رحمه الله يبتسم ويبيدي الرضا ويطوي ألمه بين جوانحه.

9- روح النكتة والمرح: على الرغم من الألام النفسية التي كان يتحملها أستاذنا رحمه الله بسبب غربته وبعده عن موطنه، إلا أن كل من عرفه عرف فيه روح المرح والنكتة الهادفة، وهو ما جعل كثيرين يحبونه ويتمنون لقاءه لما يتمتع به من فكاهاة وما يدخله على قلوبهم من السرور وعلى نفوسهم من الانشراح. وكانت هذه الخاصة المميزة تظهر عليه أكثر في الملتقيات الوطنية والدولية التي نجتمع على هوامشها حيث يلتقي الأساتذة من مختلف الجامعات الجزائرية والعربية، فكان شيخنا دائما محور هذه الاجتماعات فيتحلق الأساتذة من حوله للاستماع إلى طرائفه ونكته.

مؤلفاته العلمية:

ترك شيخنا كتابين منشورين، هما:

1- كتاب "الإمام ابن حزم الأندلسي وأثر النزعة الظاهرية في اجتهاده":

هذا الكتاب يمثل في أصله الرسالة العلمية التي حصل بها أستاذنا على الدكتوراه من جامعة البنجاب في مدينة لاهور في باكستان سنة 1989م تحت إشراف الأستاذ الدكتور ذو الفقار علي مالك. وقد ظلت هذه الرسالة محفوظة لدى أستاذنا حتى نشرت رسالتي في الماجستير والدكتوراه لدى مكتبة الرشد في الرياض بالمملكة العربية السعودية سنتي 2003 و2004، وكان صاحب المكتبة رئيس جمعية الناشرين السعوديين الشيخ أبو فهد أحمد بن فهد الحمدان قد طلب مني أن أرشح له ما أراه جديرا بالنشر من الرسائل الجامعية الجزائرية، ففاتحت أستاذنا بشأن نشر رسالته لدى مكتبة الرشد، ومع أنه أبدى رغبته في ذلك إلا أنه تحجج بأن النص الإلكتروني للرسالة غير متوفر ولا بد من إعادة كتابتها من جديد. وقد وجدنا حلا لهذه المشكلة بقيام شقيقي عدنان بمهمة كتابة الرسالة من جديد على الكمبيوتر، ولذلك ما أن اكتمل العمل في الرسالة كتابة وتصحيحا، حتى حملت نسخة منها مصحوبة بقرص إلكتروني إلى القاهرة بمناسبة معرضها الدولي للكتاب سنة 2006، وهناك لقيت أبا فهد صاحب مكتبة الرشد وسلمتها له وتعاقدت معه على نشرها نيابة عن الدكتور إسماعيل، وسلمني الحقوق التي أبلغتها إلى صاحبها مباشرة بعد عودتي إلى الجزائر. وهكذا لم يمض وقت طويل حتى كانت الرسالة مطبوعة ومنشورة وموزعة على نطاق واسع، إذ صدرت تحمل رقم (196) ضمن سلسلة الرشد للرسائل الجامعية سنة 1428هـ، 2007م، في 528 صفحة. وعندما وصلتته نسخ من الكتاب أهداني رحمه الله واحدة منها، وكتب لي عليها بخطه الرائع الجميل هذه الكلمات الرقيقة: "إلى الأمل الواعد بعلمه ودينه وحُلقه، البار بوالديه وأساتذته وأمتة، الأستاذ الدكتور مسعود

الأستاذ الدكتور إسماعيل يحيى رضوان كما عرفته

فلوسي، أهدي هذا الكتاب ليكون ذكرى طيبة تفوح بيننا، محبة لله ورسوله.. 7 جمادى الثاني 1429هـ، الموافق 11 جوان 2008م".

2- كتاب "مكفرات الذنوب": هذا الكتاب له قصة هو الآخر، فشيخنا رحمه

الله كان قد كتب مادته بخط يده في كراريس متفرقة، وهو عبارة عن تجميع وشرح للنصوص الشرعية من الكتاب والسنة المتعلقة بالأعمال الصالحة التي إذا قام بها الإنسان فإنها تكفر الذنوب التي يقع فيها. وكان أستاذنا يحتفظ بهذه الكراسات لنفسه وكان يراجعها ويعلق على هوامشها كل ما وجد فرصة لذلك. وذات مرة زرته في بيته فأراني هذه الكراسات ولما نظرت فيها تبين لي أنها تمثل كتابا متكاملًا، فطلبت منه أن أخذها معي لتصويرها وترتيب مادتها فسلمها لي، وما هو إلا يوم أو يومان حتى أعدت أصولها إليه مصحوبة بصورة منها مرتبة ومنسقة ومجموعة في شكل كتاب. وصادف أن زاره كذلك زميلي الدكتور أحمد عيسوي الذي كان قد أشرف على رسالته هو الآخر، فلما رأى الكتاب عنده عرض عليه أن يكتبه له على الكمبيوتر، فلما أنجزه قام تلميذه الآخر الدكتور رابح زرواتي بإرساله إلى دار ابن حزم في لبنان التي لم تتردد في طباعته ونشره، وهكذا صدر في طبعته الأولى سنة 1429هـ، 2008م. وقد أهداني شيخنا رحمه الله نسخة منه وكتب لي فيها هذه العبارات الجميلة: "إلى الأستاذ الدكتور مسعود فلوسي - حفظه الله - المؤمل عندنا دائماً أن يكون من رجال الفكر الأفاضل في هذه الأمة، أهدي هذا الكتاب المتواضع، والذي ساعدني في مراحل الأولى في تنسيقه وتنظيمه، ليكون وشيجة دائمة للشكر والغبطة والمودة والأمل الموعود، بإذن الله الواحد الأحد.. محبكم حب الوالد لولده إسماعيل رضوان، الإثنين 29 جمادى الثاني 1429هـ، الموافق 23 جوان 2009م".

هذا ولعل لشيخنا الفاضل كتباً أخرى لم يتسن لي الاطلاع عليها، خاصة وأنه كان يحدثني أحياناً عن مشاريع له في التأليف والبحث، ومما ذكره في سيرته الذاتية أن له دراسات كان يصدد إعدادها، ومنها: المقاصد وأثرها في الترجيح بين الأحكام، تناغم النصوص في الشريعة الإسلامية، بدائل النقص في الشريعة الإسلامية، وغيرها.

أبحاثه العلمية:

إلى جانب الكتابين المنشورين الأنفي الذكر، كتب شيخنا رحمه الله عدداً من البحوث العلمية ونشرها في بعض المجلات الأكاديمية الصادرة عن بعض الجامعات

الجزائرية، وبعض هذه البحوث شارك بها في بعض الملتقيات العلمية ثم قام بنشرها، وقد وقفت على بحوثه التالية:

1- **المصطلحات العلمية في الفقه وأصوله**، بحث شارك به في الملتقى الدولي حول (المصطلح العلمي في التراث الإسلامي)، المنظم من قبل المعهد الوطني للتعليم العالي للحضارة الإسلامية - جامعة وهران، أيام: 2 و3 و4 من ذي الحجة 1416 هـ، الموافق لـ: 20 و21 و22 أبريل 1996م. ثم نشرته مجلة الحضارة الإسلامية التي تصدرها ذات المعهد، ع3، رجب 1418 هـ، نوفمبر 1997م، الصفحات: 36-51.

2- **البناء الروحي والخلقي للإنسان في الشرائع السابقة وفي شريعة الإسلام**، بحث شارك به في الملتقى الدولي حول (الإنسان في الكتب السماوية)، المنظم من قبل المعهد الوطني للتعليم العالي للحضارة الإسلامية - جامعة وهران، أيام: 23 و24 و25 رجب 1418 هـ، الموافق لأيام: 23 و24 و25 نوفمبر 1997م. ونشرته مجلة الحضارة الإسلامية، ع4، شعبان 1419 هـ، نوفمبر 1998م، الصفحات: 118-135.

3- **مفارقات في التعصب والتمسك**، بحث نشرته مجلة الإحياء، الصادرة عن المعهد الوطني للتعليم العالي للعلوم الإسلامية في باتنة، في عددها الأول، 1419 هـ، 1998م، الصفحات: 96-105.

4- **شواذ القياس**، بحث نشرته مجلة الموافقات، الصادرة عن المعهد الوطني العالي لأصول الدين، الجزائر، ع6، 1418-1419 هـ/ 1997-1998م، الصفحات: 76-105.

5- **مبادئ حقوق الإنسان في الشريعة الإسلامية مبنية على التكريم والعدل**، بحث نشرته مجلة الصراط، الصادرة عن كلية أصول الدين، جامعة الجزائر، س2، ع3، جمادى الآخرة 1421 هـ، سبتمبر 2000م، الصفحات: 78-106.

6- **معجم أساليب التحريم في ألفاظ القرآن الكريم والحديث الشريف**، بحث نشرته مجلة الإحياء، جامعة باتنة، ع2-3، 1421 هـ، 2001م، الصفحات: 106-134.

7- **فقه الاستنباط وعلاقته بالأصالة ومسالك التجديد**، بحث شارك به في الملتقى الدولي حول (الأصالة والتجديد في مناهج البحث في العلوم الإسلامية والاجتماعية)، المنظم من قبل كلية العلوم الاجتماعية والعلوم الإسلامية - جامعة باتنة

===== الأستاذ الدكتور إسماعيل يحيى رضوان كما عرفته

(الجزائر)، أيام: 28 و29 و30 أكتوبر 2001 م، ونشرته مجلة الإحياء، جامعة باتنة، ع4، 1422 هـ، 2001م، الصفحات: 143-154.

8- حقيقة الصهيونية وأطماعها في السيطرة على العالم، بحث شارك به في الملتقى الدولي حول (الإسلام وقضايا العصر)، المنظم من قبل كلية العلوم الاجتماعية والعلوم الإسلامية بجامعة باتنة، أيام: 12، 13، 14 شعبان 1423 هـ، الموافق: 19، 20، 21 أكتوبر 2002م. ونشرته مجلة الإحياء، ع6، 1423 هـ، 2002م، الصفحات: 271-286.

9- المرجعية الفلسفية للحريات العامة، مجلة الصراط، كلية العلوم الإسلامية، جامعة الجزائر، س2، ع5، محرم 1423 هـ، مارس 2002م، الصفحات: 108-133.

10- الاستدلال بسد الذرائع عند المالكية، بحث شارك به في الملتقى الوطني الأول حول (المذهب المالكي في الجزائر)، المنظم من قبل مخبر بحث الشريعة بجامعة الجزائر، يومي: 2، 3 ربيع الأول 1425 هـ، الموافق: 21، 22 أبريل 2004م. ونشرته مجلة البحوث العلمية والدراسات الإسلامية، الصادرة عن المخبر نفسه، س1، ع1، 1425 هـ، 2004م، الصفحات: 51-67.

مقالاته الصحفية:

إضافة إلى الإنتاج العلمي لشيخنا رحمه الله، كانت له بعض الإسهامات الثقافية في الصحافة الجزائرية، من ذلك أنني عندما كنت أحرر الصفحة الإسلامية في جريدة "رسالة الأطلس" الأسبوعية التي كانت تصدر في مدينة باتنة وتوزع عبر التراب الوطني، طلبت من أستاذنا أن يسهم فيها بما يراه مناسباً من مقالات لإفادة القارئ بما هو نافع من العلم والفكر، فاستجاب رحمه الله لطلبي وكتب عدة مقالات نُشرت في الجريدة، لكن علاقتي بالجريدة انقطعت بعد ذلك، وهو ما أدى إلى أن تتوقف مقالات الأستاذ كذلك.

الرسائل العلمية التي أشرف عليها أو ناقشها:

أشرف أستاذنا خلال عمله في الجزائر، على عدد كبير من الرسائل الجامعية التي أعدها باحثون جزائريون وغير جزائريين للحصول على الماجستير والدكتوراه، وذلك في كل من جامعة الأمير عبد القادر بقسنطينة، وجامعة باتنة، وجامعة الجزائر. وقد أحصيت من رسائل الماجستير التي أشرف عليها 24 رسالة في جامعة باتنة، و16 رسالة في جامعة الأمير بقسنطينة. أما رسائل الدكتوراه، فقد نوقشت تحت

إشرافه 3 رسائل، إضافة إلى رسالتين أشرف عليهما ونوقشتا بعد وفاته، في جامعة باتنة، و7 رسائل في جامعة الأمير بقسنطينة، و9 رسائل في كلية العلوم الإسلامية بجامعة الجزائر. وهو ما مجموعه 40 رسالة ومذكرة ماجستير و21 رسالة دكتوراه. وقد تكون هناك عناوين أخرى لرسائل أشرف عليها لم أتمكن من الوقوف عليها. وإلى جانب الرسائل العلمية التي أشرف عليها ونوقشت تحت إشرافه، شارك شيخنا رحمه الله في مناقشة عشرات الرسائل العلمية التي أعدت لنيل درجة الماجستير أو الدكتوراه، سواء في جامعة الأمير عبد القادر بقسنطينة أو في جامعة باتنة أو في جامعة الجزائر، وذلك منذ حلوله بالجزائر سنة 1993م، إلى غاية وفاته سنة 2016م، أي طيلة ثلاث وعشرين سنة، وقد كثرت مشاركاته في المناقشات بصفة خاصة خلال مرحلة التسعينيات حين كان عدد الأساتذة المؤهلين للمناقشة قليلا، أما بعد سنة 2009م، فقد حصل كثير من الباحثين الجزائريين على درجة الدكتوراه وصاروا يشاركون في المناقشات العلمية، فخف الحمل بذلك على أستاذنا. وقد شاركت معه في مناقشة عدة رسائل في كل من جامعة باتنة وجامعة الجزائر.

ويمكن أن أقول جازما غير متردد: إن معظم الأساتذة الجزائريين في العلوم الإسلامية الذين يسبغون كليات العلوم الإسلامية في الجزائر ويتولون تأطير طلبتها، لشيخنا رحمه الله فضل عليهم، إما تدريسا أو إشرافا أو مناقشة. فمن أساتذة جامعة باتنة الذين أشرف عليهم الأستاذ أو ناقشهم، سواء في الماجستير أو الدكتوراه أو فيهما معا، نذكر: لخضر شايب، أحمد عيساوي، مسعود فلوسي، صالح بوبشيش، عبد القادر بن حرز الله، رابح زرواتي، ميلود ميهوبي، الذوايدي قوميدي، عبد القادر عبد السلام، محمود بوترة... ومن أساتذة جامعة الأمير عبد القادر بقسنطينة: مصطفى باجو، خالد بابكر، سعاد سطحي، كمال معزي... ومن أساتذة جامعة الجزائر: محمد علي فركوس، نور الدين عباسي، علي عزوز، كمال أوقاسين، مسعودة علواش، عبد المجيد بيرم، عبد القادر بن عزوز، نذير بوصبع... ومن أساتذة الجامعات الجزائرية الأخرى: يوسف بلمهدي، نجية رحمانى، باهي التركي، عبد القادر داودي، أحمد أولاد سعيد، منصور رحمانى، مراد كاملي، عز الدين كيجل، حسين علي موسى، محمد جرادي، حميد عماري...

الأستاذ الدكتور إسماعيل يحيى رضوان كما عرفته

ومن الباحثين الأجانب الذين أشرف عليهم: بشر تيارة صندل (تشاد)، عمار محمد أحمد التمتام (ليبيا).

آخر لقاء جمعني به:

كان آخر لقاء جمعني بأستاذنا رحمه الله، يوم 1 جوان 2016م، بمناسبة مناقشة مذكرة ماستر للطالب فتحي قرارة على مستوى قسم اللغة والحضارة الإسلامية في كليتنا، فقد كنت المشرف على الطالب وكان أستاذنا هو رئيس لجنة المناقشة وقد حضر معنا كمتحن زميلنا الدكتور عمر حيدوسي، وكان لقاء حميميا بامتياز، فعندما أحال لي أستاذنا الكلمة وجدتها فرصة سانحة لأعرف الطلبة وكل الحاضرين بفضل هذا الرجل والجهود التي بذلها في خدمة العلوم الإسلامية بالجزائر والتضحيات التي قدمها دون أن يطلب عنها أي مقابل، وضرورة أن نعرف له قدره ونحفظ جميله، ولم أكن أعلم أنني بذلك ألقى كلمة تأبينية مسبقة في حق أستاذنا في حياته وبحضوره وقبل وفاته بأيام قليلة. وقد رد أستاذنا على كلمتي تلك بكلمة أجمل منها، فقد أطراني بما لا أستحقه ورفعني إلى مقام أنا دونه، ولكنه التواضع الجم الذي ظل يتميز به طول حياته رحمه الله.

بعد المناقشة خرجت معه إلى ساحة الجامعة حيث كنا أوقفنا سيارتينا، وعندما وصلنا إلى سيارته وجدنا أحد إطاريها الأخيرين مثقوبا وفاقدا لكل هوائه، فأكد لي رحمه الله أن هذه أول مرة يتعرض فيها لمثل هذا الموقف وأنه لا يعرف كيف يمكنه تغيير هذا الإطار، فقلت له إن الأمر سهل فهو لا يتطلب سوى وجود إطار بديل والآلة التي بها تُرفع السيارة وكذا المفتاح الذي تدار به براغي العجلة، فتح الصندوق الخلفي للسيارة فوجدنا فيه كل هذه الأمور، وفي دقائق معدودة كنت قد غيرت له إطار السيارة وصار بإمكانه قيادتها دون أي مشكلة. أخبرته أنني مقبل على السفر إلى البقاع المقدسة مع والدي لأداء مناسك العمرة وطلبت منه الدعاء لي ولوالدي ولأولادي، وكنت أطلب منه ذلك في كل لقاء، ووعده بالزيارة عند العودة. لكن اللقاء لم يتم، فقد بلغني خبر وفاة أستاذنا وأنا في البقاع المسجد الحرام، وتم دفعه في غيابي، ولم يكن من حظي أن أجمع به مرة أخرى في هذه الدنيا، فلعل الله عز وجل أن يجمعنا في جنته إخوانا على سرر متقابلين يوم لا ينفع مال ولا بنون إلا من أتى الله بقلب سليم.

رحم الله أستاذنا الشيخ الدكتور إسماعيل يحيى رضوان سلامة العدارية
وأسكنه فسيح جناته، وألهمنا دوام الترحم عليه والاستغفار له كلما ذكرناه أو تناهى
إلى مسامعنا ذكره.

ملحق بعناوين الرسائل الجامعية التي أشرف عليها:

أولاً: رسائل ومذكرات الماجستير:

من رسائل ومذكرات الماجستير التي أشرف عليها في جامعة باتنة، نذكر ما
يلي:

نظرية الاجتهاد عند الإمام الشاطبي، إعداد: فضيلة تركي، نوقشت يوم: 22
أكتوبر 1996م.

السنة النبوية بين الوحي والاجتهاد، إعداد: الجمعي لغدير رحمه الله، 463ص،
1997م.

البعد المقاصدي في فقه عمر بن الخطاب رضي الله عنه وأثره في المذهب
المالكي، إعداد: فريدة زوزو، 398ص، 1997م.

التعليل المقصدي لأحكام الفساد والبطلان في التصرفات المشروعة وأثره
الفقهي، إعداد: عبدالقادر بن حرز الله، 334ص، نوقشت يوم: 29 أبريل 1998م.

مدرسة ابن مسعود التفسيرية وأثرها على الفكر الإسلامي، إعداد: أنس حسيب
السامرائي، 240ص، نوقشت يوم: 17 جوان 1998م.

أثر المقاصد في الاجتهاد ومسالك الكشف عنها، إعداد: جوهرة خيدوس،
274ص، 1999م.

دلالة الأمر عند الأصوليين وأثرها في اختلاف الفقهاء، إعداد: بشر تيارة
صندل، 230ص، نوقشت يوم: 4 ماي 1999م.

مقاصد النظام القضائي في الشريعة الإسلامية، إعداد: مراد كاملي، 303ص،
2000م.

نظرية المقاصد عند الإمام العز بن عبد السلام، إعداد: حسين علي موسى،
293ص، نوقشت يوم: 26 فبراير 2001م.

الإفراج عن المحبوس بين الفقه والقانون، إعداد: عز الدين كيحل، 319ص،
نوقشت يوم: 1 مارس 2000م.

اختلاف الفقهاء ضوابطه وأثره في التشريع الإسلامي، إعداد: نجية رحمانى،
330ص، نوقشت يوم: 20 جوان 2000م.

- الاجتهاد المقاصدي وأثره في اختلاف الفقهاء: دراسة مطبقة على الزواج والزكاة، إعداد: عبد الحميد زلافي، 176ص، نوقشت يوم: 25 فبراير 2001م.
- أثر النهي في التصرفات: دراسة تطبيقية في باب البيوع، إعداد: محمد جرادي، 230ص، نوقشت يوم: 25 جوان 2001م.
- الإجماع السكوتي حجيته وعلاقته بحرية التعبير، إعداد: أحمد أولاد سعيد، 329ص، نوقشت يوم: 27 جوان 2001م.
- الفكر المقاصدي عند الإمام أبي حامد الغزالي، إعداد: فاطمة الزهراء وغلانت، 162ص، نوقشت يوم: 29 جوان 2001م.
- الصحة في العقود الشرعية، إعداد: باهي التركي، 181ص، نوقشت يوم: 11 جوان 2002م.
- أحكام الإجارة على الأعمال في الشريعة الإسلامية، إعداد: الشريف عشي، 219ص، نوقشت يوم: 12 جوان 2002م.
- المشقة ضوابطها وتطبيقاتها في الشريعة الإسلامية، إعداد: جمعي بوقفة، 256ص، نوقشت يوم: 12 جوان 2002م.
- السلطة الاقتصادية لولي الأمر في النظام الإسلامي، إعداد: دليلة بوزغار، 199ص، نوقشت يوم: 20 جوان 2002م.
- الحقوق المعنوية للأفراد في الشريعة الإسلامية، إعداد: إبراهيم بوهنتالة، 240ص، نوقشت يوم: 19 فبراير 2003م.
- التلفيق في الفقه الإسلامي، إعداد: سميرة خزار، 272ص، نوقشت يوم: 15 ماي 2003م.
- مرتبة العفو وأثارها الفقهية، إعداد: حاج لعلاوة، 251ص، نوقشت يوم: 8 جويلية 2004م.
- حجية قول الصحابي عند الأصوليين وضوابطه وتطبيقاته الفقهية، إعداد: سليمة بن عبد السلام، 235ص، نوقشت يوم: 2 ديسمبر 2004م.
- مسائل البيوع المبنية على عمل أهل المدينة: دراسة فقهية مقارنة، إعداد: صباح عماري، 262ص، 2009م.
- ومن الرسائل والمذكرات التي أشرف عليها في جامعة الأمير عبد القادر: الباعث وأثره في العقود والتصرفات، إعداد: خالد بابكر، نوقشت بتاريخ: 19 فبراير 1994م.

- تأويل النصوص في الفقه الإسلامي، إعداد: الذوايدي قوميدي، نوقشت بتاريخ: 20 أبريل 1995م.
- أحكام شهادة المرأة في الشريعة الإسلامية، إعداد: سعاد سطحي، نوقشت بتاريخ: 30 ماي 1996م.
- مقاصد الشريعة عند ابن عاشور، إعداد: مخلوف سوابعة، نوقشت بتاريخ: 27 فيفري 1997م.
- ضوابط التعارض والترجيح عند الإمام الشاطبي، إعداد: حميد عماري، نوقشت بتاريخ: 29 ماي 1997م.
- مرض الموت وأثره في التصرفات عند المالكية، إعداد: عبد القادر داودي، نوقشت بتاريخ: 20 جويلية 1997م.
- البعد الزمني والمكاني وأثرهما في الفتوى، إعداد: يوسف بلمهدي، نوقشت بتاريخ: 7 ديسمبر 1997م.
- منهج الاجتهاد عند عمر بن الخطاب رضي الله عنه وأثره في التشريع، إعداد: ساعد تيبينات، نوقشت بتاريخ: 21 أبريل 1998م.
- برنامج الشوارد لابن عظم القيرواني: دراسة وتحقيق للقسم المتعلق بفقه الأسرة، إعداد: رابح زرواتي، نوقشت بتاريخ: 31 ماي 1998م.
- المصلحة الشرعية وتطبيقاتها عند ابن قيم الجوزية، إعداد: مسعودة علواش، نوقشت بتاريخ: 19 سبتمبر 1999م.
- المسالك الشرعية لاعتبار المقاصد عند المالكية، إعداد: سعاد مولف، نوقشت بتاريخ: 23 ماي 2000م.
- آراء ابن دقيق العيد الأصولية من خلال كتابه الأحكام، إعداد: امجد بوزيان، نوقشت بتاريخ: 6 جوان 2000م.
- النيابة في العبادات والقربات والإجارة عليهما: دراسة مقارنة، إعداد: مليكة بوجادي، نوقشت بتاريخ: 28 جوان 2001م.
- آراء أبي ثور الفقهية: دراسة مقارنة، إعداد: لونيس سيفار، نوقشت بتاريخ: 12 نوفمبر 2001م.
- الاستثمار الزراعي من خلال الحديث الشريف: دراسة حديثة فقهية مقارنة، إعداد: لخميسي بزاز، نوقشت بتاريخ: 19 مارس 2002م.

===== الأستاذ الدكتور إسماعيل يحيى رضوان كما عرفته

دفع الضرر في الشريعة الإسلامية، إعداد: مباركة بن حليلة، نوقشت بتاريخ: 30 جوان 2007م.

ثانياً: رسائل الدكتوراه:

ومن رسائل الدكتوراه التي نوقشت تحت إشرافه في جامعة باتنة:

الإمام أبو الوليد الباجي وأراؤه الأصولية، إعداد: صالح بوبشيش، 519ص، نوقشت يوم: 2 مارس 2003م.

البعد المقاصدي لمبدأ التكافل في الإسلام، إعداد: فاطمة الزهراء وغلانت، 320ص، نوقشت يوم: 26 جانفي 2012م.

القضاء الشرعي إبان الثورة التحريرية الجزائرية، إعداد: باهي التركي، 343ص، نوقشت يوم: 19 ديسمبر 2012م.

الاستدراك ووسائله وأحكامهما في الفقه الإسلامي، جمعي بوقفة، نوقشت بعد وفاته، بتاريخ: 17 نوفمبر 2016.

مرونة الشريعة الإسلامية، سليمة بن عبد السلام، نوقشت بعد وفاته، بتاريخ: 24 نوفمبر 2016.

وفي جامعة الأمير عبد القادر نوقشت تحت إشرافه رسائل الدكتوراه التالية:

التفسير الفقهي بين الكيا الهراسي وابن العربي، إعداد: عمار محمد أحمد التمتام، نوقشت يوم: 21 سبتمبر 1999م.

موازنة بين تفسيري المحرر الوجيز لابن عطية وزاد المسير في علم التفسير لابن الجوزي، إعداد: منصور كافي، نوقشت يوم: 21 سبتمبر 1999م.

منهج الاجتهاد عند الإباضية، إعداد: مصطفى باجو، نوقشت يوم: 6 ديسمبر 1999م.

التأويل عند الغزالي، إعداد: منصور رحمان، نوقشت يوم: 18 جوان 2001م. قضايا العقيدة بين النصوص الشرعية وأقوال المتكلمين، إعداد: خميس بن عاشور، نوقشت يوم: 4 جوان 2003م.

أسباب الفساد في المعاملات المالية المتعلقة بالثمن والمبيع: دراسة مقارنة مع القانون المدني الجزائري، إعداد: سعاد سطحي، نوقشت يوم: 19 نوفمبر 2003م.

المجتمع الإسرائيلي في القرآن والعهد القديم، إعداد: كمال معزي، نوقشت يوم: 22 جوان 2005م.

أما في جامعة الجزائر فقد نوقشت تحت إشرافه الرسائل التالية:

- نبوة محمد ﷺ في الفكر الغربي المعاصر، إعداد: لخضر شايب، 960ص، 2000م.
- الشيخ العربي بن بلقاسم التبسي مصلحا، إعداد: أحمد عيساوي، 566ص،
نوقشت يوم: 4 جوان 2002م.
- الجدل عند الأصوليين بين النظرية والتطبيق، إعداد: مسعود فلوسي، 533ص،
نوقشت يوم: 5 جوان 2002م.
- ضوابط اعتبار المقاصد في محال الاجتهاد وأثرها الفقهي، إعداد: عبد القادر بن
حرز الله، 395ص، نوقشت يوم: 7 جوان 2004م.
- الأثر التشريعي للنزعة الجماعية والكثرة في الفقه الإسلامي، إعداد: نواردة
دري، 395ص، 2007م.
- دور مقاصد الشريعة الإسلامية في تجديد أصول الفقه عند الإمام الشاطبي،
إعداد: فضيلة تركي، 390ص، نوقشت يوم: 4 جانفي 2010م.
- مقاصد الشريعة في النظام العقابي الإسلامي: دراسة استقرائية، إعداد: مسعودة
علواش، 522ص، 2010م.
- أحكام الادعاء الجنائي: دراسة فقهية مقارنة، إعداد: رايح زرواتي، 329ص،
2010م.
- التغلب والاستبداد بالسلطة في الفكر والتاريخ الإسلامي، إعداد: ميلود ميهوبي،
639 ص، نوقشت يوم: 3 فبراير 2014م.

جهود الإمام أبي حامد الغزالي في تشييد قيم الوسطية والاعتدال في الاجتهاد والأخلاق والاعتقاد

د. محمد عبّو

جامعة محمد الخامس - أبو ظبي - الإمارات العربية المتحدة

الملخص:

أبو حامد الغزالي أحد كبار المفكرين والعلماء في التاريخ الإسلامي، ترك إنتاجاً علمياً وثقافياً ثرياً وغزيراً، عالج فيه موضوعات من ميادين معرفية مختلفة. ومن جهوده التي لم تدرس لحد الآن؛ ما تنطوي عليه آثاره من أفكار ومفاهيم في مجال تشييد قيم الوسطية والاعتدال في الاجتهاد والأخلاق والاعتقاد.

هذا البحث محاولة لجمع أفكار الغزالي المبتوثة في مختلف مؤلفاته حول هذا الموضوع وسبكها في قالب علمي جامع.

الكلمات المفتاحية: جهود، أبو حامد الغزالي، الوسطية، الاعتدال، الاجتهاد، الأخلاق، الاعتقاد.

Abstract :

Abu Hamid al-Ghazali, one of the top thinkers and researchers in Islamic history, leaving scientifically productive and culturally rich, which deals with subjects of different areas of knowledge. And his efforts have not been studied until now, which is involved in the effects of ideas and concepts in the field of building moderation in values of diligence, ethics and belief.

This research is an attempt to gather the ideas of al-Ghazali in his various writings on this subject and to infuse them into a panacea.

الحمد لله سبحانه حق حمده، والصلاة والسلام على سيدنا محمد نبيه وعبده، وعلى آله وأصحابه المقربين به من بعده.

لا جرم أن أبا حامد الغزالي؛ على غرار الأئمة الكبار من علماء الأمة، كان يتمثل قوله تعالى: [وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا] (البقرة: 143)⁽¹⁾، فكرا وسلوكا واعتقادا. وهذا الحكم ليس اتفاقيا ولا جزافيا؛ بل هذا ما تشهد به تأليفه وتلقيه، التي انتظمت بقدرها العظيم عقود الملة الإسلامية، وابتسمت بدرها النظيم ثغور الشريعة المحمدية، مثل: كتاب "الاقتصاد في الاعتقاد"، وكتاب "القسطاس المستقيم"، وكتاب "ميزان العمل"، وكتاب "فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة"... وغيرها من تصانيفه، التي تبرهن - مضمونا وعنوانا - على أن حجة الإسلام الغزالي كان في جميع شأنه ملازما للاقتصاد، ومعتمدا على الصراط المستقيم؛ إذ خير الأمور أوسطها.

وأنا أزعج؛ أن من أراد أن يسلك أفضد المسالك إلى أقوم المناهج؛ فليُنظر في تراث حجة الإسلام؛ لاسيما تراثه الفقهي والتربوي والكلامي؛ فإنه بما انطوى عليه من قيم الوسطية والاعتدال في الأمور كافة؛ يهدي إلى الطريق التي من سار فيها صرف عنه سوء، ويحذر من الطريق التي من سار فيها حاق به الضرر.

ونحن اليوم؛ في هذا العصر الذي يتلقى فيه الإسلام والمسلمون الصفعات واللطمات من طرف بعض الفرق التكفيرية المتشددة، في أمس الحاجة إلى ضرورة إحياء تراثنا العربي والإسلامي، لاسيما التراث الموسوم بميسم الوسطية والاعتدال، ودراسته دراسة منهجية واعية بالتحديات المعاصرة، والعمل على إبراز جهود علماء الأمة السابقين قبلنا في إرساء وتشبيد قيم الوسطية والاعتدال، من أجل قصد عظيم؛ وهو إعادة تشكيل عقلية المسلمين، بما يخدم حاضرهم ومستقبلهم. وإذابة الجليد بين المسلمين وغيرهم، والذي تراكم بسبب بعض السلوكات المنحرفة لبعض التيارات المتطرفة، والتي شكلت سدا منيعا بين أمة الوسط وغيرها، فاعتقدوا أن الإسلام دين جمود وتطرف وعنف وانعزال، وهو دين تواصل وتفتح وإبداع وسلام.

علاوة على هذا؛ فإن من شأن إحياء هذا الفكر الوسطي أن يسهم في خلق مناخ للبحث والنظر والعلم، يساعد أمة الوسط في أن تستعيد دورها الحيوي في صنع

===== جهود الإمام أبي حامد الغزالي في تشييد قيم الوسطية والاعتدال في الاجتهاد والأخلاق والاعتقاد حضارة إسلامية، كان لها أكبر الأثر في تقدم الحضارة الإنسانية في شتى المجالات المعرفية.

وإذا كان الأمر هكذا؛ وكان كل ما يحتاج إليه من النظر في قيم الوسطية والاعتدال في شتى العلوم ومختلف الفنون قد فحص عنها – كما سبقت الإشارة إلى ذلك أنفا- حجة الإسلام الغزالي أتم فحص، وطول النفس في تشييد قواعدها كأحسن ما يكون التشييد، فقد ينبغي أن نضرب بأيدينا إلى تواليه؛ فنكشف الغطاء عن حقيقة مذهبه فيها واحدا واحدا.

ونكتفي في هذا المقام بمجالات ثلاثة؛ تبرز فكر الغزالي الآخذ بناصية الوسطية، والممسك بزمام الاعتدال، وهي: الأخلاق والاجتهاد والاعتقاد. فلنرسم لكل واحد منها مطلبا على حياله.

المطلب الأول: في بيان أن المقصود في جميع الأمور والأخلاق الوسط.

والثاني: في بيان أثر مقاصد الشريعة في تصويب المجتهدين وحسم مادة الخلاف.

والثالث: في بيان أن المطلوب في الاعتقاد ملازمة الاقتصاد.

فهذه ثلاثة مطالب نكشف الغطاء عنها، ونبين منهاج الغزالي فيها وموقفه منها.

المطلب الأول: في بيان أن مقصود الشريعة في جميع الأمور والأخلاق الوسط

لا يخفى أن الغزالي على غرار المصلحين الماضين قبله؛ كان يسعى إلى الإصلاح ما استطاع، ومن ثم بادر إلى تأليف كتب عديدة، متوخيا القضاء على الانحراف والتشدد، وقاصدا إلى إصلاح الفرد، بتوجيهه نحو تهذيب أخلاقه، ورده إلى تعاليم الشريعة الإسلامية، ومقرراتها الداعية إلى الصراط المستقيم.

ومن بين تلك الكتب – التي تناول فيها أبو حامد مسألة الوسطية في الشريعة الإسلامية تناولاً شافياً – نجد "إحياء علوم الدين" و"ميزان العمل" و"منهاج العابدين" وغيرها... ولا يتسع المقام لذكر جميع ما تضمنته هذه الكتب، غير أن إيراد بعض الشواهد منها كاف في بيان المقصود.

ولا بد قبل النظر في ذلك من تقرير أمر؛ وهو أن الشريعة الإسلامية موضوعة لمصالح العباد في الدارين، ودعوة الشارع - سبحانه - عباده إلى اتباع صراطه المستقيم لم تخرج عن هذه القاعدة الأصلية؛ إذ إن الآيات المتعلقة بالإرشاد إلى الصراط المستقيم، كلها - بنظر حجة الإسلام - رحمة وعطف وحكمة⁽²⁾.

إذا تبين هذا؛ فلنمض إلى مسألتنا؛ فأقول وبالله أهتدي: يعرف أبو حامد الصراط المستقيم بأنه "عبارة عن الوسط الحقيقي بين الأخلاق المتضادة"⁽³⁾. ومما استشهد به: قوله تعالى في حق المصطفى ﷺ: [وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ] (الشورى: 52)، وقوله ﷺ: "إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق"⁽⁴⁾.

ولا بد من كشف الغطاء عن عبارة الغزالي بضرب بعض الأمثلة؛ نوضح بها المقصود، ونستخلص منها بعض الأمور التي تعتبر من دعائم فكر الغزالي في مقاصد الشريعة عموماً، وفي هذا النوع من المقاصد على الخصوص.

فمن ذلك؛ ما أورده حجة الإسلام في "إحياء علوم الدين" في معرض مناقشته لمن زعم أن الأخلاق لا تقبل التغيير بطريق الرياضة، استناداً إلى أن "الآدمي ما دام حياً؛ فلا تنقطع عنه الشهوة والغضب وحب الدنيا وسائر هذه الأخلاق"⁽⁵⁾.

ولكن الغزالي ينسب هذا الكلام إلى الغلط، ويرده رداً جميلاً، وعبارته: "... فهذا غلط وقع لطائفة ظنوا أن المقصود من المجاهدة قمع هذه الصفات بالكلية ومحوها، وهيئات! فإن الشهوة خلقت لفائدة وهي ضرورة في الجبل، فلو انقطعت شهوة الطعام لهلك الإنسان، ولو انقطعت شهوة الوقاع لانقطع النسل، ولو انعدم الغضب بالكلية لم يدفع الإنسان عن نفسه ما يهلك ولهك. ومهما بقي أصل الشهوة فيبقى لا محالة حب المال الذي يوصله إلى الشهوة، حتى يحمله ذلك على إمساك المال. وليس المطلوب إمادة ذلك بالكلية، بل المطلوب ردها إلى الاعتدال الذي هو وسط بين الإفراط والتفريط..."، إلى قوله: "والذي يدل على أن المطلوب هو الوسط في الأخلاق دون الطرفين، أن السخاء خلق محمود شرعاً، وهو وسط بين التبذير والتقتير، وقد أثنى الله تعالى عليه فقال: [وَالَّذِينَ إِذَا أَنْفَقُوا لَمْ يُسْرِفُوا وَلَمْ يَقْتُرُوا وَكَانَ بَيْنَ ذَلِكَ قَوَامًا] (الفرقان: 67)، وقال تعالى: [وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ ..] (الإسراء: 29)"⁽⁶⁾.

فانظر كيف صارت الشهوة والغضب، مما تنحفظ به ضرورات الإنسان؛ التي بها قوام عمارة الأرض وتزجية المعاش. وتندرج الشهوة في الحفظ الغريزي

===== جهود الإمام أبي حامد الغزالي في تشييد قيم الوسطية والاعتدال في الاجتهاد والأخلاق والاعتقاد

الوجودي، أما الغضب فيدخل ضمن الحفظ الغريزي العدمي، فبواسطتهما يستطيع الإنسان جلب المصالح والمنافع لنفسه، ودفع المفسد والمضار عنها.

وإذن؛ فليس المقصود هو استئصال هذه الصفات، وإنما المقصود ضبطها حتى تقهر، وتزمر بزمام التقوى وترد إلى حد الاعتدال، وتكون مطيعة للعقل والشرع معا⁽⁷⁾.

وهذا المعنى؛ كما حكاه الغزالي في هذا النص، يتفق تمام الاتفاق مع ما ورد في كتاب ذم الدنيا من "الإحياء"، وقد بين فيه أبو حامد الطريق التي يجب على العبد سلوكها وملازمتها تجاه شهوات الدنيا، والسياسة التي ينبغي أن تعامل على أساسها، وهي "أن لا يترك الدنيا بالكلية ولا يجمع الشهوات بالكلية، أما الدنيا فيأخذ منها قدر الزاد، وأما الشهوات فيجمع منها ما يخرج عن طاعة الشرع والعقل، ولا يتبع كل شهوة، ولا يترك كل شهوة، بل يتبع العدل، ولا يترك كل شيء من الدنيا، ولا يطلب كل شيء من الدنيا، بل يعلم مقصود كل ما خلق من الدنيا ويحفظه على حد مقصوده..."⁽⁸⁾.

وقد ظل الإمام الغزالي على هذا الخط، ومتشبثا بهذه الفكرة، حتى في كتبه الفلسفية، وفي مقدمتها كتاب "تهافت الفلاسفة"، والذي أقتبس منه هذه العبارة: "فقد ورد الشرع في الأخلاق بالتوسط بين كل طرفين ... فلا ينبغي أن يبالغ في إمساك المال فيستحكم فيه حرص على المال، ولا في الإنفاق فيكون مبدرا، ولا أن يكون ممتنعا عن كل الأمور فيكون جباناً، ولا منهمكا في كل أمر فيكون متهوراً، بل يطلب الجود؛ فإنه الوسط بين البخل والتبذير، والشجاعة؛ فإنه الوسط بين الجبن والتهور، وكذا في جميع الأخلاق، وعلم الأخلاق طويل، والشريعة بالغت في تفصيلها..."⁽⁹⁾.

جاوز أبو حامد هذه الطريقة في التعبير، وسار شوطاً أبعد، كما يدل على ذلك النص الموجود ضمن كتاب كسر الشهوتين من "الإحياء". وقد أورد الغزالي هذا النص بمناسبة كلامه على العلاقة الوثيقة بين أحكام الشريعة والطبع الإنساني. فكلمة كان الطبع مائلا جهة الانحراف والفساد، كان الشرع مبالغا في المنع. وكلما كان الإنسان مسرفا في مضادة الطبع، كان الشرع مانعا منه أيضا.

ولعل من الخير أن ندع الغزالي يكشف بنفسه الغطاء عن هذه القاعدة، ويوضح من شمسها المنيرة.

قال أبو حامد - رحمه الله - ما عبارته: "اعلم أن المطلوب الأقصى في جميع الأمور والأخلاق الوسط؛ إذ خير الأمور أوسطها، وكلا طرفي قصد الأمور ذميم. وما أوردناه في فضائل الجوع ربما يومئ إلى أن الإفراط فيه مطلوب، وهيهات، ولكن من أسرار حكمة الشريعة أن كل ما يطلب الطبع فيه الطرف الأقصى، وكان فيه فساد، جاء الشرع بالمبالغة في المنع منه، على وجه يومئ عند الجاهل إلى أن المطلوب مضادة ما يقتضيه الطبع بغاية الإمكان، والعالم يدرك أن المقصود الوسط؛ لأن الطبع إذا طلب غاية الشبع، فالشرع ينبغي أن يمدح غاية الجوع، حتى يكون الطبع باعثاً والشرع مانعاً، فيتقاومان ويحصل الاعتدال، فإن من يقدر على قمع الطبع بالكلية بعيد، فيعلم أنه لا ينتهي إلى الغاية، فإنه إن أسرف مسرف في مضادة الطبع كان في الشرع أيضاً ما يدل على إساءته، كما أن الشرع بالغ في الثناء على قيام الليل وصيام النهار، ثم لما علم النبي ﷺ من حال بعضهم أنه يصوم الدهر كله، ويقوم الليل كله نهى عنه..."⁽¹⁰⁾.

وهذا ما عبر عنه فيما بعد الإمام الكبير الشاطبي في كتابه الشهير "الموافقات"، ولكن بكيفية أكثر وضوحاً في قوله في المسألة الثانية عشرة من النوع الثالث من مقاصد الشارع الذي سماه: "قصد الشارع في وضع الشريعة للتكليف بمقتضاها"؛ فإنه قال: "الشريعة جارية في التكليف بمقتضاها على الطريق الوسط الأعدل، الأخذ من الطرفين بقسط لا ميل فيه، الداخل تحت كسب العبد من غير مشقة عليه ولا انحلال، بل هو تكليف جار على موازنة تقتضي في جميع المكلفين غاية الاعتدال... إلى قوله: "فإن كان التشريع لأجل انحراف المكلف، أو وجود مظنة انحرافه عن الوسط إلى أحد الطرفين؛ كان التشريع راداً إلى الوسط الأعدل؛ لكن على وجه يميل فيه إلى الجانب الآخر ليحصل الاعتدال فيه..."⁽¹¹⁾.

فائدة: في بيان أصناف الناس بالنسبة إلى الصراط المستقيم

بقي علي هنا بيان مسألة مهمة؛ وهي أن الغزالي يصنف الناس بالإضافة إلى الصراط المستقيم إلى ثلاثة أصناف⁽¹²⁾:

أولاً: صنف منهمكون في الدنيا دون النفات إلى العقبى، وهذا طريق قد ذمه الشرع، وهو مهلك.

ثانياً: وصنف تجردوا للعبادة والإقبال على الآخرة، فهذا أيضاً قد ورد في الشرع ما يدل على إساءته كما يشير إلى ذلك كلام الغزالي المذكور آنفاً.

===== جهود الإمام أبي حامد الغزالي في تشييد قيم الوسطية والاعتدال في الاجتهاد والأخلاق والاعتقاد

ثالثاً: "وصنف ثالث: متوسطون وفوا الدارين حقهما، وهم الأفضلون عند المحققين؛ لأن بهم قوام أسباب الدنيا والآخرة، ومنهم عامة الأنبياء عليهم السلام؛ إذ بعثهم الله عز وجل لإقامة مصالح العباد في المعاش والمعاد".

وإذا انتقلنا إلى كتاب ذم الدنيا من "الإحياء"، ألفينا الغزالي يكشف عن أنواع من المذاهب الباطلة، والطوائف الضالة، كلها مائلة إلى جانبي الإفراط والتفريط. وبقدر ما كان ينتقد أصحاب هذه المذاهب، بقدر ما كان يمتدح الفرقة الناجية، وهي السالكة ما كان عليه رسول الله ﷺ، وأصحابه الكرام⁽¹³⁾.

وتحت وطأة منهجه الإصلاحية التربوية، وجريا على ما علم من الشريعة الإسلامية وقواعدها الراسخة، أنها وضعت لمصالح العباد في الدارين، بادر الغزالي إلى وصف بعض الحلول المساعدة على السير المستقيم.

منها: الاقتداء بالفرقة الناجية؛ وهم الصحابة رضي الله عنهم؛ الذين "كانوا على النهج القصد وعلى السبيل الواضح. فإنهم ما كانوا يأخذون الدنيا للدنيا بل للدين، وما كانوا يترهبون، ويهجرون الدنيا بالكلية، وما كان لهم في الأمور تفريط ولا إفراط، بل كان أمرهم في ذلك قواماً، وذلك هو العدل والوسط بين الطرفين، وهو أحب الأمور إلى الله تعالى..."⁽¹⁴⁾.

ومنها: استشعار الخوف والرجاء والترغيب والترهيب، وإليه الإشارة بقوله تعالى: [إِنَّهُمْ كَانُوا يُسَارِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ وَيَدْعُونَنَا رَغَبًا وَرَهَبًا وَكَانُوا لَنَا خَاشِعِينَ] (الأنبياء: 90)⁽¹⁵⁾.

ومنها: "مراعاة قانون الشرع في العمل، حتى لا يتبع الإنسان هواه، فيكون قد اتخذ إلهه هواه، بل يقلد الشرع فيقدم ويحجم بإشارته لا باختياره، فتتهذب به أخلاقه"⁽¹⁶⁾.

فالحاصل؛ هو أن الحق الجميل في الأخلاق جميعها هو الوسط المعتدل بين طرفي الإفراط والتفريط.

المطلب الثاني: في بيان أثر مقاصد الشريعة في تصويب المجتهدين وحسم مادة الخلاف

لعل من أهم أسباب التشدد في الدين والغلو في الفتوى؛ الغفلة عن مقاصد الشريعة، الداعية إلى الحق الجميل، وهو الوسط المعتدل كما تقدم.

وقد بلغ من أهمية مقاصد الشريعة عند أبي حامد؛ أن جعلها قبلة المجتهدين، من توجه إلى جهة منها أصاب الحق. وإلى هذا المعنى ترشد عبارته؛ فإنه قال: "وإنما قبلة المجتهد مقاصد الشرع، فكيفما تقلب فهو يراعي مقصود الشرع، فهو مستقبل للقبلة؛ كالذي أحاطت به جدران الكعبة"⁽¹⁷⁾.

ويمثل الغزالي لهذا بـ "قول أبي بكر رضي الله عنه ومذهبه في التسوية بين المسلمين في العطاء من غير زيادة ولا نقصان، ولا تفضيل بزيادة علم ولا سابقة في الإسلام، وراجع عمر رضي الله عنه في ذلك. فقال: إنما الدنيا بلاغ، وإنما فضلهم في أجورهم. فلما رجعت الخلافة إلى عمر كان يقسم على التفاوت"⁽¹⁸⁾.

وهذا الكلام دليل على الذهنية المقاصدية لدى حجة الإسلام، وهو من محاسن كلامه رحمه الله. وسأحاول أن أستنتقه لأستخرج منه بعض الحقائق:

إحداها: أن المراد بمقاصد الشريعة عند الغزالي؛ أصولها الخمسة التي اتفقت عليها الملل كافة، ومصالحها الكلية الثلاث: الضرورية والحاجية والتحسينية، ومصالحها العامة⁽¹⁹⁾. فمعنى هذا؛ أنه لا بد للمجتهد من الاعتصام بما ذكر من أصول الشريعة، والاحتكام إلى قواعدها الكلية، ومقاصدها العامة، ومراعاتها في أثناء مزاوله عملية الاجتهاد. وهذا اشتراط ضمني من حجة الإسلام، وإشارة ذكية إلى ضرورة معرفة المجتهد لمقاصد الشرع، وإلا فليت شعري كيف يسع المجتهد التوجه قبلة المقاصد؛ إذا لم يكن عالماً بها؟!!

الحقيقة الثانية: أن مراعاة المقاصد في الاجتهاد، تمكن المجتهد من تجنب الوقوع في الخطأ، ومن النجاة من المزالق والمتالف.

الحقيقة الثالثة: أن الالتفات إلى مقاصد الشرع، يجعل المجتهدين مهما اختلفت آراؤهم، وتباينت مذاهبهم وأفكارهم، مصيبين للحق، ما دامت قبلة الجميع هي مقاصد الشريعة، ويرشد إلى ذلك؛ الواقعة التي استدل بها الغزالي؛ وهي اختلاف الصحابييين الجليلين رضي الله عنهما في العطاء، فبينما ساوى أبو بكر بين المسلمين، فاضل بينهم عمر رضي الله عنهما.

الحقيقة الرابعة: أن الغزالي بهذا النص؛ يؤكد مشروعية الاجتهاد داخل أحضان مقاصد الشريعة، وإلى هذا يرشد كلامه في كتابه "المستصفى" حيث تعرض لهذه المسألة بكيفية أشرح مما تقدم، وقد صرح في الكتاب المذكور بأن "المعنى الذي ذكره أبو بكر فهمه عمر رضي الله عنهما، ولم يفده غلبة الظن، وما رآه عمر فهمه

===== جهود الإمام أبي حامد الغزالي في تشييد قيم الوسطية والاعتدال في الاجتهاد والأخلاق والاعتقاد

أبو بكر ولم يفده غلبة الظن، ولا مال قلبه إليه، وذلك لاختلاف أحوالهما، فمن خُلِقَ خُلُقَةً أبي بكر في غلبة التأله وتجريد النظر في الآخرة؛ غلب على ظنه لا محالة ما ظنه أبو بكر، ولم ينقدح في نفسه إلا ذلك. ومن خلقه الله خلقة عمر، وعلى حالته وسجيته في الالتفات إلى السياسة ورعاية مصالح الخلق وضبطهم، وتحريك دواعيهم للخير، فلا بد أن تميل نفسه إلى ما مال إليه عمر، مع إحاطة كل واحد منهما بدليل صاحبه، ولكن اختلاف الأخلاق والأحوال والممارسات؛ يوجب اختلاف الظنون. فمن مارس علم الكلام ناسب طبعه أنواعا من الأدلة يتحرك بها ظنه، لا يناسب ذلك طبع من مارس الفقه، وكذلك من مارس الوعظ صار مائلا إلى جنس ذلك الكلام، بل يختلف باختلاف الأخلاق، فمن غلب عليه الغضب مالت نفسه إلى كل ما فيه شهامة وانتقام، ومن لان طبعه ورق قلبه نفر عن ذلك، ومال إلى ما فيه الرفق والمساهلة، فالأمارات كحجر المغناطيس تحرك طبعها يناسبها، كما يحرك المغناطيس الحديد دون النحاس⁽²⁰⁾.

ويتضح من خلال هذا الكلام؛ أن سبب الاختلاف بين الخيفتين؛ راجع إلى تباين المكونات الشخصية والفكرية لكل منهما، ولا بأس بهذا الاختلاف؛ ما دام الأصل الذي يرجع إليه كل شيء في هذا الباب موجودا؛ وهو الاجتهاد تحت لواء مقاصد الشريعة.

إن أبا حامد في احتجاجه بهذه الواقعة؛ ليوجه دعوة إلى كافة المجتهدين بغية الاقتداء بالصحابة رضي الله عنهم في توجيههم إلى مقاصد الشريعة، والاجتهاد في ضوئها، والاحتكام إليها فيما يعرض لهم من الوقائع والمستجدات.

وقد صرح الغزالي بهذا تصريحاً في كتاب الحلال والحرام من "الإحياء"؛ فبعد حكايته لما جرى بين أبي بكر وعمر رضي الله عنهما في مسألة العطاء، قال ما نصه: "فليؤخذ هذا الجنس دستورا للخلافات التي يصوب فيها كل مجتهد"⁽²¹⁾.

وكانني بأبي حامد، في دعوته للاقتداء بالصحابيين الجليلين في مسألة الاجتهاد، قد ألمه ما شاهده في عصره من فشو الخلافات المذمومة، والتعصبات المذهبية البغيضة، والتي لا يمكن حسم أمرها إلا بأن يلقي المجتهدون إلى المقاصد زمام أمرهم، ويذعنوا إلى قواعدها وكلياتها إذعان المريض للطبيب، وبهذا فقط تكون مقاصد الشريعة حقا قبلة المجتهدين.

فإن سألنا سائل فقال: إن ما ادعيتموه من اشتراط الغزالي على المجتهد معرفة مقاصد الشرع، هو في مظنة الاحتمال، فهلا أزرتم كلامكم بأدلة أخرى تعضدون بها هذا الاحتمال، بحيث يرقى من حضيض الشك إلى يفاع الاستيقان؟
فالجواب عنه أن يقال: ما أكثر الأدلة التي يمكن الاستشهاد بها على صحة هذه الدعوى.

وحسبك من ذلك؛ ما صرح به الغزالي في كتاب أسرار الطهارة من "الإحياء"؛ من أن "العالم لا يكون وارثا للنبي ﷺ إلا إذا اطلع على جميع معاني الشريعة، حتى لا يكون بينه وبين النبي ﷺ إلا درجة واحدة؛ وهي درجة النبوة"⁽²²⁾.

وناهيك دلالة على ذلك أيضا؛ أنه أقر بضرورة استنباط العالم لأسرار أقواله ﷺ، واكتناه حكم أفعاله، واعتبر هذا الأمر شرطا أساسيا لبلوغ مرتبة العالم، قال يقرر ذلك في كتاب العلم: "ثم إذا قلد - يقصد العالم - صاحب الشرع ﷺ في تلقي أقواله وأفعاله بالقبول، فينبغي أن يكون حريصا على فهم أسرار ه، فإن المقلد إنما يفعل لأن صاحب الشرع ﷺ فعله، وفعله لا بد وأن يكون لسر فيه، فينبغي أن يكون شديد البحث عن أسرار الأعمال والأقوال؛ فإنه إن اكتفى بحفظ ما يقال؛ كان وعاء للعلم، ولا يكون عالما، ولذلك كان يقال: فلان من أوعية العلم، فلا يسمى عالما إذا كان شأنه الحفظ من غير اطلاع على الحكم والأسرار"⁽²³⁾.

وإذن؛ فإن العالم عند أبي حامد هو الذي يغوص على خفيات أسرار الشريعة ومعانيها، ويتشوف للوصول إلى أغوارها، ويضرب بعصا التأمل والتفكير، حتى تفجر له من حكمها ومقاصدها، فهذا وحده كفيل بأن يجعله وارثا للنبي ﷺ.

ويشهد لهذا أيضا؛ ما صرح به الغزالي في كتابه "المنحول" من "أن الشارع لم يؤهل لمنصب الفتوى إلا متبحرا في العلم، موصوفا بصفات، فلا مستند له إلا أن يكون من أهل النظر في مصالح الشريعة"⁽²⁴⁾.

وثم برهان آخر ساطع على ما نقول؛ أورده الغزالي في كتاب التوبة من "الإحياء"؛ وعبارته: "ينبغي أن يكون العالم كالطبيب الحاذق، فيستدل أولا بالنبض والسحنة، ووجود الحركات على العلل الباطنة ويشغل بعلاجها، فيستدل بقرائن الأحوال على خفايا الصفات، وليتعرض لما وقف عليه اقتداء برسول الله ﷺ حيث قال له واحد: أوصني يا رسول الله ولا تكثر علي، قال: "لا تغضب". وقال له آخر: أوصني يا رسول الله، فقال عليه السلام: "عليك باليأس مما في أيدي الناس فإن ذلك

===== جهود الإمام أبي حامد الغزالي في تشييد قيم الوسطية والاعتدال في الاجتهاد والأخلاق والاعتقاد

هو الغنى، وإياك والطمع فإنه الفقر الحاضر، وصل صلاة مودع، وإياك وما يعتذر منه" (25).

فالذي يؤخذ من هذا الكلام؛ أن المجتهد الذي نصب نفسه واعظاً للخلق، يجب عليه أن يكون على معرفة تامة بمقاصد الأحكام، بحيث لو استفتي أفتى بما يناسب حال كل شخص. وأيضاً فكما أن اختلاف الأخلاق يوجب اختلاف الظنون – كما تقدم عند الغزالي –، كذلك اختلاف الأخلاق يوجب اختلاف الفتاوى، فيصح كل مستفت بحسب حاله، وبحسب طبعه وسجيته.

ولا شك في أن هذا الأمر يتطلب فقهاً عالياً، ونظراً سديداً، ومثل هذا الفقه هو الحكمة المتعالية التي قال في شأنها الكتاب العزيز: [يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا] [البقرة: 269].

ويوافق الغزالي فيما حرره وقرره؛ بعض الشيوخ، منهم الهمام أبو إسحاق الشاطبي؛ فإنه اشترط على المجتهد أن يكون عالماً "بمقاصد الشرع من الشريعة جملة وتفصيلاً" (26).

وقد استظهر علماء الأمة في بيان المسالك والطرق، التي يمكن الاستناد إليها في معرفة مقاصد الشارع، وفي ضوئها يقدم المجتهد على مزاوله عملية الاجتهاد على بصيرة وبينة من أمره؛ لأن أسباب التوجه إلى قبلة مقاصد الشريعة تكون متوفرة، وليكن حريصاً على التخلق بأخلاق الصحابة رضي الله عنهم، فلا يضره أن يخالفه غيره، أو يحقد عليه، ويناصبه الضغن والعداء بسبب خلافه له، وليعمل على مراعاة علل الشريعة، واكتناه حكمها ومصالحها، وإظهار فوائدها، واستجلاء محاسنها، وكل ذلك مما قصدته الشريعة المحمدية، وليضع نصب عينيه في أثناء اجتهاده القاعدة التي بني عليها أمر هذه الشريعة الحنيفية السمحة، وهي جلب المصالح للعباد ودرء المفساد عنهم في العاجل والأجل معاً، وإبراز ما تشتمل عليه من قيم الخير والرحمة والتسامح والاعتدال، وبهذا يكون حفا ملتفتاً جهة مقاصد الشريعة ومولياً وجهه شطرها، ويستحق لقب وارث النبي ﷺ، الذي أرسله ربه "رحمة للعالمين، ليجمع لهم بيمن بعثته مصالح الدنيا والدين ﷺ" (27).

لكن؛ ويا للأسف، فقد اقتحم لجة هذا العلم، علم مقاصد الشريعة، وتصدر للفتوى، بعض من لم تستحكم في المقاصد مذاهبهم، ولا وطنوا على درك أسرار

التشريع عقولهم، ولم يبلغوا معشار ما وضعه العلماء من الشروط للخوض في دينك الفنين.

إنهم فئة من الغالين المتشددین المنحرفين عن صراط الله العزيز الحميد، فأخذوا يصدرن بعض الفتاوي، وإن شئت فقل بعض المخازي، ويفسرون النصوص الشرعية حسب أهوائهم، ويؤولونها تأويلاً تعسفياً يخرجها عن المعنى المقصود، الأمر الذي جر على أمة الوسط كل مضرة ومفسدة.

وليس يخفى خطورة هذه الفتاوي، لاسيما على المبتدئ؛ فإنه ربما ظن أن ما جاؤوا به من الإفك والافتراء على الله وعلى الإسلام هو الحق المبين، فيقتبس جهائل من جهال، وأضاليل من ضلال، والعالم الفطن يقرب الأمور على وجهها ويمحصها، فلا يقبل منها إلا ما يوافق مقررات العلم الصحيح، وقضايا العقل السليم.

وكم كان الإمام الغزالي ملهما حينما اشترط على الخائض في علوم الشريعة ومآخذها - وفي ضمن ذلك مقاصد الشريعة وأسرارها- أن يكون أحق بها وأهلها، على ما تقدم بيانه. وقد نلني في هذا المقام عبارات أخر، تكشف الغطاء عن هذه المسألة وتبينها غاية البيان.

ففي كتاب الصبر والشكر من "الإحياء"؛ وفي معرض حديثه عن حكم النقادين، صرح أبو حامد بأن " كل ما خلق لحكمة فينبغي أن لا يصرف عنها، ولا يعرف هذا إلا من قد عرف الحكمة (ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيراً كثيراً)، ولكن لا نصادف جواهر الحكم في قلوب هي مزابل الشهوات وملاعب الشياطين، بل لا يتذكر إلا أولو الألباب. ولذلك قال ﷺ: "لو لا أن الشياطين يحومون على قلوب بني آدم لنظروا إلى ملكوت السماء"⁽²⁸⁾.

ومن هذا القبيل أيضاً؛ تصريحه في كتاب آداب تلاوة القرآن من "الإحياء" بأن أسرار القرآن إنما تنكشف للراسخين في العلم "بقدر غزارة علومهم، وصفاء قلوبهم، وتوفر دواعيهم على التدبر، وتجردهم للطلب، ويكون لكل واحد حد في الترقى إلى درجة أعلى منه"⁽²⁹⁾.

ويتضح من دينك النصين؛ أنه علاوة على اشتراط الغزالي على الخائض في استنباط أسرار القرآن ومقاصد الشارع، أن يكون قد هجر الآثام التي تحجب عن درك الأسرار والمعاني؛ فإنها تشير في الآن نفسه إلى أن تلك الأسرار إنما تنكشف للذين غرقوا في بحر المعرفة، وتعلوا إلى ذروة الحقيقة: [وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ

===== جهود الإمام أبي حامد الغزالي في تشييد قيم الوسطية والاعتدال في الاجتهاد والأخلاق والاعتقاد

سُبُلْنَا] (العنكبوت: 69). كما تشير إلى أن بعض الأسرار لا ينالها كل من دب ودرج، وإنما هي حظوة ربانية وعطية إلهية، يختص بها الحق سبحانه بعض الخلائق دون بعض، وعنه العبارة بقوله تعالى: [يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ] (البقرة: 269).

ولم يكن الإمام الغزالي متفردا فيما ذهب إليه وقرره، فهذا هو الإمام الشاطبي يشترط على الناظر في كتب "الموافقات"، ومن ضمنها كتاب المقاصد، ألا ينظر فيه "نظر مفيد أو مستفيد، حتى يكون ريانا من علم الشريعة، أصولها وفروعها، منقولها ومعقولها، غير مخلد إلى التقليد والتعصب للمذهب"⁽³⁰⁾.

الملاحظة نفسها نلناها عند العلامة ولي الله الدهلوي، فقد ذكر في كتابه الموسوم بـ"حجة الله البالغة"، مجموعة من الصفات، التي ينبغي توفرها في الباحث عن أسرار التشريع ومقاصده. قال في تقرير ذلك ما نصه: "... كيف ولا تتبين أسرارها إلا لمن تمكن في العلوم الشرعية بأسرها، واستبد في الفنون الإلهية عن آخرها، ولا يصفو مشربه إلا لمن شرح الله صدره لعلم لدني، وملا قلبه بسر وهبي، وكان مع ذلك وقاد الطبيعة، سيال القريحة، حاذقا في التقرير والتحرير، بارعا في التوجيه والتحرير، قد عرف كيف يؤصل الأصول، ويبني عليها الفروع، وكيف يمهّد القواعد ويأتي لها بشواهد المعقول والمسموع"⁽³¹⁾.

المطلب الثالث: في بيان أن المطلوب في الاعتقاد ملازمة الاقتصاد

يرى أبو حامد أن علم التوحيد أو علم الكلام وضع بالقصد الأول لفائدة عظيمة، وغاية جلييلة؛ وهي حراسة عقائد الناس من تشويش المبتدعة. غير أن هذا الغرض قد حول إلى ضده؛ وبيانه: أن الفرق غلت وأسرفت في فتح بابه، فتولد من ذلك من التعصبات الفاحشة والخصومات الفاشية ما أفضى إلى إرهاب الدماء وتخريب البلاد⁽³²⁾.

وصدق رضي الله عنه؛ وإن كان هذا الوصف ينطبق على عصرنا أكثر مما ينطبق على عصره؛ بسبب بعض الغلاة، الذين ينزلون العقائد على رأيهم، ويؤولونها تأويلا إسقاطيا. الأمر الذي فوت فائدة علم الكلام وغايته.

ويتولى هذا المطلب بيان مسائل أربع؛ مقتبسة من مشكاة أبي حامد، هي بحسب نظري من أهم الأمور التي يمكن أن تسهم في إيجاد بيئة حيوية للعلم والإبداع، وهي أن المطلوب في قواعد الاعتقاد، ملازمة الاقتصاد، وأن للتأويل قانونا ينبغي

مراعاته، وأن العلماء وأصحاب المذاهب المختلفة مدعون إلى التخلق بأخلاق العلم؛ من التسامح والتماس المعاذير والسكينة والاعتدال في النقد، وغيرها من القيم الإسلامية، وأن للبحث عن الحق والتعاون عليه شروطاً وعلامات. فهي إذن أربع مسائل؛ تكشف الغطاء عنها بالأمثلة؛ فبالتمثيل يحصل شفاء الغليل.

المسألة الأولى: في أن المطلوب في قواعد الاعتقاد ملازمة الاقتصاد، وأن الحق ليس وقفاً على واحد من النظائر بعينه

يعتبر كتاب "فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة" من أجل كتب أبي حامد الغزالي، التي تبرز فكره الوسطي المعتدل وتبينه غاية البيان؛ حيث تصدى فيه لإيضاح حقيقة الكفر والإيمان، وتشديد النكير على المتعصبين الذين يجعلون الحق وقفاً على واحد من النظائر بعينه، ويرمون المخالفين له بالكفر والضلال.

وقد جاء بهذا المعنى مصرحاً به في ذلك الكتاب؛ حيث قال ما نصه: "خاطب نفسك وصاحبك وطالبه بحد الكفر؛ فإن زعم أن حد الكفر ما يخالف مذهب الأشعري أو مذهب المعتزلي أو مذهب الحنبلي أو غيرهم فاعلم أنه غير بليد، قد قيده التقليد، فهو أعمى من العميان، فلا تضيع بإصلاحه الزمان، وناهيك حجة في إفحامه، مقابلة دعواه بدعوى خصومه، إذ لا يجد بين نفسه وبين سائر المقلدين المخالفين له فرقا وفصلا، ولعل صاحبه يميل من سائر المذاهب إلى الأشعري، ويزعم أن مخالفته في كل ورد وصدر كفر من الكفر الجلي، فأسأله من أين يثبت له أن يكون الحق وقفاً عليه حتى قضى بكفر الباقلاني؛ إذ خالفه في صفة البقاء لله تعالى، وزعم أنه ليس هو وصفاً لله تعالى زائداً على الذات، ولم صار الباقلاني أولى بالكفر بمخالفته الأشعري من الأشعري بمخالفته الباقلاني؟ ولم صار الحق وقفاً على أحدهما دون الثاني؟ أكان ذلك لأجل السبق في الزمان؟ فقد سبق الأشعري غيره من المعتزلة، فليكن الحق للسابق عليه. أم لأجل التفاوت في الفضل والعلم؟ فبأي ميزان ومكيال قدر درجات الفضل حتى لاح له أن لا أفضل في الوجود من متبوعه ومقلده؟ فإن رخص للباقلاني في مخالفته فلم حجر على غيره؟ وما الفرق بين الباقلاني والكرابيسي والقلانسي وغيرهم؟ وما مدرك التخصيص بهذه الرخصة؟"⁽³³⁾

فقد تبين من خلال هذا الكلام؛ أن الغزالي بالرغم من كونه أشعرياً، إلا أنه لم يكن لخصومهم خصيماً، ولا للأشعرية ظهيراً، بل كان ينشد الحق، والحق ما وافق القرآن والبرهان، كما يرشد إليه كلامه في "فضائل الأنام"؛ فحينما سأله جماعة من

===== جهود الإمام أبي حامد الغزالي في تشييد قيم الوسطية والاعتدال في الاجتهاد والأخلاق والاعتقاد

المتعصبين عليه بمدينة طوس: على مذهب من أنت؟، أجابهم أبو حامد بقوله: "أما في المعقولات فعلى مذهب البرهان، وما يقتضيه دليل العقل، وأما في الشرعيات فعلى مذهب القرآن، ولا أقلد أحدا من الأئمة، فلا للشافعي علي خط، ولا لأبي حنيفة علي سند"⁽³⁴⁾.

فلم يكن أبو حامد متعصبا لمذهب، ولم يكن يرى أن مخالفة مذهب الأصحاب المتقدمين، والمشايخ المتكلمين كفر، وأن العدول عن مذهب الأشعري ضلال وخسر⁽³⁵⁾.

ومن هنا فقد عمد في كتابه المذكور إلى ذكر علامة صحيحة، من أجل طردها وعكسها، والارعواء بسببها عن تكفير الفرق، وتطويل اللسان في أهل الإسلام، وإن اختلفت طرقهم ما داموا متمسكين بقول لا إله إلا الله محمد رسول الله⁽³⁶⁾.

فما هي هذه العلامة التي بسبب الغفلة عنها نسبت كل فرقة مخالفا إلى التكذيب ورمته بالكفر؟

يرى الغزالي أن للوجود خمس مراتب: ذاتي وحسي وخيالي وعقلي وشبهي، فمن اعترف بوجود ما أخبر الرسول عليه الصلاة والسلام عن وجوده بوجه من الوجوه الخمسة فليس بمكذب على الإطلاق...⁽³⁷⁾.

قال يقرر هذا المعنى ويؤكد: "اعلم أن كل من نزل قولاً من أقوال صاحب الشرع على درجة من هذه الدرجات فهو من المصدقين، ... ولا يلزم كفر المؤولين ما داموا يلازمون قانون التأويل"⁽³⁸⁾.

ويعني الغزالي بـ "قانون التأويل"؛ السعي في التأليف والتوفيق بين المعقول والمنقول؛ فمن جرد النظر إلى المعقول كان مفراطاً، ومن جرد النظر إلى المنقول كان مفراطاً، ومن طمع في الجمع والتلفيق فقد نهج منهاج قويم⁽³⁹⁾.

وأصحاب المذهب الأدنى عند أبي حامد هم "الفرقة المتوسطة الجامعة بين البحث عن المعقول والمنقول، الجاعلة كل واحد منهما أصلاً مهماً، المنكرة لتعارض العقل والشرع وكونه حقاً؛ ومن كذب العقل فقد كذب الشرع؛ إذ بالعقل عرف صدق الشرع، ولولا صدق دليل العقل لما عرفنا الفرق بين النبي والمنتبي، والصادق والكاذب؛ وكيف يكذب العقل بالشرع، وما ثبت الشرع إلا بالعقل"⁽⁴⁰⁾.

وليس هؤلاء سوى الصحابة رضي الله عنهم، كما يدل عليه قول الغزالي في كتابه "الاقتصاد في الاعتقاد"، فإنهم "اطلعوا على طريق التلفيق بين مقتضيات الشرائع وموجبات العقول، وتحققوا أن لا معاندة بين الشرع المنقول، والحق المعقول. وعرفوا أن من ظن من الحشوية وجوب الجمود على التقليد، واتباع الظواهر، ما أتوا به إلا من ضعف العقول وقلة البصائر. وأن من تغلغل من الفلاسفة وغلاة المعتزلة في تصرف العقل حتى صادموا به قواطع الشرع، ما أتوا به إلا من خبث الضمائر، فميل أولئك إلى التفريط، وميل هؤلاء إلى الإفراط، وكلاهما بعيد عن الحزم والاحتياط. بل الواجب المحتوم في قواعد الاعتقاد، ملازمة الاقتصاد، والاعتماد على الصراط المستقيم، فكلا طرفي قصد الأمور ذميم، وأنى يستتب الرشاد، لمن يقنع بتقليد الأثر والخبر، وينكر مناهج البحث والنظر، أو لا يعلم أنه لا مستند للشرع إلا قول سيد البشر ﷺ، وبرهان العقل هو الذي عرف به صدقه فيما أخبر، وكيف يهتدي للصواب من اقتفى محض العقل واقتصر، وما استضاء بنور الشرع ولا استبصر؟... هيهات قد خاب على القطع والبتات، وتعثر بأذيال الضلالات، من لم يجمع بتأليف الشرع والعقل هذا الشتات. فمثال العقل؛ البصر السليم عن الآفات والآداء، ومثال القرآن الشمس المنتشرة الضياء... فالعقل مع الشرع نور على نور". انتهى كلامه رحمه الله⁽⁴¹⁾.

ونظائر هذا النص في تصانيف أبي حامد كثيرة، يطول المقام ببسط بعضها، فضلا عن كلها.

وحيث يصل الكلام إلى هذه المرحلة يثار أمر آخر يتعلق بمسألة الظاهر والباطن في العقيدة والشريعة، وهذه هي:

المسألة الثانية: الظاهر والباطن في العقيدة والشريعة

وقد تحزبت الفرق فيها أيضا؛ إلى من رفع ظواهر العقائد والشرائع وجرده النظر إلى بواطنها. وإلى من بالغ في الجمود والاقتصار على موارد التوقيف كما ورد، على الوجه الذي ورد، وباللفظ الذي ورد. وكلاهما قد مال إلى طرفي نقيض، وأعرض عن الحق، ونأى عن الصواب بجانبه.

أما الإمام الغزالي فقد سلك في ذلك كله مسلكا وسطا، وانتهج منهاج قواما، فلا هو بالحشوي فيجرد الظاهر ويجمد عليه، ولا هو بالباطني فيصرف الألفاظ عن مقتضى ظواهرها.

===== جهود الإمام أبي حامد الغزالي في تشييد قيم الوسطية والاعتدال في الاجتهاد والأخلاق والاعتقاد

وقد يتبين هذا المعنى مما يقوله أبو حامد في كتابه الذي سماه: "مشكاة الأنوار"، فإنه قال بعد كلام: "لا تظن من هذا الأنموذج وطريق ضرب الأمثال رخصة مني في رفع الظواهر واعتقادا في إبطالها...حاشا لله. فإن إبطال الظواهر رأي الباطنية الذين نظروا بالعين العوراء إلى أحد العالمين، وجعلوا جهلا بالموازنة بينهما فلم يفهموا وجهه، كما أن إبطال الأسرار مذهب الحشوية، فالذي يجرد الظاهر حشوي، والذي يجرد الباطن باطني، والذي يجمع بينهما كامل"⁽⁴²⁾.

وقد أطل أبو حامد - رحمه الله - في مناقشة الباطنية على الخصوص، وصنف في الرد عليهم كتبا عديدة منها: "المستظهري" ويلقب أيضا بـ"فضائح الباطنية"، و"حجة الحق"، و"مفصل الخلاف"، و"الدرج المرقوم" و"القسطاس المستقيم"⁽⁴³⁾.

ففي هذه الكتب؛ قعد الغزالي للباطنية كل مرصد، وأجلب عليهم فيها بخيل الأدلة ورجل الحجج، وبعبارة: "والمقصود أني قررت شبهتهم إلى أقصى الإمكان، ثم أظهرت فسادها بغاية البرهان"⁽⁴⁴⁾.

وهذه الإطالة من حجة الإسلام في التصدي للباطنية كانت أمرا ضروريا؛ لأن المنحى الذي اتخذته هذه الفئة الضالة، يروم قلب الشريعة؛ وبيانه، أنهم يؤولون ألفاظ الشرع تأويلا مبدلا للثقة بالألفاظ، وقاطعا طريق الاستفادة والفهم من القرآن والسنة بالكلية، ولأنه "مذهب ظاهره الرفض؛ وباطنه الكفر المحض"⁽⁴⁵⁾.

وفي تبيان مقاصدهم وإمطة الحجاب عن غرضهم الأصلي، يقول أبو حامد: "إنهم لما عجزوا عن صرف الخلق عن القرآن والسنة، صرفوهم عن المراد بهما، إلى مخاريق تخرقوها، واستفادوا - بما انتزعوه من نفوسهم من مقتضى الألفاظ - إبطال معاني الشرع"⁽⁴⁶⁾.

وفي بيان حقيقة مذهبهم أيضا يقول: "هو صرف ألفاظ الشرع عن ظواهرها المفهومة إلى أمور باطنة لا يسبق منها إلى الأفهام فائدة... فهذا أيضا حرام وضرره عظيم؛ فإن الألفاظ إذا صرفت عن مقتضى ظواهرها بغير اعتصام فيه بنقل عن صاحب الشرع، ومن غير ضرورة تدعو إليه من دليل العقل، اقتضى ذلك بطلان الثقة بالألفاظ، وسقط به منفعة كلام الله تعالى وكلام رسوله ﷺ؛ فإن ما يسبق منه إلى الفهم لا يوثق به، والباطن لا ضبط له، بل تتعارض فيه الخواطر، ويمكن تنزيله على وجوه شتى، وهذا أيضا من البدع الشائعة العظيمة الضرر، وإنما قصد بها أصحابها

الإغراب؛ لأن النفوس مائلة إلى الغريب ومستلذة له، وبهذا الطريق توصل الباطنية إلى هدم جميع الشريعة؛ بتأويل ظواهرها وتنزيلها على رأيهم..⁽⁴⁷⁾.

وبالجملة؛ فإن الباطنية بما انتهجوه قد توصلوا إلى إبطال الشريعة، وتغيير الكلم عن مواضعه، ويصدق عليهم قوله تعالى: [يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ لَا يَحْزُنكَ الَّذِينَ يُسَارِعُونَ فِي الْكُفْرِ] إلى قوله: [يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ مِنْ بَعْدِ مَوَاضِعِهِ] (المائدة: 41).

المسألة الثالثة: في بيان آداب النقد وأن الاعتدال فيه من أخلاق الإسلام

ينبغي قبض عنان القلم عن الطعن في أئمة الدين، وعلماء المسلمين، وعدم استهجان أكاليهم، واستردال مقالاتهم، والتزام السكينة والنصفة والوقار في نقدهم والرد عليهم.

وليس يجب أن يكون خطؤهم مسوغا يجاوز به في الطعن عليهم حد الاعتدال، ففعل لهم تأويلا وعذرا لم نطلع عليه. والمرء في هذا المقام بين أن يسيئ الظن بمسلم ويطعن عليه ويكون كاذبا، أو يحسن الظن به ويكف لسانه عن الطعن وهو مخطئ مثلا، والخطأ في حسن الظن بالمسلم أسلم من الصواب بالطعن فيه.

ويقدم الغزالي في هذا الباب تنبيها ونصيحة وتحذيرا⁽⁴⁸⁾.

أما التنبيه؛ فهو أنه "إذا نقل إليك مذهب إمام كبير من علماء الأمة فنفر طبعك من قبوله، وظهر لك بطلانه بكلام جلي، ودليل واضح غير دقيق ولا خفي؛ فأياك أن تهجم على إنكاره، وتشتغل باستبعاده واستنكاره، فإنك بين أن تحكم بخفاء ذلك الكلام الجلي على ذلك الإمام مع منصبه العلي؛ وبين أن تقول لعله اطلع على سر خفي ذهب على ذلك السر الخفي، فليت علمي؛ أنت أجدر بالقصور عن درك معنى الخفي، أم الإمام الكبير بالذهول عن معنى الظاهر الجلي؟"⁽⁴⁹⁾.

وأما النصيحة؛ فهي إحسان الظن بالناس كافة؛ خصوصا بالعلماء. "ومن جملة إحسان الظن بالعلماء أن تطلب لكلامهم وجها وعذرا ما أمكن، وإن لم تعثر عليه فاتهم نفسك في القصور عن دركه..."⁽⁵⁰⁾.

وأما التحذير؛ فهو أنك إذا اعتقدت مذهباً من المذاهب، فلا تطعن في صاحب مذهب يخالفك؛ لأنك أنت الطاعن، على التحقيق، في صاحب مذهبك؛ لأنك استحررتة بالنعته إليه..."⁽⁵¹⁾.

===== جهود الإمام أبي حامد الغزالي في تشييد قيم الوسطية والاعتدال في الاجتهاد والأخلاق والاعتقاد

قال الغزالي: "فيا أيها الطاعن في الشافعي، المخالف له المنتسب إلى غيره، فما يؤمنك أن تكون سببا لتحريك داعية متعصب تدعوه أن يصنف كتابا مقصورا على ذكر قبائح مذهبك، ومواضع الشناعة فيه، على وجه يصير أعجوبة في الآفاق، وأحدوثه في العالم، لا يعرض ذلك على أحد إلا ويستتكمف من قبوله، ويستحيي من الاعتراف به"⁽⁵²⁾.

المسألة الرابعة: في بيان شروط التعاون على النظر في العلم

يرى الغزالي أن الحق مطلوب، والتعاون على النظر في العلم وتوارد الخواطر مفيد ومؤثر، وأن هذا كان عادة الصحابة رضي الله عنهم في مشاوراتهم.. غير أن هناك شروطا وعلامات ثمان، لا بد من توفرها، حتى يكون التعاون على طلب الحق من الدين فعلا. وهذه الشروط هي:

الأول: أن لا يشتغل به وهو من فروض الكفايات من لم يتفرغ من فروض الأعيان، ومن اشتغل بفرض كفاية وزعم أن مقصده الحق فهو كذاب⁽⁵³⁾.

الثاني: أن لا يرى فرض كفاية أهم من المناظرة، فإن رأى ما هو أهم وفعل غيره عصي بفعله⁽⁵⁴⁾.

الثالث: أن يكون المناظر مجتهدا يفتي برأيه لا بمذهب الشافعي وأبي حنيفة وغيرهما، حتى إذا ظهر له الحق من مذهب أبي حنيفة ترك ما يوافق رأي الشافعي وأفتى بما ظهر له كما كان يفعل الصحابة رضي الله عنهم والأئمة⁽⁵⁵⁾.

الرابع: ألا يناظر إلا في مسألة واقعة أو قريبة الوقوع غالبا، فإن الصحابة رضي الله عنهم ما تشاوروا إلا فيما تجدد من الوقائع، أو ما يغلب وقوعه كالفرائض⁽⁵⁶⁾.

الخامس: أن تكون المناظرة في الخلوة أحب إليه، وأهم من المحافل وبين أظهر الأكابر والسلطين؛ فإن الخلوة أجمع للفهم وأحرى بصفاء الذهن والفكر ودرك الحق⁽⁵⁷⁾.

السادس: أن يكون في طلب الحق كناشد ضالة، لا يفرق بين أن تظهر الضالة على يده أو على يد غيره، ويرى رفيقه معينا لا خصما، ويشكره إذا عرفه الخطأ وأظهر له الحق... فهكذا كانت مشاورات الصحابة رضي الله عنهم...⁽⁵⁸⁾.

ويوضح الغزالي هذا بأمثلة؛ من ذلك: "أنه لما سئل أبو موسى الأشعري عن رجل قاتل في سبيل الله فقتل فقال: هو في الجنة. وكان أمير الكوفة، فقام ابن مسعود فقال: أعده على الأمير فلعله لم يفهم؟ فأعادوا عليه فأعاد الجواب فقال ابن مسعود: وأنا أقول: إن قتل فأصاب الحق فهو في الجنة. فقال أبو موسى: الحق ما قال. وهكذا يكون إنصاف طالب الحق؟ ولو ذكر مثل هذا الآن لأقل فقيه لأنكره واستبعده وقال: لا يحتاج إلى أن يقال: أصاب الحق، فإن ذلك معلوم لكل أحد. فانظر إلى مناظري زمانك اليوم كيف يسود وجه أحدهم إذا اتضح الحق على لسان خصمه، وكيف يخجل به، وكيف يجهد بأقصى قدرته، وكيف يذم من أفحمه طول عمره"⁽⁵⁹⁾.

السابع: أن لا يمنع معينه في النظر من الانتقال من دليل إلى دليل، ومن إشكال إلى إشكال، فهكذا كانت مناظرات السلف⁽⁶⁰⁾.

الثامن: أن يناظر من يتوقع الاستفادة منه ممن هو مشتغل بالعلم، والغالب أنهم يحترزون من مناظرة الفحول والأكابر خوفا من ظهور الحق على ألسنتهم فيرغبون فيمن دونهم طمعا في ترويح الباطل عليهم⁽⁶¹⁾.

فهذه الشروط الثمانية، تمثل محاسن الأخلاق الإسلامية، التي من شأنها أن تخلق بيئة حيوية للعلم والنظر وطلب حقائق الأمور.

فهذا إذا كان القصد من التعاون على النظر في العلم معرفة الحق، أما إذا كان الغرض من ذلك الغلبة والإفحام ونحوهما؛ فإنه يتولد منهما من مهلكات الأخلاق ما يذهب بفائدة ذلك كله.

قال الغزالي في تقرير هذا المعنى وتوكيده ما نصه: "اعلم وتحقق أن المناظرة الموضوعية لقصد الغلبة والإفحام وإظهار الفضل والشرف والتشدد عند الناس، وقصد المباهاة والممارسة واستمالة وجوه الناس هي منبع جميع الأخلاق المذمومة عند الله المحمودة عند عدو الله إبليس. ونسبتها إلى الفواحش الباطنة؛ من الكبر والعجب والحسد والمنافسة وتزكية النفس وحب الجاه وغيرها، كنسبة شراب الخمر إلى الفواحش الظاهرة من الزنا والقذف والقتل والسرقعة، وكما أن الذي خير بين الشرب وسائر الفواحش استصغر الشرب فأقدم عليه فدعاه ذلك إلى ارتكاب بقية الفواحش في سكره، فكذلك من غلب عليه حب الإفحام والغلبة في المناظرة وطلبي الجاه والمباهاة دعاه ذلك إلى إضمار الخبائث كلها في النفس وهيج فيه جميع الأخلاق المذمومة..."⁽⁶²⁾.

===== جهود الإمام أبي حامد الغزالي في تشييد قيم الوسطية والاعتدال في الاجتهاد والأخلاق والاعتقاد

وقد فصل الغزالي رحمه الله القول في بيان هذه الأخلاق، نكتفي بذكر تراجعها؛ إذ لا يتسع المقام لتفصيلها. وهي: الحسد، والتكبر والترفع على الناس، والحدق، والغيبة، وتزكية النفس، والتجسس وتتبع عورات الناس، والفرح لمساءة الناس والغم لمسارهم، والنفاق، والاستكبار عن الحق وكراهته، والرياء⁽⁶³⁾.

"فهذه عشر خصال من أمهات الفواحش الباطنة، سوى ما ينفق لغير المتماسكين منهم في الخصام المؤدي إلى الضرب واللكم واللطم، وتمزيق الثياب، والأخذ باللحي، وسب الوالدين، وشم الأستاذين، والقذف الصريح؛ فإن أولئك ليسوا معدودين في زمرة الناس المعترين، وإنما الأكابر والعقلاء منهم هم الذين لا ينفكون عن هذه الخصال العشر"⁽⁶⁴⁾.

وأكتفي بهذا القدر؛ فإن الاستقصاء طمع في غير مطمع.

خاتمة:

إذا رددنا آخر الكلام على أوله، وعطفنا عجزه على صدره، استبان أن جماع ما تنطوي عليه هذه الكلمات ينحصر في أمرين:

أحدهما: أن الغزالي قد تميز برؤية عقلانية وعرفانية، جعلته ينظر بنور الله ويسلك الصراط المستقيم، ويزن العلوم الشرعية، والمعارف الإسلامية بميزان الله ورسوله ﷺ⁽⁶⁵⁾.

ومن شأن هذه الرؤية؛ أن تزيل الخلاف بين الخلق، وتحيل التعصب إلى هباء منثور؛ لأنها رؤية موزونة بالقسطاس المستقيم، وهو الميزان الذي يظهر حق المعرفة وباطلها، ومستقيمتها ومائلها.

الأمر الثاني: أن الذنب ليس ذنب الوسطية، ولا الجريمة جريمة الاعتدال، وإنما التحجر والغلو والإسراف والانحراف سبب كل بلية، وأس كل جريمة، وأصل كل فساد، ووكر كل ضلالة، ومدرسة كل جهالة، وعلة استعداد الآخرين على الإسلام والمسلمين.

ومن هاهنا استحب محاربة هذا الفكر المتطرف، من خلال إحياء تراث علماء الإسلام الداعي للوسطية والاعتدال في الأمور كافة، والسعي إلى تمكينه في النفوس، وتقديرها على موارده، وذكر محاسنه.

مصادر البحث:

أبو حامد الغزالي:

- 1- إحياء علوم الدين، مطبعة البابي الحلبي 1358 -1939. ومطبعة المكتبة العصرية:1992، بيروت.
- 2- الأربعين في أصول الدين، م. دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، 1409 هـ - 1988، بيروت.
- 3- الاقتصاد في الاعتقاد، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى: 1409 - 1988، بيروت
- 4- تهاقت الفلاسفة. تحقيق وتقديم الدكتور سليمان دنيا ، دار المعارف، القاهرة، الطبعة السابعة.
- 5- فضائح الباطنية، حققه عبدالرحمن بدوي، دار القومية للطباعة والنشر، القاهرة،1964-1382.
- 6- فضائل الأنام من رسائل حجة الإسلام، ترجمها عن الفارسية نور الدين آل علي، دار التونسية للنشر، 1972 تونس.
- 7- فيصل التفرقة، مجموعة رسائل الإمام الغزالي(3)، الطبعة الأولى،1414-1994، دار الكتب العلمية، بيروت.
- 8- القسطاس المستقيم، قدم له وذيّل عليه وأعاد تحقيقه فيكتور سلحت، الطبعة الأولى، 1959 المطبعة الكاتوليكية، بيروت .
- 9- قانون التأويل، مجموعة رسائل الإمام الغزالي(7)، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1409- 1988
- 10- المستصفى من علم الأصول، دار العلوم الحديثة، بيروت.
- 11- مشكاة الأنوار، مجموعة رسائل الإمام الغزالي(4)، 1406-1986 ، دار الكتب العلمية، بيروت.
- 12- المضمون به على غير أهله، مجموعة رسائل الإمام الغزالي(4)، 1406-1986، دار الكتب العلمية، بيروت
- 13- معارج القدس في مدارج معرفة النفس، الطبعة الأولى، 1409-1988، دار الكتب العلمية، بيروت.
- 14- معراج السالكين، للغزالي، مجموعة رسائل الإمام الغزالي:(1)، دار الكتب العلمية: 1406-1986، بيروت
- 15- المنحول من تعليقات الأصول، حققه محمد حسن هيتو، الطبعة الثانية، 1400-1980، دار الفكر دمشق.
- 16- المنفذ من الضلال، طبعة دار العلم للجميع. دب.
- 17- منهاج العابدين، طبع بمطبعة البابي الحلبي بمصر، 1337

===== جهود الإمام أبي حامد الغزالي في تشييد قيم الوسطية والاعتدال في الاجتهاد والأخلاق والاعتقاد

- 18- ميزان العمل الطبعة الأولى، 1989-1409، دار الكتب العلمية، بيروت.
- 19- الدهلوي، ولي الله، حجة الله البالغة، طبعة أولى، 1990-1410، مطبعة دار إحياء العلوم، بيروت، وطبعة محمد جمال الدين
- 20- الشاطبي، إبراهيم بن موسى: الموافقات، تحقيق عبد الله دراز، طبعة أولى، 1411 - 1991، دار الكتب العلمية، بيروت.

الهوامش:

- (1) من عجيب الأمر أن رقم هذه الآية من سورة البقرة البالغ عدد آياتها 286، هو 143، وفي ذلك من الحكمة ما فيه.
- (2) الأربعين في أصول الدين، ص 30.
- (3) المضمون به على غير أهله، ص 157.
- (4) المضمون به على غير أهله، ص 157، والحديث رواه مالك في الموطأ.
- (5) إحياء علوم الدين، ج 3، ص 75.
- (6) الإحياء، ج 3، ص 75-76.
- (7) الإحياء، ج 3، ص 77.
- (8) الإحياء، ج 3، ص 297.
- (9) تهافت الفلاسفة، ص 289.
- (10) الإحياء، ج 3، ص 125.
- (11) الموافقات، ج 2، ص 124.
- (12) ميزان العمل، ص 158-159.
- (13) الإحياء، ج 3، ص 297-295.
- (14) نفسه، ج 3، ص 297.
- (15) منهاج العابدين، ص 62-64.
- (16) تهافت الفلاسفة، ص 286.
- (17) حقيقة القولين، ص 112.
- (18) المدرسة القرآنية في المغرب، عبد السلام الكانوني، ص 28. حقيقة القولين، ص 110.
- (19) المدرسة القرآنية في المغرب، عبد السلام الكانوني، ص 28.
- (20) المستصفي، ج 2، ص 365-366.
- (21) الإحياء، ج 2، ص 193.
- (22) نفسه، ج 1، ص 200.
- (23) الإحياء، ج 1، ص 109.
- (24) المنحول، ص 341.
- (25) الإحياء، ج 4، ص 71، والحديث الأول أخرجه البخاري، والثاني الحاكم وابن ماجه.
- (26) الموافقات، ج 4، ص 162.
- (27) الإحياء، ج 1، ص 210.
- (28) نفسه، ج 4، ص 123.
- (29) الإحياء، ج 1، ص 441.
- (30) الموافقات، ج 1، ص 61.

- (31) حجة الله البالغة، م 1، ص 22
(32) الإحياء، ج 1، ص 60-132.
(33) فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة، ص 77.
(34) فضائل الأنام من رسائل حجة الإسلام، ص 46.
(35) نفسه، ص 75.
(36) نفسه، ص 78.
(37) فيصل التفرقة، ص 79.
(38) نفسه، ص 83.
(39) قانون التأويل، ص 123.
(40) نفسه، ص 126.
(41) الاقتصاد في الاعتقاد، ص 3-4.
(42) مشكاة الأنوار، ص 30.
(43) المنقذ من الضلال، ص 65-66.
(44) نفسه، ص 59.
(45) فضائح الباطنية، ص 37.
(46) نفسه، ص 55.
(47) الإحياء، ج 1، ص 53.
(48) حقيقة القولين، ص 64.
(49) نفسه، ص 65.
(50) نفسه، ص 67.
(51) نفسه، ص 76.
(52) نفسه، ص 78.
(53) الإحياء، ج 1، ص 61.
(54) نفسه.
(55) نفسه، ج 1، ص 63.
(56) نفسه.
(57) نفسه.
(58) نفسه.
(59) نفسه.
(60) نفسه.
(61) نفسه، ج 1، ص 64.
(62) نفسه.
(63) نفسه، ج 1، ص 65-67.
(64) نفسه، ج 1، ص 67.
(65) القسطاس المستقيم، ص 5.

أسباب النزول وأثرها في تفسير القرآن الكريم دراسة نظرية تطبيقية

د/ عدنان بن محمد أبو عمر

محاضر في الكلية الجامعية للأم والعلوم الأسرية - عجمان - الإمارات

الملخص:

سبب النزول عبارة عن قصة تستمد من الواقع عرضها وحلها وعقدتها وحبكتها وأشخاصها وأحداثها، تقرأ بشغف، مع التركيز وهي تدفع السامة والملل عن القارئ والسامع معاً، فهي عبارة عن تهيئة حافزة للنص القرآني لهذا نجد المفسرين يصدرونها ويقدمونها فيجعلونها في أول شيء يذكر في دراسة النص القرآني وذلك بعد ذكرهم لمناسبة النص لما قبله وبعده، والقرآن على قسمين:

الأول: قسم أنزله الله تعالى ابتداءً غير مرتبط بسبب من الأسباب الخاصة من سؤال أو حادثة، من أجل هداية الناس إلى الصراط المستقيم و تنظيم حياتهم.

الثاني: وهو القسم الذي له علاقة بسبب من الأسباب الخاصة، وهو ما يعبر عنه بـ (أسباب النزول).

إن علم أسباب النزول علم مستقل ومتكامل له نظريته وتطبيقاته ومسائله المحددة المقتنة، وليس معنى هذا أنه مقطوع الصلة عن غيره من العلوم، بل إن هذه العلوم تتكامل لتصب في خدمة القرآن الكريم. و تعريف هذا الفن لم يكن محدد المعالم بشكله الدقيق حتى أتى الإمام السيوطي فعرفه قائلاً: (ما نزلت الآية أيام وقوعه). وأسباب النزول هي نصوص حديثية لذلك لا بد من إخضاعها لقواعد علم مصطلح الحديث وهو المنهج الأمثل في قبول الروايات أو ردها.

إن لسبب النزول فوائد عديدة لا يستغنى عنها في حال من الأحوال، منها: الاستعانة بسبب النزول على فهم المعنى المراد من الآية، فقد جاء في القرآن الكريم آيات لا نستطيع الوقوف على معناها الصحيح و الدقيق إلا إذا علمنا قصتها، و سبب

نزولها، وليس ذلك يخل في التذوق الأدبي، أو بجهل بالعربية و اللغة، وهذه النقاط تطرقت لها ببحثي هذا بالبيان والتفصيل المرسوم بخطة البحث.

الكلمات المفتاحية:

أسباب النزول، تفسير القرآن، دراسة نظرية تطبيقية

Abstract:

The reasons come down and their relation to the interpretation of the Holy Quran study Applied Theory

Why go down a story derives from the fact display resolution and held by the plot and people historically and events, eagerly read, with a focus which is paid toxic and boredom for the reader and listener together, they are a creation of incentive for the Quranic text of this we find the commentators they export and they provide Vidjalunha the first thing mentioned in the study of the Quranic text after mentioned on the occasion of the text to the before and after him, and the Koran on two parts:

First: Allah has sent down from uncommitted because of private reasons of question or incident, in order to guide people to the right path and to organize their lives.

II: a section that has to do because of private reasons, which Aaburanh (B reasons to get off).

The science of reasons to get off independent and integrated knowledge of the theory and its applications and accountability of specific

Inhalers, and this is not the meaning of it unrelated to all other sciences, but that these sciences are integrated to pour in the Koran service. And the definition of this art was not well-defined form flour until the imam came Suyuti recognized hi, saying: (What verse was revealed days hindsight). And the reasons are down Hdithih texts so it has to be subject to the rules of hadith terminology is the perfect method to accept novels or refund.

If for some reason to get off many benefits indispensable in the case, including: hiring due to descend on the understanding intended meaning of the verse, it came in the Koran verses can not stand on the right meaning and flour only as a learned her story, and the cause of descent, and not upset in literary appreciation, or ignorance of Arabic and English, and these points have touched my research this statement and detail Decree plan research.

المقدمة:

الحمد لله القائل في محكم تنزيله: (وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ) [النحل: 44]. الحمد لله الذي شرع الأحكام للناس في قرآنه المبين، وبيّن تفصيل أحكامه بخاتم الأنبياء والمرسلين، سيدنا محمد بن عبد الله صلوات الله وسلامه عليه.

وبعد: فمرجع ومآل الشريعة الإسلامية إلى أصلين شريفيين: هما القرآن الكريم، والسنة النبوية المطهرة، والسنة النبوية بيان وتفسير للقرآن الكريم، وشرح لأحكامه، وبعض آياته، وبسط لأصوله، والسنة متى صحت وثبتت، فهي ملزمة، وواجبة الاتباع.

قال ﷺ: «تَرَكْتُ فِيكُمْ أَمْرَيْنِ لَنْ تَضِلُّوا مَا تَمَسَّكْتُمْ بِهِمَا: كِتَابُ اللَّهِ وَسُنَّتِي»⁽¹⁾.

وهذا البحث يتناول مسألة هي في غاية الأهمية، وهي ترابط العلاقة المتينة بين القرآن والسنة، وبيان أن هذه السنة لها منزلة ومكانة ووظيفة تجاه القرآن الكريم، فالقرآن والسنة متلازمان.

أهمية الموضوع والغرض منه:

تتضح وتظهر أهمية هذا الموضوع من خلال ما يلي:

- العلاقة بين السنة النبوية والقرآن الكريم، فهي علاقة متينة الصلة قوية متلازمة، حيث إن مهمة الرسول ﷺ هي بيان وتفسير القرآن الكريم.
- القرآن وحده لا يكفي أن يكون بياناً لجميع أمور الدين، فلا بد للسنة معه كي تكون موضحة له ومفسرة.

المنهج المتبع في كتابة البحث:

لقد رسمت منهجاً مشيبت عليه في إعداد هذا البحث، ويتلخص هذا المنهج في ما يلي:

– سيرت في دراسة الموضوع وتناول مباحثه على طريقة العرض والنقد في المنهج العلمي التحليلي المقارن، وذلك عن طريق عرض الأقوال والآراء، من ثم قمت بتحليلها ومقارنتها ومناقشتها، وأخيراً الترويج عند الحاجة، معتمداً على أقوال العلماء والمفسرين فيما صح عنهم مع التوثيق الدقيق للمادة العلمية.

خطة البحث: الخطة وضعتها كالتالي:

مقدمة: وتشتمل على: أهمية الموضوع والغرض منه، والمنهج المتبع في كتابة البحث.

المبحث الأول: تعريف أسباب النزول وأهميتها

ويتضمن مطلبين:

المطلب الأول: تعريف أسباب النزول.

المطلب الثاني: أقوال العلماء في بيان أهمية أسباب النزول لتفسير القرآن الكريم.

المبحث الثاني: أمثلة تطبيقية من أسباب النزول وأثرها في تفسير القرآن الكريم

ويتضمن مطلبين:

المطلب الأول: أسباب النزول وأثرها في تفسير القرآن الكريم.

المطلب الثاني: أسباب النزول وأثرها في ترويج الأقوال عند المفسرين.

الخاتمة: وتتضمن أهم ما انتهى إليه البحث من نتائج وتوصيات.

المبحث الأول: تعريف أسباب النزول وأهميتها

مما هو معروف أن آيات القرآن الكريم بالنسبة لنزول القرآن على قسمين:

الأول: قسم أنزله الله تعالى ابتداءً غير مرتبط بسبب من الأسباب الخاصة من سؤال أو حادثة مثل أكثر الآيات المشتملة على قصص الأمم السالفة مع الأنبياء، أو هي

أسباب النزول وأثرها في تفسير القرآن الكريم

وصف للوقائع الماضية، أو الأخبار الغيبية المستقبلية، أو حديث عن يوم القيامة ومشاهدها، وعن الجنة والنار وأهلها، وغير ذلك وهي في القرآن الكريم كثيرة وواضحة بيّنة، أنزلها الله تعالى من أجل هداية الناس إلى الصراط المستقيم وتنظيم حياتهم.

الثاني: وهو القسم الذي له علاقة بسبب من الأسباب الخاصة، وهو ما يعبر عنه بـ (أسباب النزول)⁽²⁾.

لذلك كانت أسباب النزول من أوجب ما يجب الوقوف عليها، لامتناع معرفة تفسير بعض أي القرآن دون الوقوف على قصصها، وبيان نزولها⁽³⁾.

المطلب الأول: تعريف أسباب النزول وفوائد معرفتها:

أولاً: تعريف أسباب النزول:

الأسباب لغة: جمع مفردة: سبب، والسبب لغة: كل ما يُتوصَّل به إلى غيره، فكل شيء يتوصل به إلى الشيء فهو سبب، والأصل في استعماله: الحبل الذي يتوصل به إلى الماء، ثم استعير لكل ما يتوصل به إلى شيء⁽⁴⁾. فمن خلال هذا التعريف اللغوي للسبب نقول: سبب النزول من خلاله نتوصل إلى المعنى الصحيح والدقيق للنص القرآني. ولهذا نجد أن هناك علاقة بين مدلول معنى السبب من الناحية اللغوية والاصطلاحية، لكن الدلالة اللغوية أعم وأشمل.

أما تعريف سبب النزول اصطلاحاً: فهو «ما نزلت الآية أو الآيات متحدثة عنه، أو مبيّنة لحكمه أيام وقوعه»⁽⁵⁾. ويفهم من هذا أن سبب النزول يكون قاصراً على شيئين:

الأول: أن تقع حادثة في زمن النبي ﷺ، فنزلت آية أو آيات بشأنها، نحو ما ثبت عن ابن عباس رضي الله عنه أنه قال: لما نزلت: (وَأَنذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ) [الشعراء: 214]، صعد النبي ﷺ على الصفا، فجعل ينادي: «يَا بَنِي قَهْرٍ، يَا بَنِي عَدِيٍّ» لبطون قريش، حتى اجتمعوا، فجعل الرجل إذا لم يستطع أن يخرج أرسل رسولاً لينظر ما هو فجاء أبو لهب وقريش، فقال ﷺ: «أَرَأَيْتُمْ لَوْ أَخْبَرْتُكُمْ أَنَّ خَيْلاً بِالْوَادِي تُرِيدُ أَنْ تُعِيرَ عَلَيْكُمْ أَكُنْتُمْ مُصَدِّقِيٍّ» قالوا: نعم، ما جرّبنا عليك إلا صدقاً، قال: «فَأَيُّ نَذِيرٍ لَكُمْ بَيْنَ يَدَيْ عَذَابٍ شَدِيدٍ»، فقال أبو لهب: تَبّاً لَكَ سائر اليوم، ألهذا جمعنا، فنزلت: (تَبَّتْ يَدَا أَبِي لَهَبٍ وَتَبَّ مَا أَغْنَىٰ عَنْهُ مَالُهُ وَمَا كَسَبَ)⁽⁶⁾ [المسد: 1-2].

الثاني: أن يسأل رسول الله ﷺ عن شيء، فتنزل الآيات تبين حكمه، سؤال أكان هذا الشيء يتصل بأمر ماض أو حاضر أو مستقبل، نحو، سؤال الصحابة رضي الله عنهم رسول الله ﷺ عن التعامل مع المرأة الحائض، فقد جاء عن أنس رضي الله عنه: أن اليهود كانوا إذا حاضت المرأة فيهم لم يؤاكلوها، ولم يجامعوهن في البيوت، فسأل أصحاب النبي ﷺ. فأنزل الله تعالى: (وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَدْنَىٰ فَاعْتَرِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ) إلى آخر الآية [البقرة: 222]. فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «اصنعوا كُلَّ شَيْءٍ إِلَّا النَّكَاحَ» فبلغ ذلك اليهود فقالوا: ما يريد هذا الرجل أن يدع من أمرنا شيئاً إلا خالفنا فيه...»⁽⁷⁾.

ومعنى: (أيام وقوعه) الظروف التي نزل النص القرآني فيها متحدثاً عن ذلك السبب، وهذا قيد لا بد منه في تعريف (أسباب النزول) احترازاً عن الآية أو الآيات أو السور التي تنزل ابتداءً دون سبب، بل تتحدث عن بعض الوقائع والأحوال الماضية أو المستقبلية، نحو قصص الأنبياء السابقين، ونحو الحديث عن الساعة، وهذا كثير في القرآن الكريم، فليس من الصواب أن نأتي ونلمس لكل آية سبب نزول خاص بها، لأن القرآن الكريم لم تنزل جميع آياته على أسباب.

وفي هذا يقول السيوطي منتقداً الواحدي: «قلت: والذي يتحرر في سبب النزول أنه: ما نزلت الآية أيام وقوعه، ليخرج ما ذكره الواحدي في سورة الفيل من أن سببها قصة قدوم الحبشة به، فإن ذلك ليس من أسباب النزول في شيء، بل هو من باب الإخبار عن الوقائع الماضية، كذكر قصة قوم نوح وعاد وثمود وبناء البيت، ونحو ذلك. وكذلك ذكره في قوله: (وَإِتَّخَذَ اللَّهُ إِبْرَاهِيمَ خَلِيلًا) [النساء: 125]، سبب اتخاذه خليلاً ليس ذلك من أسباب نزول القرآن، كما لا يخفى»⁽⁸⁾.

المطلب الثاني: أقوال العلماء في بيان أهمية أسباب النزول لتفسير القرآن الكريم

مما لا شك فيه أن لمعرفة سبب النزول فوائد لا يستغنى عنها أي مفسر لكتاب الله عز وجل، وقد نص كثير من العلماء على هذا سلفاً وخلفاً، ونحن هنا نذكر بعضاً من هذه الأقوال في بيان أهمية هذا العلم لمعرفة تفسير القرآن الكريم منها: ما ذكره الواحدي أن الآية القرآنية التي لها سبب نزول خاص، فإنه لا يعرف معناها: «لامتناع معرفة تفسير الآية وقصد سبيلها، دون الوقوف على قصتها وبيان نزولها... والسلف الماضون رحمهم الله تعالى كانوا من أبعد الغاية احترازاً عن القول في نزول الآية»⁽⁹⁾.

فبيان سبب النزول طريق قوي في فهم معاني القرآن.

أسباب النزول وأثرها في تفسير القرآن الكريم

قال ابن تيمية: «ومعرفة «سبب النزول» يعين على فهم الآية، فإن العلم بالسبب يورث العلم بالمسبب»⁽¹⁰⁾.

وقال الحسن البصري: «ما أنزل الله عز وجل آية إلا وهو يحب أن يعلم فيما أنزلت، وما أراد بها»⁽¹¹⁾.

ويقول مجاهد: «أحب الخلق إلى الله تعالى أعلمهم بما نزل»⁽¹²⁾.

وقد ثبت عن ابن مسعود أنه قال: «والله الذي لا إله غيره، ما أنزلت سورة من كتاب الله إلا أنا أعلم أين أنزلت، ولا أنزلت آية من كتاب الله، إلا أنا أعلم فيما أنزلت، ولو أعلم أحدا أعلم مني بكتاب الله تبلغه الإبل، لركبت إليه»⁽¹³⁾.

وعن علي رضي الله عنه: «والله ما نزلت آية إلا وقد علمت فيما أنزلت، وأين أنزلت، إن ربي وهب لي قلبا عقولا، ولساناً سوؤلاً»⁽¹⁴⁾.

وللإمام الشاطبي كلام دقيق في أسباب النزول وأن له علاقة دقيقة بتفسير كتاب الله عز وجل، وفي هذا يقول: «معرفة أسباب التنزيل لازمة لمن أراد علم القرآن، والدليل على ذلك أمران: أحدهما: أن علم المعاني والبيان الذي يُعرف به إعجاز نظم القرآن – فضلاً عن معرفة مقاصد كلام العرب – إنما مداره على معرفة مقتضيات الأحوال: حال الخطاب من جهة نفس الخطاب، أو المُخاطب، أو المُخاطب، أو الجميع، إذ الكلام الواحد يختلف فهمه بحسب حالين وبحسب مخاطبين وبحسب غير ذلك، كالاستفهام لفظة واحدة ويدخله معان آخر من تقرير وتوبيخ وغير ذلك، وكالأمر... ومعرفة الأسباب رافعة لكل مشكل في هذا النمط، فهي من المهمات في فهم الكلام ولا بد، ومعنى معرفة السبب هو معنى معرفة الحال، وينشأ عن هذا الوجه: الوجه الثاني: وهو أن الجهل بأسباب التنزيل موقع في الشبه والإشكالات، ومورد للنصوص الظاهرة مورد الإجمال حتى يقع الاختلاف، وذلك مظنة وقوع النزاع»⁽¹⁵⁾.

ويقول السيوطي: «لمعرفة أسباب النزول فوائد، وأخطأ من قال لا فائدة له لجريانه مجرى التاريخ»⁽¹⁶⁾. ثم أخذ يعدد فوائده.

والخلاصة: إن هذه الأقوال تشير إلى أن علم أسباب النزول من العلوم التي يكون العالم بها عالماً بالقرآن، من هنا يتبين لنا مكانة أسباب النزول في علوم القرآن، ولا سيما في علم التفسير، فربما منع العلماء من تفسير القرآن الكريم من لا علم له بأسباب نزوله، فأسباب النزول تساعد المفسر في بيان المجمل، وإيضاح الخفي، وقد

يكون سبب النزول في بعض الأحيان تفسيراً بحد ذاته، وسيأتي بيان هذا الأمر لاحقاً إن شاء الله تعالى. وقد عدَّ العلماء من شروط المفسر: معرفته بأسباب النزول⁽¹⁷⁾.

وفي هذا يقول الطاهر بن عاشور: «إن من أسباب النزول ما ليس المفسر بغنى عن علمه، لأن فيها بيان مجمل، أو إيضاح خفي وموجز، ومنها ما يكون وحده تفسيراً، ومنها ما يدل المفسر على طلب الأدلة التي بها تأويل الآية أو نحو ذلك»⁽¹⁸⁾.

قلت: الذي يتتبع كتب الصحاح والسنن والمصادر الحديثية يلاحظ جلياً أن أصحاب هذه الكتب قد ذكروا القسم الأكبر، إن لم يكن الكل من روايات أسباب النزول تحت عناوين الكتب والأبواب التي عنونوا لها بكتب وأبواب سموها كتاب تفسير القرآن، كالترمذي، وكتاب التفسير كالبخاري، والبعض عنونوا بعنوان كتاب التفسير عن رسول الله ﷺ، وتحت هذه العناوين الرئيسية ذكروا روايات أسباب النزول، وإن دل هذا على شيء فإنما يدل على أن هؤلاء الأعلام قد لاحظوا مدى ارتباط روايات أسباب النزول بتفسير كتاب الله تعالى.

المبحث الثاني: أمثلة تطبيقية من أسباب النزول وأثرها في تفسير القرآن الكريم

مما لا شك فيه أن لمعرفة أسباب النزول فوائد لا يستغني عنها أي مفسر لكتاب الله تعالى، وكما قال الواحدي: «إذ هي أوفى ما يجب الوقوف عليها، وأولى ما تصرف العناية إليها لامتناع معرفة تفسير الآية وقصد سبيلها، دون الوقوف على قصتها وبيان نزولها»⁽¹⁹⁾. فهي تفيد في فهم النص القرآني بكل أبعاده، فتزيل المشكل وتوضح المبهم، وتدفع الغموض وتطرد الشبه وترفع الخلاف، قال ابن تيمية: «ومعرفة «سبب النزول» يعين على فهم الآية، فإن العلم بالسبب يورث العلم بالسبب»⁽²⁰⁾. وقد أوردنا أقوال العلماء في بيان أهمية معرفة علم أسباب النزول لفهم كتاب الله تعالى. والآن نذكر أمثلة تطبيقية في أسباب النزول مع بيان مدى أهميتها في تفسير كتاب الله تعالى وتحديد مراده، ودفع الإيهام والإشكال وإليك بعضاً من هذه الأمثلة.

المطلب الأول: أسباب النزول ودورها في فهم القرآن الكريم

هناك آيات من القرآن الكريم لا يعرف تفسيرها وحقيقة معناها إلا بالرجوع إلى سبب النزول الخاص بها، ولهذا وقع إشكال من قبل بعض الصحابة ومن بعدهم في فهمهم لبعض آيات القرآن بسبب عدم معرفة سبب نزول هذه الآيات، وعندما تبين لهم هذا السبب

اتضحت الصورة أمامهم ووصلوا إلى معرفة دلالة الآية وتفسيرها على حقيقتها، والأمثلة على هذا عديدة ونحن هنا نذكر بعض منها:

أولاً/ قوله تعالى: (وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ) [البقرة: 115]. لو أخذنا الآية على ظاهرها لاقتضى أن المصلي لا يجب عليه استقبال القبلة لا سफراً ولا حضراً، ولا فرضاً ولا سنة إن كان ركباً أو غير ركب، وهذا خلاف الإجماع. ولكن بمعرفة سبب نزول الآية يتبين لنا أن هذا المفهوم خاطئ، وغير مراد فقد جاء في سبب نزولها:

أ- أن القبلة عميت على قوم، فصلوا إلى أنحاء مختلفة فلما أصبحوا تبين خطؤهم فعذرهم الله بها، فعلى هذا القول: الآية ترفع الحرج عن صلي باجتهاده إلى جهة ما يظنها القبلة، ثم بان له الخطأ بعد ذلك، وكان الله يقول: لا حرج فالجهات كلها لله، في هذه الحالة، فحيثما توجهتم، فثم وجه الله. جاء عند الترمذي أن نفراً من الصحابة قالوا: «كنا مع رسول الله ﷺ في سفر في ليلة مظلمة فلم ندر أين القبلة، فصلى كل رجل منا على حياله⁽²¹⁾، فلما أصبحنا ذكرنا ذلك للنبي ﷺ فنزلت: (فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهَ اللَّهِ)»⁽²²⁾.

ب- ثبت أنه ﷺ «كان يصلي وهو مُقبل من مكة إلى المدينة، على راحته حيث كان وجهه وفيه نزلت: (فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهَ اللَّهِ)»⁽²³⁾.

وفي رواية ثانية: «كان رسول الله ﷺ يُسَبِّحُ عَلَى الرَّاحِلَةِ قَبْلَ أَيِّ وَجْهِ تُوَجِّهُ وَيُؤْتِرُ عَلَيْهَا غَيْرَ أَنَّهُ لَا يَصَلِّي عَلَيْهَا الْمَكْتُوبَةَ»⁽²⁴⁾. قال النووي: «وهذا جائز بإجماع المسلمين»⁽²⁵⁾.

ثانياً/ قوله تعالى: [إِنَّ الصَّفَاَ وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوْ اعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا وَمَنْ تَطَوَّعَ فَإِنَّ اللَّهَ شَاكِرٌ عَلِيمٌ] [البقرة: 158].

عن أنس ابن مالك رضي الله عنه: «كنا نرى أنهما – الصفا والمروة – من أمر الجاهلية، فلما كان الإسلام أمسكنا عنهما، فأنزل الله تعالى: [إِنَّ الصَّفَاَ وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوْ اعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا]»⁽²⁶⁾.

وأخرج البخاري عن عروة⁽²⁷⁾ أنه قال: «سألت عائشة رضي الله عنها فقلت لها: رأيت قول الله تعالى: [إِنَّ الصَّفَاَ وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوْ اعْتَمَرَ فَلَا

جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطُوفَ بِهِمَا] (البقرة: 158)، فوالله ما على أَحَدٍ جُنَاحَ أَنْ لَا يَطُوفَ الصفا والمرورة. قالت: بس ما قلت يا ابن أختي، إن هذه لو كانت كما أُوتَتْها عليه، كانت: لا جناح عليه أن لا يطوف بهما، ولكنها أنزلت في الأنصار، كانوا قبل أن يسلموا، يهلُّون لِمَنَّةِ الطاغية التي كانوا يعبدونها عند المُشَلَّل (28) فكان مَنْ أَهَلَّ يَتَحَرَّجُ أَنْ يَطُوفَ بالصفا والمرورة، فلما أسلموا سألوا رسول الله ﷺ عن ذلك، قالوا: يا رسول الله إنَّا كنا نتحرَّج أن نطوف بين الصفا والمرورة، فأنزل الله تعالى: [إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ] (البقرة: 158)، قالت عائشة رضي الله عنها: وقد سنَّ رسول الله صلى الله عليه وسلم الطواف بينهما، فليس لأحد أن يترك الطواف بينهما، قال ابن حجر: «سنَّ: أي فرضه في السنة» (29).

ثم أخبرنا (30) أبا بكر بن عبد الرحمن (31) فقال: إن هذا العلم ما كنت سمعته، ولقد سمعتُ رجالاً من أهل العلم يذكرون: أن الناس، إلا مَنْ ذكرت عائشة ممن كان يُهلُّ بمناة، كانوا يطوفون كلهم بالصفا والمرورة فلما ذكر الله تعالى الطواف بالبيت، ولم يذكر الصفا والمرورة في القرآن قالوا: يا رسول الله، كنا نطوف بالصفا والمرورة، وإن الله أنزل الطواف بالبيت فلم يذكر الصفا، فهل علينا من حرج أن نطوف بالصفا والمرورة، فأنزل الله تعالى: [إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ] (البقرة: 158).

قال أبو بكر: فَاسْمَعُ هذه الآية نزلت في الفريقين كليهما، في اللذين كانوا يَتَحَرَّجُونَ أَنْ يَطُوفُوا بالجاهلية بالصفا والمرورة، والذين يطوفون ثم تحرجوا أن يطوفوا بهما في الإسلام، من أجل أن الله تعالى أمر بالطواف بالبيت، ولم يذكر الصفا، حتى ذكر ذلك، بعدما ذكر الطواف بالبيت» (32).

نلاحظ هنا أن عروة بن الزبير قد فهم من الآية أنها نزلت لبيان عدم فريضة السعي بين الصفا والمرورة، فإن عبارة (لا جناح في كذا) لا تستعمل في الدلالة على وجوب فعل شيء، فمثلاً: نقول لا جناح في أداء الصلوات الخمس، وإنما تصلح هذه العبارة للتعبير عن الإباحة لأن هذا المعنى هو مدلولها اللغوي قال الله تعالى: [لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَبْتَغُوا فَضْلاً مِنْ رَبِّكُمْ...] [البقرة: 198]. وقوله: [فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ] [البقرة: 229]. وقوله: [فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يَتَرَاجَعَا إِنْ ظَنَّا أَنْ يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ] [البقرة: 230].

من هنا فهم عروة أن السعي بين الصفا والمرورة ليس بفرض، لأن عبارة الآية تدل بمقتضى الاستعمال اللغوي على الإباحة، والإباحة تنافي الوجوب، لأن

الإباحة لا إلزام فيها، بخلاف الوجوب، ولولا قوله تعالى: [.... مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ...]. لما فهم من الآية أن السعي عمل مرغوب فيه شرعاً، فالآية بمجموعها دلت على الترغيب فيه وامتناع وجوبه، لكن من يقف على سبب نزول الآية يعرف أنها لا تنافي وجوب السعي بين الصفا والمروة.

فإن فريقاً من الصحابة تخرجوا من الطواف بينهما، لأن أهل الجاهلية كانوا يفعلونه، وكانوا في ترددهم بين الصفا والمروة ويتمسحون بصنمين كانا عليهما، فتأثموا من عمل هو من أعمال الجاهلية، فكان يقرن به عمل من أعمال الوثنية، فنزلت.

وجاء أن الأنصار كانوا في الجاهلية يحجون إلى الصنم الذي يقال له: مناة، ولا يتحللون من الطواف بهما، لأنه لم يكن ذكر في القرآن في ذلك الوقت، وكان الذي ذكر هو الطواف بالبيت العتيق، فنزلت⁽³³⁾.

ونستطيع أن نجتمع بين هذه الروايات لأنها كلها نزلت عقب تأثم الجميع، والمعقول أن هذا التأثم وقع منهم قبل أن يسمعوها من رسول الله ﷺ شيئاً في طلب السقي، وإلا فحينئذ لا يعقل أن يتأثموا، فجاءت عبارة الآية على ما كان في نفوسهم من التأثم تبين لهم أن هذا الأمر لا إثم فيه ولا جناح، فالمقصود منه إزالة ما كان في نفوسهم من التأثم لا نفي الوجوب، ولكن عروة لم يعرف سبب النزول، ففهم أن الآية تنافي الوجوب، والسنة دلت على وجوبه، وقد عرف عروة من خالته عائشة سبب نزولها ولما عرفه اهتدى إلى المقصود منها.

ولابن العربي كلام حسن في الآية حيث يقول: «تحقيق هذا الحديث وتفهمه: اعلموا - وفقكم الله تعالى - أن قول القائل: لا جناح عليك أن تفعل، إباحة للفعل. وقوله: «فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكَ إِلَّا تَفْعَلُ» إباحة لترك الفعل، فلما سمع عروة رضي الله عنه قول الله سبحانه: [فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا]، قال: هذا دليل على أن تَرَكَ الطواف جائز، ثم إن الشريعة مُطَبِّقَةٌ على أن الطواف لا رُخْصَةٌ في تركه، فطلبُ الجَمْعِ بين هذين المتعارضين، فقالت له عائشة رضي الله عنها: ليس قوله تعالى: [فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا] دليلاً على ترك الطواف، إنما كان يكون دليلاً على تركه لو كان [فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ إِلَّا يَطَّوَّفَ]، فلم يأت هذا اللفظ لإباحة ترك الطواف، ولا فيه دليل عليه، وإنما جاء لإفادة إباحة الطواف لمن كان يتخرج منه في الجاهلية، أو لمن كان يطوف به في الجاهلية قَصْداً للأصنام التي كانت فيه، فأعلمهم الله تعالى أن الطواف ليس بمحظور إذا لم يقصد الطائف قَصْداً باطلاً⁽³⁴⁾.

ثالثاً/ قوله تعالى: [لَيْسَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعُمُوا إِذَا مَا اتَّقَوْا وَآمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ ثُمَّ اتَّقَوْا وَآمَنُوا ثُمَّ اتَّقَوْا وَأَحْسَنُوا وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ] [المائدة: 93]. ذكر الشاطبي⁽³⁵⁾ عدة أمثلة تفسيرية وقع الخطأ فيها بسبب عدم معرفة سبب نزول الآية، فمن ذلك ما قاله: «روي أن عمر رضي الله عنه استعمل قدامة⁽³⁶⁾ بن مظعون على البحرين فقدم الجارود على عمر، فقال: إن قدامة شرب فسرك، فقال عمر: من يشهد على ما تقول؟ قال الجارود: أبو هريرة يشهد على ما أقول، وذكر الحديث، فقال عمر: يا قدامة! إنني جالدك، قال: والله لو شربت كما يقولون ما كان لك أن تجلدني، قال عمر: ولم؟ قال: لأن الله تعالى يقول: [لَيْسَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جُنَاحٌ]، فقال عمر: إنك أخطأت التأويل يا قدامة، إذا اتَّقَيْتَ اللَّهَ اجْتَنَبْتَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ.

وفي رواية: فقال: لم تجلدني؟ بيني وبينك كتاب الله، فقال عمر: وأي كتاب الله تجد أن لا أجلدك؟ قال: إن الله يقول في كتابه: [لَيْسَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا...]. فأنا من الذين آمنوا وعملوا الصالحات، ثم اتقوا وآمنوا ثم اتقوا وأحسنوا، شهدت مع رسول الله ﷺ بداراً وأحدأ، والخندق والمشاهد، فقال عمر: ألا ترُدُّون عليه قوله؟ فقال ابن عباس: إن هؤلاء الآيات أنزلن عذرا للماضين فعذر الماضين بأنهم لقوا الله قبل أن تحرم عليهم الخمر، وحجة على الباقيين، لأن الله تعالى يقول: [يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ] [المائدة: 90]. ثم قرأ إلى آخر الآية الأخرى، فإن كان من الذين آمنوا وعملوا الصالحات، ثم اتقوا وآمنوا، ثم اتقوا وأحسنوا، فإن الله قد نهى أن يشرب الخمر. قال عمر: صدقت الحديث⁽³⁷⁾.

ففي ذكر الحديث بيان أن الغفلة عن أسباب التنزيل تؤدي إلى الخروج عن المقصود بالآيات.

ثم ذكر الشاطبي مثلاً آخر فقال: وجاء رجل إلى ابن مسعود رضي الله عنه، فقال: تركت في المسجد رجلاً يفسر القرآن برأيه، يفسر هذه الآية: [يَوْمَ تَأْتِي السَّمَاءُ بِدُخَانٍ] [الدخان: 10]. قال: يأتي الناس يوم القيامة دخان فيأخذ بأنفاسهم حتى يأخذهم منه كهينة الزكام.

فقال ابن مسعود: «من علم علماً فليقل به، ومن لم يعلم فليقل: الله أعلم، فإن من فقه الرجل أن يقول لما لا علم له به: الله أعلم، إنما كان هذا لأن قريشاً استعصوا على النبي ﷺ فدعا عليهم بسنين كسنيين يوسف، فأصابهم قحط وجهد حتى أكلوا

العظام، فجعل الرجل ينظر إلى السماء فيرى بينه وبينها كهيئة الدخان من الجهد، فأَنْزَلَ اللهُ: [فَارْتَقِبْ يَوْمَ تَأْتِي السَّمَاءُ بِدُخَانٍ...]»⁽³⁸⁾ ا. هـ.

ومن هذا نعرف شأن ومكانة أسباب النزول في تحديد المعنى الدقيق والصحيح النص القرآني الذي نزل به سبب خاص، بحيث لو قُدَّ ذِكْرُ السبب، لم يعرف تفسير النص، ولتطرق له الاحتمالات. فإن أسباب النزول تفيد في معرفة تفسير الآية، وتزيل إشكالاتها، والجهل بأسباب النزول سبب للوقوع في اللبس والإبهام، كما حدث لمروان بن الحكم حين توهم أن قول الله تعالى: [لَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ يَفْرَحُونَ بِمَا أَتَوْا وَيُحِبُّونَ أَنْ يُحْمَدُوا بِمَا لَمْ يَفْعَلُوا فَلَا تَحْسَبَنَّهُمْ بِمَفَازَةٍ مِنَ الْعَذَابِ] [آل عمران: 188] وعيد بالعذاب للمؤمنين، فقال ليوأبه: اذهب يا رافع إلى ابن عباس فقل: لئن كان كل امرئ فرح بما أوتي وأحب أن يُحمد بما لم يفعل مُعَذَّباً لَنُعَذِّبَنَّ أَجْمَعُونَ. فقال ابن عباس: وما لكم ولهذه، إنما دعا النبي ﷺ يهود فسألهم عن شيء فكنتموه إياه وأخبروه بغيره فأروه أن قد استَحْمَدُوا إليه بما أخبروه عنه فيما سألهم وفرحوا بما أوتوا من كتمانهم، ثم قرأ ابن عباس: [وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ لَتُبَيِّنُنَّهُ لِلنَّاسِ وَلَا تَكْتُمُونَهُ فَنَبَذُوهُ وَرَاءَ ظُهُورِهِمْ وَاشْتَرَوْا بِهِ ثَمَنًا قَلِيلًا فَبَيَّنَّ مَا يَشْتَرُونَ. لَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ يَفْرَحُونَ بِمَا أَتَوْا وَيُحِبُّونَ أَنْ يُحْمَدُوا بِمَا لَمْ يَفْعَلُوا فَلَا تَحْسَبَنَّهُمْ بِمَفَازَةٍ مِنَ الْعَذَابِ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ] [آل عمران: 187 – 188]»⁽³⁹⁾. فلم يُزَلْ الإشكال هنا إلا بمعرفة سبب نزول الآيات.

المطلب الثاني: أسباب النزول وأثرها في ترجيح الأقوال عند المفسرين

إذا صح سبب النزول الصريح فإنه يعتبر دليلاً مرجحاً لما وافقه من أوجه التفسير، وقد مر من قبل أن الأئمة المفسرين والأصوليين قرروا أن من أهم فوائد معرفة أسباب النزول، أنها تعين على فهم الآية على وجه صحيح، والغفلة عنها توصل صاحبها إلى الخروج عن مقصود الآيات.

فإذا تنازع المفسرون في تفسيرهم لآية من القرآن فتعددت آراؤهم فيها، فأولى هذه الأقوال في تفسير الآية ما وافق سبب نزولها الصحيح الصريح في السببية، وهذه قاعدة يُعْتَمَدُ عليها في ترجيح الأقوال بين المفسرين والعلماء⁽⁴⁰⁾.

ونحن نذكر بعض الأمثلة التطبيقية على هذه القاعدة لتبين الصورة فبالمثال يتضح المقال.

أولاً/ قال تعالى: [يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَهْلِ قُلْ هِيَ مَوَاقِفُ النَّاسِ وَالْحَجَّ. وَلَيْسَ
الْبِرُّ بِأَنْ تَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ ظُهُورِهَا لَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ اتَّقَى وَأَتُوا الْبُيُوتَ مِنْ أَبْوَابِهَا وَاتَّقُوا
اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ] [البقرة: 189].

اختلفت آراء المفسرين في تحديد وتفسير [البيوت] من هذه الآية على أقوال عدة نذكرها، ثم نرجح
القول المناسب لسبب النزول مع بيانه.

القول الأول: المراد بالبيوت في الآية هنا: المنازل المعروفة، وإتيانها بمعنى
المجيء إليها ودخولها وهذا القول محمول على الحقيقة.

القول الثاني: المراد البيوت النساء، أمرنا الله بإتيانهن من القبل لا من الدبر.
وسمي النساء بيوتاً للإيواء إليهن، كالإيواء إلى البيوت، وهذا التفسير محمول على
المجاز.

القول الثالث: أنها مثل، فيصبح المعنى: ليس البر أن تسألوا الجهال ولكن
اتقوا الله واسألوا العلماء، فهذا كما يقال أتيت هذا الأمر من باب. فأمر الله الناس أن
يأتوا الأمور من وجوهها، وقيل غير ذلك⁽⁴¹⁾.

وأولى هذه الأقوال بالصواب والصحة هو الأول، وهو قول جمهور المفسرين، فقد
صح في سبب نزول الآية عن البراء بن عازب رضي الله عنه قال: «نزلت هذه الآية فينا،
كانت الأنصار إذا حجوا فجاؤوا، لم يدخلوا من قبيل أبواب بيوتهم ولكن من ظهورها، ف جاء
رجل من الأنصار فدخل من قبيل باب، فكأنه غير بذلك، فنزلت: [وَلَيْسَ الْبِرُّ بِأَنْ تَأْتُوا الْبُيُوتَ
مِنْ ظُهُورِهَا لَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ اتَّقَى وَأَتُوا الْبُيُوتَ مِنْ أَبْوَابِهَا]»⁽⁴²⁾.

ورجح هذا القول حسب القاعدة المذكورة مجموعة من المفسرين والعلماء
منهم: ابن العربي⁽⁴³⁾، وابن عطية⁽⁴⁴⁾، والقرطبي⁽⁴⁵⁾، وأبو حيان⁽⁴⁶⁾ وغيرهم.

بل إن بعضهم اقتصر على ذكر هذا القول الأول فقط وأعرض عن ذكر بقية
الأقوال، كالطبري⁽⁴⁷⁾ والبيغوي⁽⁴⁸⁾، وابن كثير⁽⁴⁹⁾، مستندين إلى سبب النزول.

ذكر ابن العربي الأقوال في الآية ثم قال: «المسألة الحادية عشرة: في تحقيق
هذه الأقوال: أما القول إن المراد بها النساء، فهو تأويل بعيد لا يُصَار إليه إلا بدليل،
فلم يوجد، ولا دعت إليه حاجة.

وأما كونه مثلاً في إتيان الأمور من وجوهها، فذلك جائز في كل آية، فإن لكل حقيقة مثلاً منها ما يُقْرَبُ ومنها ما يَبْعُدُ.

وحقيقة هذه الآية البيوت المعروفة، بدليل ما روي في سبب نزولها من طرق متعددة ذكرنا أو عَبَّهَا عن الزهري، فحَقَّقَ أنها المراد بالآية، ثم رَكَّبَ من الأمثال ما يحمله اللفظ ويقرب، ولا يعارضه شيء»⁽⁵⁰⁾.

وهذا كلام نفيس ودقيق من ابن العربي، فله دره من قائل.

وقال ابن عطية، بعد ما ذكر الأقوال في الآية، ورجح الأول: «... والأول أسد... وأما ما حكاه... من أن الآية مَثَلٌ في جِماع النساء، فبعيدٌ مُعَيَّرِ نمط الكلام»⁽⁵¹⁾.

أما القرطبي فقال مرجحاً قول الجمهور: «قلت: القول الأول أصح هذه الأقوال، لما رواه البراء... وهذا نص في البيوت حقيقة... وأما تلك الأقوال، فتؤخذ من موضع آخر لا من الآية، فتأمل»⁽⁵²⁾.

وقال أبو حيان الأندلسي بعد ذكر هذه الأقوال في الآية: «وملخص هذه الأسباب أن الله تعالى أنزل هذه الآية راداً على من جعل إتيان البيوت من ظهورها براً، أمراً باتيان البيوت من أبوابها، وهذه أسباب تضافت على أن البيوت أريد بها الحقيقة، وأن الإتيان هو المجيئ إليها. والحمل على الحقيقة أولى من ادعاء المجاز مع مخالفة ما تضافر من هذه الأسباب»⁽⁵³⁾.

ثانياً/ قال الله تعالى: [وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنْتُمْ عَلَيْهَا إِلَّا لِنَعْلَمَ مَنْ يَتَّبِعِ الرَّسُولَ مِمَّنْ يَنْقَلِبُ عَلَى عَقْبَيْهِ وَإِنْ كَانَتْ لَكَبِيرَةً إِلَّا عَلَى الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَانَكُمْ إِنَّ اللَّهَ بِالنَّاسِ لَرَوُوفٌ رَحِيمٌ] [البقرة: 143].

فقد اختلف العلماء في تحديد معنى الإيمان في قوله: [وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَانَكُمْ] فقد ورد فيه قولان:

الأول: أن الإيمان هنا بمعنى الصلاة، لاجتماعهما – الصلاة والإيمان – على نية وقول وعمل⁽⁵⁴⁾.

القول الثاني: أن المراد بالإيمان في الآية هنا: ثبات المؤمنين على الإيمان عند تحويل القبلة، وعدم ارتيابهم كما ارتاب غيرهم.

والعلماء متفقون على أن هذه الآية نزلت فيمن مات وهو يصلي إلى بيت المقدس... وعلى هذا معظم المفسرين والأصوليين. فعن البراء بن عازب: «أنه مات على القبلة قبل أن تحول رجالٌ وقتلوا، فلم ندر ما نقول فيهم، فأنزل الله تعالى: [وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَانَكُمْ]»⁽⁵⁵⁾.

وقد جاء التنصيص على هذا التفسير من الوجه الذي أخرج منه البخاري حديث الباب، فله در الإمام البخاري على دقة فقهه عندما ترجم للحديث فقال: «كتاب الإيمان، باب: الصلاة من الإيمان، وقوله تعالى: [وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَانَكُمْ] يعني: صلاتكم»⁽⁵⁶⁾.

وقد رجح هذا القول الطبري بعدما ساق روايات أسباب النزول في الآية فقال: «قد دللنا فيما مضى على أن الإيمان: التصديق، وأن التصديق قد يكون بالقول وحده، وبالفعل وحده، وبهما جميعاً، فمعنى قوله: [وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَانَكُمْ] على ما تضافرت به الرواية من أنه الصلاة، وما كان الله ليضيع تصديق رسوله عليه الصلاة والسلام بصلاتكم التي صليتموها نحو بيت المقدس عن أمره، لأن ذلك كان منكم تصديقاً لرسولي، واتباعاً لأمري، وطاعة منكم لي»⁽⁵⁷⁾.

وقد رجح هذا القول ابن عطية في تفسيره⁽⁵⁸⁾، وصديق حسن خان حيث قال: "والأول يتعين القول به، والمصير إليه، لما يؤيده من روايات أسباب النزول، وفي الباب أحاديث كثيرة وأثار عن السلف"⁽⁵⁹⁾.

ثالثاً/ قال الله تعالى: [يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا شَهَادَةٌ بَيْنَكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ حِينَ الْوَصِيَّةِ اثْنَانِ ذَوَا عَدْلٍ مِّنْكُمْ أَوْ آخَرَانِ مِّنْ غَيْرِكُمْ إِنْ أَنْتُمْ ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَأَصَابَتْكُمْ مُصِيبَةُ الْمَوْتِ] [المائدة: 106].

ذكر صديق حسن خان أقوالاً في الشهود المذكورين بقوله تعالى: [مِنْكُمْ أَوْ آخَرَانِ مِّنْ غَيْرِكُمْ] فقال:

أ- فقول: أن (منكم) تعني من أقاربكم، و(من غيركم) أي من الكفار.

ب- وقول: أن (منكم) أي: من المسلمين، و(من غيركم) أي: من الكفار.

ج- وقول: أن الآية منسوخة، واستدل أصحاب هذا القول بنصوص⁽⁶⁰⁾ من القرآن منها: [مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ] [البقرة: 282]، وقوله: [وَأَشْهَدُوا ذَوِي عَدْلٍ مِنْكُمْ] [الطلاق: 2]، والكفار ليسوا بمرضيين، ولا عدول.

لكن الشيخ حسن خان لم يرض القول بالنسخ، وقرر أن الآية محكمة ولا دليل على وجود النسخ، والآيتان اللتان احتج بهما القائلون بالنسخ عامتان في الأشخاص والأزمان والأحوال، وهذه الآية خاصة بحالة الضرب في الأرض، وبالوصية، وبحالة عدم الشهود المسلمين، ولا تعارض بين خاص وعام⁽⁶¹⁾.

ثم نراه يرجح القول الثاني، وهو أن معنى (منكم) أي من المسلمين، و(من غيركم) أي من الكفار، مستشهداً بسبب النزول قانلاً: «ويشهد له السبب للنزول» - ثم ذكر سبب النزول فقال -: عن ابن عباس رضي الله عنه قال: خرج رجل من بني سهم⁽⁶²⁾ مع تميم الداري، وعدي⁽⁶³⁾ بن بداء، فمات السهمي بأرض ليس بها مسلم، فلما قدما بتركته فقدوا جاما⁽⁶⁴⁾ من فضة مخوصاً من ذهب، فأحلفهما رسول الله صلى الله عليه وسلم، ثم وجد الجام بمكة، فقالوا: ابتعناه من تميم وعدي، فقام رجلان من أوليائه، فحلفا: لشهادتنا أحق من شهادتهما، وإن الجام لصاحبهم. قال، وأخذوا الجام، وفيهم نزلت هذه الآية⁽⁶⁵⁾. ا. هـ⁽⁶⁶⁾. وهذا الرأي ذهب إليه كثيرون وأيدوه⁽⁶⁷⁾.

ومن خلال هذه الأمثلة التطبيقية نرى أن العلماء قد اعتمدوا على أسباب النزول في ترجيحاتهم بتوجيه القول الذي يتلاءم ويتناسب مع سبب نزول الآية، وهو أمر دقيق ومهم لا بد أن يقف المفسر عنده ويوليه أهمية في اعتماده عند ترجيحه للأقوال، والأمثلة التي تبين فائدة أسباب النزول وترجيح القول من خلالها كثيرة، اقتصرنا على ما ذكر منها.

خاتمة:

من أهم ما انتهى إليه البحث من نتائج:

1- القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة يعتبران الأصل وما سواهما فرع عنهما، فهما عمدة في تقرير الأحكام الشرعية لمراد الله تعالى من عباده. وإن الله تعالى كما تكفل بحفظ كتابه، فقد تكفل بحفظ سنة نبيه ﷺ، فهياً رجالاً في كل عصر لهذا الأمر.

2- السنة النبوية بها يعرف بيان كثير من نصوص القرآن، فهي التي ترشدنا إلى معرفة بيان النص القرآني وأسباب النزول والناسخ والمنسوخ، والعام والخاص، والمجمل والمفصل، والمبهم والمشكل في القرآن، ومن هنا يتبين لنا جلياً منزلة ومكانة ووظيفة السنة بالنسبة للقرآن.

3- إن علم أسباب النزول علم مستقل ومتكامل له نظريته وتطبيقاته ومسائله المحددة المقننة، وليس معنى هذا أنه مقطوع الصلة عن غيره من العلوم، بل إن هذه العلوم تتكامل لتصب في خدمة القرآن الكريم.

4- إن تعريف هذا الفن لم يكن محدد المعالم بشكله الدقيق حتى أتى الإمام السيوطي فعرفه قائلاً: «ما نزلت الآية أيام وقوعه». لذلك وجدنا في مؤلفات سبقت السيوطي - كالواحدى وهو أشهر مؤلف في أسباب النزول - أنهم أدخلوا في أسباب النزول ما ليس منها.

5- إن أسباب النزول هي نصوص حديثية، لذلك لا بد من إخضاعها لقواعد علم مصطلح الحديث وهو المنهج الأمثل في قبول الروايات أو ردها.

6- تعد روايات أسباب النزول الصحيحة قليلة بالنسبة لعدد آيات القرآن، وبالنسبة للكم الهائل الوارد في كتب التفسير. وإن أكثر القرآن نزل ابتداء بدون سبب ليعالج الأوضاع والعيادات الفاسدة. فأسباب النزول باعتبارها روايات حديثية تنضم إلى قسم التفسير بالمأثور، وهذا ما نجده واضحاً عند المفسرين ممن اعتنى بجانب الرواية، كما نلاحظه عند المحدثين حين يذكرون الروايات التفسيرية للقرآن الكريم.

ومن أهم توصيات البحث:

1- إن موضوع: «أسباب النزول وأثرها في تفسير القرآن الكريم - دراسة نظرية تطبيقية» جدير بالاهتمام والعناية والدراسة، بعد أن تبين معنى سعة واتساع هذا الموضوع، لهذا أقترح على الباحثين أن يفردوا في دراساتهم تفاصيل هذا الموضوع ويتوسعوا في دراسة كل فصل فيه على جِدّة.

2- كتب التفسير فيها روايات واهية وبعضها موضوعة، فأقترح أن تنقى هذه الكتب من خلال دراسات علمية منظمة.

3- كتابا الواحدى والسيوطي في أسباب النزول جديران بالدراسة، ونقد رواياتهما وفق مناهج المحدثين في دراسة الأسانيد والمتون.

4- ألا يجعل اختلاف الأئمة المفسرين، واختلاف أهل العلم الناشئ عن اجتهاد مخلص مستند إلى الدليل الصحيح، ألا يجعل هذا سببا للفرقة والانشقاق والتمزق لوحدة الأمة.

5- معرفة فضل أئمة الإسلام، وحقوقهم ومراتبهم، فالنصيحة لدين الله توجب رد بعض أقوالهم، وليس في ذلك إهدار لمكانتهم.

وصلى الله وسلم على سيدنا محمد وعلى آله وأصحابه أجمعين ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين.

المصادر والمراجع:

1- الإتيان في علوم القرآن: للحافظ جلال الدين عبد الرحمن السيوطي تقديم وتعليق: د. مصطفى ديب البغا، ط3، 1416 هـ - 1996م، دار ابن كثير، دمشق، بيروت.

2- أحكام القرآن: أبو بكر أحمد بن حنبل الرازي الجصاص (ت 370 هـ)، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ودار الكتاب العربي، لبنان، 1406 هـ - 1986 م.

3- أحكام القرآن: أبو بكر محمد بن عبد الله المعروف بابن العربي (468 - 543 هـ)، تحقيق: علي محمد الجاوي، دار المعرفة، بيروت، لبنان.

4- إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل: محمد ناصر الدين الألباني، ط2، 1405 هـ - 1985 م، المكتب الإسلامي.

5- أسباب النزول: أبو الحسن علي بن أحمد الواحدي النيسابوري (ت 468 هـ)، تحقيق الدكتور السيد الجميلي، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، (ط1).

6- أسد الغابة في معرفة الصحابة: عز الدين ابن الأثير أبي الحسن علي بن محمد الجوزي (ت 630 هـ)، تحقيق: علي محمد معوض - عادل أحمد عبيد الموجود - دار الكتب العلمية - بيروت.

7- الإصابات في تمييز الصحابة: أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن محمد بن علي الكفائي العسقلاني المصري الشافعي المعروف بابن حجر (773 - 852 هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

8- الأعلام قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين: خير الدين الزركلي، ط 13، 1998، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان.

9- الاستيعاب في أسماء الأصحاب: ابن عبد البر أبي يوسف ابن عبد البر النمري القرطبي (ت 463 هـ)، ط1، 1423 هـ - 2002 م، دار الفكر، بيروت، لبنان.

- د/ عدنان بن محمد أبو عمر
- 10- الباعث الحثيث شرح اختصار علوم الحديث: للحافظ ابن كثير (701 – 774 هـ)، تأليف أحمد محمد شاكر، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.
- 11- البرهان في علوم القرآن: محمد بن عبد الله الزركشي (ت794 هـ)، علق عليه: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان (ط1) 1408 هـ - 1988 م.
- 12- البيان في علوم القرآن مع مدخل في أصول التفسير ومصادره: د. محمد علي الحسن، ط1، 1419 هـ - 1998 م، دار الفكر العربي، بيروت.
- 13- التحرير والتنوير: الطاهر بن عاشور، الدار التونسية للنشر، تونس 1984 م.
- 14- تحفة الأحوزي بشرح جامع الترمذي: أبو العلي محمد عبد الرحمن بن عبد الرحيم المباركفوري (1283 هـ - 1353 هـ)، ضبطه وراجع أصوله وصححه: عبد الرحمن محمد عثمان، 1412 هـ - 1991 م، مكتبة ابن تيمية.
- 15- تفسير البغوي المسمى معالم التنزيل: للإمام أبي محمد الحسين بن مسعود الفراء البغوي الشافعي. المتوفى سنة 516 هـ، إعداد وتحقيق: خالد عبد الرحمن العك، مروان سوار، طباعة دار المعرفة، بيروت، لبنان.
- 16- تفسير الفخر الرازي المشتهر بالتفسير الكبير ومفاتيح الغيب: محمد الرازي فخر الدين ابن العلامة ضياء الدين عمر (544 – 604 هـ)، 1415 هـ - 1995 م، دار الفكر، بيروت، لبنان.
- 17- تفسير القرآن العظيم: عماد الدين أبي إسماعيل بن كثير الدمشقي (ت774 هـ)، علق عليه وخرج أحاديثه: هاني الحاج، روجعت أحاديثه على كتب فضيلة العلامة: ناصر الدين الألباني، المكتبة التوفيقية - طبعة ثانية - دار المعرفة، بيروت، ط1، 1407 هـ.
- 18- التفسير الكبير المسمى (بالبحر المحيط): أبو عبد الله محمد بن يوسف بن علي بن يوسف بن حيان الأندلسي الغرناطي الشهير بأبي حيان (654 – 754 هـ).
- 19- تقريب التهذيب: أحمد بن علي بن حجر العسقلاني الشافعي (773 – 852 هـ)، تحقيق محمد عوامة، دار الرشيد، سورية حلب، ط3، 1411 هـ - 1991 م.
- 20- تقريب التهذيب: الحافظ شهاب الدين أحمد بن علي بن حجر العسقلاني الشافعي (773 – 852 هـ)، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي 1422 هـ - 2002 م، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان.
- 21- تهذيب التهذيب: أبو الفضل أحمد بن حجر العسقلاني (ت852 هـ)، دار إحياء التراث الإسلامي ومؤسسة التاريخ العربي، بيروت، لبنان، ط2، 1413 هـ - 1993 م.

أسباب النزول وأثرها في تفسير القرآن الكريم

- 22- جامع البيان عن تأويل آي القرآن: أبي جعفر محمد بن جرير الطبري (ت 310هـ)، ط3، 1388هـ-1968م، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر طبعة ثانية تحقيق: أحمد شاكر.
- 23- الجامع الصحيح وهو سنن الترمذي: أبي عيسى محمد بن عيسى بن سورة (209-297هـ)، تحقيق: أحمد محمد شاكر، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.
- 24- الجامع لأحكام القرآن (تفسير القرطبي): محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي، تحقيق: عبد الرزاق المهدي ط1، 1418هـ-1997م، دار الكتاب العربي، بيروت.
- 25- حلية الأولياء وطبقات الأصفياء: أبو نعيم أحمد بن عبد الله الأصفهاني (ت 430هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1409هـ - 1988م.
- 26- الرسالة: الإمام المطلبي محمد بن إدريس الشافعي، تحقيق: أحمد محمد شاكر، 1309هـ، دار الفكر للطباعة والنشر.
- 27- الزيادة والإحسان في علوم القرآن: محمد بن أحمد بن عقيلة المكي (ت 1150هـ)، تحقيق مجموعة من الباحثين، مركز البحوث والدراسات، جامعة الشارقة، الإمارات، ط1، 1427هـ - 2006م.
- 28- صحيح البخاري: أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، (ت 256هـ)، 1419هـ - 1998م، بيت الأفكار الدولية.
- 29- صحيح مسلم بشرح النووي: تحقيق: عصام الصباطي وحازم محمد وعصام عامر، ط1، 1415هـ - 1995م، دار أبي حيان، القاهرة.
- 30- العجائب في بيان الأسباب: أحمد بن علي المعروف بابن حجر العسقلاني، تحقيق عبد الحكيم محمد الأنيس، دار ابن الجوزي، الدمام السعودية، ط1، 1418هـ - 1997م.
- 31- غريب الحديث: أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد بن علي الجوزي (510 - 592)، وثق أصوله وخرج حديثه وعلق عليه الدكتور (عبد المعطي أمين قلعجي)، منشورات: محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.
- 32- فتح الباري بشرح صحيح البخاري: أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (773 - 852هـ) رقمه أحاديثه: محمد فؤاد عبد الباقي راجعه: محب الدين الخطيب، دار الفكر، بيروت، لبنان.
- 33- فتح البيان في مقصد القرآن: أبو الطيب صديق بن حسن بن علي بن الحسين القنوجي البخاري (1284-1307هـ)، دار إحياء التراث الإسلامي، قطر، 1410هـ - 1989م.

د/ عدنان بن محمد أبو عمر

- 34- فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير: تأليف: محمد بن علي بن محمد الشوكاني (وفاته بصنعاء 1250هـ)، مكتبة ابن تيمية.
- 35- فضائل القرآن الكريم: أبو عبيد القاسم بن سلام الهراوي، تحقيق: مروان العطية محسن خرابة ووفاء تقي الدين، دار ابن كثير دمشق، ط1 1415هـ - 1995 م.
- 36- القرآن الكريم والدراسات الأدبية: للدكتور نور الدين عتر، مطبوعات جامعة دمشق، سورية، ط6، 1414هـ - 1993م.
- 37- قصة التفسير: د. أحمد الشرباطي، ط2، 1978م، دار الجبل، بيروت.
- 38- لباب النقول في أسباب النزول: أبو الفضل جلال الدين عبد الرحمن أبو بكر السيوطي الشافعي، (ت 911هـ)، ضبطه وصححه أحمد عبد الشافي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.
- 39- لسان العرب: ابن منظور الإفريقي محمد بن مكرم دار إحياء التراث العربي ومؤسسة التاريخ العربي، بيروت، لبنان، ط2، 1413هـ - 1993م.
- 40- مباحث في علوم القرآن: الدكتور صبحي الصالح، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ط8، 1974.
- 41- مباحث في علوم القرآن: مناع القطان، ط24، 1414هـ - 1993م، مؤسسة الرسالة، بيروت.
- 42- مباحث في علوم القرآن: مناع القطان، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط26، 1415هـ - 1995م.
- 43- مجموع فتاوى: شيخ الإسلام أحمد بن تيمية، طباعة: مجمع الملك فهد للطباعة المصحف الشريف المدينة المنورة، جمع وترتيب (عبد الرحمن بن محمد بن القاسم)، تاريخ الطبعة، 1416هـ - 1995م، تحت إشراف: وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد.
- 45- المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز: للقاضي أبي محمد عبد الحق بن غالب بن عطية الأندلسي (481- 546هـ)، تحقيق: المجلس العلمي بفاس. 1413هـ - 1992م.
- 46- المستدرک علی الصحیحین: أبو عبد الله الحاكم النيسابوري وبنيله التلخيص للحافظ الذهبي، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان.
- 47- المستدرک علی الصحیحین: الإمام الحافظ أبي عبد الله الحاكم النيسابوري، وبنيله: التلخيص للحافظ الذهبي - رحمهما الله -، الناشر: دار الكتاب العربي، ص ب 5769- 11، بيروت.
- 48- المستدرک علی الصحیحین: الإمام الحافظ أبي عبد الله الحاكم النيسابوري، وبنيله: التلخيص للحافظ الذهبي - رحمهما الله -، الناشر: دار الكتاب العربي، ص ب 5769- 11، بيروت.

- (1) أخرجه مالك، في الموطأ، بلاغاً (هو ما رواه مالك بصيغة «بلغني» يرفعه للنبي ﷺ بدون سند، كتاب القدر، باب: النهي عن القول في القدر)، راجع شرح الزرقاني ج: 4، ص: 330، رقم: 1727، ويُنظر: تخريجه في الموطأ، ص: 644 رقم: 3، قال الزرقاني: مر أن بلاغه صحيح كما قال ابن عيينة، وأخرجه ابن عبد في حديث كثير بن عبد الله بن عمرو بن عوف عن أبيه عن جده، قال الشيخ الألباني في تعليقه على المشكاة ج: 1، ص: 66 رقم: 186: له شاهد من حديث ابن عباس بسند حسن أخرجه الحاكم، ج: 1، ص: 93.
- (2) يُنظر: الزرقاني، مناهل العرفان في علوم القرآن ج: 1، ص: 76، والكتور صبحي الصالح، مباحث في علوم القرآن، ص: 127-130.
- (3) ذكر الإمام ابن عقيلة المكي في كتابه الزيادة والإحسان في علوم القرآن تحت النوع السادس والأربعين بعد المئة: «علم تفسير القرآن بالأحاديث الصحيحة الواردة عن النبي ﷺ ثم ذكر تحت هذا العنوان أحاديث عدة في التفسير المرفوع والموقوف من التفسير النبوي للقرآن وروايات في أسباب النزول»، وأحاديث تتعلق بالنسخ. يُنظر كتابه ج: 8، ص: 244-480.
- (4) يُنظر: ابن منظور الإفريقي، لسان العرب، ج: 6، ص: 138 مادة: (سَبَب).
- (5) الزرقاني، مناهل العرفان، ج: 1، ص: 76، والسيوطي، الإتقان في علوم القرآن، ج: 1، ص: 101 وابن عقيلة، الزيادة والإحسان، ج: 1، ص: 292.
- (6) أخرجه البخاري، كتاب التفسير، باب: [وأندر عشيرتك الأقربين واخضع جناحك للمؤمنين]، ص: 929، رقم: 7470، واللفظ له، ومسلم، كتاب الإيمان، باب في قول الله تعالى: [وأندر عشيرتك الأقربين]، ج: 2، ص: 83-84، رقم: 208.
- (7) أخرجه مسلم، كتاب الحيض، باب: جواز غسل الحائض رأس زوجها وترجيله وطهارة سؤرها والاتكاء في حجرها وقراءة القرآن فيه، ج: 2، ص: 214-215، رقم: 302.
- (8) السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، ج: 1، ص: 101، ولباب النقول في أسباب النزول، ص: 4.
- (9) الواحدي، أسباب النزول، ص: 16-17، وابن عقيلة، الزيادة والإحسان في علوم القرآن، ج: 1، ص: 292.
- (10) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج: 13، ص: 339، ويُنظر: الزيادة والإحسان، ج: 1، ص: 293.
- (11) أخرجه أبو عبيد في فضائل القرآن، ص: 97.
- (12) الشرباصي، قصة التفسير، ص: 20.
- (13) أخرجه البخاري كتاب فضائل القرآن، باب: القراء من أصحاب النبي [، ص: 994-995 رقم: 5002، واللفظ له. ومسلم، كتاب فضائل القرآن، باب: من فضائل عبد الله بن مسعود وأمه رضي الله عنهما، ج: 8، ص: 318، رقم: 2463.
- (14) أخرجه أبو نعيم في حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، ج: 1، ص: 67-68.
- (15) الشاطبي، الموافقات، ج: 3، ص: 347-348.
- (16) السيوطي: لباب النقول في أسباب النزول، ص: 3.
- (17) يُنظر: الزركشي، البرهان، ج: 1، ص: 45، والسيوطي، الإتقان، ج: 2، ص: 479.
- (18) الطاهر بن عثور، تفسير التحرير والتنوير، ج: 1، ص: 47.
- (19) الواحدي، أسباب النزول، ص: 16.
- (20) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج: 13، ص: 339.
- (21) فصلى كل رجل منا على حباله: أي لقاء وجهه. ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث، ج: 1، ص: 470 مادة: (حيل).

- (22) أخرجه الترمذي كتاب تفسير القرآن، باب: ومن سورة البقرة، ج: 5، ص: 188 – 189، رقم: 2957. وقال: غريب.. وقد ذهب أكثر أهل العلم إلى هذا قالوا: إذا صلى في الغيم لغير القبلة ثم استبان له بعدما صلى أنه صلى لغير القبلة، فإن صلاته جائزة. وابن ماجه، كتاب إقامة الصلاة والسنة فيها، باب: من يصلي لغير القبلة وهو لا يعلم، ج: 1، ص: 326، رقم: 1020، وقال الألباني في الحديث: وبالجملة فالحديث بهذا الشاهد مع طرقه الثالث عن عطاء يرقى إلى درجة الحسن أن شاء الله تعالى. أرواء الغليل، ج: 1، ص: 323 – 324، رقم: 291.
- (23) أخرجه مسلم، كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب: جواز صلاة النافلة على الدابة في السفر حيث توجهت، ج: 3، ص: 225، رقم: 700، عن ابن عمر رضي الله عنهما.
- (24) أخرجه مسلم، الكتاب والباب نفسهما، ج: 3، ص: 227، رقم: 39 (700).
- (25) النووي، شرح النووي لصحيح مسلم، الكتاب والباب نفسهما، ج: 3، ص: 228. ويُنظر المسألة في الزيادة والإحسان، ج: 1، ص: 293 – 294.
- (26) أخرجه البخاري، كتاب التفسير، باب قوله: [إن الصفا والمروة من شعائر الله فمن حج البيت أو اعتمر فلا جناح عليه أن يطوف بهما، ومن تطوع خيراً فإن الله شاكر عليم]، ص: 850، رقم: 4496، واللفظ له. ومسلم، كتاب الحج، باب: بيان أن السعي بين الصفا والمروة ركن لا يصح الحج إلا به، ج: 5، ص: 28، رقم: 1278.
- (27) عروة ابن الزبير: (220 – 93 هـ = 643 – 712 م) ابن العوام الأسدي القرشي أبو عبد الله أحد الفقهاء السبعة في المدينة، تجنب الفتن، توفي في المدينة، وهو أخو عبد الله بن الزبير لأبيه وأمه. يُنظر: ابن حجر، تقريب التهذيب، ص: 389، رقم: 4561، والزركلي، الأعلام، ج: 4، ص: 226.
- (28) المُشْتَلُّ: بضم أوله، وفتح المعجمة، ولامين الأول مفتوح مثقل، هي: التنية المشرفة على قُديد. وقُديد: بقاف مصغره: قرية جامعة بين مكة والمدينة كثيرة المياه، ابن حجر العسقلاني، فتح الباري، ج: 3، ص: 499.
- (29) ابن حجر العسقلاني، فتح الباري، ج: 3، ص: 501.
- (30) الكلام للزهري. يُنظر: فتح الباري، ج: 3، ص: 501.
- (31) أبو بكر بن عبد الرحمن بن الحارث بن هشام بن المغيرة المخزومي، المدني، قيل: اسمه محمد، وقيل: المغيرة، وقيل: أبو بكر اسمه، وكنيته: أبو عبد الرحمن، وقيل: اسمه كنيته، ثقة فقيه عابد، مات سنة 94 هـ، وقيل غير ذلك. يُنظر: ابن حجر العسقلاني، تقريب التهذيب، ص: 623، رقم: 7976.
- (32) أخرجه البخاري، كتاب الحج، باب: وجوب الصفا والمروة، وجُعِلَ من شعائر الله، ص: 316، رقم: 1643، واللفظ له. ومسلم، كتاب الحج، باب: بيان أن السعي بين الصفا والمروة ركن لا يصح الحج إلا به، ج: 5، ص: 25 – 26، رقم: 1277.
- (33) يُنظر: هذه الرواية في فتح الباري، ج: 3، ص: 499 – 501، وقد صححها ابن حجر.
- (34) ابن العربي، أحكام القرآن، ج: 1، ص: 147.
- (35) الشاطبي، الموافقات، ج: 3، ص: 348 – 349.
- (36) قدامة بن مظعون: (... – 36 هـ = ... – 656 م) بن حبيب الجمحي القرشي، صحابي، من مهاجرة الحبشة. شهد بدر وأحد والخندق وسائر المشاهد مع رسول الله ﷺ واستعمله عمر على البحرين ثم عزله لشربه الخمر، وأقام عليه الحد في المدينة. يُنظر: ابن عبد البر، الاستيعاب، ج: 2، ص: 152 – 153، رقم: 2119. وابن حجر، فتح الباري، ج: 7، ص: 320 – 321، رقم: 4017، والزركلي، الأعلام، ج: 5، ص: 191.

- (37) أخرجه البخاري، وقد سبق تخريجه وهو عنده مختصر دون ذكر قصة شرب الخمر. قال ابن حجر: في فتح الباري: ج: 7، ص: 320، رقم: 4117: «ولم يذكر البخاري القصة لكونها موقوفة ليست على شرطه» ثم عزاها لعبد الرزاق في مصنفه، ج: 9، ص: 240 – 242، رقم: 17076، عن معمر عن الزهري. والطبقات الكبرى، ابن سعد، ج: 5، ص: 56.
- (38) أخرجه البخاري، كتاب التفسير، باب: [يغشى الناس هذا عذاب أليم]، ص: 946، رقم: 4821، واللفظ له. ومسلم، كتاب صفات المنافقين وأحكامهم، باب: الدخان، ج: 9، ص: 155، رقم: 2798، كلاهما عن ابن مسعود ت.
- (39) أخرجه البخاري، كتاب التفسير، باب: [لا تحسبن الذين يفرحون بما أتوا]، ص: 866، رقم: 4568، وذكره الواحدي في أسباب النزول، ص: 115 – 116، والسيوطي في لباب النقول، ص: 51.
- (40) يُنظر: الطاهر بن عاشور، تفسير التحرير والتنوير، ج: 7، ص: 361-362.
- (41) تُنظر هذه الأقوال وأصحابها في أسماء الكتب التفسيرية اللاحقة.
- (42) أخرجه البخاري، كتاب العمرة، باب قول الله تعالى: [وأتوا البيوت من أبوابها]، ص: 343، رقم: 1803، واللفظ له. ومسلم، كتاب التفسير، أول الكتاب، ج: 9، ص: 384، رقم: 3026، علماً أن البخاري أخرجه في كتاب التفسير.
- (43) يُنظر: ابن العربي، أحكام القرآن، ج: 1، ص: 100-101.
- (44) يُنظر: ابن عطية، المحرر الوجيز، ج: 2، ص: 99 – 100.
- (45) يُنظر: القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج: 2، ص: 342 – 343.
- (46) يُنظر: أبو حيان، التفسير الكبير المسمى بالبحر المحيط، ج: 2، ص: 62 – 64.
- (47) الطبري، جامع البيان، ج: 2، ص: 185 – 168.
- (48) يُنظر: البغوي، تفسير البغوي المسمى بـ معالم التنزيل، ج: 1، ص: 160 – 161.
- (49) يُنظر: ابن كثير، تفسير ابن كثير، ج: 1، ص: 295.
- (50) ابن العربي، أحكام القرآن، ج: 1، ص: 101.
- (51) ابن عطية، المحرر الوجيز، ج: 2، ص: 98 – 99.
- (52) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج: 2، ص: 343 – 344.
- (53) أبو حيان، البحر المحيط، ج: 2، ص: 63.
- (54) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج: 2، ص: 153 – 154.
- (55) أخرجه البخاري، كتاب الإيمان، باب: الصلاة من الإيمان، وقول الله تعالى: [وما كان الله ليضيع إيمانكم] يعني صلاتكم، ص: 31 رقم: 40، واللفظ له. ومسلم، كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب: تحويل القبلة من المقدس إلى الكعبة، رقم: 525، ج: 3، ص: 11 – 12.
- (56) صحيح البخاري، كتاب الإيمان، باب: الصلاة من الإيمان، وقول الله تعالى: [وما كان الله ليضيع إيمانكم] يعني صلاتكم، رقم: 40، ص: 31.
- (57) الطبري، جامع البيان عن تأويل أي القرآن، ج: 2، ص: 18.
- (58) يُنظر: ابن عطية، المحرر الوجيز، ج: 2، ص: 7 – 8.
- (59) يُنظر: صديق حسن القنوجي، فتح البيان، ج: 1، ص: 303.
- (60) يُنظر نسبة هذه الأقوال لأصحابها: ابن العربي، أحكام القرآن، ج: 2، ص: 722، وصديق حسن القنوجي، فتح البيان، ج: 4، ص: 73 – 74.
- (61) يُنظر: صديق حسن القنوجي، فتح البيان، ج: 4، ص: 73 – 76.

- (62) **بنو سهم**: بطن من باهلة، من القحطانية، وهم: بنو سهم بن عمرو بن ثعلبة بن غنم بن قتيبة. يُنظر: عمر رضا كحالة، معجم قبائل العرب القديمة والحديثة، ج: 2، ص: 560.
- (63) **عدي بن بداء**: بتشديد الدال، قبلها موحدة مفتوحة، قال ابن حجر: «له ذكر في قصة تميم الداري، في نزول قوله تعالى: [يا أيها الذين آمنوا شهادة بينكم...]، وهي الآية التي معنا هنا، وأما عدي فقال ابن حبان: له صحبة، وأخرجه بعضهم في الصحابة، ولا وجه لذكره عندي فيهم، وقوى ذلك ابن الأثير». فعدي هذا مختلف في صحبته، وحتى في إسلامه. يُنظر: ابن الأثير، أسد الغابة في معرفة الصحابة، ج: 4، ص: 5 رقم: 360. وابن حجر، الإصابة، ج: 4، ص: 228 – 229، رقم: 5465. والسيوطي، أسباب النزول، ص: 87.
- (64) **الجام**: إناء من فضة، ومعنى مخصوصاً: أي عليه صفائح الذهب مثل حُوص النخل. يُنظر: ابن الجزري، النهاية في غريب الحديث والأثر، ج: 2، ص: 87 مادة: (خوص).
- (65) أخرجه البخاري كتاب، الوصايا، باب قول الله تعالى: [يا أيها الذين آمنوا شهادة بينكم إذا حضر أحدكم الموت حين الوصية اثنان ذوا عدل منكم أو آخران...]، ص: 536، رقم: 2779.
- (66) صديق حسن، فتح البيان، ج: 4، ص: 76.
- (67) يُنظر: القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج: 6، ص: 321، قال: «ولا أعلم خلافاً إن هذه الآية نزلت بسبب تميم الداري وعدي بن بداء». يُنظر: صديق، حسن، فتح البيان، ج: 4، ص: 76.

مقاصد القرآن الكريم ومحاوره عند المتقدمين والمتأخرين

د/ عيسى بو عكاز

كلية العلوم الإسلامية – جامعة باتنة 1

الملخص:

تعد دراسة مقاصد القرآن الكريم ومحاوره من الأمور المهمة، للمتخصص بالدراسات الإسلامية عموماً؛ وللمتخصص في التفسير والفقہ على الخصوص؛ حيث إن علم المقاصد لا يقف عند الجزئيات، بل ينفذ منها إلى الكليات والأهداف، في كل جوانب الحياة، فهو يبرز الغاية بالمقاصد، والغاية التي خلق الله من أجلها الخلق ومدى تحقيقها. وبعض الدارسين من المتأخرين استخدم مصطلح المحاور بدل المقاصد في دراسته للموضوع.

وموضوع مقاصد القرآن الكريم ومحاوره طرقه الأوائل في مقدمات تفاسيرهم وفي مصنفات مفردة، كما تناوله المتأخرون في مقدمات تفاسيرهم وفي دراسات مستقلة.

ومعرفة مقاصد القرآن الكريم لها فوائد كثيرة؛ كفهم القرآن وتفسيره، فالعلم بالمقاصد ليس مقصوداً لذاته، وإنما يراد به إعماله واستثماره في فهم النصوص الشرعية وتوجيهها، وهذا يكون على الخصوص في النصوص ظنية الدلالة.

وقد تناول المتقدمون علم مقاصد القرآن ومحاوره، وبينوا مسائل عديدة منه، بأسلوب التصريح أو التلميح ولكن دون تحديد للمصطلح باسم محدد. وواصل المتأخرون ما توصل إليه المتقدمون وفصلوا فيه، وأضافوا إليه وهذبوا فيه.

الكلمات المفتاحية: مقاصد، القرآن الكريم، محاور، المتقدمين، المتأخرين.

ABSTRACT:

The study of the purposes and topics of the Holy Quran is important for the specialist in Islamic studies in general, and for the specialist in interpretation and jurisprudence in particular. The science of Makassed is not confined to details and particles, but is applied to

total and global issues and objectives in all aspects of life. For which God created creation and the extent of its achievement. And some of the late scholars used the term axes instead of the purposes in his study of the subject.

The topic of the purposes of the Holy Quran and its axis studied by the ancient scholars in the introduction of their interpretations and in independent works. The latter dealt with the precepts of their interpretations and in independent studies.

Knowing the purposes of the Holy Quran has many benefits, such as understanding the Qur'an and interpreting it. Knowledge of intentions is not intended for itself, but rather is intended to be realized and exploited in understanding and guiding the texts of the Shariah.

The scholars dealt with the purposes of the Qur'an and its topics, and pointed out many issues in it, in the manner of declaring or hinting, but without specifying the term in a specific name. The late ones continued what the applicants had reached and separated, and added to it and delved into it.

موضوع مقاصد القرآن الكريم ومحاوره طرقه الأوائل في مقدمات تفاسيرهم وفي مصنفات مستقلة، وتناوله المتأخرون في مقدمات تفاسيرهم وفي دراسات مستقلة. والبحث يحاول تجلية بعض ما توصلت إليه تلك الدراسات والأبحاث.

الفرع الأول- مفهوم المقاصد والمحاور

قبل عرض ودراسة عناصر الموضوع، لابد من بيان المفهوم اللغوي والاصطلاحي لكلمتي المقاصد والمحاور.

أولاً- مفهوم المقاصد

1- مفهوم المقاصد لغة: تطلق كلمة "المقاصد" في اللغة على معاني متعددة ذكرها أصحاب المعاجم ومنها:

الاعتماد، والأتم، وإتيان الشيء، واستقامة الطريق، ومنه قوله تعالى: [وَعَلَى اللَّهِ قَصْدُ السَّبِيلِ] [النحل:9]. والعدل ومنه قوله تعالى: [وَمِنْهُمْ مَّقْتَصِدٌ] [فاطر:32].
والمقاصد جمع "مَقْصَد" والمقصد: مصدرٌ ميمي مُشْتَقٌّ من قَصَدَ.

وحدد ابن فارس دلالة الجذر "قَصَدَ" في ثلاثة أصول بقوله: "الْقَافُ وَالصَّادُ وَالذَّالُ أَصُولٌ ثَلَاثَةٌ، يَدُلُّ أَحَدُهَا عَلَى إِنِّيَانِ شَيْءٍ وَأَمِّهِ، وَالْآخَرُ عَلَى اكْتِنَازِ فِي الشَّيْءِ.

فَالْأَصْلُ: قَصَدْتُهُ قَصْدًا وَمَقْصَدًا. وَمِنَ الْبَابِ: أَقْصَدَهُ السَّهْمُ، إِذَا أَصَابَهُ فُقِّئِلَ مَكَانَهُ، وَكَانَتْ قِيلَ ذَلِكَ لِأَنَّهُ لَمْ يَحْذِ عَنْهُ.

وَالْأَصْلُ الْآخَرُ: قَصَدْتُ الشَّيْءَ كَسَرْتُهُ. وَالْقِصْدَةُ: الْقِطْعَةُ مِنَ الشَّيْءِ إِذَا تَكَسَّرَ..

وَالْأَصْلُ الثَّلَاثُ: النَّاقَةُ الْقَصِيدُ: الْمُكْتَنَزَةُ الْمُتَمَلِّئَةُ لِحَمًا⁽¹⁾.

وأضاف الأزهري معنى آخر فقال: "الْقَصْدُ: اسْتِقَامَةُ الطَّرِيقَةِ، قَصِدَ يَقْصِدُ قَصْدًا فَهُوَ قَاصِدٌ، وَالْقَصْدُ فِي الْمَعِيشَةِ الْأَيُّ يَسْرِفُ وَلَا يَقْتَرِ"⁽²⁾.

وملخص كلام اللغويين أن مادة (قصد) في الاستعمال العربي تدل على معانٍ مشتركة ومتعددة، إلا أن الغالب عند إطلاقها انصرافها إلى العزم على الشيء والتوجه نحوه.

2- مفهوم المقاصد اصطلاحاً: يمكن تعريف مصطلح المقاصد بما يضاف

إليه. ففي الغالب يضاف إلى الشريعة وهو المشهور، كما يضاف إلى القرآن الكريم.

ورغم كون مقاصد القرآن أعم وأشمل من مقاصد الشريعة؛ فهي الأصل، ومقاصد الشريعة فرع، إلا أن مصطلح مقاصد الشريعة هو الأشهر والأكثر دراسة وبحثاً وتصنيفاً عند العلماء منذ القديم و إلى اليوم.

وسنقتصر على ذكر مفهوم المقاصد مضافة إلى القرآن الكريم، لأن مفهومها مضافة إلى الشريعة مشهور معروف، واجتهد فيه بعض المتقدمين وكثير من المتأخرين. ومن تلك التعريفات لمقاصد القرآن نذكر ما يأتي:

- تعريف العز بن عبد السلام حيث عرف مقاصد القرآن بقوله: "معظم مقاصد القرآن الأمر باكتساب المصالح وأسبابها، والزرع عن اكتساب المفساد وأسبابها"⁽³⁾. والتعريف يلمح للمقصد العام للإسلام بأنه جلب للمصالح ودرء للمفاسد. وهذا التعريف قريب من تعريفات كثير من علماء مقاصد الشريعة⁽⁴⁾.

ويمكن تعريف مقاصد القرآن بأنها: "المقاصد التي دارت عليها سور القرآن الكريم وآياته تعريفا برسالة الإسلام، وتحقيقا لمنهجه في هداية البشر".

ثانياً- مفهوم المحاور

1- المفهوم اللغوي للمحاور: المحاور مشتق من "حَوْر"، ويدور معناها اللغوي في المعاجم على معاني عدة منها:

جاء في معجم مقاييس اللغة: " (حور) الحاء والواو والراء ثلاثة أصول: أحدها لون، والأخر الرجوع، والثالث أن يدور الشيء دَوْرًا. فأما الأول فالحَوْر: شدة بياض العين في شدة سوادها...

وأما الرجوع، فيقال حَارَ، إذا رَجَعَ. قال الله تعالى: [إِنَّهُ ظَنَّ أَنْ لَنْ يَحُورَ] [الانشقاق: 14]. والعرب تقول: "الباطل في حُورٍ" أي رَجَعَ ونَقَصَ، وكلُّ نقص ورجوع حُورٌ...

والأصل الثالث المَحْوَر: الخشبة التي تدور فيها المَحَالَة. ويقال حَوْرَتْ الخُبْزَة تحويراً، إذا هيأتها وأدْرَتْهَا لتضعها في المَلَّة"⁽⁵⁾.

والأصل الثالث من معاني المحور هو المراد من البحث فالمحور والمحاور ما يكون مركز دوران الأمور والأشياء؛ كالموضوع الرئيس الذي يهيمن على بقية الموضوعات الفرعية في السورة القرآنية.

2 - مفهوم المحاور اصطلاحاً: لقد حاولت البحث للظفر بتعريف للمحاور أو حتى مفهوم يحدد المعنى العام له عموماً، أو تعريف لمفهوم محاور القرآن خصوصاً، ولكن المصطلح حديث وقليل الاستخدام، ولذلك كان كلام العلماء في بيان

===== مقاصد القرآن الكريم ومحاوره عند المتقدمين والمتأخرين =====

مفهومه نادراً. ويمكن القول: إن مفهوم المحور في القرآن الكريم: "هو الأمر الجامع الذي يجمع موضوعات السورة وجزئياتها في نسق واحد". فالمحور هو الموضوع العام الشامل لموضوعات السورة القرآنية الجزئية.

فمحاور القرآن هي الموضوعات التي تدور عليها السورة والتي يتم من خلالها التوصل للمقصد الأصلي من السورة.

ثالثاً- الفرق بين المقاصد والمحاور:

يمكن أن نلخص الفروق في العناصر التالية:

المقاصد هي الأهداف الكبرى للسورة أو للقرآن وهي مثل مقاصد الشريعة الكبرى المحصورة في خمسة مقاصد.

أما الموضوعات فهي المحاور التي تدور عليها السورة والتي يتم من خلالها التوصل للمقصد الأصلي من السورة.

وأما الأغراض فيظهر أنه يمكن التعبير بها عن المقاصد، كما يمكن أن نقول أن لكل موضوع غرضاً وبمجموع تلك الأغراض يتم التوصل للمقصد الأصلي.

فالسورة لها مقصد كبير رئيس، ثم يتم الوصول لهذا المقصد عن طريق محاور - موضوعات - السورة.

فهناك تقارب شديد بين هذه العبارات؛ إذ المقاصد مبنية على محاور والعكس، والمحاور تحمل أغراضاً والعكس.

إن المحاور لها أغراض والأغراض تصب في مقاصد، وهذا كلام عام وتفصيله العملي أن تأخذ سورة من القرآن وتسير محاورها وغرض كل محور وتتعرف على مقصد السورة ثم تربط الأغراض بالمقصد بعد ربط المحاور بالأغراض.

وعلى كلٍ فالمحور يتبع لضبط مفهوم الغرض والمقصد، حيث نجد مثلاً ابن عاشور يستخدم الغرض بمعنى المقصد فيذكر غالباً في بداية تفسير كل سورة أغراض السورة، ولكن نجد بعض هذه الأغراض تستخدم على أنها مقاصد عند الفيروز آبادي في بصائر ذوي التمييز، وعند البقاعي في نظم الدرر.

مقصد السورة عمود السورة؛ وهو الهدف العام من السورة وغالباً يكون مقصداً واحداً.

أما محاور السورة، فهي الموضوعات التي تعرضت لها السورة وهي تظهر بسهولة من خلال استعراض السورة.

وأما الأغراض فهي مرادفة للمقصد ولكن المقصد الأصلي للسورة يكون غرضاً واحداً لا أغراضاً، إلا إن شقت المقصد الأساس وهو الغرض الأساس إلى مقاصد جزئية تشكل مجموعها المقصد الأصلي.

الفرع الثالث- مقاصد القرآن الكريم وأهميتها:

إن القرآن الكريم مصدر الإسلام الأول، وحجية أي مسألة ترجع إليه تصريحاً أو تظهيراً، وكون المقاصد لها أهمية في تحليل الأحكام و بيان الحكم؛ فالقرآن الكريم احتوى على أعلى المقاصد وأكبرها، فهو أصل الأصول ومصدر المصادر.

إن جميع المقاصد القرآنية المعتبرة، إنما هي راجعة في جملتها أو تفصيلها، تصريحاً أو تظهيراً إلى هدي القرآن وتعاليمه وأسراره وتوجيهاته.

ويمكن التدليل على مقاصد القرآن الكريم على جهة الإجمال من خلال الأدلة التالية:

1- النصوص القرآنية الدالة على تحليل أفعاله تعالى وأحكامه كثيرة، ولو كانت الأحكام غير معللة لكانت لهواً وعبثاً، وهو تعالى منزه عن ذلك كما جاء في قوله تعالى: [وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَاعِبِينَ] [سورة الأنبياء: 16].

والقرآن يشير إلى المقاصد بصيغ متعددة ومنها:

أ- النص على أن من مقاصد القرآن كذا... بلفظ الإرادة، كما في قول الله عزوجل: [يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمْ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمْ الْعُسْرَ وَلِتُكْمِلُوا الْعِدَّةَ وَلِتُكَبِّرُوا اللَّهَ عَلَىٰ مَا هَدَاكُمْ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ] [البقرة: 185]. قال الإمام الطبري: "يريد الله بكم، أيها المؤمنون التخفيف عليكم، والتسهيل عليكم، لعلمه بمشقة ذلك عليكم في هذه الأحوال"⁽⁶⁾.

ب- صيغة من صيغ التعليل، وهي كثيرة منها: كي، لام التعليل، باء السببية
فمثال "كي" قوله تعالى: [لِكَيْلَا تَأْسَوْا عَلَىٰ مَا فَاتَكُمْ وَلَا تَفْرَحُوا بِمَا آتَاكُمْ ۗ وَاللَّهُ لَا
يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ] [الحديد: 23].

ومثال "باء" السببية قوله تعالى: [فَبِظُلْمٍ مِّنَ الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ
طَيِّبَاتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ وَبِصَدِّهِمْ عَنِ سَبِيلِ اللَّهِ كَثِيرًا] [النساء: 160]. قال القرطبي عن
هذه الآية: "وقدَّم الظلم على التحريم إذ هو العرض الذي قصد إلى الإخبار عنه بأنه
سبب التحريم" (7).

ومثال "لام" التعليل قول الله: [إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ
بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ ۗ وَلَا تَكُن لِّلْخَائِنِينَ خَصِيمًا] [النساء: 105]. فعلة إنزال الكتاب هو الحكم
بين الناس بشرع الله.

وهناك صيغ أخرى كأن يصف الله نفسه بالحكمة والرحمة، أو حين يبين
تعالى فوائد المأمورات وعواقب المنهيات.

2- القرآن الكريم منه تستفاد مقاصد الشارع الحكيم من إرسال الرسل
وتنزيل الكتب وبيان العقيدة والأحكام وتكليف المكلفين ومجازاتهم، وبعث الخلاق
والحياة والكون والوجود. فقد جاء أن المقصد من الخلق هو عبادة الخالق سبحانه
والامتثال له، وقد دلت على هذا آيات كثيرة منها قوله تعالى: [وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ
وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ] [الذاريات: 56]، وقوله سبحانه: [أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا
وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ] [المؤمنون: 115].

3- من خلال القرآن الكريم ثبتت مقاصد الشريعة عموماً والكليات الشرعية
الخمس خصوصاً: حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال، فقد وردت جملة من
نصوصه وأحكامه لتثبيت تلك الكليات وتدعيمها، واعتبارها أصولاً قطعية معتبرة في
كل الملل والأمم.

4- من القرآن الكريم تحددت الكثير من الحكم والعلل والأسرار الجزئية،
التي تعلقت بأحكامها الفرعية، والتي شكلت محتوى مهما أسهم في إبراز المقاصد
وتكوينها.

5- من القرآن الكريم استخلصت بعض القواعد الفقهية ذات الصلة بالمقاصد الشرعية، فقد كان المنشغلون بفن القواعد يرجعون كل قاعدة إلى أصلها من القرآن والسنة أو منهما معا، ومن القواعد المبنية على نصوص من القرآن قاعدة: "المشقة تجلب التيسير"، وقاعدة: "الضرورات تبيح المحظورات"، وقاعدة: "الضرورة تقدر بقدرها"، وقاعدة: "العادة محكمة".

6- من القرآن الكريم استنبطت العديد من الخصائص العامة للشريعة الإسلامية المتصلة بالمقاصد الشرعية مثل خاصية التيسير والتخفيف ورفع الحرج والوسطية والاعتزان والسماحة والرفق واللين والواقعية، وغير ذلك من الخصائص الكلية والسمات العامة التي تعاقب الباحثون والدارسون على طرقها وبيانها.

وأما أهمية معرفة مقاصد القرآن الكريم عامة - أي بما فيها مقاصد الشريعة- فقوائدها كثيرة نذكر منها:

1 - فهم القرآن الكريم وتفسيره؛ فالعلم بالمقاصد ليس مقصودا لذاته، وإنما يراد به إعماله واستثماره في فهم النصوص الشرعية وتوجيهها، وهذا يكون على الخصوص في النصوص ظنية الدلالة إذ يستعين المجتهد بالمقاصد في فهم النصوص واختيار المعنى المناسب لتلك المقاصد وتوجيه معنى النص بما يخدمها، وقد يصل الأمر بالمجتهد إلى تأويل النص وصرفه عن ظاهره في حال مخالفة ذلك المعنى الظاهر لمقاصد الشريعة وكتلياتها⁽⁸⁾.

وبذلك تكون النصوص الشرعية قرآنا وسنة مجالا من مجالات إعمال المقاصد، بل عدها بعض الباحثين في علم المقاصد أول مجال اجتهادي يحتاج إلى النظر المقاصدي، قال أحمد الريسوني: "ولعل أول مجال اجتهادي يتوقف على النظر المقاصدي ويستفيد منه هو مجال فهم النصوص وتفسيرها سواء كانت قرآنا أو سنة"⁽⁹⁾. ولئن كانت عبارة الريسوني تفيد شيئا من التردد، فإن يوسف أحمد محمد البدوي قد جزم بكون النصوص الشرعية أول مجال لإعمال المقاصد، ونص على ذلك صراحة بقوله: "المجال الأول: فهم النصوص وتفسيرها ومعرفة دلالتها"⁽¹⁰⁾، وشرح ذلك بقوله: "ومن المسلم به أن الشارع قصد من أحكامه تحقيق عبوديته وتحقيق مصالح عباده ودفع الفساد عنهم، فإذا وردت نصوص شرعية تحتاج إلى التفسير والبيان، فإن هذه النصوص تفسر ويحدد نطاق تطبيقها ومجال إعمالها في

===== مقاصد القرآن الكريم ومحاوره عند المتقدمين والمتأخرين =====

ضوء المصالح والمقاصد التي وردت هذه النصوص لتحقيقها والحكم التي جاءت من أجلها⁽¹¹⁾. ففهم النص متوقف على إدراك المقصد.

2- تعميق فهم كتاب الله وسنة رسوله ﷺ.

3- الوصول إلى الحكم الشرعي في النوازل التي لم يُنصَّ عليها في الشرع.

4- التيسير على الناس في دينهم ودنياهم؛ قال الله تعالى: [يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمْ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمْ الْعُسْرَ] [البقرة: 185].

5- أنها دلالة على الكمال في أحكام الدين عقيدة وشريعة وأخلاقاً؛ إذ إن أحكام الدين بُنيت على مقاصد رفيعة في كلياته وجزئياته، ولا ريب أن الحكم إذا كان عن مقصد وعلّة وفائدة؛ فإنه كمال، خلافاً لما كان عارياً من ذلك.

وقد فصل عماد الدين عشاوي في بيان أهمية معرفة مقاصد القرآن الكريم فعددها في عناصر ومنها:

أ- مقاصد القرآن الكريم هي المدخل السليم إلى فهم الرسالة القرآنية الإسلامية على وجهها الصحيح.

ب- تمكن قارئ القرآن من الفهم السليم للمعاني التفصيلية والمقاصد الخاصة لأمثاله وقصصه ووعدته ووعيده.

ج- هي الميزان والمعيار الذي يجب أن نزن به أعمالنا الفردية والجماعية.

د - تسديد فهمنا لمقاصد السنة النبوية جملة وتفصيلاً.

هـ- هي المعيار والميزان الذي لا بد منه للمفسرين في مناهجهم وتفسيراتهم، فتكون في نطاق مقاصد القرآن⁽¹²⁾.

الفرع الثاني - مقاصد القرآن ومحاوره عند المتقدمين:

أولاً: مقاصد القرآن عند أبي حامد الغزالي (505هـ) من خلال كتابه "جواهر القرآن"

حدد أبو حامد الغزالي المقصد العام من القرآن بالدعوة إلى الله، ثم بين أن المقاصد القرآنية تنقسم إلى ثلاثة أصول وثلاث توابع فقال:

أ - في حصر مقاصد القرآن ونفائسه: سر القرآن ولبابه الأصفى ومقصده الأقصى دعوة العباد إلى الجبار الأعلى رب الآخرة والأولى خالق السموات العلى والأرضين السفلى وما بينهما وما تحت الثرى، فلذلك انحصرت سور القرآن وآياته في ستة أنواع.

ثلاثة منها: هي السوابق والأصول المهمة. وثلاثة: هي الروائد والتوابع المغنية الممتمة.

أما الثلاثة المهمة فهي: تعريف المدعو إليه، وتعريف الصراط المستقيم الذي تجب ملازمته في السلوك إليه، وتعريف الحال عند الوصول إليه.

وأما الثلاثة المغنية الممتمة:

فأحدها: تعريف أحوال المحييين للدعوة ولطائف صنع الله فيهم؛ وسرّه ومقصوده التشويق والترغيب، وتعريف أحوال الناكبين والناكلين عن الإجابة وكيفية قمع الله لهم وتنكيله بهم؛ وسرّه ومقصوده الاعتبار والترهيب.

وثانيها: حكاية أحوال الجاحدين، وكشف فضائحهم وجهلهم بالمجادلة والمحاجة على الحق، وسرّه ومقصوده في جنب الباطل الإفضاح والتنفير، وفي جنب الحق الإيضاح والتثبيث والتقهير.

وثالثها: تعريف عمارة منازل الطريق، وكيفية أخذ الزاد والأهبة والاستعداد. فهذه ستة أقسام.

ب- في شرح مقاصد القرآن:

القسم الأول: في تعريف المدعو إليه

وهو شرح معرفة الله تعالى... وتشتمل هذه المعرفة على: معرفة ذات الحق تبارك وتعالى، ومعرفة الصفات، ومعرفة الأفعال. هذه المعارف الثلاثة ليست على رتبة واحدة بل أنفسها:

1- معرفة الذات: معرفة الذات أضيقها مجالاً وأعسرها منالاً وأعصاها على الفكر وأبعدها عن قبول الذكر، ولذلك لا يشتمل القرآن منها إلا على تلويحات وإشارات، ويرجع ذكرها إلى ذكر التقديس المطلق كقوله تعالى: [لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ]

[الشورى:11] وسورة الإخلاص، وإلى التعظيم المطلق كقوله: [سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يُصِفُونَ. بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ] [الأنعام: 100-101].

2- وأما الصفات فالمجال فيها أفسح ونطاق النطق فيها أوسع ولذلك كثرت الآيات المشتملة على ذكر العلم والقدرة والحياة والكلام والحكمة والسمع والبصر وغيرها.

3- وأما الأفعال فبحر متسعة أكنافه ولا تنال بالاستقصاء أطرافه، بل ليس في الوجود إلا الله وأفعاله وكل ما سواه فعله لكن القرآن يشتمل على الجلي منها الواقع في عالم الشهادة...

القسم الثاني: في تعريف طريق السلوك إلى الله تعالى

وذلك بالتبذل كما قال الله تعالى: [وَتَبَتَّلْ إِلَيْهِ تَبْتِيلاً] [المزمل:8]؛ أي انقطع إليه، والانقطاع إليه يكون بالإقبال عليه والإعراض عن غيره، وترجمته قوله: [لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ فَاتَّخِذْهُ وَكِيلًا] [المزمل:9]، والإقبال عليه إنما يكون بملازمة الذكر، والإعراض عن غيره يكون بمخالفة الهوى والتتقي عن كدورات الدنيا وتزكية القلب عنها، والفلاح نتیجتها كما قال الله تعالى: [فَدَأْفَلَحَ مَنْ تَزَكَّى وَذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلَّى] [الأعلى: 14-15].

فعمدة الطريق أمران الملازمة والمخالفة؛ الملازمة لذكر الله تعالى، والمخالفة لما يشغل عن الله، وهذا هو السفر إلى الله وليس في هذا السفر حركة لا من جانب المسافر ولا من جانب المسافر إليه فإنهما معا، أَوْ مَا سَمِعْتَ قَوْلَهُ تَعَالَى وَهُوَ أَصْدَقُ الْقَائِلِينَ: [وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ] [سورة ق:16].

القسم الثالث: في تعريف الحال عند ميعاد الوصول إليه

وهو يشتمل على ذكر الروح والنعيم الذي يلقاه الواصلون، والعبارة الجامعة لأنواع روحها الجنة، وأعلامها لذة النظر إلى الله تعالى، ويشتمل أيضا على ذكر الخزي والعذاب الذي يلقاه المحجوبون عنه بإهمال السلوك، والعبارة الجامعة لأصناف آلامها الجحيم وأشدّها ألما ألم الحجاب والإبعاد...

القسم الرابع: في أحوال السالكين والناكبين:

أما أحوال السالكين فهي قصص الأنبياء والأولياء كقصة آدم ونوح وإبراهيم وموسى وهارون وزكرياء ويحيى وعيسى ومريم وداود وسليمان ويونس ولوط وإدريس والخضر وشعيب وإلياس ومحمد وجبريل وميكائيل والملائكة وغيرهم.

وأما أحوال الجاحدين والناكبين فهي كقصص نمرود وفرعون وعاد وقوم لوط وقوم تبع وأصحاب الأيكة وكفار مكة وعبدة الأوثان وإبليس والشياطين وغيرهم. وفائدة هذا القسم الترهيب والتنبيه والاعتبار...

القسم الخامس: في محاجة الكفار ومجادلتهم وإيضاح مخازيهم بالبرهان الواضح وكشف تخاييلهم وأباطيلهم: وذلك ثلاثة أنواع:

أحدها: ذكر الله تعالى بما لا يليق به من أن الملائكة بناته وأن له ولدا وشريكا وأنه ثالث ثلاثة.

والثاني: ذكر رسول الله بأنه ساحر وكاهن وكذاب، وإنكار نبوته وأنه بشر كسائر الخلق فلا يستحق أن يتبع.

وثالثها إنكار اليوم الآخر وجدد البعث والنشور والجنة والنار، وإنكار عاقبة الطاعة والمعصية، وفي محاجة الله تعالى إياهم بالحجج لطائف وحقائق ويوجد فيها الترياق الأكبر وآياته أيضا كثيرة ظاهرة.

القسم السادس: في تعريف عمارة منازل الطريق وكيفية التأهب للزاد والاستعداد بإعداد السلاح الذي يدفع سراق

المنازل وقطاعها: الدنيا منزل من منازل السائرين إلى الله تعالى والبدن مركب، فمن ذهل عن تدبير المنزل والمركب لم يتم سفره، وما لم ينتظم أمر المعاش في الدنيا لا يتم أمر التبتل والانقطاع إلى الله تعالى الذي هو السلوك، ولا يتم ذلك حتى يبقى بدنه سالما ونسله دائما، ويتم كلاهما بأسباب الحفظ لوجودهما وأسباب الدفع لمفسداتهما ومهلكاتهما.

وإن جمعت الأقسام الستة المذكورة مع شعبها المقصودة في سلك واحد ألفيتها عشرة أنواع: ذكر الذات، وذكر الصفات، وذكر الأفعال، وذكر المعاد، وذكر

مقاصد القرآن الكريم ومحاوره عند المتقدمين والمتأخرين

الصراط المستقيم أعني جانبي التزكية والتحلية، وذكر أحوال الأولياء، وذكر أحوال الأعداء، وذكر محاجة الكفار، وذكر حدود الأحكام⁽¹³⁾.

ثانياً: مقاصد القرآن عند البغوي (516 هـ) من خلال تفسيره "معالم التنزيل":

ذكر البغوي في مقدمة تفسيره "معالم التنزيل" بعض المقاصد على سبيل الإجمال وتعريضاً غير قاصد الحديث عن مقاصد القرآن في معرض وصفه ما جاء في القرآن الكريم من الهدى والفلاح فقال: "وأنزل عليه بفضلِهِ نُورًا هَدَى بِهِ مِنَ الضَّلَالَةِ وَأَنْقَذَ بِهِ مِنَ الْجَهَالَةِ، حَكَمَ بِالْفَلَاحِ لِمَنْ تَبِعَهُ، وَبِالْخَسْرَانِ لِمَنْ أَعْرَضَ عَنْهُ، وَأَعْجَزَ الْخَلِيقَةَ عَنْ مُعَارَضَتِهِ، وَعَنِ الْإِثْيَانِ بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ فِي مُقَابَلَتِهِ، ثُمَّ سَهَّلَ عَلَى الْخَلْقِ مَعَ إِعْجَازِهِ تِلَاوَتَهُ وَيَسَّرَ عَلَى الْأَلْسُنِ قِرَاءَتَهُ، أَمَرَ فِيهِ وَرَجَرَ وَبَشَّرَ وَأَنْذَرَ وَذَكَرَ الْمَوَاعِظَ لِيُنْذَرَ، وَقَصَّ عَنْ أَحْوَالِ الْمَاضِينَ لِيُعْتَبَرَ، وَضَرَبَ فِيهِ الْأَمْثَالَ لِيُنْتَبَهَرَ، وَدَلَّ عَلَى آيَاتِ التَّوْحِيدِ لِيُتَّفَكَّرَ، وَلَا حُصُولَ لِهَذِهِ الْمَقَاصِدِ إِلَّا بِدِرَايَةِ تَفْسِيرِهِ وَأَعْلَامِهِ"⁽¹⁴⁾.

فجعل من مقاصد القرآن ذكر المواعظ وأخبار الماضين وأحكام العقيدة والتذكر والتدبر والتفكير والاعتبار. فعَدَّ هذه الأمور من المقاصد، وقد يعدها غيره من محاور القرآن، كونها من الموضوعات الرئيسية في القرآن الكريم.

ثالثاً: مقاصد القرآن عند ابن جزى (741 هـ) من خلال تفسيره "التسهيل لعلوم التنزيل":

ذكرت مقاصد القرآن بشكل أوضح عند ابن جزى الكلبي في مقدمة تفسيره تحت باب سماه: "في المعاني والعلوم التي تضمنها القرآن" وميز بين مقصد عام ومقصد تفصيلي، فقال ما نصه: "الباب الثالث: في المعاني والعلوم التي تضمنها القرآن. ولنتكلم في ذلك على الجملة والتفصيل.

أما الجملة، فاعلم أنّ المقصود بالقرآن دعوة الخلق إلى عبادة الله وإلى الدخول في دينه، ثم إنّ هذا المقصد يقتضي أمرين، لا بدّ منهما، وإليهما ترجع معاني القرآن كله: أحدهما بيان العبادة التي دعي الخلق إليها، والأخرى ذكر بواعث تبعثهم على الدخول فيها وترددهم إليها، فأما العبادة فتتقسم إلى نوعين، وهما أصول العقائد وأحكام الأعمال.

وأما البواعث عليها فأمران وهما: الترغيب والترهيب.

وأما على التفصيل فاعلم أنّ معاني القرآن سبعة: هي علم الربوبية، والنبوة، والمعاد، والأحكام، والوعد، والوعيد والقصص⁽¹⁵⁾.

والمتمأل في كلام ابن جزري يلحظ تداخلا في كلامه بين مقاصد القرآن ومعاني القرآن وموضوعاته، وهما أمران وجب التمييز بينهما، لكن جمعه بينهما في هذا السياق يرجع إلى كون الموضوعات والمعاني القرآنية العامة التي سردها إنما جاءت خادمة لذلك المقصد العام الذي حدده في "الدعوة إلى دين الله". وهو بذلك يشير إلى محاور القرآن وحصرها في سبعة.

ونخلص من خلال البحث في علم مقاصد القرآن ومحاوره عند المتقدمين، أنهم تناولوا الموضوع وبيّنوا مسائل عديدة منه، بأسلوب التصريح أو التلميح ولكن دون تحديد للمصطلح باسم محدد. أما مصطلح المحاور فلم نعثر عليه عندهم.

الفرع الرابع- مقاصد القرآن ومحاوره عند المتأخرين:

احتفت مؤلفات المتأخرين بدراسة مقاصد القرآن من خلال تفسيرهم للقرآن الكريم خصوصا، أو في مصنفاتهم في علوم القرآن عموما، كما استخدم بعضهم مصطلح المحاور وسيأتي بيان كل ذلك بتفصيل بحسب ما يسمح به المقام.

أولا- مقاصد القرآن عند محمد رشيد رضا من خلال كتابه "الوحي المحمدي":

ذكر رشيد رضا هذه المقاصد في معرض تفسيره لمطلع سورة يونس وهو قوله تعالى: [الر تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ الْحَكِيمِ. أَكَانَ لِلنَّاسِ عَجَبًا أَنْ أَوْحَيْنَا إِلَى رَجُلٍ مِّنْهُمْ أَنْ أَنْذِرِ النَّاسَ وَبَشِّرِ الَّذِينَ آمَنُوا أَنْ لَهُمْ قَدَمٌ صِدْقٍ عِنْدَ رَبِّهِمْ] قَالَ الْكَافِرُونَ إِنَّ هَذَا لَسَاحِرٌ مُّبِينٌ [يونس: 1-2]. وإثباته صدق نبوة محمد ﷺ، وتفنيده مزاعم من عارضها وطعن فيها، وفي سياق بيان هذا الأمر أورد فصولا طويلة في بيان حقيقة القرآن الكريم الموحى به إلى النبي ﷺ، فذكر مقاصده تحت باب كبير سماه: "آية الله الكبرى: القرآن العظيم"، وفصل يتفرع عنه سماه: "مقاصد القرآن في ترقية نوع الإنسان"، ثم فصل القول في هذه المقاصد حاصرا إياها في عشرة، سأكتفي بذكرها ملخصة فيما يأتي:

المقصد الأول من مقاصد القرآن: في بيان حقيقة أركان الدين الثلاثة التي دعا إليها الرسل وضل فيها أتباعهم، إنّ أركان الدين الأساسية التي بعث الله تعالى بها جميع رسله، وناط بها سعادة البشر هي الثلاثة المبينة بقوله تعالى: [إِنَّ الدِّينَ آمَنُوا

وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَى وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ [البقرة: 62]، وهاك الكلام على كل واحد منها بالإيجاز، لأن المراد هنا بيان أن ما جاء به القرآن منها هو أتم وأكمل من المعروف في سائر الأديان، وفيه صلاح لما أفسد أهل الملل من دين الأنبياء، مما طرأ على كتبهم من الضياع والتحريف، وما ابتدعوا فيه من الأهواء والتقاليد، وليس المراد بيانها في ذاتها بالتفصيل الذي يتوقف عليه العمل، حتى إذا ثبت ما يقصده من نبوة محمد ﷺ وكون هذا القرآن كلام الله عزّ وجلّ أوحاه إليه، علم منه أنه يجب على المؤمن به أن يتعلم جميع ما فرضه عليه...

المقصد الثاني من مقاصد القرآن: بيان ما جهل البشر من أمر النبوة والرسالة ووظائف الرسل..

المقصد الثالث من مقاصد القرآن: إكمال نفس الإنسان من الأفراد والجماعات والأقوام...

المقصد الرابع من مقاصد القرآن: الإصلاح الإنساني الاجتماعي السياسي الوطني بالوحدات الثماني (وحدة الأمة- وحدة الجنس البشري- وحدة الدين- وحدة التشريع بالمساواة في العدل- وحدة الأخوة الروحية والمساواة في التعبد- وحدة الجنسية السياسية الدولية- وحدة القضاء- وحدة اللغة).

المقصد الخامس من مقاصد القرآن: «تقرير مزايا الإسلام العامة في التكاليف الشخصية من الواجبات والمحظورات»، ونلخص أهمها بالإجمال في عشر جمل أو قواعد وتتمثل في:

الأولى: كونه وسطا جامعا لحقوق الروح والجسد، ومصالح الدنيا والآخرة، وهو نص قوله تعالى: [وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا] [البقرة: 143].

الثانية: كون غايته الوصول إلى سعادة الدنيا والآخرة بتزكية النفس بالإيمان الصحيح ومعرفة الله والعمل الصالح ومكارم الأخلاق، ومحاسن الأعمال، لا بمجرد الاعتقاد والانتكال، ولا بالشفاعات وخوارق العادات.

الثالثة: كون الغرض منه التعارف والتأليف بين البشر لا زيادة التفريق والاختلاف كما يزعم أعداء الأديان.

الرابعة: كونه يسرا لا حرج فيه ولا عسر ولا إرهاق ولا إعنات، قال الله عز وجل: [لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا] [البقرة: 286]، وقال بلغت حكمته: [وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَأَعْتَنَكُمْ] [البقرة: 220].

الخامسة: منع الغلو في الدين وإبطال جعله تعذيبا للنفس بإباحة الطيبات والزينة بدون إسراف ولا كبرياء. وقد فصلنا ذلك في تفسير الآيات الواردة في الأمر بالأكل من الطيبات في سورة البقرة، وسورة المائدة، وتفسير قوله تعالى: [يَا بَنِي آدَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ] (31) قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ قُلْ هِيَ لِلَّذِينَ آمَنُوا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا خَالِصَةً يَوْمَ الْقِيَامَةِ كَذَلِكَ نَفَصِلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ] [الأعراف: 31-32]. وقال الله تعالى: [يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ] [النساء: 171]، وفي هذا النهي اعتبار للمسلمين لأنهم أولى بالانتهاء عن الغلو بأن دينهم دين الرحمة واليسر، والأحاديث الصحيحة في نهى المسلمين عن الغلو في العبادة وعن ترك الطيبات، وعن الرهبانية، مبينة لهذه الآيات وهي مصداق تسمية النبي ﷺ لملته بالحنيفية السمحة.

السادسة: قلة تكاليفه وسهولة فهمها، وقد كان الأعرابي يجيء النبي ﷺ من البادية فيسلم فيعلمه ما أوجب الله وما حرّم عليه في مجلس واحد فيعاهده على العمل به فيقول ﷺ: «أفلق الأعرابي إن صدق»، وكان هذا أعظم أسباب قبول الناس له...

السابعة: انقسام التكليف إلى عزائم ورخص، وكان ابن عباس يرجح جانب الرخص، وابن عمر يرجح العزائم، والناس درجات في التقصير والتشمير والاعتدال، فهو يوافق البدوي الساذج والفيلسوف الحكيم وما بينهما من الطبقات. قال الله تعالى: [ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ وَمِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ بإذنِ اللَّهِ ذَلِكَ هُوَ الْفَضْلُ الْكَبِيرُ] [فاطر: 32].

الثامنة: نصوص الكتاب والسنة وهدى السنة مراعى فيهما درجات تفاوت البشرية في العقل والفهم وعلو الهمة وضعفها، فالقطعي منها هو العام، وغير القطعي تتفاوت فيه الأفهام، فيأخذ كل أحد منه بما أداه إليه اجتهاده...

التاسعة: معاملة الناس بظواهرهم، وجعل البواطن موكولة إلى الله تعالى، فليس لأحد من الحكام ولا الرؤساء الرسميين ولا لخليفة المسلمين أن يعاقب أحدا، ولا

مقاصد القرآن الكريم ومحاوره عند المتقدمين والمتأخرين

أن يحاسبه على ما يعتقد أو يظن في قلبه، وإنما العقوبات على المخالفات العملية للأحكام العامة المتعلقة بحقوق الناس ومصالحهم.

العاشرة: مدار العبادات كلها على اتباع ما جاء به النبي ﷺ في الظاهر، فليس لأحد فيها رأى شخصي ولا رئاسة، ومدارها في الباطن على الإخلاص لله تعالى وصحة النية، والآيات والأحاديث في الأمرين كثيرة.

كل واحدة من هذه العشر جديرة بأن تجعل مقصدا خاصا من مقاصد الوحي، ويستدل بها على أنه من عند الله عزّ وجلّ...

المقصد السادس من مقاصد القرآن بيان حكم الإسلام السياسي الدولي: نوعه، وأساسه، وأصوله العامة للإسلام دين هداية وسيادة وسياسة وحكم، لأنّ ما جاء به من إصلاح البشر في جميع شئونهم الدينية، ومصالحهم الاجتماعية والقضائية، يتوقف على السيادة والقول والحكم بالعدل وإقامة الحق، والاستعداد لحماية الدين والدولة...

المقصد السابع من مقاصد القرآن: الإرشاد إلى الإصلاح المالي.

المقصد الثامن من مقاصد القرآن: إصلاح نظام الحرب ودفع مفسدها وقصرها على ما فيه الخير للبشر، نظرة عامة في فلسفة الحرب والسلام والمعاهدات...

المقصد التاسع من مقاصد القرآن: إعطاء النساء جميع الحقوق الإنسانية والدينية والمدنية...

المقصد العاشر من مقاصد القرآن: تحرير الرقبة...⁽¹⁶⁾.

ومجمل ما ذكره محمد رشيد رضا من مقاصد القرآن العشرة فيه بعض من المقاصد الفرعية، لمقاصد أصلية، كما أنه لم يشر إلى مصطلح المحاور في كلامه عن مقاصد القرآن الكريم.

2- مقاصد القرآن عند عبد العظيم الزرقاني من خلال كتابه "مناهل العرفان":

ذكر الزرقاني مقاصد القرآن في معرض كلامه حول ترجمة القرآن فقال: "مقاصد القرآن الكريم: بما أن الترجمة عرفا لا بد أن تتناول مقاصد الأصل جميعا فإننا نقفك على أن له تعالى في إنزال كتابه العزيز ثلاثة مقاصد رئيسية؛ أن يكون

هداية للتقلين، وأن يقوم آية لتأييد النبي ﷺ، وأن يتعبد الله خلقه بتلاوة هذا الطراز الأعلى من كلامه المقدس" (17).

ثم بين هدايات القرآن فقال: "وهداية القرآن تمتاز بأنها عامة وتامة وواضحة..."

أما عمومها فلأنها تنتظم الإنس والجن في كل عصر ومصر وفي كل زمان ومكان قال الله سبحانه: [وَأَوْحِي إِلَيَّ هَذَا الْقُرْآنَ لِأُنذِرْكُمْ بِهِ وَمَنْ بَلَغَ] [الأنعام: 19] وقال جلت حكمته: [وَهَذَا كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ مُبَارَكٌ مُصَدِّقُ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَلِتُنذِرَ أُمَّ الْقُرَى وَمَنْ حَوْلَهَا] [الأنعام: 92].

وأما تمام هذه الهداية فلأنها احتوت أرقى وأوفى ما عرفت البشرية وعرف التاريخ من هدايات الله والناس، وانتظمت كل ما يحتاج إليه الخلق في العقائد والأخلاق والعبادات والمعاملات على اختلاف أنواعها، وجمعت بين مصالح البشر في العاجلة والأجلية، ونظمت علاقة الإنسان بربه وبالكون الذين يعيش فيه، ووفقت بطريقة حكيمة بين مطالب الروح والجسد، اقرأ إن شئت قوله سبحانه: [لَيْسَ الْبِرُّ أَنْ تُولُوا وُجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ وَآتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ وَالسَّائِلِينَ وَفِي الرِّقَابِ وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَآتَى الزَّكَاةَ وَالْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُوا وَالصَّابِرِينَ فِي الْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ وَحِينَ الْبَأْسِ أُولَئِكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ] [البقرة: 177]... إلى غير ذلك من آيات كثيرة.

وأما وضوح هذه الهداية فلعرضها عرضا رائعا مؤثرا توافرت فيه كل وسائل الإيضاح وعوامل الإقناع: أسلوب فذ معجز في بلاغته وبيانه، واستدلال بسيط عميق يستمد بساطته وعمقه من كتاب الكون الناطق، وأمثلة خلاصة تخرج أدق المعقولات في صورة أجلى الملموسات، وحكم بالغات تبهر الأبواب بمحاسن الإسلام وجلال التشريع، وقصص حكيم مختار يقوي الإيمان واليقين ويهذب النفوس والغرائز ويصقل الأفكار والعواطف ويدفع الإنسان دفعا إلى التضحية والنهضة ويصور له مستقبل الأبرار والفجار تصويرا يجعله كأنه حاضر تراه الأبصار في رابعة النهار، والأمثلة على ذلك كثيرة في القرآن يخرجنا استعراضها عما نحن بسبيله الآن. والمهم أن نعلم في هذا المقام أن الهدايات القرآنية الكريمة منها ما استفيد من معاني القرآن الأصلية، ومنها ما استفيد من معانيه التابعة، أما القسم الأول فواضح لا يحتاج إلى

مقاصد القرآن الكريم ومحاوره عند المتقدمين والمتأخرين

تمثيل وهو موضع اتفاق بين الجميع، وأما القسم الثاني ففيه دقة جعلت بعض الباحثين يجادل فيه⁽¹⁸⁾.

أجمل الزرقاني مقاصد القرآن في ثلاثة مقاصد رئيسة؛ الهداية وإثبات معجزة القرآن، وتعبد الخلق بتلاوته، والعمل بما جاء به. ولم يشر الزرقاني لمصطلح المحاور.

3- مقاصد القرآن عند محمد الطاهر بن عاشور من خلال مقدمة تفسيره "التحرير والتنوير":

تحدث ابن عاشور عن مقاصد القرآن في مقدمة تفسيره فقال: "ليس قد وجب على الأخذ في هذا الفن - التفسير - أن يعلم المقاصد الأصلية التي جاء القرآن لتبينها فلنلم بها الآن بحسب ما بلغ إليه استقراؤنا وهي ثمانية أمور:

الأول: إصلاح الاعتقاد وتعليم العقد الصحيح. وهذا أعظم سبب لإصلاح الخلق، لأنه يزيل عن النفس عادة الإذعان لغير ما قام عليه الدليل، ويظهر القلب من الأوهام الناشئة عن الإشراك والدهرية وما بينهما، وقد أشار إلى هذا المعنى قوله تعالى: [فَمَا أَغْنَتْ عَنْهُمْ آلِهَتُهُمُ الَّتِي يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ مِنْ شَيْءٍ لَمَّا جَاءَ أَمْرُ رَبِّكَ وَمَا زَادُوهُمْ غَيْرَ تَتْبِيبٍ] [هود: 101]. فأسند لآلهتهم زيادة تتببيهم، وليس هو من فعل الآلهة ولكنه من آثار الاعتقاد بالآلهة.

الثاني: تهذيب الأخلاق قال تعالى: [وَإِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ] [القلم: 4]. وفسرت عائشة رضي الله تعالى عنها لما سئلت عن خلقه ﷺ فقالت: كان خلقه القرآن... وهذا المقصد قد فهمه عامة العرب بلغة خاصة الصحابة...

الثالث: التشريع وهو الأحكام خاصة وعامة. قال تعالى: [إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ وَلَا تَكُنْ لِلْخَائِنِينَ خَصِيمًا] [النساء: 105]. ولقد جمع القرآن جميع الأحكام جمعا كليا في الغالب، وجزئيا في المهم..

الرابع: سياسة الأمة وهو باب عظيم في القرآن القصد منه صلاح الأمة وحفظ نظامها كالإرشاد إلى تكوين الجامعة بقوله: [وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا وَاذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ

إِخْوَانًا وَكُنْتُمْ عَلَىٰ شَفَا حُفْرَةٍ مِنَ النَّارِ فَأَنْقَذَكُمْ مِنْهَا كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ] [آل عمران:103]...

الخامس: القصص وأخبار الأمم السالفة للتأسي بصالح أحوالهم قال تعالى: [نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ أَحْسَنَ الْقَصَصِ بِمَا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ هَذَا الْقُرْآنَ وَإِنْ كُنْتَ مِنْ قَبْلِهِ لَمِنَ الْغَافِلِينَ] [يوسف:3]، [أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَىٰ اللَّهُ فَبِهُدَاهُمُ اقْتَدِهْ] [الأنعام:90] وللتحذير من مساويهم قال: [وَتَبَيَّنَ لَكُمْ كَيْفَ فَعَلْنَا بِهِمْ] [إبراهيم:45] وفي خلالها تعليم.

السادس: التعليم بما يناسب حالة عصر المخاطبين، وما يؤهلهم إلى تلقي الشريعة ونشرها، وذلك علم الشرائع وعلم الأخبار، وكان ذلك مبلغ علم مخالطي العرب من أهل الكتاب. وقد زاد القرآن على ذلك تعليم حكمة ميزان العقول وصحة الاستدلال في أفانين مجادلاته للضالين وفي دعوته إلى النظر، ثم نوه بشأن الحكمة فقال: [يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ] [البقرة:269]. وهذا أوسع باب انبجست منه عيون المعارف، وانفتحت به عيون الأميين إلى العلم...

السابع: المواعظ والإنذار والتحذير والتبشير، وهذا يجمع جميع آيات الوعد والوعيد، وكذلك المحاجة والمجادلة للمعاندین، وهذا باب الترغيب والترهيب.

الثامن: الإعجاز بالقرآن ليكون آية دالة على صدق الرسول؛ إذ التصديق يتوقف على دلالة المعجزة بعد التحدي، والقرآن جمع كونه معجزة بلفظه ومتحدي لأجله بمعناه والتحدي وقع فيه [قُلْ فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ وَادْعُوا مَنِ اسْتَلْطَعْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ] [يونس:38]. ولمعرفة أسباب النزول مدخل في ظهور مقتضى الحال ووضوحه⁽¹⁹⁾.

ومن خلال استقراء العلامة محمد الطاهر بن عاشور لكتاب الله خلص أن مقاصد القرآن الكريم ثمانية، لا يمكن الوصول إلى فهم مراد الله عز وجل إلا بإدراكها. ولم يستخدم ابن عاشور مصطلح المحاور في بيانه لمقاصد القرآن .

4- مقاصد القرآن ومحاوره عند محمد الغزالي من خلال كتابه "المحاور الخمسة للقرآن الكريم":

يمكن عدُّ كتاب محمد الغزالي "المحاور الخمسة للقرآن الكريم" أحد أهم المراجع في موضوع مقاصد القرآن ومحاوره، وهو أول من استعمل مصطلح

المحاور في الدراسة القرآنية بالمعنى الاصطلاحي، وقد جعل محاور القرآن خمسة وهي كما جاءت في كتابه:

المحور الأول: الله الواحد

يبين حالة البشر منذ القدم؛ فهم إما مُشرك مع الله غيره، وهؤلاء قالوا: [أَجِنْتَنَا لِنَعْبُدَ اللَّهَ وَحْدَهُ] [الأعراف:60]، أو منكر الألوهية بالأساس، وهم من قالوا: [مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ] [الجاثية:24]، وهؤلاء وأولئك هم من قابلوا الأنبياء عليهم السلام بالحرب الشعواء لما جاؤوا يدعونهم إلى توحيد الله. وقد أفاض القرآن في هذه القضية، وهو يمزج في ذلك بين أمرين:

1- ففر العالم إلى الله وقيامه به واستمداده الوجود منه؛ لأنه من المستحيل أن ينتظم هذا العالم من غير منظمٍ أو يتخلق من غير خالق.

2- أن هذا الخالق المدبر واحد لا شريك له، ليس له نَدٌّ ولا ضدٌّ، كل شيء هالك إلا وجهه..

ويستقرئ الشيخ آيات القرآن ومسيرة التوحيد والشرك والدعوة والتكذيب، ثم يؤكد أن التوحيد قانون الوجود ونظام الحياة: "فإننا نشبه المصابيح الكهربائية التي لا تضيء من ذاتها؛ وإنما تضيء بتيار يسري في الأسلاك إليها؛ فإذا انقطع هذا المدد الخارجي أظلمت".

المحور الثاني: الكون الدال على خالق:

يؤكد الشيخ الغزالي أن الكون كله دليل على الله من أصغر شيء إلى أكبر شيء، ويدعوننا للتأمل في نفوسنا وعالمنا المحدود؛ لنذكر أن الخالق قدير، حكيم، عليم، لا منتهى لكماله، ولا حدود للثناء عليه.. ثم بعد ذلك نعلم أن ما غاب عن وعينا وعلما أكبر بكثير مما نما إليه علمنا الذي وهبنا الله إياه [لَخَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ أَكْبَرُ مِنْ خَلْقِ النَّاسِ] [غافر:57].

استمع إليه يقول: "إن الجهاز الذي اخترعه أحد العباقرة ينطق بعقل صاحبه وشدة تألقه، وبديع السماوات والأرض أودع في خلايا الأجسام الحية، وفي ذرات الأجرام الميئة ما ينادي بعلمه وحكمته وبركته.. إن هذا الكون هو المسرح الأول لفكرنا والينبوع الأول لإيماننا"..

المحور الثالث: القصص القرآني

وهذا المحور هو أوسع المحاور القرآنية، ويردّ الشيخ على سؤال هام، وهو: هل القصص الواردة في القرآن تكرر يُغني قليله عن كثيره؟.

ثم ينفي هذا مبيّناً أن لكل قصة في موضعها إيراد مقصود، وأثر مغاير يحتاج إليه السامع لتكتمل به الحقيقة التاريخية والتربوية...

والقصص القرآني أداة للتربية ومصدر توجيه ووعظ واعتبار؛ لذا قصّ القرآن علينا قصص الماضين؛ لأن "الإنسان هو الإنسان قد يختلف في ريفه وحضره وأميته وثقافته؛ ولكن ذلك الاختلاف في وسائله إلى أهدافه؛ أما غرائزه فهي في أصلها ثابتة؛ فلما يعرفها تغيير.. إن عرام الشهوات في هوليوود لا يقلّ عن أمثاله من عشرات القرون في أسواق النخاسة أو مواطن البغاء مهما تقدم العلم، ومخازي الاستعمار لا تقلّ عن أمثالها أيام جبروت الأباطرة والفراعنة، وإن لطفت الأسماء ورقّت العناوين".

ثم يقودنا الغزالي في تودة بعد تطوافه في الحضارة الحالية إلى حضارات مشابهة ذُكرت في القرآن الكريم؛ لنجد أنفسنا ونحن نتحدث عن العصر الحديث بكل أبعاده من مشكلات الأطفال والإيدز، وغزو الفضاء، إلى عمالقة عاد، وقوم نوح في القصص القرآني، وهو ربط فريد نجح به الشيخ الغزالي أن يبرهن على غاية سوق القصص القرآني بطريقة عملية الذي هو مناط إيراد هذا القصص التربوية والاعتبار [لَقَدْ كَانَ فِي قَصصِهِمْ عِبْرَةٌ لِأُولِي الْأَلْبَابِ مَا كَانَ حَدِيثًا يُفْتَرَى وَلَكِنْ تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ كُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ] [يوسف:111].

المحور الرابع: البعث والجزاء

إن الله أوجد البشرية لا لتعيش برهة من الزمن ثم تفنى؛ بل خَلَقَهَا اللهُ لتخلد.

يقول الغزالي: "... إنه أوجدهم ليخلدوا، والموت الذي يعترض ميادين على ظهر الأرض هو رقدة مؤقتة أو نقطة فاصلة بين مرحلتين من الوجود، كانت الأولى للغرس والأخرى للحصاد. وخلال لغوب الأحياء في ميادين الحياة، وسكون الموتى تحت صفائح القبور، يقع حادث كوني واسع المدى، وصفه الله سبحانه وتعالى بقوله: [وَنُفِخَ فِي الصُّورِ فَإِذَا هُمْ مِنَ الْأَجْدَاثِ إِلَى رَبِّهِمْ يَنْسِلُونَ قَالُوا يَا وَيْلَنَا مَنْ بَعَثَنَا مِنْ مَرْقَدِنَا هَذَا مَا وَعَدَ الرَّحْمَنُ وَصَدَقَ الْمُرْسَلُونَ إِنْ كَانَتْ إِلَّا صَيْحَةً وَاحِدَةً فَإِذَا هُمْ

جَمِيعٌ لَدَيْنَا مُخْضَرُونَ] [يس:51-53]. أما الذين أحسنوا الغراس، واستعدوا للقاء الله فإنهم يقولون: [أَفَمَا نَحْنُ بِمَيِّتِينَ إِلَّا مَوْتَتَنَا الْأُولَى وَمَا نَحْنُ بِمُعَذَّبِينَ إِنَّ هَذَا لَهُوَ الْفُؤْرُ الْعَظِيمُ] [الصافات:58-60]. وأما الذين ظنوا العيش بين المهد واللحد، هو الوجود الأول والأخير، وجدوا ما بعده، فلهم شأن آخر: [وَالَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ عَذَابُ جَهَنَّمَ وَبِئْسَ الْمَصِيرُ إِذَا أُلْفُوا فِيهَا سَمِعُوا لَهَا شَهيقًا وَهِيَ تَفُورُ تَكَادُ تَمَيِّزُ مِنَ الْغَيْظِ كُلَّمَا أُلْفِيَ فِيهَا فَوْجٌ سَأَلَهُمْ خَزَنَتُهَا أَلَمْ يَأْتِكُمْ نَذِيرٌ] [الملك:6-8].

وقد أكثر القرآن من الحديث عن الدار الآخرة والتذكير بما فيها من بعث وجزاء وجنة ونار، ثم يمضي القرآن مبيناً أخلاق طلاب جنة الآخرة مُعدداً صفاتهم من الشجاعة، والصدق، والإخلاص، والأخلاق الكريمة.

ويخلص الغزالي في توصيف محور البعث والجزاء بقوله: "إن الحياة الدنيا ميدان اختبار، وليست موعداً لإعلان النتائج وإقرار العدل! وفي ذلك الامتحان المعقد الثقيل قد يقتل أنبياء ويصاب شهداء، وتنتشر شائعات على أنها حقائق، وتدرس جهالات على أنها علم ولا بد من يوم تعود فيه الاستقامة لهذه الموازين المختلفة، وتصح فيه الأوضاع السقيمة. لا بد من يوم القيامة [يَوْمَئِذٍ يَصُدُّرُ النَّاسُ أَشْتَاتًا لِيُرَوْا أَعْمَالَهُمْ فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ] [الزلزلة:6-8]. المحزن أن أكثر الناس مصروف عن هذه الحقيقة.

المحور الخامس: ميدان التربية والتشريع

ويؤكد الغزالي أن رسالة الإنسان كما وصفها القرآن توضح درجة الرفعة التي أَرادها الله له.. لقد خلقه الله ليكون خليفة له، وعبادة الإنسان لله لم يكلفه الله بها انتظاراً لنائل يعود على المعبود منها؛ ولكنه تكليف للبشري ليعرف وضعه على حقيقته ويكون انتماءه لله وولاًؤه لله.. والتربية الصحيحة هي التي تقوم على وعي عام بغايات الوجود ووعي مُفصّل بمعالم الكمال التي أسهب الدين في شرحها واستفاضت أنباؤها في الكتاب والسنة.

ويؤكد الغزالي كذلك عوائق قيام هذا النموذج وعقبات تفك الارتباط بين العلم والعمل والرغبة والتنفيذ؛ لذا فالتربية الناجحة مهمة شاقة وصناعة الإنسان من أعقد الصناعات في الدنيا.

ثم يمضي في توضيح هذا المحور في القرآن الكريم؛ فيبرز أمامنا لافتة كبيرة تقول: "الله يحب" و"الله لا يحب"؛ كأسلوب تربوي اتخذ القرآن ليتبع المؤمنون ما يحبه الله ويجتنبوا ما لا يحبه.

ويمضي الغزالي في تفصيل ما يحبه الله كما ورد في القرآن الكريم، في إسقاط على واقعا وبمعانٍ تُعيننا على السعي لإدراك ما يحبه الله والبعد عما لا يحبه فيحضّ على الإحسان والتوبة والتقوى والتوكل، وينهى عن الفساد والاعتداء والفخر والإسراف والخيانة والجهر بالسوء من القول، في إحصاء لآيات القرآن الواردة بصيغة "الله يحب"، و"الله لا يحب". فالإنسان لا يبلغ تلك المكانة التي رشحه القرآن بلوغها إلا بأسلوب التربية والتعليم.

ومن خلال استقراء الشيخ الغزالي كتاب الله؛ يُجمل محاوره في هذه المحاور الخمسة، وقبل كل ذلك نجح في أن ينقل علاقتنا بالقرآن الكريم من علاقة المتلقي للاستماع أو القارئ لبلوغ آخر السورة، إلى علاقة المتلقي للتنفيذ والقارئ للتدبر.. وهي النقطة التي صاغ بها القرآن القلوب وفتح بها العقول لتسود الدنيا كلها [لَقَدْ أَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ كِتَابًا فِيهِ ذِكْرُكُمْ أَفَلَا تَعْقِلُونَ] [الأنبياء:10].

الخاتمة:

وبعد هذا العرض الموجز للدراسات التي تناولت مقاصد القرآن ومحاوره عند بعض المتقدمين، وبعض المتأخرين يمكن أن نخلص إلى النتائج التالية:

- محاور القرآن هي الموضوعات التي تدور عليها السورة والتي يتم من خلالها التوصل للمقصد الأصلي من السورة.

- القرآن الكريم احتوى على أعلى المقاصد وأكبرها فهو أصل الأصول ومصدر المصادر.

- إن جميع المقاصد القرآنية المعتمدة، إنما هي راجعة في جملتها أو تفصيلها، تصرّحاً أو تضميناً إلى هدي القرآن وتعاليمه وأسراره وتوجيهاته.

أهمية معرفة مقاصد القرآن الكريم و فوائدها كثيرة ومنها:

مقاصد القرآن الكريم ومحاوره عند المتقدمين والمتأخرين

- فهم القرآن وتفسيره فالعلم بالمقاصد ليس مقصودا لذاته، وإنما يراد به إعماله واستثماره في فهم النصوص الشرعية وتوجيهها، وهذا يكون على الخصوص في النصوص ظنية الدلالة.
- تناول المتقدمون علم مقاصد القرآن ومحاوره، وبينوا مسائل عديدة منه، بأسلوب التصريح أو التلميح ولكن دون تحديد للمصطلح باسم محدد.
- مصطلح المحاور، منهم من أشار إلى معناه دون استخدام اسمه وتحديد لمعناه بالدقة المصطلحية المعهودة عند المتقدمين، واستخدم عند المتأخرين باسمه.
- والموضوع يستحق مساحة أرحب مما هو مسموح به في هذا المقام.

الهوامش:

- 1- معجم مقاييس اللغة، أحمد بن فارس، تحقيق عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، 1399هـ - 1979م، مادة "قصد".
- 2 - تهذيب اللغة، أبو منصور محمد بن أحمد بن الأزهرى، تحقيق: محمد عوض مرعب، دار إحياء التراث العربي بيروت، ط 1، 2001م، مادة "قصد".
- 3 - قواعد الأحكام في مصالح الأنام، أبو محمد عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام، دار الكتب العلمية - بيروت، ودار أم القرى القاهرة، 1414 هـ - 1991 م، ج 1، ص 10.
- 4- عرفها علال الفاسي بقوله: "المراد بمقاصد الشريعة: الغاية منها والأسرار التي وضعها الشارع عند كل حكم من أحكامها"، علال الفاسي، مقاصد الشريعة ومكارمها، دار الغرب الإسلامي، ط 5، 1993م، ص 7. وأجمل أحمد الريسوني تعريف مقاصد شريعة بقوله: "مقاصد الشريعة هي الغايات التي وضعت الشريعة لأجل تحقيقها لمصلحة العباد". نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي ص 6-7. وينظر: كتابه الفكر المقاصدي، قواعده وفوائده، ص 13.
- 5- مقاييس اللغة، ابن فارس، مادة "حور"، ج 2، ص 116.
- 6- جامع البيان في تأويل القرآن، محمد بن جرير الطبري، تحقيق: أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، ط 1، 1420 هـ - 2000 م، ج 3، ص 475.
- 7- الجامع لأحكام القرآن، أبو عبد الله محمد بن أحمد القرطبي، دار الكتب المصرية - القاهرة، ط 1384، 2هـ - 1964 م، ج 6، ص 12.

- 8- طرق الكشف عن مقاصد الشارع، نعمان جغيم، دار النفائس- عمان الأردن، ط1، 1435هـ- 2014م، ص 46.
- 9 - الفكر المقاصدي: قواعده وفوائده، أحمد الريسوني، مطبعة النجاح الجديدة- الدار البيضاء المغرب، ص 92.
- 10 - مقاصد الشريعة عند ابن تيمية، يوسف أحمد محمد البدوي، دار النفائس، 2000م، ص 115.
- 11 - مقاصد الشريعة عند ابن تيمية، يوسف أحمد محمد البدوي، ص 115.
- 12- مقاصد المقاصد، عماد الدين عشاوي، ص 50، نقلا عن: <http://www.noonpost.org>
- 13- ينظر: جواهر القرآن، أبو حامد الغزالي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1435 هـ - 2014م.
- 14 - معالم التنزيل في تفسير القرآن، أبو محمد الحسين بن مسعود البغوي، تحقيق: عبد الرزاق المهدي، دار إحياء التراث العربي بيروت، ط1، 1420 هـ، ج 1، ص 45.
- 15 - التسهيل لعلوم التنزيل، أبو القاسم، محمد بن أحمد بن محمد بن عبد الله، ابن جزي، تحقيق عبد الله الخالدي، شركة دار الأرقم بن أبي الأرقم، بيروت- لبنان، ط1 - 1416 هـ، ج1، ص 14.
- 16- ينظر: الوحي المحمدي، محمد رشيد بن علي رضا، دار الكتب العلمية - بيروت، ط1، 1426 هـ - 2005 م، ص 121.
- 17- مناهل العرفان في علوم القرآن، الزرقاني، دار الكتاب العربي بيروت، ط 4، 1423هـ - 2002م، ص 89.
- 18 - مناهل العرفان في علوم القرآن، الزرقاني، ص 89.
- 19- التحرير والتنوير، محمد الطاهر بن عاشور، دار التونسية للنشر - تونس، 1984م، ج1، ص 41.

ظاهرة الأحرف السبعة في القرآن الكريم ودورها في الحفاظ على اللسان العربي

أ/عبد العزيز شوحة

قسم اللغة العربية - كلية اللغة والأدب العربي والفنون - جامعة باتنة 1

الملخص:

يتناول هذا البحث ظاهرة كثر حولها الجدل قديما وحديثا، وهي ظاهرة "الأحرف السبعة التي نزل بها القرآن الكريم"، بالتعريف بهذه الظاهرة، وسرد أهم الروايات التي وردت عن الرسول ﷺ، وأهم آراء العلماء في تفسيرها، والرأي الراجح حسب ما يراه الباحث مدعوماً بالدلائل. والجديد فيه: هو علاقة هذه الأحرف باللهجات العربية، وأن القراءات التي وردت بهذه اللهجات كان لها دور كبير في حفظ اللغة العربية بجميع لهجاتها بسبب سعة تداول النص القرآني، خلافاً للشعر، وسائر كلام العرب كما نقلته كتب اللغة والتفسير والقراءات القرآنية على الخصوص.

الكلمات المفتاحية:

الأحرف السبعة، القرآن الكريم، الحفاظ على اللسان العربي

Résumé

Cette recherche traite un phénomène assez polémique autre fois tout comme il est de nos jours; il s'agit des sept lettres de la révélation coranique.

On va définir ce phénomène relier les récitaions chadifhes du prophète Bénédiction et saut soient sur lui, qui traitent ce thème, aussi que les plus importantes opinions des savants (savant) qui l'expliquent et celle, la plus plausible d'après le chercheur, appuyée de preuves.

Ce qui est nouveau, c'est la relations des dites «septs lettres» avec les dialectes arabes ; les récitaions coraniques présentées dans ces dialectes arabes ; le récitaions coraniques présentées dans

ces diactes ouiez un grand role dans la préservations de la langue arube sous ses formes dialectales iru l'imeuce utilisations du texte coranique, contrairement à la poésie et aux autres formes de la parole arabe, tel qu'il est rapport dans les leires de la langue d'interprétation (tafsir) et des récitations coraniques.

1- مقدمة:

شغلت الأحرف السبعة التي نزل بها القرآن بال العلماء منذ القديم، واجتهدوا في تأويلها وتفسيرها وتطبيقها على النص القرآني؛ وقد تناولها بالبحث علماء قدامى ومحدثون؛ أشهرهم من القدامى: ابن قتيبة، والطبري، والرازي، ومن المحدثين عبد العظيم الزرقاني في كتابه "مناهل العرفان في علوم القرآن"، والدكتور صبحي الصالح في كتابه "مباحث في علوم القرآن"، والدكتور عبد الصبور شاهين في كتابه "تاريخ القرآن"، كما خصها علماء آخرون بأبحاث خاصة وأنا في هذا المقال سأعرف بهذه الظاهرة وأورد أهم ما ورد فيها من روايات منسوبة إلى الرسول صلى الله عليه وسلم، وآراء العلماء القدامى في ضوء ما قاله المحدثون والمعاصرون.

وسأحاول بيان دور هذه الأحرف السبعة في الحفاظ على اللسان العربي في جميع لهجاته، ولولا القراءات القرآنية التي وردت بها لضاع كثير من تلك اللهجات، التي اندثرت الآن ولم تبق إلا في العاميات العربية، ونجدها في كتب التفسير والقراءات القرآنية وكتب علوم القرآن والمعاجم وكتب اللغة وتكفي مراجعة كتاب "اللهجات العربية في التراث" لعلم الدين الجندي، وكتاب "لغات القبائل في كتب إعراب القرآن ومعانيه" للدكتور إسماعيل محمود كمثال للتأكد من صحة تلك النظرية.

2- إشكالية البحث:

يعالج هذا المقال ظاهرة الأحرف السبعة في القرآن الكريم ومعناها، وما هي الروايات التي وردت فيها؟ وما آراء العلماء في تفسيرها؟ وأي منها ينسجم مع الواقع الذي أفرزه تعدد القراءات القرآنية الناجمة عن هذه الأحرف السبعة؟ وما علاقتها باللهجات ولغات العرب؟ وما دورها في حفظ اللسان العربي بجميع لهجاته وإثراء اللغة العربية والحفاظ على استعمالاتها المتنوعة؟

3- الدراسات السابقة في الموضوع:

تناول هذا الموضوع عدد غير من العلماء القدامى والمحدثين، ممن أشرت إليهم في المقدمة، وممن خصه بالتأليف الدكتور حسن ضياء الدين عتر في كتابه

"الأحرف السبعة ومنزلة القراءة بها"، وفتحي بن الطيب خماسي في كتابه "الأحرف السبعة وارتباطها بالقراءات القرآنية"، والدكتور عبد الغفور مصطفى في رسالة دكتوراه استغرقت عشرين سنة لإنجازها بعنوان "القرآن والقراءات والأحرف السبعة" في مجلدين، غير أن ما سأضيفه في هذا البحث هو علاقة الأحرف باللهجات واللغات التي وردت بها القراءات القرآنية؛ التي هي ثمرة لتنوع هذه الأحرف ونتيجة لها.

4- المنهج المتبع:

هو المنهج الوصفي الذي يستقري المادة العلمية ويجعلها أساسا للحكم على مختلف الآراء، باعتبار أن الاستقراء أدق طريقة للتعرف على الحقائق العلمية خصوصا في العلوم اللغوية والإنسانية، بل حتى في العلوم التجريبية والدقيقة.

أولا: معنى الأحرف في اللغة والاصطلاح:

للحرف معان عديدة ذكرتها معاجم اللغة، ومنها على سبيل المثال ما جاء في القاموس المحيط في تعريف الحرف إذ ورد فيه: "الحرف من كل شيء طرفه وشفيره وخذّه، والحرف من الجبل أعلاه المحذب جمعه كعنب، ولا نظير له سوى طل وطلّ، وواحد حروف التهجي، والناقاة الضامرة أو المهزولة، أو العظيمة، وهذيل الماء... والحرف عند النحاة: ما ليس باسم ولا فعل، (وَمِنَ النَّاسِ مَن يَعْْبُدُ اللَّهَ عَلَى حَرْفٍ) [الحج: 11]؛ أي وجه واحد، وهو أن يعبد على السراء والضراء، أو على شك أو على طمأنينة على أمره، أي يدخل متمكنا، "نزل القرآن على سبعة أحرف" سبع لغات من لغات العرب، وليس معناه أن يكون في الحرف الواحد سبعة أوجه، وإن جاء على سبعة أوجه أو عشرة أو أكثر، ولكن المعنى هذه اللغات السبع متفرقة في القرآن الكريم".¹

والمعنى الذي له علاقة بالمعنى الاصطلاحي عند علماء القرآن والقراءات، هو الحرف بمعنى الوجه، وتفسير الأحرف بأنها اللغات فقط مسألة فيها نظر كما سنرى، لأن الاستقراء يدل على أن كثيرا من القراءات التي هي ثمرة اختلاف هذه الأحرف لا يرجع لاختلاف في هذه اللغات واللهجات فقط وإنما إلى أسباب أخرى كما سنرى في هذا البحث.

ثانيا: أهم الروايات في الأحرف السبعة:

وأورد هنا الروايات الواردة في الأحرف السبعة، وهي:

- 1- عن عثمان رضي الله عنه قال يوما وهو على المنبر: أذكر الله رجلا سمع من النبي ﷺ قال: أنزل القرآن على سبعة أحرف كلها شاف كاف، لما لَمَّا قَامَ، فقال: فقاموا حتى لم يحصوا فَشَهِدُوا أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ: «أُنزِلَ الْقُرْآنُ عَلَى سَبْعَةِ أَحْرَفٍ كُلُّهَا شَافٍ كَافٍ»، فقال عثمان رضي الله عنه: "وأنا أشهد معهم"².
- 2- وعن أبي بن كعب رضي الله عنه قال: أقراني رسول الله صلى الله عليه وسلم سورة، فبينما أنا في المسجد جالس، إذ سمعت رجلا يقرأها يخالف قراءتي! فقلت: من علمك هذه السورة؟ فقال رسول الله ﷺ؛ فقلت لا تفارقني حتى تأتي رسول الله فأتيته فقلت يا رسول الله: إن هذا خالف قراءتي في السورة التي علمتني، فقال رسول الله ﷺ: اقرأ فقرأت فقال: أحسنت! ثم قال للرجل: اقرأ فقرأ مخالفا لقراءتي، فقال له رسول الله ﷺ أحسنت! ثم قال رسول الله ﷺ: «يا أباي إِنَّهُ أُنزِلَ الْقُرْآنُ عَلَى سَبْعَةِ أَحْرَفٍ كُلُّهَا شَافٍ كَافٍ»³.
- 3- وعن عبد الله بن مسعود عن رسول الله صلى الله عليه وسلم: «أنزل القرآن على سبعة أحرف، لكل آية فيها ظهر وبطن»⁴.
- 4- وعن عبد الله بن مسعود قال: قال رسول الله ﷺ "أنزل القرآن على سبعة أحرف لكل آية منها ظَهْرٌ وَبَطْنٌ، ولكل حَدٌّ وَمَطْلَعٌ"⁵.
- 5- عن أبي بن كعب قال: لَقِيَ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ جَبْرِيلُ فَقَالَ: "يَا جَبْرِيلُ إِنِّي بُعِثْتُ إِلَى أُمَّةٍ أُمِّييْنَ فِيهِمُ الْعَجُوزُ وَالشَّيْخُ الْكَبِيرُ وَالْعُلَامُ وَالجَّارِيَةُ، وَالرَّجُلُ الَّذِي لَمْ يقرأ كِتَابًا قط. قال: يا محمد إن القرآن، أنزل على سبعة أَحْرَفٍ"⁶.
- 6- أخرج أحمد عن فُلْفُلَةَ الْجَعْفِيِّ قال: "فَرَعْتُ فِيمَن فَرَعَ إِلَى عَبْدِ اللَّهِ فِي الْمَصَاحِفِ، فَدَخَلْنَا عَلَيْهِ، فَقَالَ رَجُلٌ: إِنَّا لَمْ نَأْتِكَ زَائِرِينَ، وَلَكِن جِئْنَا حِينَ رَاعَنَا هَذَا الْخَبْرُ! فَقَالَ: إِنَّ الْقُرْآنَ نَزَلَ عَلَى نَبِيِّكُمْ ﷺ فِي سَبْعَةِ أَبْوَابٍ، عَلَى سَبْعَةِ أَحْرَفٍ، أَوْ قَالَ: حُرُوفٍ، وَإِنَّ الْكِتَابَ قَبْلَةَ كَانَ يُنَزَّلُ مِنْ بَابٍ وَاحِدٍ، عَلَى حَرْفٍ وَاحِدٍ"⁷.
- 7- عن عمرو بن العاص أن رسول الله ﷺ قال: "نزل القرآن على سبعة أحرف عة أي حَرْفٍ قَرَأْتُمْ قَدْ أَصَبْتُمْ، فَلَا تَتَمَارَوْا فِيهِ، فَإِنَّ الْمِرَاءَ فِيهِ كُفْرٌ"⁸.
- هذه بعض الروايات، وهناك روايات كثيرة للحديث اجتزأنا فيها بهذه مما يتسع له المقام في هذا المقال المتواضع.

ثالثا: آراء العلماء في تفسير الأحرف السبعة:

لقد اجتهد العلماء في بيان معنى الأحرف السبعة حتى وصلت وجوه تفسيرها إلى نحو أربعين قولاً كما أثبتته القرطبي في مقدمة تفسيره "الجامع لأحكام القرآن"، والسيوطي في كتابه الإتقان، ونحن ننتخب من هذه الآراء أربعة آراء لأربعة علماء

هم: ابن قتيبة والطبري والرازي وابن الجزري، نحسب أنهم وفقوا في تفسير هذه الظاهرة العجيبة في القرآن.

أ - رأي ابن قتيبة الدينوري (ت279هـ):

قال: "وقد تدبرت وجوه الاختلاف في القرآن فوجدتها سبعة أوجه:

أولاً: الاختلاف في إعراب الكلمة، أو في حركة بنائها بما يزيلها عن صورتها في الكتاب، ولا يغير معناها نحو قوله تعالى: ﴿هُؤَلَاءِ بَنَاتِي هُنَّ أَطْهَرُ لَكُمْ﴾ و﴿أَطْهَرَ لَكُمْ﴾ [هود/78]، و﴿هَلْ يُجَازِي إِلَّا الْكُفُورُ﴾ و﴿هَلْ يُجَازَى إِلَّا الْكُفُورُ﴾ [سبأ/17]، و﴿يَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبَحْلِ﴾ و﴿بِالْبَحْلِ﴾ [النساء/37]، و﴿فَنظِرَةٌ إِلَى مَيْسَرَةٍ﴾ و﴿مَيْسَرَةٍ﴾ [البقرة/280].

والوجه الثاني: أن يكون الاختلاف في إعراب الكلمة وحركات بنائها، بما يغير معناها ولا يزيلها عن صورتها في الكتاب نحو قوله تعالى: ﴿رَبَّنَا بَاعِدْ بَيْنَ أَسْفَارِنَا﴾ و﴿رَبَّنَا بَعْدَ بَيْنِ أَسْفَارِنَا﴾ [سبأ/17]، و﴿إِذْ تَلَقَّوْنَهُ بِأَلْسِنَتِكُمْ﴾ [يوسف/45]، و﴿بَعْدَ أُمَّةٍ﴾.

والوجه الثالث: أن يكون الاختلاف في حروف الكلمة دون إعرابها بما يغير معناها ولا يزيل صورتها نحو قوله تعالى: ﴿وَانظُرْ إِلَى الْعِظَامِ كَيْفَ نُنشِزُهَا﴾ و﴿ننشِزُهَا﴾ [البقرة/59]، ونحو قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ إِذَا فُزِعَ عَن قُلُوبِهِمْ﴾ و﴿فُرِعَ﴾ [سبأ/23].

والوجه الرابع: أن يكون الاختلاف في الكلمة بما يغير صورتها في الكتاب ولا يغير معناها نحو قوله: ﴿إِنْ كَانَتْ إِلَّا زُفْيَةً﴾ و﴿صَيْحَةً﴾ [يس/29]، و﴿الصُّوفِ المنفوش﴾ و﴿العهن﴾ [القارعة/1].

والوجه الخامس: أن يكون الاختلاف في الكلمة بما يزيل صورتها ومعناها ونحو قوله: ﴿وَوَطَّلِعْ مَنُضُودٍ﴾ في موضع ﴿طَلَّحْ مَنُضُودٍ﴾ [الواقعة/29].

والوجه السادس: أن يكون الاختلاف بالتقديم والتأخير نحو قوله: ﴿وَجَاءَتْ سَكْرَةُ الْمَوْتِ بِالْحَقِّ﴾ و﴿جاءت سَكْرَةُ الْحَقِّ بِالْمَوْتِ﴾ [ق/19].

والوجه السابع: أن يكون الاختلاف بالزيادة والنقصان نحو قوله تعالى: ﴿وَمَا عَمِلَتْ أَيْدِيهِمْ﴾ و﴿مَا عَمِلَتْهُ أَيْدِيهِمْ﴾ [يس/35]. ونحو قوله: ﴿إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ﴾ و﴿إِنَّ اللَّهَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ﴾ [لقمان/26]⁹.

وسنرى أن هذا الرأي سديد، وأن ابن قتيبة يرجع إليه الفضل في السبق به، وما آراء الرازي وابن الجزري وابن تيمية من بعد إلا تعديل لهذا الرأي الذي يقوم

على استقراء الخلاف بين القراءات القرآنية باعتبارها راجعة في تعددها إلى تعدد الأحرف أو الأوجه التي نزل بها القرآن.

ب - رأي الإمام الطبري (ت310هـ)

بعد أن بين أن الأحرف السبعة ليست هي القراءات السبع كما توهم بعض العلماء، وأنها تمثل فقط بعض القراءات الصحيحة المشهورة، واستخلص من استقراء القراءات القرآنية، والخلافات بينها السبعة، وإنما هي "سبع لغات قال: والسبعة الأحرف هو ما قلنا من أنه الألسن السبعة"¹⁰. ثم قال: "والدلالة على حجة ما قلناه وأن معنى قول النبي ﷺ «نزل القرآن على سبعة أحرف»؛ إنما هو نزل بسبع لغات كما تقدم ذكرناه من الروايات الثابتة عن عمر بن الخطاب وعبد الله بن مسعود، وأبي ابن كعب، وسائر من نقلنا الرواية عنهم"¹¹.

ثم قال: "وأما الألسن الستة التي نزلت القراءة بها فلا حاجة إلى معرفتها لأننا لو عرضناها لم نقرأ اليوم بها مع الأسباب التي قدمنا ذكرها"¹².

وكلام الطبري فيه اضطراب، فكيف ينزل القرآن على سبعة أحرف من الله ثم تلغى بعض الأحرف، ثم إن الروايات التي ذكرناها عن عمر بن الخطاب وأبي بن كعب وعبد الله بن مسعود أوردناها من المصادر الحديثية الصحيحة، وهي لا تشير إلى اللغات، كما أن الاستقراء يدل على أن الخلافات القرآنية كما أوضحها ابن قتيبة لا تنحصر في اللغات، وأن اللغات هي أحد هذه الأوجه وحسب، ولذلك فإننا لست مع الدكتور عبد الصبور شاهين والدكتور التواتي بن التواتي في جعل الأحرف السبعة هي اللغات السبعة، وإلا كيف نفسر الخلاف مثلا بين "بَاعَدَ" و"بَعَدَ" وبين "وجاءت سكرة الموت بالحق" و"جاءت سكرة الحق بالموت".

ومن الذين قالوا بأنها سبع لغات الإمام أبو عبيد القاسم بن سلام¹³.

ج - رأي أبي الفضل الرازي:

وقد صرح به في كتابه "اللوائح"، ولم يصلنا هذا الكتاب فيما علمت، وقد نقل السيوطي رأيه فقال: "الكلام لا يخرج عن سبعة أوجه في الاختلاف: الأول اختلاف الأسماء من إفراد وتثنية وجمع وتذكير وتأنيث، الثاني اختلاف تصريف الأفعال من ماض ومضارع وأمر، والثالث وجوه الإعراب، الرابع النقص والزيادة، الخامس التقديم والتأخير، السادس الإبدال، السابع اختلاف اللغات: كالفتح والإمالة والترقيق والتفخيم والإدغام والإظهار ونحو ذلك"¹⁴.

وهذا الرأي في نظري أصح الآراء في تفسير ظاهرة الأحرف السبعة؛ لأنه أضاف الاختلاف في اللهجات إلى الوجوه الستة الأخرى، واللهجات هي التي يقع فيها

التيسير، الذي هو حكمة إنزال القرآن على سبعة أحرف أو وجوه كما روي ذلك عن النبي ﷺ وقد رجحه من العلماء المحدثين فتحى بن الطيب الخماسي¹⁵.

وهو أفضل من رأي ابن الجزري الذي أسقط اختلاف اللغات واللهجات من هذه الأحرف السبعة فقال: "وقد تتبعت صحيح القراءة وشاذها، وضعيفها ومنكرها فإذا هي يرجع اختلافها إلى سبعة أوجه لا يخرج عنها، وذلك أن في الحركات بلا تغيير في المعنى والصورة نحو "بالبُخْلِ" [النساء/31]، أو متغيرة في المعنى فقط نحو "فَتَلَقَىٰ آدَمُ فِي رَبِّهِ كَلِمَاتٍ" [البقرة/37]، وإما في الحروف بتغيير المعنى لا الصورة نحو "تَبْلُو" و"تَلُو" [يونس/30]، أو عكس ذلك نحو "الصراط" و"السرط" [الفاحة/6]، أو بغيرهما نحو "وامضُوا" و"اسعُوا" وإما في التقديم والتأخير نحو "فَيَقْتُلُونَ وَيُقْتَلُونَ" [التوبة/11]، أو في الزيادة والنقصان نحو "وَصَىٰ" [البقرة/132]، فهذه سبعة أوجه لا يخرج الاختلاف عنها"¹⁶.

فهذه الأوجه التي عددها كررت الاختلاف في الإعراب في الوجه الأول والثاني، وهما يرجعان إلى وجه واحد كما أوضح الرازي، كما أنها لا تحقق معنى التيسير كما أوضحت من قبل، الذي يكون بأن يقدر كل بلغته ولهجته، فالتيمي لا يستطيع قراءة (حَتَّىٰ حِينَ) فيقرأ (عَتَّىٰ عَيْن).

والغريب أن ابن الجزري أسقط هذا الوجه معللاً ذلك بقوله: "وما اختلاف الإظهار والإدغام، والروم والإشهام، والتفخيم والترقيق، والمد والقصر، والإمالة والفتح، والتحقيق والتسهيل، والإبدال والنقل مما يعبر عنه بالأصول فهذا ليس من الاختلاف الذي يتنوع فيه اللفظ والمعنى، لأن هذه الصفات المتنوعة في أدائه لا تخرجه عن أن يكون لفظاً واحداً"¹⁷. فالتنوع ليس شرطاً أن يكون في اللفظ والمعنى فقط، بل قد يكون في اللفظ وحده كقراءة (تَعْلَمُونَ) و(تَعْلَمُونَ) وهي ظاهرة صوتية نعتوها بتثنية بهراء، بالإمالة والتفخيم كما هو ظاهر.

وقد أشار الدكتور حسن ضياء الدين عتر إلى أن الرازي أخذ مذهب ابن قتيبة ونقحه، وعاب رأي الرازي لأنه اعتمد في بعض أوجهه على القراءات الشاذة¹⁸.

والصواب أن القراءات الشاذة تدخل ضمن الإمكانيات التي أباح بها الرسول ﷺ قراءة القرآن بها تيسيراً على العرب في غير لسان قريش، وهي نقلت كثيراً في اللغات واللهجات التي لولا هذه القراءات الشاذة لضاعت واندثرت.

وهذه القراءات الشاذة هي عربية متمكنة في العربية كما أوضح ابن جني في كتابته "المحتسب"، وهي مما توسع فيها العرب أخذاً بحديث "أقرأوا القرآن بلحون العرب".

قال ابن جني في المحتسب مدافعا عن القراءات الشاذة: "وضرب تعدى ذلك مما سماه أهل زماننا شاذاً، أي خارجاً عن قراءة القراء السبعة المقدم ذكرها. إلا أنه مع خروجه عنها نازع بالثقة إلى قرائه، محفوف بالروايات في أمامه وورائه، وكثير منه مساو في الفصاحة للمجتمع عليه، نعم ربما كان فيه ما تلتطف صنعته وتعتق بغيره وتمطوه قوة أسبابه، وترسو به قدم إعرابه وذلك قرأ بكثير منه من جاذب ابن مجاهد عنان القول فيه، وماكنه عليه، وزاد إليه، كأبي الحسن أحمد بن محمد بن شنبوذ وأبو بكر محمد بن الحسن بن المقسم وغيرهما ممن أدى إلى روايات استقواها، وأنحى على صناعة الإعراب رضيها واستعلاها، ولسنا نقول ذلك فسحاً، بخلاف القراء المجتمع في أهل الأمصار على قراءتهم، أو تسويغاً للعدول عما أقرته الثقافات عنهم، لكن غرضنا منه أن نري وجوه قوة ما يسمى الآن شاذاً، وأنه ضارب في صحة الرواية بجيرانه أخذ من سمت العربية مهلة ميدانه، لئلا يُرى مُرى أن العدول عنه إنما هو غض منه، أو تهمة له"¹⁹.

ثم قال بعد أن أشار إلى عدم الكتابة في الاحتجاج للقراءات القرآنية قبله إلا ما كان من أستاذه أبي علي الفارسي في كتابه (الحجة في القراءات) والذي خصه بالقراءات الصحيحة، قال ابن جني "فإن أبا علي الفارسي رحمه الله عمل كتاب (الحجة في القراءات) فتجاوز فيه قدر حاجة القراء إلى ما يجفوا عنه كثير من العلماء، ونحن وبالله وله وإليه وهو حسبنا"²⁰.

ولعل ابن جني فاتته الإشارة إلى كتاب (إعراب القراءات السبع وعللها ومختصر شواذ القرآن) لابن خالويه المتوفى سنة 370هـ.

وقد أشار ابن جني إلى أن أستاذه أبا علي الفارسي كان ينوي الكتابة عن الاحتجاج للقراءات الشاذة، ولكن عوارض الدهر لم تسمح له بذلك فجاء ابن جني فكتب هذا الكتاب الرائع والبديع، لم يسبق إليه مثله ولا لحقه كتاب في الشواذ أهم منه قال: "أعلم أن جميع ما شذ عن قراءة السبعة وشهرتهم مغنية عن تسميتهم ضربان:

ضرب شد عن القراءة، عارياً عن الصنعة، ليس فيه إلا ما يتناولها الظاهر مما هذه سبيله، فلا وجه للتشاغل به، وذلك لأن كتابنا هذا ليس موضوعاً على جميع كافة القراءات الشاذة، عن قراء السبعة وإنما الغرض منه إبانة ما لطفت صفتها وأغربت طريقته"²¹.

ويتضح من هذا أن ما كان خطأ من القراءة أو كان سببه الهجر باعتبار أن الرسول ﷺ أوضح أن من أمته القارئ وغير القارئ والگلام والشيخ والعجوز فهذا إذن به للتسيير ولا يعتبر مرجعا كالقراءة الصحيحة، أما الشاذ الفصيح فهو ما كتب عنه ابن جنى فقال: "وضرب ثاب وهو هذا الذي نحن على سمته أعني ما شذ عن السبعة وغمض عن ظاهر الصنعة، وهو المعتمد المعول عليه المولى جهة الاشتغال به"²².

رابعاً: نماذج من اللغات في القراءات الصحيحة والشاذة أ - لغات القراءات الصحيحة:

وفيما يلي أورد نماذج عن اختلاف القراءات القرآنية مما يعود إلى الوجه السابع وهو اختلاف اللهجات في القراءات القرآنية من كتابي (الكشف) لمكي بن أبي طالب القيسي و(شرح الهداية في توجيه القراءات) للمهدوي، اللذين هما موضوع رسالتي للدكتوراه، محاولاً عزو اللهجات واللغات إلى القبائل التي نطقت بها إلا ما ضنت به المصادر.

أ - 1/ نماذج من كتاب (الكشف) لمكي:

(1) أورد قراءات قوله تعالى: ﴿وَمَنْ كَفَرَ فَأُمْتَعَهُ قَلِيلًا﴾ [البقرة/126]، فقال: "قوله فأمته قليلاً قرأ ابن عامر مخففاً، وشدد الباقون، ووجه التخفيف أنه جعله من (أمتع) وأمتع لغة في (مَتَعَ) وكلاهما بمعنى"²³. وقد بين الدكتور عبده الراجحي أن الروايات حين يتحد المثالان (فَعَلَّ) و(أفَعَلَ) في المعنى فإن فعل لهجة أهل الحجاز وأفعل لهجة التميميين، وعلل ذلك بأن البيئة البدوية تميل إلى السرعة في كلامها، بينما البيئة الحجازية المتحضرة تميل إلى التأني في النطق²⁴. وقد أشار سيبيويه في الكتاب إلى أنه قد يحسن في العربية فعلت وأفعلت بمعنى واحد²⁵.

(2) أورد قراءات القراء لكلمة (رؤوف) من قوله تعالى: ﴿الرَّؤُوفُ﴾ [البقرة/168]، فقال: "قوله (الرؤوف) قرآن الحرمان وحفص وابن عامر بواو بعد الهمزة، وقرأه الباقون بغير واو، وهما لغتان"²⁶. ولم ينص على اللغتين، والقارئان ابن كثير ونافع من البيئة الحجازية فإن كان صحيحاً من أن ما ذكره²⁷ أبو علي من أن هذا الوزن هو حجة أهل الحجاز فإن ابن كثير ونافاعا يكونان ممثلين للهجة بينتتهما الحجازية في هذه الظاهرة²⁸.

(3) أورد قراءات "حُطُواتٍ" من قوله تعالى: ﴿وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُواتِ الشَّيْطَانِ﴾ [الأنعام/142]، فقال: "قرآن ابن عامر والكسائي وحفص وقنبل بضم الطاء حملاً عن

أصل الأسماء، لأن الأسماء يلزمها في الجمع الضم في (عُرْفَة) و(عُرْفَات) فضم حُطَوَاتٍ على الأصل وهي لغة أهل الحجاز، وقرأ الباقون بإسكان الطاء تخفيفاً لاجتماع ضمتين وواو لأنه جمع ولأنه مؤنث، فاجتمع فيه ثقل الجمع وثقل التأنيث وثقل الضمتين والواو فحسن فيه التخفيف²⁹. فحذف الصائت هنا، وهو الضمة التي على الطاء جاء للتخفيف لاستثقالهم توالي الصوائت كما أوضح الدكتور عبده الراجحي³⁰. وهي لغة أهل الحجاز كما نص عليها مكي وكما ذكر أبو علي الفارسي³¹.

(4) أورد قراءات لقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ﴾ [النساء/58]، فقال: "قرأ أبو عمرو وأبو بكر وقالون بإخفاء حركة العين وكسر النون ومثله في النساء وقرأه ابن كثير وحفص وورش بكسر العين وفتح النون فيهما، وحجة من قرأ بكسر النون والعين أن الأصل فيه (نَعِم) بفتح النون وكسر العين، لكن حرف الحلق إذا كان عين الفعل وهو مكسور اتبع ما قبله فكسر لكسرة يقولون: شَهِدَ ويشهد، ولَعَنَ ويلعن فقالوا: نَعِم وهي لغة هذيل"³². والقبائل التي تميل إلى الكسر قيس أوسد بينما تميل القبائل الحجازية إلى الفتح³³.

كما نسب صاحب الإتحاف الكسر إلى نجد³⁴. وأبو علي الفارسي أن نعم لغة هذيل³⁵.

ونستنتج من هذه النصوص أن مكي بن أبي طالب القيسي يورد القراءات القرآنية مشيراً إلى لغات ولهجات القراء، وقد ينص أحيانا على اللغة مع ذكر العلل الصوتية والصرفية والنحوية لها.

أ - 2/ نماذج في (شرح الهداية) للمهدوي:

وجه المهدوي أيضاً القراءات السبع بالإشارة إلى الاختلافات التي ترجع إلى اللهجات، معللاً ذلك صوتياً وصرفياً ونحوياً، وهو غالباً لا يذكر اللهجة ولا ينص عليها، ويكتفي بالقول بأنها لغات أو لغتان، ونحن هنا نضرب أمثلة لذلك:

(1) علل ترك ورش المد في (ءَلْتَن) من الآية³⁶. فقال: "وعلته في نرك المد من (ءالنن) في الموضعين في سورة يونس أنه أجراه على لغة من اعتد بالحركة فقال: لَحْمَزٌ، فلما اعتد بالحركة صار سقوط الهمزة لازماً، وأيضاً فإنه لما اجتمع في الكلمة همزتان يجب لكل منهما المد، وكانت إحداها في اللفظ والأخرى مصروفة، ولم يرد الجمع بين مدتين في كلمة، أي المد في الموجودة أولى منه في المفقودة"³⁷. ويلاحظ هنا على المهدوي التعليل الصوتي للظاهرة غير أنه لم يرجع إحدى القراءتين على الأخرى كما فعل ذلك غالباً مكي، بل اكتفى بالإشارة إلى أنها اختلافات لهجية ولم

ينص على اللغتين. وقد علل الدكتور إبراهيم أنيس المد فرأى أنها ظاهرة تكمن في الحرص على ألا يتأثر صوت اللين بمجاورة الهمزة أو الإدغام، لأن الجمع بين صوت اللين والهمزة كالجمع بين متناقضين، إذ الأول يستلزم مجرى الهواء معه حرا طليفاً، وأن تكون فتحة المزمارة حين النطق به منبسطة منفرجة في حين أن النطق بالهمزة يستلزم انطباق فتحة المزمارة انطباقاً محكماً، يليه انفراجها فجأة، فإطالة صوت اللين مع الهمزة يعطي المتكلم فرصة لتمكينه من الاستعداد بالنطق بالهمزة، التي تحتاج إلى عملية صوتية تباين كل المباينة الوضع الصوتي الذي تتطلبه أصوات اللين³⁸. كما حقق الدكتور عبده الراجحي أن كتب العربية تجمع على أن تحقيق الهمز في لهجات تميم وقيس وبني أسد، ومن جاورها أي قبائل وسط شبه الجزيرة وشرقيها، وأن تسهيلها لهجة أهل الحجاز³⁹.

(2) وأورد قراءات القراء لكلمة "القدس" في النصرة فقال: "الْقُدْسُ وَالْقُدْسُ لغتان، والعرب تحقق ما جاء على فُعْل نحو كتب ورسَل"⁴⁰. وهو يريد هنا أن يشير إلى ظاهرة التحقيق، وهي ظاهرة لهجية عربية تعزى إلى تميم، وقد أشار إليها سيبويه في الكتاب، وهي لغة بكر بن وائل إحدى قبائل تميم⁴¹.

(3) أورد قراءات كلمة "الصُدْفَيْنِ" الكهف من قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ إِذَا سَاوَىٰ بَيْنَ الصَّدَفَيْنِ﴾ [الكهف/92]، فقال: "الصُدْفَيْنِ لغتان ويقال إنهما أرمينية وأذربيجان"⁴². ولم يعز اللغتين إلى القبائل الناطقة بها، وقد بين صاحب الإتحاف أن "الصُدْفَيْنِ" بضم الصاد والذال لغة قريش. وأنهما بالفتح لغة الحجاز⁴³.

(4) أورد قراءات كلمة "شِفْوَتْنَا" من قوله تعالى: ﴿عَلَبْتُ عَلَيْنَا شِفْوَتْنَا﴾ [المؤمنون/106]، فقال: "شِفْوَتْنَا وشِفَاوَتْنَا لغتان"⁴⁴. ولم يغز هذه اللغات كعادته، وقد ذكر أبو حيان أن "شِفْوَتْنَا" لغة أكثر أهل الحجاز وأنها لغة فاشية⁴⁵.

ب - نماذج من القراءات الشاذة عند ابن جني.

ونورد هنا ثلاثة نماذج للقراءات الشاذة التي اختلفت بسبب تلاعب العرب بالأعجمي إذ نقلتها إلى لغتها على حد تعبير ابن جني.

(1) أورد ابن جني قراءة شاذة لكلمة "الشجرة" من قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ﴾ [البقرة/35]، فقال: "ومعنى ذلك"⁴⁶. قال ابن عباس: سألت أبا عمرو عن "الشجرة" فكرها وقال: يقرأ بها برابر مكة وسودانها.

وقال هارون الأعور عن بعض العرب تقول: الشجرة وقال ابن أبي إسحاق لغة بني سليم⁴⁷.

وكما أوضح الدكتور عبده الراجحي فإن القبائل الحجازية تميل إلى الفتح أما قبائل قيس وتميم ونجد فتميل إلى الكسر⁴⁸.

(2) أورد قراءات قوله تعالى: ﴿يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ اذْكُرُوا نِعْمَتِيَ الَّتِي أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ﴾ [البقرة/40]، فقال: "ومن ذلك قراءة الحسن والزهري وابن أبي إسحاق وعيسى التقي والأعمش: يا بني إسرائيل بغير نعم. قال أبو الفتح: "إن لم يكن ذلك همزا مخففا فخفي بتخفيفه فعبر عنه بترك الهمز، فذلك من تخليط العرب للإسم الأعجمي"⁴⁹.

فهذه القراءة ترجع إلى تصرف العربي في اللفظ الأعجمي لأن "إسرائيل" لفظ أعجمي الأصل، وقد اختلفت العرب في النطق به.

وقد أشار الدكتور يحيى علي يحيى المباركي إلى أن أهل التخفيف (أي التسهيل) للهمز هم الحجازيون وأهل التحقيق هم التميميون⁵⁰.

(3) نقل ابن جني قراءات شاذة لكلمة (جبريل) في قوله تعالى: ﴿قُلْ مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِجِبْرِيلَ﴾ [البقرة/48].

فقال: "ومن ذلك قراءة يحيى بن يعمر جبريل، مشددة اللام بوزن "جَبْرَعِل" وعنه أيضا وعن فياض بن غزوان (جَبْرَائِيل) بوزن (جبراعيل) بهمزة بعد الألف، وبهذا الوزن بياءين عن الأعمش، وميكياييل من غير همز أيضا ممدود، وقرأة: ميكَئِل بوزن ميكعيل ابن هرمرز الأعرج وابن محيصن.

قال أبو الفتح: أما على الجملة فقد ذكرنا في كتابنا هذا، وفي غيره أن العرب إذا نطقت بالأعجمي خلطت فيه، وأنشدنا في ذلك ما أنشدنا أبو علي في قول الراجز:

هَلْ تَعْرِفُ الدَّارَ الأُمَّ الحَزْرَجَ مِنْهَا فَطَلَّتْ اليَوْمَ كالمزريج

يريد الذي يشرب الزرجون وهي الخمر وإن كان القياس المزارجن من حيث كانت النون من الزرجون أصلية...⁵¹.

وهو يشير هنا إلى تخليطهم في نطق جبريل وميكائيل كتخليط هذا العربي في الزرجون التي هي لفظ أعجمي.

الهوامش:

¹ - القاموس المحيط، الفيروز آبادي، مجد الدين محمد بن يعقوب، دار الفكر، بيروت، لبنان، 1420هـ/1999م، مادة (حرف)، ص 719.

- 2- مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، أبو الحسن علي بن أبي بكر الهيثمي، القاهرة، مكتبة المقدمي، ب ط، 1994، كتاب التفسير، باب القراءات وكم أنزل القرآن على حرف، حديث رقم: 11578، ج7، ص 15.
- 3- سنن النسائي، أحمد بن شعيب النسائي، بيروت، دار الكتب العلمية، ب ط، 1991، كتاب افتتاح الصلاة، جامع ما جاء في القرآن، رقم الحديث: 1012، ج1، ص 326.
- 4- الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان، محمد ابن حبان البستي، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط1، 1988م، كتاب العلم، حديث رقم: 75، ج1، ص 276.
- 5- التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، أبو عمر يوسف بن عبد البر، المغرب، وزارة الأوقاف، د ط، 1387هـ، ج8، ص 282.
- 6- سنن الترمذي، محمد بن عيسى الترمذي، بيروت، دار الغرب الإسلامي، د ط، 1998، أبواب القراءات، باب ما جاء أنزل القرآن على سبعة أحرف، رقم الحديث: 2944، ج5، ص 44.
- 7- مسند أحمد، أبو عبد الله أحمد بن حنبل الشيباني، تحقيق سعيد الأرنؤارط، مؤسسة الرسالة، ط1، 2001م، مسند الكبيرين من الصحابة، رقم الحديث: 4252، ج7، ص 283.
- 8- مسند أحمد، أحمد بن حنبل، من الشاميين، رقم الحديث: 17819، ج29، ص 353.
- 9- تأويل مشكلة القرآن، ابن قتيبة، تحقيق السيد أحمد صقر، المكتبة العلمية، بيروت، لبنان، ط3، 1401هـ-1981، ص36-38.
- 10- جامع البيان في تأويل القرآن، محمد بن جرير الطبري، تحقيق أحمد شاکر، ط1، 2000م، مؤسسة الرسالة، ج1، ص 47.
- 11- جامع البيان في تأويل القرآن 48/1.
- 12- المصدر السابق 1/ص 66.
- 13- جهود أبي عبيد القاسم بن لاسم، الدكتور أحمد بن فارس الشلوم، دار ابن حزم، ط1، بيروت، لبنان، 1427هـ-2006م/167.
- 14- الإتيان في علوم القرآن، السيوطي: جلال الدين عبد الرحمن، تحقيق عبد الرحمن فهمي الزواوي، دار الغد الجديد، القاهرة، ط1، 1427هـ-2006م، ج1/136.
- 15- ينظر: الأحرف السبعة وارتباطها بالقراءات القرآنية، فتحي بن الطيب الخماسي دار المعرفة دمشق، ط1، 1415هـ-1995م، ص 95 وما بعدها.
- 16- النشر في القراءات العشر، ابن الجزري أبي الخير محمد بن محمد الدمشقي، تحقيق علي محمد الصباغ، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط2، 1433هـ-2002م، ج1، ص 28.
- 17- المصدر السابق 28/1.
- 18- الأحرف السبعة ومنزلة القراءات منها، الدكتور حسن ضياء الدين عتر، دار البشائر الإسلامية، بيروت، لبنان، ط1، 1409هـ-1988م، ص 60.
- 19- المحتسب في تبیین وجوه شواذ القراءات والإيضاح عنها، أبو الفتح عثمان بن جني، تحقيق محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1419هـ-1998م، ج1، ص 102-103.
- 20- المصدر السابق 106-105/1.
- 21- المصدر السابق 107-106/1.
- 22- المحتسب 107/1.
- 23- الكشف عن وجوه القراءات السبع وعليها وحجمها، مكي بن أبي طالب القيسي، تحقيق، الدكتور محي الدين رمضان، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط5، 1418هـ-1997م، ج1، ص 265.

- 24- اللهجات العربية في القراءات القرآنية، الدكتور عبده الراجحي، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الرياض، ط1/1999م/208.
- 25- الكتاب، سيبويه تحقيق، عبد السلام هارون، عالم الكتب، بيروت، ط3/1403ه-1983م/380/1.
- 26- الكشف/268/1.
- 27- الحجة للقراء السبعة، أبو علي الحسن بن أحمد عبد الغفار الفاريس، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1428ه-2001م، 385/1.
- 28- اللهجات العربية في القراءات القرآنية، عبده الراجحي، 204.
- 29- الكشف/173-174.
- 30- اللهجات العربية في القراءات القرآنية/287.
- 31- ينظر الحجة/407/1.
- 32- الكشف/316/1.
- 33- ينظر اللهجات العربية من القراءات القرآنية، د/عبده الراجحي/142.
- 34- إتحاف فضلاء البشر بالقراءات الأربعة عشر أحمد بن محمد النبا، تحقيق الدكتور شعبان محمد إسماعيل، عالم الكتب، بيروت، ط1/1407ه-1987م، ج1/455.
- 35- الحجة/480/1.
- 36- قوله تعالى عن فرعون ﴿الآن وَقَدْ عَصَيْتَ قَبْلَ وَكُنْتَ مِنَ الْمُفْسِدِينَ﴾ يونس/91.
- 37- شرح الهداية في توجيه القراءات، أبو العباس أحمد بن عمار المهدي، تحقيق ودراسة الدكتور حازم سعيد حيدر مكتبة الرشد، الرياض، ط1، 1416ه-1995م، ج1/ص39.
- 38- الأصوات اللغوية، الدكتور إبراهيم أنيس، مكتبة الأنجلو المصرية، ط5، 1979/ص158.
- 39- ينظر اللهجات العربية من القراءات القرآنية/ص158.
- 40- شرح الهداية/175/1.
- 41- الكتاب/113/4.
- 42- شرح الهداية/404/1.
- 43- الإتحاف/227/2.
- 44- شرح الهداية/437/2.
- 45- البحر المحيط، أبو حيان محمد بن يوسف، دار الفكر، بيروت، لبنان، (ب ط)، 1426ه-2005م، 586/7.
- 46- أمي من القراءة الشاذة
- 47- المحتسب/156/1.
- 48- اللهجات العربية في القراءات القرآنية، ص249.
- 49- المحتسب/162/1.
- 50- ينظر أثر اختلاف اللهجات العربية في النحو، الدكتور يحيى علي يحيى المباركي، ص500.
- 51- بالمحتسب/181/1.

منهج الاستدلال على الحكم في النازلة عند الفقهاء الشناقطة

د/ الشيخ التجاني احمدي

المعهد العالي للدراسات والبحوث الإسلامية - موريتانيا

الملخص:

يقوم البحث على عرض قواعد وأصول المذهب المالكي التي يتأسس عليها، وخاصة تلك التي يختص ويتميز بها، والتي تخول للمفتي - بحكم طبيعتها - الاجتهاد، وذلك لإظهار الفسحة الموجودة في مذهبنا لإعمال الرأي والإجابة على الجديد من الحوادث والنوازل، وهذه الأصول؛ من قبيل الأخذ بالمصالح المرسلة، وسد الذرائع، واعتبار الأعراف والعادات، والنظر في المقاصد والغايات، والضروريات وترتيبها، عملت واعتملت في الواقع الفقهي الشنقيطي، ومصدق ذلك الاجتهادات والحلول التي قدمها فقهاء هذه البلاد بفضل استنادهم إلى هذه الأصول، وهو ما أدى إلى مطابقة اجتهاداتهم لواقع البلاد وانسجامها معه.

هذا المنهج الاستدلالي نريد من خلال هذا البحث أن نبين خصائصه من المرونة والسهولة، وقيمه التشريعية الكبرى، سواء في بروزه مستندا للكثير من الأحكام العملية التفصيلية، أو في سلطانه الواسع في استنباط الأحكام وتجديدها وتعديلها إطلاقا وتقييدا، وتعميما وتخصيما.

وقد قسمت البحث إلى مبحثين، تحدثت في الأول منهما عن طبيعة المنهج الاستدلالي الشنقيطي ومكانته وتأثيره، أما المبحث الثاني فكان عن قواعد الاستدلال من حيث الخصائص والسمات، ونماذج من الاستخدام.

الكلمات المفتاحية: الاستدلال، منهج الاستدلال، الحكم في النازلة، الفقهاء الشناقطة.

Abstract :

Judging the calamity according to the Chinguetti jurists; using the Reasoning methodology.

This research is based on explaining the Maliki school's fundamentals and rules, which is based on them; especially those characterized by. These ones allow the Mufti to observe matters attentively as far as its nature is concerned, to show the amplitude in our doctrine for independent reasoning and answering the new occurrences and calamities. These principles are the absolute interests (public interests) and the prohibition of what may lead to committing sins, and take in consideration customs and traditions and judge the legal objectives, targets and necessities and their assortments. Therefore, I've worked and rankled in the Chinguetti jurisprudential fact and the confirmation of these reasoning and solutions that have been given by the jurists of this country; thanks to these principles that lead to confront their reasoning with the fact of the country and accord with it.

This deductive methodology, we want through this research to show its characteristics that vary from flexibility, simplicity and its great legislative value; whether in its rise which is based on a lot of detailed, practicable judgments or in its absolute domination in deriving, mending and adapting judgments on the absolute and contained term; general and allocation one.

I have divided this research into two themes: in the first one I have talked about the nature of the Chinguetti Reasoning methodology and its rank and influence while the second was about the reasoning rules as far as its characteristics, tokens and some use' samples.

المقدمة:

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله وعلى آله وصحبه أجمعين، وبعد...
فإنه إذا كان المذهب المالكي يتأسس على قواعد أصولية ومصادر استنباط متعددة، منها ما يشترك فيه مع المذاهب الأخرى كالقرآن والسنة والإجماع والقياس، ومنها ما يختلف فيه معها جملة وتفصيلا فيكاد ينفرد به ويتميز، وكان من بين هذه الأخيرة ما يخول المفتين - بحكم طبيعته الدلالية والمقصدية - الاجتهاد، مما ترك

فسحة في إعمال الرأي للإجابة على الجديد من الحوادث والنوازل. وكان باب الاجتهاد قد سُدَّ منذ القرن الخامس الهجري لما رآه العلماء من ضعف الوازع الديني في النفوس واشتداد حمأة التعصب المذهبي، فقد كانت النتيجة اللازمة المترتبة على ذلك أن يولغ في إعمال تلك الأصول المتسعة والمرنة، إذ كان فيها هامش حرية لا تتيحها الأصول الأخرى التي يعد النظر فيها من اختصاص أهل الاجتهاد المطلق، ونظرا لما استطاعت بالفعل حله من المشاكل والنازلات التي لا توجد فيها فتاوى جاهزة مأثورة.

وهذه الأصول من قبيل: الأخذ بالمصالح المرسله، وسد الذرائع، واعتبار الأعراف والعادات، والنظر في المقاصد والغايات، والضروريات وترتيبها، مثلت هذه الأصول المالكية المرنة بوابة الاجتهاد في بلاد شنقيط، ومن ينظر إلى كتب الفتاوى سيجد كما هائلا من الفتاوى التي أثارت نقاشات وخلافات ومناظرات، استعملت فيها هذه الأصول وأدت إلى اجتهادات وحلول مطابقة لواقع هذه البلاد ومنسجمة معه.

هذه الأدلة نريد من خلال هذا البحث أن نبين خصائصها من المرونة والسهولة، وقيمتها التشريعية الكبرى، سواء في بروزها مستنداً للكثير من الأحكام العملية التفصيلية أو في سلطانها الواسع في استنباط الأحكام وتجديدها وتعديلها إطلاقاً وتقبيداً، وتعميماً وتخصيصاً. ثم كيف ظلت حاضرة في أذهان الفقهاء الشناقطة عموماً، وجليّة في ممارساتهم ومواقفهم بالخصوص. وأيضاً سلاسة استخدامها من لدن ممارسي خطة الفتوى وفصل الخصام في هذه البلاد. وذلك من خلال المحاور الآتية:

المحور الأول: طبيعة المنهج الاستدلالي الفقهي الشنقيطي

لخص العلامة سيد المختار الكنتي الأصول المعتمدة عند الشناقطة، وطريقة الاستنباط عن طريق عرض منهجه في كتابه (فتح الوهاب) - وهو لا يختلف عن كثير من الفقهاء الشناقطة -، حيث يقول: "... فحيث تركت ما ذكر - وهو الأدلة الشرعية المتفق عليها - فبسبب استنباطي أصحها أصلاً، والاستنباط لغة استخراج ما صح وترجح بسبب موافقته لنص كتاب الله وسنة رسوله أو موافقته لجلي قياس، حيث عجز عن موافقة المسألة للكتاب والسنة".¹ ويضيف في هذا الصدد بموضع آخر: "... أو يظهر لي ما لا يوافق الكتاب والسنة، وقد قلّد الناس فيه بعض أهل الفروع من

المتأخرين، فأخالفه بما معي من علم الكتاب والسنة والأصول الفقهية ونصوص الأمهات المعتمدة، أو يأتي القول مجملا غير مبين في الفروع المتقدمة فأفصله فأخصص العموم، وأقيد الإطلاق، وأبين الشروط، وأترك المتروك، وأعتبر المعتمد بالأدلة التي لا يجاوزها ولا يرغب عنها ذو بصيرة في العلم"².

وسنرى من خلال عرض بعض هذه الأصول الخاصة، كم كانت مرنة ومطواعا في أيدي ممارسي خطة الفتوى وفصل الخصام، وإلى أي مدى ظلت ذات قيمة تشريعية كبرى. نذكر منها:

1- العمل على سد الذرائع: وهو أصل اعتمده مالك في الكثير من الأحكام وتوسع فيه تلامذته من بعده، حتى اشتهر به هذا المذهب، وعدّه البعض من خصائصه المميزة. ويتلخص هذا الأصل في قواعد فقهية مشتهرة ومنتجة، كقاعدة "المعاملة بنقيض القصد الفاسد"، وقاعدة "ما يوصل إلى الحرام حرام". يقول سيدي عبد الله بن الحاج إبراهيم (ت. 1233هـ) مشيرا إلى هذا الأصل ومنبها على أهميته في بناء الأحكام:

سَدُّ الذَّرَائِعِ إِلَى الْمُحَرَّمَ حَتْمٌ كَفَتْحُهَا إِلَى الْمُحْتَمِّ

قال في شرحه نشر البنود: "وهذا من سد الذريعة الذي هو من أصول مالك الخمسة التي يدور عليها الفقه"³.

وقاعدة سد الذريعة تركز بالأساس على المقاصد والمصالح إذ تقوم على أساس أن الشارع ما شرع أحكامه إلا لتحقيق مقاصدها من جلب المصالح ودرء المفاسد. فإذا أصبحت أحكامه تستعمل ذريعة لغير ما شرعت له ويتوسل بها إلى خلاف مقاصدها الحقيقية، فإن الشارع لا يقر إفساد أحكامه وتعطيل مقاصده⁴.

2- الأخذ بالمصالح المرسلّة: ويعرف هذا المبدأ بالاستصلاح: ويعني اعتبار المصالح المرسلّة في اصطلاح الفقهاء تشريع الحكم في واقعة لا نص فيها ولا إجماع، بناء على مراعاة مصلحة مرسلّة أو مطلقة، وهي التي لم يرد عن الشارع في اعتبارها أو إلغائها أي دليل. وذلك مثل ما إذا حدثت حادثة لم يشرع لها الشارع حكما ولم تتحقق فيها علة اعتبارها لحكم من أحكامه، ووُجد في هذه الحادثة أمر مناسب لتشريع حكم بحيث يكون من شأن سنّه أن يدفع ضررا أو يحقق نفعاً.

ذلك أن الصلاح والفساد في الأفعال يعتبران أثرا وثمرة لأحكام الشارع على الأشياء من تحريم وإباحة وإيجاب وليس العكس. فأحكام الله تعالى ليست متأخرة عن المصالح بل المصالح سابقة لها. وأغلب العلماء على أنه لا حسن ولا قبح ذاتيين في الأفعال. فما به تتم مصالح العباد في ما يترأى لنا من معاملات وأنكحة و عمران وغير ذلك ليس سببا ذاتيا لهذه المصالح بل لا يعدو أن يكون سببا جعليا، ربط الله بينه وبين أمر ما برباط التأثير. بل قد لا يعدو أن يكون علامة مجردة وضعها الله تدل على ما نحسب أنه نتيجة ومسبب له كما قال بذلك كثير من العلماء. فليس إذن للموازين العقلية والتجريبية أن تستقل بفهم مصالح العباد أو تنسيقها، إذ لو صح ذلك لكانت الشريعة محكومة بخبرات الناس وأفكارهم، ولما صح أن المصلحة فرع عن الدين فهي محكومة به ضبطا بل ومتوقفة عليه وجودا.

ويعد الاستصلاح أخصب الطرق التشريعية فيما لا نص فيه؛ ذلك لأن اعتماد مصلحة اعتبارها الشارع بأي نوع من أنواع الاعتبار يعدُّ تشريعا سائغا وواردا بالقياس. فوسائل المنفعة تُعطى حُكْمَ المنفعة ذاتها. وشرط المنفعة ووسائلها أن لا تقترن بها أضرار راجحة على المنفعة المترتبة أو مساوية لها. ورابطة الوسيلة بالمنفعة إن لم تكن متيقنة أو مظنونة، فإنها ملغاة.

أما التشريع بناء على مصلحة ألغى الشارع اعتبارها فهو غير سائغ ولا مقبول. ولا شك أن مالكا قد اعتبر المصلحة المرسلة فكان يخصص بها النص العام غير القطعي، ويرد بها خبر الأحاد إن كان مناقضا أو معارضا لها. يقول مُحَمَّد المختار بن انباله (ت 1364هـ): "لكن المعول عليه فيما يظهر لي - والله تعالى أعلم - لزومها. يعني الدية. لأن مالكا كثيرا ما يبني مذهبه على المصالح"⁵.

ويقول النابغة الغلاوي (ت 1245هـ) مشيرا إلى هذا الأصل ومرجحا له⁶:

ورجحوا بالدرء للمفاسد وبالمصالح لقول كاسد

يقول الفقيه محمد أحمد يعمر: "نعني بالمصلحة المحافظة على مقصود الشرع. ومقصود الشرع من الخلق خمسة، وهو: 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... وإذا فسرنا المصلحة بالمحافظة على مقصود الشرع، فلا وجه للخلاف في اتباعها، بل يجب القطع بكونها حجة،

وحيث ذكرنا خلافاً فذلك عند تعارض مصلحتين ومقصودين، وعند ذلك يجب ترجيح الأقوى"⁷.

وهكذا لا يجوز بناء حكم على مصلحة إذا كان في ذلك مخالفة لنص كتاب أو سنة أو قياس تم الدليل على صحته، أو إجماع، إلا إذا كان الإجماع قد تأسس على اعتبار مصلحة دنيوية غير ثابتة، فيجوز أن يتغير حينئذ ذلك الإجماع بإجماع آخر إذا تغيرت المصلحة الأولى وقامت مصلحة غيرها. وهذا هو المقصود بالقاعدة الفقهية "الأحكام تتغير بتغير الأزمان".

3- اعتبار الأعراف والعادات: وهو مبدأ قد يكون له مستند في عمل أهل المدينة باعتباره مصدراً للأحكام، كما يجد ترجمته العملية في كون العادة إذا تقدمت بين الناس وجعل أصلها ولم تصطدم بالنص ينبغي أن يلتزم لها وجه شرعي.

وقد اعتمد الأخذ بالأعراف والعادات في المذهب المالكي كثيراً كما تدل على ذلك القواعد الفقهية المتضاربة في هذا المعنى من مثل: "العادة محكمة والعرف قاض"، و"ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن"، و"المعروف عرفاً كالمشروط شرطاً"، و"العادة محكمة ما لم تخالف الشرع"، و"العادة إحدى حجج الشرع فيما لا نص فيه"، و"الجمود على الروايات من غير نظر إلى العادات ضلال وإضلال"⁸.

وبالرغم من أهمية العادات والأعراف في الأحكام فإنها ليست أصلاً من أصول التشريع كما نبه على ذلك الفقهاء أكثر من مرة. فلا يؤخذ منها حكم من أحكام الشريعة الخمسة. فالشرع إنما يعتبر العادة في شئئين: لفظ نقل من معناه اللغوي لأمر خصه العرف به سواء كان العرف عاماً كمناوله الأرض الشجر والبناء والعكس، أو خاصاً كاستعمال لفظ الدابة في الفرس في بعض البلدان. أو غلبة معنى من المعاني على جميع البلاد أو بعضها⁹.

ولا تعتبر البتة في تكليف ولا وضع. وإنما اعتبرها الشرع في شهادتها في مثل بيان بعض المقاصد والمقادير وفي ترجيح بعض الدعاوي على بعضها باعتبارها أقوى المرجحات. ولا تتعدى ذلك إلى إثبات الحكم الشرعي نفسه. بل إذا شهدت العادة بقي النظر فيما يترتب على شهادتها من الحكم الشرعي. والناظر في ذلك إما مقلد وإما مجتهد. والمجتهد إنما يستنبط الأحكام ويأخذها من أصولها التي هي الكتاب والسنة والإجماع. ولم يذكر أحد أن العادة لهن رابع. فالعرف وجلب المصالح ودرء المفاسد

منهج الاستدلال على الحكم في النازلة عند الفقهاء الشافعية

وقوة الدليل أسباب لإجراء العمل بالقول غير المشهور لا أنها في نفسها ترجح على المشهور.

أما المسائل التي مدركها العرف والعادة كالإطلاق في النفوذ في المعاملات والإطلاق أيضا في الوصايا والأيمان وجميع مسائل الفقه المحمولة على العوائد كألفاظ الطلاق والعتق والقذف ونحو ذلك يتعين الإفتاء فيها والحكم بالعادة ويتغير الإفتاء فيها عند تغير العادة المتجددة، ولذا لا يختص الترجيح بالعرف بالمجتهد بل المقلد الصرف يدركه. لأن العرف سبب ظاهر فيشترك في إدراكه الخاص والعام. فكل ما هو في الشريعة يتبع العوائد يتغير الحكم فيه عند تغير العادة إلى ما تقتضيه العادة المتجددة.

ومن هذا الباب ما جرى به العمل، فيعمل به؛ لأن العمل لا يكون جريانه إلا لمصلحة. وقد نص الإمام المازري على ذلك. وأن القاضي لا يخرج عن عمل بلده، لئلا ينسب للحيف، وإن ذلك يوجب التهمة في حقه. قال: "ومقتضى الدليل خلافه وأن القاضي إنما يتبع الدليل". وقال أبو سعيد بن لب: "إن القول القديم إذا قيل فيه إنه جرى به العمل لا يجوز مخالفته". ومرادهم بذلك أنه يأتي في الأكثر مخالفا للمشهور. وذلك يشق على بعض الفقهاء. لأن المشهور يجب اتباعه في الفتوى والقضاء.

وقد انتصر الشيخ الأعلام الأورع محمد المختار بن أحمد فال رضي الله تعالى عنه في كتابه للمشهور. وأنكر تقديم العمل عليه، وبحث مع القائلين بذلك. ورد عليهم وأطال في ذلك. وقال إنه لم ير ذلك إلا للمجاصي من أعلام القرن الثاني عشر¹⁰.

قال مثله أيضا الشيخ العلوي في مراقي السعود، فإنه قال:

وقدم الضعيف إن جرى عمل به لأجل عمل قد اتصل

قال في نشر البنود ما نصه: "يعني أنه يجب تقديم القول الضعيف في العمل به على المشهور إذا تخالفا، إذا ثبت العمل بشهادة العدول إذا كان العمل موافقا لقول، وإن كان شادا لا كل عمل. لكن يشترط لجريان العمل بالضعيف أن يكون لسبب اتصل بنا، أي وجد عندنا من حصول مصلحة، أو درء مفسدة. وإلا فلا نعمل بالضعيف الجاري به عمل فاس مثلا لجلب مصلحة أو درء مفسدة، ليس كذلك موجودا في بلادنا"¹¹.

يقول ابن عبدم (محمّد) بن عبد الله الديلمي¹²:

الناس في المعاملات يعقدون عقودهم على الذي يعتقدون
 من أجل ذا العادة مثل الشرط ومن يقل بغير ذا فمخطي
 ويقول مُحَمَّذُن (أَمِينُ) بن مَحْنُضِ بَابِهِ بن اَعْبِيدُ الدَّيْمَانِي¹³:
 وعمل الناس بغير المذهب لحاجة جوزه كل أبي
 وشرعي الوجه التمس لما جرى من عادة تقادمت بين الوري
 على خلاف أو وفاق المذهب إذ ارتباط عمل بمذهب
 معين أو راجح عنه أبي لنا لزومه الهداة النجبا
 وقال سيدي عَبْدُ الله بن الحاج إبراهيم العلوي في مراقي السعود¹⁴:
 وذكر ما ضعف ليس للعمل إذ ذاك عن وفاقهم قد انحظل
 بل للترقي في مدارج السنا ويعرف المدرك من به اعتنى
 وكونه يلجى إليه الضرر ولم يكن يشتد فيه الخور
 وثبت العزو وقد تحققا ضرا من الضر به تعلقا

4- النظر في الضرورات وترتيبها: وهو أصل من أصول المذهب المالكي
 تعبر عنه القواعد الفقهية التالية: "الضرورات تبيح المحظورات"، و"الضرورة تقدر
 بقدرها"، و"الضرر الأكبر ينفي الضرر الأصغر" الخ. ومفهوم الضرورة الذي اعتمد
 عليه العلماء يقوم على مبدأ "لو كانت الدنيا ميتة لأباح الله منها سد الحاجة". يقول
 مُحَمَّدُ بن البراء (ت: 1361هـ): "فمن المعلوم عند أهل المذهب أن الضررين إذا
 اجتمعا يسقط أصغرهما لأكبرهما"¹⁵.

5- المقاصد والغايات: وهو مبدأ يقوم على مراعاة مقاصد المكلفين عموما
 وأثر ذلك في التصرفات والمعاملات. وهو تطبيق للقاعدة "الأمر بمقاصدها". يقول
 ابن العربي: "كلام الناس يرتبط بالأغراض والمقاصد. والمقصود من الحبس التعقيب
 فدخل فيه ولد الولد. والمقصود من الصدقة التمليك فدخل فيه الأدنى خاصة، ولم يدخل
 فيه من بعد إلا بدليل"¹⁶.

يقول سيدي عَبْدُ الله بن الحاج إبراهيم العلوي: "إن الشرع قاض بتقديم
 المصلحة العامة للناس على المصلحة الخاصة لبعضهم. من ذلك منع الجزارين من

منهج الاستدلال على الحكم في النازلة عند الفقهاء الشناقطة

شراء البقرة القوية على الحرث وذات النسل على الذبح. قال ابن الحاجب لما فيه من المنفعة العامة¹⁷.

6- القواعد الفقهية المعروفة في أدبيات المذهب المالكي والتي تعطي مجالا وفسحة للنظر والترجيح بل والإنشاء، وذلك لشكل صياغتها أولا ثم لمراحتها على الحادثات والوقائع الطارئة. من هذه القواعد نذكر: العلة تدور مع معلولها وجودا وعدما، المعلل بالمظان لا يتخلف فيه الحكم بتخلفها، العادة محكمة ما لم تخالف الشرع، الحقيقة تترك بدلالة العادة، المشقة تجلب التيسير، الضرر يُزال، الأمور بمقاصدها، الضرورات تبيح المحظورات، الضرورة تقدر بقدرها، الأمر إذا ضاق اتسع، عموم البلوى من موجبات التخفيف، المعروف عرفا كالمعروف شرطا، الأصل بقاء ما كان على ما كان، الأصل فيما يعرض من الأمور العدم، التصرف على الرعية منوط بالمصلحة. يقول عبيدة في فتوى له: "ومن لم تكن له قاعدة في المسألة تلاعبت به فروع المذهب تقلبه ظهرا لبطن"¹⁸.

يقول الشيخ سيدي المختار الكنتي في فتوى له: "لأن من لم تثبته قاعدة أصل تلاعبت به أقوال المذاهب"¹⁹.

7- عمل الاختيار الفقهي: فتباين آراء فقهاء المذهب في القضية الواحدة يُخول المفتي - زيادة على القواعد السالفة الذكر - فرصة الاختيار ولزوم الإفتاء بما يراه منها واردا. وهذا الاختيار القائم على الترجيح يعكس بلا ريب موقفا تأويليا نابعا من منزلة المفسر وقيوده الاجتماعية والثقافية وأطره العقدية، إذ المفتي ليس في حل من الروابط والمحددات الاجتماعية الأسرة.

ومن ذلك قول سيد المختار الكنتي حين ذكر خلاف علماء المالكية في وجوب الرفع من الركوع، حيث علّق قائلا: "... وروي عن مالك، أنه كان يرى أن الرفع سنّة، ووجه ذلك التمسك بظاهر القرآن في الأمر بالركوع والسجود ولم يذكر الرفع، وهذا الوجه بعيد ولو صحّ عن مالك"⁽²⁰⁾.

8- اعتماد التخرّيج داخل المذهب وهو نوع من القياس على أقوال أصحاب المذهب. والتخرّيج في مصطلح الفقهاء أعم من القياس وهو الاستدلال العام فيدخل فيه التلازم واللزوم والعادة وغير ذلك.. وهو ينقسم عند الفقهاء إلى نوعين:

- تخرّيج على قواعد الإمام وهو أعلى مراتبه.

- تخريج على نصوصه²¹.

يقول الشيخ مُحَمَّد المامي: "قلت أيضا إن ثم كلام ابن رشد صريح في التخريج لغير ضرورة، ونحن إنما نريد جواز ارتكاب الشاذ الذي هو تخريج العامي للضرورة التي هي فقدان مرتبة مجتهد التخريج في الزمن الأول، وأماتل طلبة زماننا هذا هم مقصودنا بالعامي" وكلاهما لا يختص بنوع القياس الكبير الذي يجري فيه ذكر العلة²².

لقد مثلت هذه المبادئ المرنة التي هي من أدلة المذهب المالكي المعتمدة كما أسلفنا بوابة للاجتهاد في هذه المنطقة. وسنرى في الفصل الموالي عند الحديث عن النوازل والإشكالات التي سببت بين العلماء خلافات ومناظرات إلى أي مدى استعملت هذه الأصول وما الذي أدت إليه من اجتهادات وحلول قد لا تكون مطابقة لما هو الواقع في بلاد أخرى.

المحور الثاني: خصوصية الواقع الاجتهادي النوازلي الشنقيطي

هناك خصوصيات عديدة للتراث الإفتائي الشنقيطي، منها المرونة، والواقعية، وغير ذلك، إلا أنني سأركز هنا على الخصوصيات الأكثر التصاقا بالبيئة الشنقيطية، والتي خلفت أثرا على هذا الإنتاج الفقهي الإفتائي، مما يعطينا صورة واضحة عن خصوصية المحلية التي قد لا يتقاسمها من المدارس الفقهية المالكية الأخرى في العموم، وهنا سأبحث في خاصيتين هامتين، هما: إشكالية الاجتهاد والتقليد وأثرهما على الفتوى، والتأسيس لفقهاء بدوي محلي.

أولا/ طرح إشكالية الاجتهاد والتقليد والتبصر والاتباع بالحاح:

لما كان التعمق في دراسة الحديث والقرآن فضلا لا يأخذ بها إلا العدد القليل من العلماء نظرا لعدم برمجته في المحاضرة الموريتانية غالبا، فإنه من الطبيعي أن يميل الناس أكثر إلى الفروع ويرضون بها. خاصة أن ثمت أحاديث تشنع على القائل بالرأي في القرآن من مثل: (من قال في القرآن برأيه أو بما لا يعلم فليتبوأ مقعده من النار)²³. وأن العلماء يقولون: "كفانا الأولون مؤونة الاستنباط من القرآن والحديث". ويرون أنه إذا وجد تفسير لا إشكال فيه وقد اكتنفته النصوص القواطع والظواهر والآلة المحسوسة فلا يُعدل عنه إلى عبارة تفسيرية مؤولة أو محتملة أو مفسرة بما لا

منهج الاستدلال على الحكم في النازلة عند الفقهاء الشناقطة

يزيل إشكالها أو مشكلة نَبَتْ عنها الأفهام، وقد خالفت النصوص كلها وطيرتها إلى الجو قوة البراهين القاطعة.

لذا لم يظهر في المنطقة تيار كبير يدعو إلى الاجتهاد صراحة، وإنما كانت هنالك آراء تظهر تارة وتخفت أخرى تطالب به أو تدعيه. ويبدو أن أول بحث لمسألة ضرورة الاجتهاد، جاء متأخرا نسبيا أي في بداية القرن الثالث عشر الهجري أي أواخر الثامن عشر الميلادي. وقليل هم أولئك الذين صرحوا بتأهلهم للاجتهاد وقالوا بذلك وطبقوه في الواقع.

فقد ذهب بعض العلماء، وإن كانوا قلائل، إلى ضرورة الاجتهاد صراحة، وذلك عن طريق نبذ الفروع باعتبارها اجتهادات غير ملزمة، إذ هي محكومة بسياقاتها الزمنية والبيئية. خاصة أن معظم النصوص الشرعية قد جاءت في صورة مبادئ كلية وأحكام عامة ولم تتعرض للجزئيات والتفصيلات والكيفيات إلا فيما كان من شأنه الدوام والثبات.

لقد مثلت هذه المسألة أهم نقاش دار على مدى القرون الأربعة الأخيرة التي طالتها مدونتنا. وقد جاءت مباحث هذه الإشكالية على شكل نصوص متمحضة للموضوع تارة، أو على شكل نصوص تثير من حيث منهجها في الاستنباط والاستدلال والإحالة مثل هذا الإشكال تارة، أو على شكل نصوص تتعرض ضمنا للموضوع وإن كانت سيقف بالأساس لغرض غيره.

وبالفعل فأبرز نقطة دار حولها النقاش بين علماء المنطقة تظل بلا خلاف مسألة الاجتهاد والتقليد أو التبصر والاتباع. فقد ذهب أغلب أهل العلم من الشناقطة إلى أن التقليد وهو "العمل بقول الغير من غير حجة ملزمة أو بدون البحث عن حجته أو دليله"، في هذه القرون المتأخرة أصبح أمرا لازما. لا لأنهم يقرون بأن هذه الأصول استنفدت طاقتها، بل لما يحذرون منه من اتباع الهوى وكثرة الجهل.

قال سيدي عبد الله بن الحاج إبراهيم في مراقي السعود⁽²⁴⁾:

والمجمع اليوم عليه الأربعة وَقَفُوْا غَيْرَهَا الْجَمِيعُ مِنْهُ

لقد اتخذ قراراً أصولي من قبل علماء المالكية المغاربة والشناقطة عموماً، وقضى بسد أبواب الاجتهاد منذ القرن الخامس الهجري الذي يعتبر آخر زمن الجيل القدوة المعروف بالسلف الصالح. وأكد القرار على ضرورة التزام التقليد والاطمئنان

إليه سبيلا يبرئ الذمة وبقي من زلات البدع، بل دعا صراحة إلى التشبث بالفقه المالكي وبالخصوص في صياغته القاسمية الخليلية.

فقد دأب أغلب الفقهاء على الحض على التقليد، وظلوا يناضلون القائلين بالاجتهاد ويردونهم إلى ضرورة لزوم التقليد.

ومن هؤلاء الفقيه المامون بن محمدن الصوفي اليعقوبي، حيث يقول في الرد على أحد دعاة الاجتهاد في شنقيط، هو العلامة لمجيدري بن حبل²⁵:

رويدك دون الاجتهاد مهامة تقاصر عنها ناجيات الخواطر
فحسبك أن المازري أحاله على عصره من كابر بعد كابر
فغاصوا إلى ما غاص منها وخلصوا خلاصة مفهوم من الحق ظاهر
فكم من عموم خصصوه ومطلق تقيد من يجهلها لم يناظر
لعمرك إنا والفروع لحسبنا وقوف على أعيانها بالنواظر
ويذهب نفس المذهب النابغة بن امر الغلاوي فيقول²⁶:
والاجتهاد في بلاد المغرب طارت به في الجو عنقا مغرب
فصاحبه اليوم منسيان فذكره وحذفه سيان

ويؤكد سيدي عبد الله بن الحاج إبراهيم في رسالته المسماة "طرد الضوال والهمل عن الكروع في حياض مسائل العمل" على أنه "بالرغم من ترجح جانب غير المشهور على المشهور إذا ما لابتست الأول مصلحة، فإن ذلك لا يعني إطلاق هذا الحكم؛ بل إنه يخص أهل النظر والترجيح. أما مقلدو هذا الزمان فلا يفتون ولا يحكمون إلا بالمشهور وإذا حكموا بغيره نُقض"²⁷.

وقد حدا الأمر بالفقيه عبد الحي بن التاب الأنتابي: إلى "الطلب من معالي السيد وزير العدل والتوجيه الإسلامي بواسطة السلم الإداري توجيه الأئمة نظرا إلى ما هو مفصل من نصوص المذهب المالكي المعمول به في هذه البلاد من أن الإمام وغيره مطالب بالعمل بالمشهور من المذهب. وذلك نظرا لأزدراء أئمة المساجد بكلام أئمة الدين الذين هم العمدة في فهم الكتاب والسنة والمراد من ألفاظهما وناسخهما ومنسوخهما ومطلقهما ومقيدهما. وكان هذا وسيلة إلى انحلال الدين وهدم قواعده

منهج الاستدلال على الحكم في النازلة عند الفقهاء الشناقطة

المسلمة منذ أكثر من ثلاثة عشر قرنا. ونظرا إلى قاعدة الأصول المشار إليها في مراقي السعود بقوله "من لم يكن مجتهدا فالعمل منه بمعنى النص مما يُحْظَل" يعني أن من لم يبلغ رتبة الاجتهاد لكونه لم تتوفر فيه شروطه لا يجوز له الاعتماد على ما يظهر له هو من الكتاب والسنة بدون أن ينظر إلى ما فهمه قبله الأئمة وذهبوا إليه في مذاهبهم المأخوذة من معاني الكتاب والسنة"²⁸.

وبالرغم من تشبث هؤلاء بالتقليد فإنهم يقبلون ببعض التجاوزات كالعامل بغير المشهور والراجح. وهذا أمر دأب عليه المالكية عموما.

وفي مقابل هؤلاء نجد أن خندق الدعاة إلى الاجتهاد ظل يزداد باستمرار وإن أخذ المنضمون إلى القول به مذاهب متباينة تذهب من الإخبار به إلى تركه من لازم الخبر. فقد كان عمر الخطاط بن مُحَمَّد بن الطالب جبريل الولاتي (ت: 1107هـ) يذهب إلى النظر وترك التقليد. ومثله مُحَمَّد امبارك اللمتوني الذي دعا إلى الخروج عن الفروع وأعلن نفسه مجتهدا في أبيات فيها مشهد طريف، يقول²⁹:

الحمد لله الذي قد منحا إياي في بعض العلوم منحا

نلت بها ملكة تستنبط حكما له أدلة تستنبط

وكذلك مُحَمَّد يحيى بن سليمة (ت. 1354هـ) الذي يقول:

ولست دون مالك والشافعي وأحمد والحنفي التابعي

ومن القائلين به صراحة نرى الشيخ مُحَمَّد المامي الذي أحس بالحاجة الملحة إلى الاجتهاد في عصره ومصره فقال: "فحاشى الذي أنزل في كتابه: [وَمَنْ يَقْنُطْ مِنْ رَحْمَةِ رَبِّهِ إِلَّا الضَّالُّونَ] (الحجر: 56)". ورحم أصحاب الأعراف لما كانوا في رحمته يطمعون من أن يجعل علينا أهل القرن الثالث عشر حرجين يخلي عصرنا من المجتهدين ويمنع الكلام في نوازلنا على أمثل المقلدين، ولقد منع النظر في النوازل معاصرون لا تمر بهم سبعة أيام إلا اجتهدوا في نازلة"³⁰.

ويقول أيضا: "وقول من قال إن الاجتهاد انقطع منذ زمن بعيد وطارت به عنقاء مغرب غير حجة لا عقلا ولا شرعا. أما عقلا فظاهر. وأما شرعا فلم يوجد ما يقتضيه بل ما يثبت كقوله: (مَثَلُ أُمَّتِي مَثَلُ الْمَطَرِ لَا يُدْرَى أَوَّلُهُ خَيْرٌ أَمْ آخِرُهُ)³¹، وقوله: (لَا تَرَالُ طَائِفَةٌ مِنْ أُمَّتِي ظَاهِرِينَ عَلَى الْحَقِّ لَا يَصْرُفُهُمْ مَنْ خَدَلَهُمْ حَتَّى يَأْتِيَ أَمْرُ اللَّهِ وَهُمْ كَذَلِكَ)³². والحنبليون يمنعون خلو العصر منه، قال السيوطي:

جاز خلو العصر من مجتهد ومطلقا يمنع قول أحمد

فقوله: "جاز" يقتضي عدم المنع وجواز الوقوع. فالمجتهد يجب عليه اتباع ظنه إلا إذا جرى العمل بخلافه فلا يخرج عنه لئلا يتهم بالميل عن الحق"³³.

وهناك من نص على أن فلانا مثلا بلغ درجة الاجتهاد، ومن ذلك ما قال به الفقيه المختار بن ألما اليدالي: "إن شيخه القدوة محنض بابه بلغ درجة مجتهد الترجيح. ونقل ذلك عن الفقيه محمذن فال بن متالي، حيث يقول: الشيخ خليل صاحب المختصر والشيخ محنض بابه كل منهما مجتهد الترجيح"³⁴.

كما نجد أيضا الكثير من الفقهاء من أهل الفروع الذين دعوا إلى الاجتهاد من أمثال: حيمد بن انجبنان التندغي في نظم سماه "الماشي في أحكام المعاش" أتى فيه باستظهارات وتخريجات له متميزة، وكُمحمّد بن مُحمّد المختار العلوي (ت 349هـ) في رسالة له في ذم التقليد، وكبداه بن البوصيري في عدة تأليف في موضوع الاجتهاد يدعم فيها من يرى الأخذ به. منها كتاب "القول السديد في الرد على أهل التقليد"، وكتاب "القول المبين في الرد على من قال بالتزام مذهب معين"³⁵....

ويلخص الشيخ مُحمّد المامي هذا المناخ السجالي الذي تعرفه الساحة بقوله: "إني لما رأيت علماء الوقت بين حيزين: حيز أصولي ينحو نحو الاجتهاد ولم يدّعِهِ ولم يدعْ له، ويزم التقليد ولم يغن عنه غيره بل لم يستغن هو عنه. وحيز ينحو نحو الفقه ويقول نحن خليليون ولم يبلغوا مقاصده. ولا يكاد أحد الحيزين يجمع مسائل الفقه المستبحرة ومسائل الأصول المبيحة للفتيا، وكلاهما يطعن في الآخر و[كُلُّ يَعْملُ عَلَى شَاكِلَتِهِ فَرُبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَنْ هُوَ أَهْدَى سَبِيلًا] (الإسراء: 84). فأهل الأصول يذمون الفقهاء بجهل كثير من مسائل الأصول يزري بالفاضل جهله فضلا عن المفتي. والمقتضرون على الفقه يذمونهم بعدم استحضارهم لكثير من مسائل الفقه هم أدري به وأحفظ"⁽³⁶⁾.

ومع اكتساح تيار التقليد الساحة الفقهية الشنقيطية، إلا أنه مع ذلك من تتبع التراث الإفتائي والنوازل الشنقيطي يرى أن شكلا ما من الاجتهاد قد ظل يفرض على الفقهاء نفسه سواء تعلق الأمر بطبيعة النوازل التي يعالجون أو بشكل الاستدلال الفقهي الذي يستعملون.

منهج الاستدلال على الحكم في النازلة عند الفقهاء الشناقطة

من أجل ذلك نظل نسمع دائما صدى أو رجعا خافتا تارة وباديا تارة أخرى للأخذ بالاجتهاد وإن كان لا يتجاسر غالبا على الدعوة له جهارا إلا مع نزر يسير من العلماء الذين عرفوا جراء ذلك الكثير من التعنيت والنقد. ذلك لأن عملية الإفتاء وهي نشاط يقوم على أساس التكيف والفهم والتقدير تظل ذاتية إلى حد كبير.

ثانيا/ التأسيس للفقهاء البدوي:

يتسم المذهب المالكي بالواقعية، فقد حرص مالك رحمه الله تعالى وتلامذته من بعده، على التشبث بما يقع وينزل، وتجنب الافتراضات النظرية الصرف.

ويزكي ذلك أن أصول المالكية مبنية على الجمع بين النظر والأخذ بالأثر، ومراعاة المقاصد، وما تعارف عليه الناس في حياتهم ومعاملاتهم مما لا يتعارض وأدلة الشرع. وقد جرى العمل على أشياء تخالف مشهور المذهب المالكي، دعت إليها المصلحة المرسلة، والكلي الحاجي. وقد تجلّى التأسيس للفقهاء البدوي في مسألتين:

المسألة الأولى: ما جرى به العمل

فقد جرى العمل على أشياء تخالف مشهور المذهب المالكي، دعت إليها المصلحة المرسلة، وبذلك ترجع لمشهور المذهب، منها: ترك القصاص، وتعويضه بالدية المغلظة. لتوقفه على السلطان. ومنها: قسّم معاملة الأضياف بالنّوبة على البيوت. ومنها: مؤاجرة الراعي بالحلّائيب، وشراء لبن الحلوبة في الضرع. ومنها: خُط الطّاحنة حبوب العائلات ثم تعطي كلاً حظه بالتخمين. ومنها: القراض بالعروض، على خلاف مشهور المذهب. ومنها: التعامل على استغلال الدّواب، على أن للعامل نصف الحاصل، ولربّ الدّابة النصف مثلاً³⁷. هذه المسائل مما جرى به العمل في القطر الشنقيطي.

المسألة الثانية: مراعاة الفقهاء الشناقطة للعادات البدوية

وهذا المشروع وضعه العلامة محمد المامي بن البخاري في كتابه "البادية"؛ والهدف هو إنتاج فقه يراعي الخصوصية البدوية لهذه البلاد، فهي تتميز بانعدام السلطان وتعطّل أحكامه، والعادات والأعراف في العيش، والضّرورات التي تفرضها البيئة القاسية، والحل والتّرحال.

فهو يقول: "إن التصانيف مدنية، وإنما تكلم أهلها غالبا على مسائلهم المتعلقة بهم، أو على المسائل الجامعة بيننا وبينهم، وسكتوا عن غالب المسائل الخاصّة بأهل

البادية، إما لعدم تصورهما عندهم، وإما لحرمة الكلام عليهم في عرف غير عرف بلدهم³⁸.

والخصوصية البدوية أنتجت قضايا فقهية إشكالية، فمن الإشكالات الناتجة عن غياب العمران، غياب الاستئذان لتعود الناس على الخيام البدوية المفتوحة. وأيضاً شيوع التبرج لعسر المحافظة على ستر العورة في الترحال وتعود الناس عليه. ومنها: اختلاف المكيال والمقادير لعدم وجود معيار موحد عند أهل البادية. ويرى الشيخ محمد المامي أن المكيال الشرعي لا يعم المكيلات، وإنما يقطع به في المعشرات؛ إذ لا بد فيها من الكيل الشرعي لتوقف زكاتها عليه في الزرع والتمر والزبيب، وأما اللبن واللحم والخبز ونحوه فلا معيار له شرعاً؛ وإنما معياره العادة. فإن كانت كيلاً فلا يوزن، وإن كانت وزناً فلا يكال؛ لأن الخروج عن العادة إلى غيرها خروج عن المعلوم إلى المجهول³⁹.

أما الإشكالات السياسية الناتجة عن غياب السلطان، والتي قدم لها حلولاً تراعي أحوال الناس: رد "ألاي": وهو المال الذي انتزعه مجموعة من أصحاب الشوكة من أصحابه بالقوة ثم استرجعته مجموعة أخرى يقع مالكوه تحت حمايتها. فأفتى بأن تلك الأموال لمن ردها، وليس لرب المال إلا أجره المثل⁴⁰.

ومنها أيضاً المداراة: وهي المال الذي تعطيه فئة من المجتمع تسمى بالزوايا وهم المشتغلون بالتعليم، لفئة متغلبة مسيطرة، على وجه الصدقة، وهي بمثابة السور الذي يحمي هؤلاء المساكين من المتغلبين، وهو أفضل - عنده - من الصدقة عليهم⁴¹.

المحور الثالث: منهج مراعاة قواعد الاستدلال في النصوص الإفتائية الشنقيطية

إن المسائل الفقهية التي سنختارها في التمثيل لمراعاة الفقهاء الشناقطة لقواعد الاستدلال التي عملوا بها، تعكس التطبيق العملي لهذه القواعد على صعيد الواقع، وهي تبين بجلاء قدرة منهجهم على رعاية أصول وقواعد الشرع الحكيم، وسنتبين ذلك من خلال عرض منهجهم في مراعاة المقاصد الشرعية وسد الذرائع والأعراف والعادات، وذلك من خلال النقاط الآتية:

أولاً/ منهج مراعاة المقاصد الشرعية:

يمتاز المنهج الفقهي الشنقيطي بحضور واعتبار المصالح العامة، وهي حقيقة يشهد عليها واقع فتاوى الشناقطة، فهم ينظرون في أحكامهم إلى الحكم والمعاني

منهج الاستدلال على الحكم في النازلة عند الفقهاء الشناقطة

والغايات التي بمجموعها يتحقق النفع العام للناس في حياتهم ومن خلال التشريعات التي تسيّر وتحدد مسار حياتهم، وهي من مضامين المقاصد الشرعية، التي طلب الشارع من الخلق حفظها أو توقيعها.

ولا ريب أن الشرع يراعى المصالح العامة لما تحققه من نفع لجماعة المسلمين، كما يراعى المصالح الخاصة ما دامت لا تتعارض مع مصلحة الأغلبية، وإلا قدمت عليها، وهذا يتطلب موازنة دقيقة من الفقيه النوازي. وسنعرض لنماذج من نوازل الشناقطة في هذا المجال، ففي نوازل الشناقطة نجد نازلة سئل عنها الفقيه مُحَمَّدُ الأَمِينُ بن أَحْمَدَ رَيْدَانَ الجَكْنِي، وهي عن امرأة نشزت غاية النشوز وخرجت عن بيت زوجها وأذته بما يؤذي الرجال. وبعد ذلك رجعت لبيتها وأقامت معه نحو شهر وأذية اللسان باقية. فوقعت بينهما فتنة فسئلت عن ذلك فقالت: قلت له: "يحرگ بوك"، فضربني فبقي أثر خدش في صفحة عنقي وأثر لكمة في ذراعي. وهي شريفة والزوج شريف. هل ذلك الضرب يطلق به أم لا؟ وهل يفرق بين قويه وضعيفه؟ وهل قصد التأديب بالضرب شرع في هذا الزمان أم لا؟ فأجاب: "...الذي يمكن من أحكام النشوز في هذا الزمان هو رد الصداق وسقوط الإنفاق لا الائتمان عليها وضربها. أما الضرب فلقول خليل: "إن ظن إفادته". والمشاهدة تدل على أنه يزيد الفساد حتى يحصل منه ما لا يقدر على رده إلا بالفراق والتباغض، والمطلوب خلاف الأمرين. وأما الائتمان فلتصريح عبد الباقي وسلمه بناني بأن قول خليل: "وبالعكس ائتمناه عليها أو خالعا له بنظرهما"، محله إن استوت المصلحة في الأمرين، وإلا تعين ما به المصلحة. ولاشك أن إيداعها له يؤدي إلى مضاربتهما بالليل والنهار والمشاتمة والخيانة في البيت، ويظهر العيب، ولا خير في هذا. وضرب الزوجة ضعيفه وقويه مختلفان لا متفقان. قويه جدا لا يسلم غالبا من الشينة وهي بينونة بنفسها. وخيفه من باب الضرر إن فعل بجيرانها لا تطلق به، وإن فعل بها وحدها كان لها التطبيق به"⁴².

كما نجد في نازلة أخرى سئل عنها الفقيه أَحْمَدُ الحَبِيبُ (الناتي) بن مُحَمَّدُ بن سيدي أَحْمَدَ لحبيب الجَكْنِي، وهي عن أصل (أَجْمَعُ) ومبناه وأساسه إنما هو شرط سحنون على عبده في صلب العقد ألا يسرق زيتونه وإلا فأمر الزوجة في يده. وهو شرط متعين المصلحة لأنه مانع من محرّم مع أنه بدعة. ونظير ذلك أن يشترط إنسان على آخر ألا يتصف بفسق ما وألا يأتي المفسدة الفلانية أو أن يأتي مصلحة تعارضها مفسدة. وأما شرطه عليه ألا يتزوج فلا تتمحض فيه المصلحة لأنه مانع من مأذون فيه ومستحب. لأمر النبي ﷺ بكثرة التناكح والتناسل⁴³. أو واجب إذ قد تغشاه الفتنة من

مُعينة حتى يخشى الزنا أو ما دونه من الحرام ويبقى له من التعلق بزوجته ما يمنعه من طلاقها، أو إلا بعسر. فإذا طلقها لزم على طلاقها ما يلزم في الأولى ويبقى في أي حرج. والخرج منفي من الدين ضرورة. وهو قد يكون في المحذور المجمع عليه فكيف لا يبقى الواجب أو المندوب أو المباح على الأصل. وتُرفع العوارض البدعية المانعة مما ذكر. ولا خصوصية للرجال بظهور مفسد (أجم) بل النساء مثلهم لأنهن كثيرا ما يطلعن أنفسهن وهن مكرهات على التطليق، لتغيير النساء إذا لم يوقعنه، لما في طباعهن من الجبلة على شدة الحياء من كل ما يوميء إلى الميل للرجال وإلى كراهية الفراق معهم. ولو فرضنا وجود مصلحة للمرأة في عدم التزوج لعارضتها مفسدة لها ومفسدة للرجل كما مر. ودرء المفسد أولى من جلب المصالح، كما هو مقرر في أصول المالكية ومباني مذهبهم. ومفسدة غير المرأة بالتزوج عليها أكبر منها مفسدة الطلاق، وهي مكرهة بشدة الحياء. لأن الأولى دنيوية فقط والأخرى دنيوية وأخروية. لأن حق الله تعالى لا يسقط بالإسقاط. وقد قال أبو عبد الله المقري: "إذا التقى ضرران نُفي الأصغر للأكبر". وقال الزقاق: "لأكبر الضرين يُنفي الأصغر". فمن تأمل هذا منصفا وكان له أدنى مسكة من الفهم أجاب بمنع (أجم) وعدم لزومه اليوم لانتفاء شرط ثبوت الخلاف فيه وهو تمحض المصلحة"⁴⁴.

كما سئل مُحَمَّدُ عالي بن عَبْدِ الْوَدُودِ (عَدُود) الْمُبَارَكِي عن حكم عمل النساء في المكاتب والمصانع وغيرها؟ فأجاب: "الحمد لله وسلام على عباده الذين اصطفى، لا حول ولا قوة إلا بالله، اللهم سلم. لا أعلم وجه منع ولا حرج ولا تصرف في الإنسان وعمله واكتسابه في وجوه المكاسب الشرعية من تجارة مأذون فيها عن تراص وحرفة مهمة من كتابة أو ترجمة، أو غزل، أو نسج، أو خياطة بالمعروف. ولا سيما على الحر البالغ المحتاج بحيث لا تخلو مع رجل في بيت. ولا شك أن من تتبع سير الناس من عصر الصحابة والتابعين ومغازيهم وتراجمهم وقف على كثير من ذلك. كما أنه لا شك أنه "تحدث للناس أفضية بقدر ما أحدثوا من الفجور"⁴⁵، وأن سد الذرائع المحققة أو المظنونة معتبر شرعا. كما أن الضرورات كذلك. فليأمرهن المجتمع الإسلامي وأولو الأمر بالتحفظ والتستر وترك ما لا يعني وما لا ينبغي. وليقيموا لهن حفظة كما عليهم حفظة. وليعملن بضرورتهن وحاجاتهن وضرورات المجتمع وحاجاته ما يناسبهن من الأعمال فيما يؤمن من المجالس والمجامع والله المستعان. ولتستبرئ لدينها وعرضها"⁴⁶.

كما سئل مُحَمَّدُ الْمُخْتَارُ بن أَحْمَدَ بن انبَالِ الْمَسْلَمِي فِي قِضِيَةِ الْمَدَارَةِ، فَأَجَابَ: "... أَنِ الْمَعُولُ عَلَيْهِ فِيمَا يَظْهَرُ لِي وَاللَّهُ تَعَالَى أَعْلَمُ لَزُومِ الْمَدَارَةِ لِأَنَّ مَالِكًا كَثِيرًا مَا يَبْنِي مَذْهَبَهُ عَلَى الْمَصَالِحِ، وَلِأَنَّ النَّاسَ لَا بَدَ لَهُمْ مِنْ قَائِمٍ بِأُمُورِهِمْ. وَهَذِهِ أُمُورٌ لَا بَدَ مِنْ ارْتِكَابِهَا حِمَايَةَ لِبَيْضَةِ الْعَشِيرَةِ وَإِلَّا ضَاعَتِ الْقَبِيلَةُ وَالْحَلْفَاءُ. وَيَلْزَمُ مِنْ عَدَمِ لَزُومِ الْمَدَارَةِ تَرْكُ الْقَائِمِ بِأُمُورِهِمْ لَهُمْ وَبِذَلِكَ أَشَدُّ الْفَسَادِ، وَلَكِنْ يَجِبُ عَلَيْهِ أَيُّ الْقَائِمِ بِأُمُورِ النَّاسِ إِجْرَاءُ الْأُمُورِ عَلَى الْأَوْضَاعِ الشَّرْعِيَّةِ بِأَنَّ يَقْصِدُ بِذَلِكَ وَجْهَ اللَّهِ تَعَالَى وَأَنْ يَضْرِبَ مَدَارَاتِهِ عَلَى قَدْرِ الْمَالِ"⁴⁷.

كما أجاب عن هذه المسألة أيضا الفقيه مُحَمَّدُ مَحْمُودُ بن أَحْمَدُ بن أَوْاهُ الأَبْيَرِي: حيث قال: "فالذي تقتضيه قواعد الشريعة وفروعها أن كل شيء دفعته الجماعة من مالها أو اشترته لتنفقه فيما يغلب على ظنها أنه يستجلب به الحمد للقبيلة أو يدفع عنها به الذم أو يفرق عنها جمعا أو يجمع لها متفرقا أو يزيد لها مكانة في قلوب الناس، أو كان في تركه الاستخفاف بها أو احتقارها أو عدم المبالاة بها، فإنه يجب على جميعها حاضرها وغائبها ولا يخرج عنه إلا من لا يدخل في إطلاق اسم القبيلة. لأن ما فيه من جلب مصلحة أو درء مفسدة حسيتين أو معنيتين حاصل لمسمى تلك القبيلة وهو سبب لزومه لجميعها. ويجب على جماعة الحل والعقد، وهم من تمد لهم الأيدي عند النوائب، القيام فيه على حسب العدل والاتفاق على التعاون على جميع ما ذكر لما فيه من المداراة عن القبيلة. والمداراة تارة تكون عن الأنفس، وتارة تكون عن الأعراض، وتارة تكون عن الأموال. والقيام بمصالح القبيلة واجب على الكفاية، ولا يتم إلا بالتعاون عليه، وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب. وترك القيام بمصالحها حرام لما يؤدي إليه من الفساد فيها ووسيلة ترك القيام بالمصالح عدم التعاون. وكل ما يؤدي إلى الحرام حرام"⁴⁸.

كما يجيب الفقيه مُحَمَّدُ الأَمِينُ بن سَيِّدِي عَبْدُ اللَّهِ بن الْحَاجِ إِبْرَاهِيمَ الْعَلَوِي: عن مسألة صلح ماسنه وشرفاء تيشيت، حيث يقول: "إن الصلح الواقع بين ماسنه وشرفاء تيشيت عن المُدِّ والمواساة على أن يعطيهم الشرفاء ذلك المد عن كل بعير حامل للزرع وعلى المواساة التي كانوا يواسونهم بها، فاسد وباطل ومنقوض شرعا. لأن الصلح كما قال خليل على غير المدعي بيع أو إجارة. وعلى بعضه هبة. والصلح المذكور ليس واحدا من هذه الثلاثة لعدم شرط واحد من شروطها. لأن المصالح به والمصالح فيه لا بد أن يكونا معلومي المقدار. وهنا مجهول كل منهما. قال ابن عاصم:

والتركات ما تكون الصلح مع علم مقدار لها يصح
ولا يجوز الصلح عن الطعام بطعام إلى أجل معلوم وأحرى إلى أجل مجهول.
قال ابن عاصم:

والصلح في المطعوم بالمطعوم نسيئة ردًا على العموم

وقال:

وجائز في البيع جاز مطلقا فيه وما اتقى فيه بتقى

وقال ﷺ: (الصلح جائز إلا صلحا أحل حراما أو حرم حلالا)⁴⁹. وهذا أحل حراما. وقال عبد الباقي: "الصلح لغة معناه قطع التنازع". وهذا إدوام النزاع. وقال في الرسالة: "الصلح جائز إلا ما جر إلى حرام". إذا تقرر هذا علمت أن الصلح المذكور منقوض شرعا. ولا يشهد لصحته نص ولا كتاب ولا سنة ولا إجماع. فلمن شاء من أهله فسخه بحالة الاتفاق والاختبار فضلا عن حالة التباغض والإضرار كما هو المشاهد من أحوال أهل اليوم. فالواجب نقضه وحسم مادته وبقاء كل منهما على حدته في ضيافته وغيرها من نوائبه بحيث تعذر الوفاق تعين الفراق. فالمد المذكور لا بد أن يكون ضيافة أو مداراة. فإن كان ضيافة لا يلزم فيها الاشتراك. فإن شاء أهلها انفقوا وإن شأؤوا تفرقوا. وإن كانت مداراة فالإسلام يأبأها إذ لا مداراة لمسلم على مسلم. قال ﷺ: (المسلم أخو المسلم لا يظلمه ولا يسلمه لمن يظلمه)⁵⁰. فهذا هو الحق الذي ما عليه غبار وغيره ظلم يخلي الديار ويعمر القبور من عذاب النار⁵¹.

كما يجيب العلامة مَحْنُضُ بَابِهِ بن اَعْبَيْدُ الدِّيمَانِي عن مسألة قسمة الحيوان المحبس بئًا، حيث يقول: "إن قسمة الحيوان المحبس بئًا فيها مصالح منها السلامة من قسمة اللبن في الضروع، وعدم اتكال بعض أهله على بعض في القيام بمصالحه وغيره. لكن قال ابن سلمون إن قسمة الحبس بالبئ لا تجوز اتفاقا. والذي عندي والله تعالى أعلم أنني لا أمر بها لمنع ابن سلمون لها، ولا أنهى عنها لما فيها من المصالح الظاهرة في الحيوان، فإذا وقعت أمضيتها. وفائدتها أن من تلف ما بيده لا يرجع على غيره. وأما زكاة الحيوان فيعتبر فيها مجموع الحيوان لأن الملك للواقف. ابن عات الموثق جرى العمل عندنا ببيع ما لا نفع فيه منها وكذا جرى بقسمها لما يدخل من الضرر في الإشاعة فيها. وروى علي بن زياد عن مالك أنها تقسم"⁵².

كما سئل العلامة سيدي عبد الله بن الحاج إبراهيم العلوي عن ضرورة هل تبيح جميع المحظورات أو لا تبيح إلا بعضها؟ فأجاب: "إن الضرورة عند الفقهاء هي المشقة. والمشقة ثلاثة أقسام: مشقة في المرتبة العليا فيُعفى عنها إجماعاً كما لو كان فيها هلاك أو شديد أذى وهو ما يقرب من الهلاك كالمرض الشديد وزوال بعض الأعضاء. وهذه إن خاف تجب إزالتها. قال تعالى: [وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ] (البقرة: 195). ومما اتفقت عليه الأمم وجوب حفظ النفس. وقال خليل: "ووجب إن خاف هلاكاً أو شديداً أذى". ومشقة في المرتبة السفلى لا يُعفى عنها إجماعاً. وهي ما كان مطلق مشقة كمشقة الماء البارد في الشتاء. ومشقة بين المشقتين فاختلّفوا في إلحاقها بالأولى أو الثانية. وهي ما كان فيها مرض أو زيادته أو تأخر براء أو تكررت تكرراً يقوم مقام المرض كما في مسائل "وعُفي عما يعسر". وإذا تقرر هذا فقد قال القرافي: "كل مأمور شق فعله على العباد سقط الأمر به وكل منهي عنه شق تركه سقط النهي عنه". والضرورة تبيح بعض المحظورات وهو ما كان ارتكابه أخف منها كخمر لغصة. وما كان مساوياً ففيه خلاف. فالمكلف يُخير فيه كالساقط على جريح يقتله إن استمر أو كفته إن لم يستمر. وما كان ارتكابه أشد ضرراً لا تبيحه كأكل المضطر لجسم نبي. ولذا يقيدون قاعدة "الضرر يزال" أي بغير ضرر أكبر منه. قال في المنهج: تبيح محظوراً ضرورة كما لذي اضطرار وخلاف علماً في كسفاتج ربا وسائس بسالم وأخضر بيباس في سنّة ونجس كعك إلخ. والسنة المجاعة. قال خليل: "كسفتجة إلا أن يعم الخوف"⁵³.

ثانياً/ منهج مراعاة سد الذرائع:

الذريعة وجه آخر من وجوه رعاية مقاصد الشارع، فهي "تقوم على أساس أن الشرع ما شرعت أحكامه إلا لتحقيق مقاصدها من جلب المصالح ودرء المفساد، فإذا أصبحت أحكامها ذريعة لغير ما شرعت له، ويتوسل بها إلى خلاف مقاصدها الحقيقية، فإن الشارع لا يقرّ إفساد أحكامه وتعطيل مقاصده، ولا يجوز لأهل الشريعة أن يقفوا مكتوفي الأيدي، أمام هذا التحريف للأحكام عن مقاصدها، بدعوى عدم مخالفة ظواهرها ورسومها"⁵⁴.

وقد راعى الفقهاء الشناقطة في منهجهم في الفتوى سد الذرائع، ومن ذلك ما قاله العلامة سيدي المختار الكنتي في التلذذ بالحائض: "يمنع التلذذ بما تحت إزارها، وذلك بأن يطأها بين فخذيها، فيحرم لأنه ذريعة إلى الوطء"⁵⁵.

كما يقول في مسألة الصلاة في محجة الطريق: "... من المواضع التي تكره فيها الصلاة محجة الطريق لأنها مأوى الحيات والشياطين وذريعة التعرض للمار حيث كانت جديدة مسلوكة، بخلاف الدائرة فإن الصلاة فيها غير مكروهة"⁵⁶.

ثالثاً/ منهج مراعاة الأعراف والعادات:

يمتاز منهج الشناقطة بإجابته المباشرة على المسائل والوقائع الناشئة في المجتمع، وعدم اهتمامه بشكل كبير بدراسة الافتراضات وإيجاد الحلول لقضايا قد تقع وقد لا تقع.

ونذكر من عمل فقهاء الشناقطة بهذا الأصل، الاسترعاء، فقد سئل عنها الفقيه مُحَمَّد جَمِي الله بن أَحْمَد بن الإمام أَحْمَد الشريف التشتيتي، وصورتها كما في السؤال الآتي: سئل عن خطبة امرأة فأبى من التزويج به إلا بطلاق التي في عصمته فطلقها. ثم إنه بعد ما تزوج بالمخطوبة ادعى أن المطلقة في عصمته هل تسمع دعواه بذلك أم لا؟ فأجاب: "لا يخلو من أن يدعي أنه طلقها طلاقاً رجعيًا وراجعها أو أنه طلقها بعد ما استرعي لطلاقها. وعلى الأول فدعواه لا فائدة معها للمخطوبة فيما أُلجأت إليه. بل لا يتم لها مقصودها إلا بالبينونة. فالطلاق بائن على ما أفتى به العلامة محمد بن المختار بن الأعمش والفقيه أحمد بن أحمد بن الحاج والفقيه محمد بن أبي بكر بن الهاشم وشيخ أشياخنا الفقيه الحاج الحسن... وهو واضح لأن الطلاق وقع في مقابلة نكاح الثانية لو امتنعت لحكم عليها بإحدى خصلتين: إما أن تجيب إلى النكاح أو تدفع إلى الزوج ما أصدق في الأولى التي فارقها بسبب وعدها. لأنه وعد مؤرط. فطلاقه غير خال من عوض على كل تقدير. قاله محمد بن أبي بكر بن الهاشم. استدارك: ويكون الطلاق باننا أيضا هو دليل جواب الرسموكي حيث منع أن يسترعي المطلق في هذه المسألة قاتلاً: لأن الاسترعاء إنما هو في التبرعات؛ فدليله أن هذا غير تبرع، والله تعالى أعلم. انتهى. قلت: وقد أفتى الفقيه أحمد بن أحمد بن الفقيه محمد بن حبيب بأن الطلاق المذكور رجعي على المشهور. ولكن لا يعول على فتواه لمخالفته لما عليه العمل في هذه البلاد من كونه باننا لاتفاق أو لائك الأشياخ على الفتوى به. إذ العمل يرجح غير المشهور في البلد المعمول به فيه كما في كريم علمكم. فما أفتى به، على فرض التسليم له فيه، لا ينبغي التعويل عليه في هذه البلاد لما ذكرناه"⁵⁷.

كما يقول الفقيه كاشف الكرب عن نازلة الحبس المعقب: "والغالب في أحباس أهل القطر الإطلاق. ويُعبر عنه الأقدمون بالحبس على معيّن. والأصح فيه أنه يرجع

منهج الاستدلال على الحكم في النازلة عند الفقهاء الشناقطة

بعد موت المحبّس عليه إلى أقرب فقراء عصابة المحبّس. وصار بالعرف معقبا في جميع هذا القطر وفي قطر المغرب. فمن أطلق منهم وكان عرفه الحجب استدلال على قصده بعرفه.

ومن هذا أيضا مسألة قسمة الحبس البت، فقد سئل عنها الفقيه سيدي بن بآليل التاشدببتي، وقد أجاب بقوله: "لا يخالف في قسمة البت إلا معاند. والخلاف الذي فيه أو المشهور أو الاتفاق على منعه، لا يجوز ذكره اليوم. لأن العمل اليوم على قسمه بتا. وهو قول ابن أيمن وابن الماجشون. وموافق لقول ابن محسود بجواز بيعه للضرورة وقول ذكره أبو الحسن في شرح المدونة وانعقد (عليه) الاجماع من المتأخرين لما فيه من المصلحة ودرء المفسدة والسلامة من الربا وضیعة الحبس. وقد قلت: "بقسمة الحبس بالبت جرى عمل من بدل كذا من حضرا لأنها بها المصالح بدت وغيرها بفعلها قد عُدمت"⁵⁸.

الخاتمة:

وفي ختام هذا البحث أود أن أقول: إن ما قدمته يمثل منهج الشناقطة في الاستدلال على الحكم في النازلة، من حيث الأسس والآلية والتنفيذ، وذلك من خلال عرض مناهج المفتين في مراعاة قواعد الاستدلال، وتطبيقها على المسائل والوقائع المستفتى عنها. وبعد البحث في كل هذه القضايا ومناقشتها وتحليلها، تبينت خصوصية هذا المنهج الاستدلالي المحلي، وتأثيره على النصوص الإفتائية لدى علماء هذا البلد. وقد توصلت إلى جملة نتائج تبين مظاهر وخصائص هذا الفقه النوازلي المالكي الشنقيطي؛ ويمكن إجمالها في النقاط الآتية:

- أثار نقاش فقهاء الشناقطة لمسائل فقهية كثيرة، مسألة الاجتهاد الذي عمل به فقهاء الشناقطة تصرّحا أو تلوّحا.

- اهتم الفقهاء الشناقطة بمنهج رعاية المقاصد وسد الذرائع والعادات والأعراف، في اجتهادهم وفتاويهم الفقهية، وهو ما أكدته جملة النصوص المأثورة عنهم في مختلف المسائل والقضايا والنوازل الفقهية، وذلك باعتبارها أصولا قام عليها منهج الشناقطة في الفتوى في النازلة.

- هناك خصائص ومميزات لمنهج الاستدلال في حكم النازلة للشناقطة، متمثلة في الواقعية، ومراعاة الأعراف والعادات، تؤكد على أن الفقيه الشنقيطي في بنائه

للحكم الشرعي يستند على ضوابط شرعية أصولية ومنهجية، توازن بين المصالح والمفاسد، والكليات والجزئيات، يرجح من خلالها الفقيه القوي ويقدم الأولويات.

- من خلال عرض منهج الشناقطة في الاستدلال على الحكم في النازلة تبين أنهم يركزون على أصول مرنة طوعوها ليمارسوا من خلالها خطة الفتوى بكل يسر وتيسير، مما أعطى ثمرة فقهية ثرية وغنية.

- ولعل من نتائج هذا البحث أنه توسع في إلقاء نظرة موسعة على جوانب هامة من منهج الاستدلال الفقهي الشنقيطي ونتائجه على صعيد الفتاوى والنوازل، وكرّس الجهد المستطاع في قراءة واستقراء هذا المنهج.

الهوامش:

- ¹- فتح الوهاب، ص: (128/1).
- ²- نفسه، ص: (134/1).
- ³- نشر البنود على مراقي السعود، لسيدى عبد الله بن الحاج إبراهيم، تحقيق الدكتورين: الشيخ التجاني احمدي والتاه بن محمد بن اجمد، دار الضياء الكويت، 2016م، (299/2).
- ⁴- يُنظر فتوى محمد يحيى الولاتي عن الأعراف، المجموعة الكبرى، ليحيى البراء، (98/4) رقم الفتوى 78.
- ⁵- يُنظر المجموعة الكبرى (275/9).
- ⁶- نظم بوطليحية للناطقة الغلاوي، تحقيق: يحيى البراء، المكتبة المكية، ط2، 2004م، ص: (88).
- ⁷- يُنظر المجموعة الكبرى (80/4).
- ⁸- يُنظر طرد الضوال والهمل عن الكروع في حياض مسائل العمل، لسيدى عبد الله بن الحاج إبراهيم، الناشر زاوية سيدى عبد الله، ط2 1435هـ/ 2014م، ص 20.
- ⁹- يُنظر فتوى محمد يحيى الولاتي عن الأعراف، المجموعة الكبرى (59/4) رقم الفتوى 78.
- ¹⁰- يُنظر المجموعة الكبرى (77/4).
- ¹¹- نشر البنود (382/2).
- ¹²- يُنظر المجموعة الكبرى (84/4).
- ¹³- يُنظر المجموعة الكبرى (84/4).
- ¹⁴- نشر البنود (380/2).
- ¹⁵- المجموعة الكبرى (225/4).
- ¹⁶- أحكام القرآن، لابن العربي، تعليق: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، الطبعة: الثالثة، 1424 هـ - 2003 م، (434/1).
- ¹⁷- طرد الضوال، ص 25.

- 18- يُنظر المجموعة الكبرى (233/11).
- 19- نفسه (233/11).
- 20- يُنظر: فتح الوهاب، فصل أركان الصلاة وفرائضها، ص: (502/1).
- 21- يُنظر: التخريج عند الفقهاء والأصوليين، يعقوب عبد الوهاب الباحثين، مكتبة الرشد، الرياض، 1414هـ، ص (51-19).
- 22- كتاب البادية، للشيخ محمد المامي، تقديم: العلامة محمد سالم ولد عدود، المكتبة الوطنية، نواكشوط، ص: 85.
- 23- خرجه النسائي في (فضائل القرآن)، 110 / 109، والترمذي في سننه، حديث رقم: 2951، وأحمد في المسند، الأحاديث: 2069، 2429، 2976، 3025.
- 24- نشر البنود، (406/2).
- 25- يُنظر: المجموعة الكبرى (124/4).
- 26- نظم بوطليحية للنابغة الغلاوي، تحقيق: يحيى البراء، المكتبة المكية، ط2، 2004م، ص: (88).
- 27- طرد الضوال والمهل عن الكروع في حياض مسائل العمل، ص 34.
- 28- يُنظر: المجموعة الكبرى (397/4).
- 29- يُنظر: نفسه (541/4).
- 30- كتاب البادية، ص 95.
- 31- سنن الترمذي، حديث رقم: 2795.
- 32- صحيح مسلم، حديث رقم: 1920.
- 33- يُنظر: المجموعة الكبرى (207/7).
- 34- يُنظر: نفسه (78/1).
- 35- يُنظر: المجموعة الكبرى، (22/1).
- 36- كتاب البادية، ص 154.
- 37- يُنظر: فتح الوهاب، (2، 166، 210).
- 38- كتاب البادية، ص: (48-49).
- 39- نفسه، ص (91).
- 40- نفسه، ص (110).
- 41- نفسه، ص: (89).
- 42- يُنظر: المجموعة الكبرى (581/7).
- 43- قال رسول الله ﷺ: "تناكحوا، تكاثروا، تناسلوا، فإني مباحٍ بكم الأمم يوم القيامة" [أخرجه البيهقي عن سعيد بن أبي هلال في سننه].
- 44- يُنظر: المجموعة الكبرى (304/7).
- 45- مقولة مروية عن عمر بن عبد العزيز رضي الله عنه، ينظر: الاعتصام، للشاطبي، دار ابن عفان، السعودية، 1412هـ / 1992م، ج 1، ص 476.
- 46- يُنظر: المجموعة الكبرى (417/7).
- 47- يُنظر: نفسه (275/9).

- 48- يُنظر المجموعة الكبرى (277/9).
- 49- سنن الترمذي، أبواب الأحكام، باب ما ذكر عن رسول الله ﷺ في الصلح بين الناس، حديث رقم 1352.
- 50- صحيح البخاري، كتاب المظالم، باب لا يظلم المسلم المسلم ولا يسلمه، حديث رقم: 2310.
- 51- يُنظر: المجموعة الكبرى (309/9).
- 52- يُنظر: نفسه (301/10).
- 53- يُنظر: نفسه (66/4).
- 54- نظرية المقاصد. الريسوني. ص. 73-74.
- 55- فتح الوهاب، ص: (381/1).
- 56- نفسه، ص: (410/1).
- 57- يُنظر: المجموعة الكبرى (253/7).
- 58- يُنظر: نفسه (306/10).

دور الوسائل الإلكترونية الحديثة في خدمة البحث الفقهي

د/ عبد القادر مهاوات

طالب الدكتوراه: محمد العربي ببوش

جامعة الشهيد حمة لخضر - الوادي

الملخص:

هذا البحث الموسوم بـ "دور الوسائل الإلكترونية الحديثة في خدمة البحث الفقهي" كان الإشكال الرئيس فيه هو: ما دور الوسائل الإلكترونية الحديثة في خدمة البحث الفقهي؟ وقد حاول البحث الإجابة عن ذلك من خلال تحديد تعريف للبحث الفقهي، وتجليه لأهم مميزاته وخصائصه، وبيان دور الوسائل الإلكترونية في خدمته، ويتعلق الأمر بالمنتديات الحوارية ومواقع التواصل الاجتماعي، والمكتبات والبرامج الإلكترونية وتطبيقات الهواتف الذكية، مع عرض نماذج مختارة لكل وسيلة منها.

وقد توصل البحث إلى جملة من النتائج تتلخص في أنّ استخدام الوسائل الإلكترونية الحديثة بشتى أنواعها في البحث الفقهي حاجة ماسة لا غنى للباحث عنها؛ لتحقق المنفعة المرجوة منها، ولأثرها الطيب في تسريع وجوده البحث، واقترح على المسؤولين في كليات الشريعة التواصل مع المختصين في البرمجيات من أجل تطوير برامج وتطبيقات تخدم البحث الفقهي تتبناها الجامعة.

الكلمات المفتاحية: الوسائل الإلكترونية - البحث الفقهي - المكتبات الإلكترونية - مواقع التواصل - التطبيقات الذكية.

ABSTRACT

This study titled: "the role of the modern electronic devices in serving the Jurisprudence (fiqh) Research. It aims at answering the following question: "How do the modern electronic devices serve the Jurisprudence (fiqh) Research?" In order to answer to this question, we

should give the definition of the Jurisprudence Research, its characteristics, and we should show the role of electronic devices in serving it through forums, social media, libraries and software applications, smart phones. A model for each one has been selected.

The most important results of this study are: the use of all kinds of modern electronic devices in the Jurisprudence Research is indispensable for the Researcher; to achieve the desired benefit because these devices can give good acceleration and quality of research, we suggested that the persons in charge in the Faculties of Sharia use specialists in software to develop programs and applications that serve Jurisprudence Research adopted by the university.

Keywords: electronic devices - Jurisprudence Research. - electronic libraries –social media - smart applications

مقدمة:

يشهد العالم تطورا متزايدا ومستمر في ميدان الوسائل الإلكترونية وتقنيات الاتصال والتواصل الاجتماعي، حتى أصبح فيه ما يسمى بالعالم الإلكتروني أو المجتمع الافتراضي، ولا شك أن لهذا أثرا إيجابيا في مجال البحث العلمي والتعليم العالي بوجه عام، والدراسات الفقهية بوجه خاص، ومنه يمكن أن تُثار الإشكالية الآتية: ما هو دور الوسائل الإلكترونية الحديثة في خدمة البحث الفقهي؟

وينبني على هذه الإشكالية عدة تساؤلات أهمها:

1- ما المقصود بالبحث الفقهي؟ وما خصائصه؟

2- ما هو دور المنتديات الحوارية ومواقع التواصل الاجتماعي في خدمة البحث الفقهي؟

3- فيم يتمثل دور المكتبات والبرامج الإلكترونية وتطبيقات الهواتف الذكية في خدمة البحث الفقهي؟

ولمعالجة هذه الإشكالية، والإجابة عن التساؤلات المتعلقة بها، تمّ استخدام المنهج الوصفي بشكلٍ أساسي، مع استعمال متفاوت لمنهجي التحليل والاستقراء. كما

===== دور الوسائل الإلكترونية الحديثة في خدمة البحث الفقهي

تمَّ عرض المادة العلمية لهذا البحث وفق خطة تضمنت مقدمة وثلاثة مطالب وخاتمة، وتفصيلها كالآتي:

المقدمة: وفيها توطئة لموضوع البحث، وعرض لإشكاليته، وبيان للمنهج المتبع فيه، وبسطاً لخبطه.

المطلب الأول: مفهوم البحث الفقهي وخصائصه

المطلب الثاني: دور المنتديات الحوارية ومواقع التواصل الاجتماعي في خدمة البحث الفقهي

المطلب الثالث: دور المكتبات والبرامج الإلكترونية وتطبيقات الهواتف الذكية في خدمة البحث الفقهي

الخاتمة: وفيها إثبات لأهم النتائج المتوصل إليها، واقتراحٌ لعددٍ من التوصيات.

المطلب الأول: مفهوم البحث الفقهي وخصائصه

سنحدد في هذا المطلب تعريف البحث الفقهي، ونجلى أهم خصائصه، وذلك كمدخلٍ لا بد منه لبيان دور الوسائل الإلكترونية الحديثة في خدمته.

الفرع الأول: مفهوم البحث الفقهي:

قبل التعرض لتحديد تعريف البحث الفقهي لا بد من التعرّيج أولاً على تعريف البحث العلمي بصفة عامة، وتعريف البحث في الدراسات الإسلامية على وجه الخصوص.

أولاً- تعريف البحث العلمي: عرض الباحثون تعريفات شتى للبحث العلمي، ومن التعريفات التي نرى أنها أكثر شمولاً قول بعضهم بأنه: "وسيلة للاستعلام والاستقصاء المنظم والدقيق الذي يقوم به الباحث؛ بغرض اكتشاف معلومات أو علاقات جديدة، بالإضافة إلى تطوير أو تصحيح أو تحقيق المعلومات الموجودة فعلاً، على أن يتبع في هذا الفحص والاستعلام الدقيق خطوات المنهج العلمي، واختيار الطريقة والأدوات اللازمة للبحث وجمع البيانات"¹.

ثانياً- تعريف البحث في الدراسات الإسلامية: من أحسن ما عُرّف به أنّه: "كل دراسة موضوعية تبين الأحكام التي تتصل بجانب من جوانب الحياة بياناً

د/ عبد القادر مهاوات - طالب الدكتوراه: محمد العربي ببوش

واضحاً، أو تعالج مشكلة اجتماعية أو اقتصادية أو سياسية من خلال قيم الإسلام وأحكامه تستند إلى فهم سديد وفحص عميق وإدراك صحيح ومنهج سليم"².

ثالثاً- تعريف البحث الفقهي:

عرفه المهتمون به بعدة تعريفات نذكر منها التعريفين الآتيين:

1- "دراسة مبنية على قواعد معينة وأصول مرعية لمجموعة من الحقائق؛ بقصد التوصل إلى حكم أو أحكام فقهية جديدة، أو اختيار حكم أو أحكام سبق التوصل إليها وقوّتها الأدلة"³.

2- "بناء نسقي منظم يقوم على أسس شرعية، ومبادئ عقلية لمدارسة الآراء الشخصية في المسائل الاجتهادية، والنظر في تكيف الأحداث النازلة، والرؤى الاستشرافية للمستقبل. ومن أهم ما يتكوّن منه هذا المفهوم منطق الاحتجاج، ونظرية الاجتهاد، وعمق النظر والبصيرة لمجاوزة عقبات الواقع إلى عمارة الحاضر، وتشديد الصرح المعرفي لرؤية أدق للمستقبل، وبذلك يقترب البحث الفقهي من الواقع، ولا ينتهي في المستقبل، ويتسم ببعض الإبداع والموضوعية، ولا يكون قولاً مكروراً أو تسويداً للورق فحسب"⁴.

من خلال المقارنة بين التعريفين السابقين نلاحظ أن التعريف الأول أشمل وأعم؛ لأن التعريف الثاني حصر البحث الفقهي في الدراسات المعاصرة والنوازل، لكن عند النظر في الغاية من البحث العلمي بصفة عامة والبحث الفقهي بوجه أخص نجد أن هذا المجال هو أحد مجالات البحث، وفرع من فروعها، فلا ينبغي قصر البحث عليه، وإن كان من أعلى درجاته تميزاً، وقد قالوا قديماً: "ينبغي أن لا يخلو تصنيف من أحد المعاني الثمانية التي تصنف لها العلماء وهي: اختراع معدوم، أو جمع مفترق، أو تكميل ناقص، أو تفصيل مجمل، أو تهذيب مطول، أو ترتيب مخلط، أو تعيين مبهم، أو تبين خطأ"⁵.

الفرع الثاني: خصائص البحث الفقهي

لكي يكون البحث الفقهي بحثاً علمياً متكاملًا، لا بدّ من استيعاب كبير لكافة جوانبه الواقعية أولاً، ثم الشرعية ثانياً، مع وجود المصادر والمراجع، وتوافر ما يساعد على معرفة الجوانب الواقعية، ثم تدقيق فهمنا للجوانب الشرعية باستخدام الوسائل والأساليب المتقدمة الحديثة التي تمّ الوصول إليها في إطار الدراسات

===== دور الوسائل الإلكترونية الحديثة في خدمة البحث الفقهي

الاجتماعية الحديثة، وهذا الأسلوب البحثي يُعين الباحث على التوصل إلى نتائج وأحكامٍ صحيحة، وعلى السير وفق المنهج الصحيح في البحث الفقهي، خاصة فيما يتعلق ببحث ودراسة المسائل الجديدة والنوازل المعاصرة⁶. ومن هنا نتصور أن البحث الفقهي ينبغي أن يتصف بما يأتي:

أولاً- الموضوعية: ويقصدُ منها الباحثون جانبين مهمين هما:

أ- حصر الدراسة وتكثيف الجهد في إطار موضوع البحث بعيداً عن الاستطراد الذي يشتت ذهن القارئ⁷.

ب- التجرد من الهوى والأحكام الشخصية التي تؤثر في نتائج البحث مسبقاً؛ فإن التعصب لمذهب فقهي معين أو لشخص ذي جاه أو سلطان أو علم، أو تحيز لدولة أو بيئة معينة، يؤثر تأثيراً بالغاً في مسار البحث ونتائجه⁸.

والموضوعية لا تتحقق إلا من خلال أمور عديدة يدعم بعضها بعضاً، وبيانها في الآتي:

1- التخصّص: فكلُّ من أراد أن يُسهم في مجال الدراسات الفقهية بإضافة معرفية ما؛ لا بدَّ من أن يكون متخصصاً في هذا المجال، قد تدرج في طلبه، وتعلم من أساتذته وشيوخه، وألّم بقواعده ومصطلحاته؛ "فالتخصص وحب المادة العلمية هما اللذان ينتجان الإبداع والابتكار المطلوبين في مجال البحوث العلمية"⁹، وإلا صدق عليه قول الحافظ ابن حجر العسقلاني: "وإذا تكلم المرء في غير فنه أتى بهذه العجائب"¹⁰.

2- التصور الصحيح للمسألة المراد بحثها: وهو إدراك ماهية المسألة المدروسة بعد تمحيص مفرداتها تمحيصاً دقيقاً، وهذا يقوم على الاستقراء الدقيق لحقيقة المسألة، وإدراك القيود الواردة على صورتها، والتواصل مع الفئات المتخصصة التي تعين في تكوين التصور¹¹؛ "فبدون هذا التصور يفقد الحكم أساس صحته، وعناصر سلامته، ويكون لا شك قولاً بغير علم، لا يُعْتَدُّ بقائله، وهو في نظر الشرع الشريف مُعْتَدٍ أثم، فإن من يحرم مباحاً مساوٍ في الإثم لمن يُجِلُّ محرماً، كلاهما أثم كاذب مفتر على الله عز وجل"¹².

3- الأمانة العلمية: وتقتضي ذكر وجهات النظر المختلفة في المسألة بأدلتها من مصادرها المذهبية الفقهية المعتمدة، بدون التغافل عن أهمها، أو نسبة القول إلى

المذهب من غير مظانه، مع ضرورة عزو الأحاديث إلى من أخرجها من أئمة الحديث في كتابه، وإثبات درجتها صحةً أو حُسناً أو ضُعفاً¹³.

ثانياً: الأصالة والإبداع

كلمتان تترددان كثيراً في مجال التعليم العالي كشرط لقبول الأبحاث والمداخلات العلمية، ويقصد بالأصالة: بناءً البحث على أسسٍ صحيحة، وقواعد علميةٍ مسلمة، أحكمت أطرافه بمنطق سليم، وفكر مستقيم، واستدلال واضح لا عوج فيه¹⁴، والإبداع: أن تكون فيه إضافةً جديدة، مع التسليم بالتفوق العلميّ والعبرية الفائقة لأئمة الفقه المتقدمين، بيد أن الوقائع والمستجدات التي يطرحها كلُّ عصرٍ، تقتضي من أهل العلم فيه أن يستفرغوا وسعهم في حلِّ مشكلاتها، وبيان حكم الشريعة فيها¹⁵.

لكن الإبداع الفقهي لا بد أن يتأسس على الأرضية الشرعية، وينطلق من الحقل الفقهي والأصولي، فذلك إطاره الكلي، ومتى خرج الإبداع عن تلك المظلة كان شيئاً آخر غير الفقه، فكل علم له موضوعاته ومناهجه ونظرياته ولغته التي يمتاز بها، والإبداع الفقهي ليس بالضرورة أن يكون مستحدثاً بلا مثال سابق -كما قد يتبادر للذهن-، بل قد نبذ في ظل التعامل مع القديم بإعادة تركيبه، أو تطوير أدواته، وصياغة محتواه وفق العصر، أو فرز مضامينه وأفكاره، ومجالات الإبداع في علومنا الشرعية متعددة في الفقه وغيره¹⁶.

وقد بيّن الدكتور عبد الوهاب أبو سليمان سبعةً من مجالات الإبداع في الدراسات الفقهية:

1- البحث في الموضوعات والقضايا الجديدة التي تمخضت عنها الحياة المعاصرة، بما جدّ فيها من أنظمة وقوانين، ومخترعات، وتقدم علمي في شتى المجالات.

2- إعادة البحث والدراسة لكثير من الموضوعات الفقهية القديمة في ضوء التقدم العلمي المعاصر، في ظلّ المقاصد العامّة، والقواعد الشرعيّة الكلية.

3- الدراسات الفقهية المقارنة سواء في إطار المذاهب الفقهية المختلفة، أو في مقابلة القوانين الوضعيّة؛ وذلك ببيان خصائص الشريعة الإسلامية، وتقرير أنها

===== دور الوسائل الإلكترونية الحديثة في خدمة البحث الفقهي

الأكثر ملاءمة لحل المشاكل المحلية والدولية والفردية والجماعية في الحياة المعاصرة.

4- التعرف على بعض العلوم الاجتماعية والإنسانية الحديثة، والوقوف على مناهجها كالمناهج الإحصائية ومنهج دراسة الحالة، والاستفادة منها في الدراسات الفقهية.

5- البحث في الموضوعات الفقهية التي لم تتل نصيباً وافراً من البحث الموسع، وظلت متناثرة في الكتب.

6- دراسة الجزئيات الفقهية المتناثرة التي قد يستنبط منها قواعد وأصول، ونظريات خاصة، أو علوم مستقلة.

7- الإبداع في المنهج وحسن التويب؛ يكون ذلك بحسن السبك وإعادة الصياغة، والتّحليل الرّفيح للنصوص¹⁷.

ولتحقيق ما سبق ينبغي على الباحث في الدراسات الفقهية أن يستفيد من الثورة المعلوماتية الكبرى التي يشهدها العالم اليوم في مجال التكنولوجيا ووسائل الاتصال والتواصل، وفيما يأتي بيان أهميتها، ودورها في خدمة البحث الفقهي.

المطلب الثاني: دور المنتديات الحوارية ومواقع التواصل الاجتماعي في خدمة البحث الفقهي

نظراً لتطور وسائل الاتصال والتواصل في العصر الحديث تكوّن ما يسمى بالمجتمع الافتراضي، وقد أسهم وجوده في التغيير على مختلف الأصعدة، وفي هذا المطلب سنبيّن دوره من خلال المنتديات الحوارية ومواقع التواصل الاجتماعي في خدمة البحث الفقهي.

الفرع الأول: دور المنتديات الحوارية في خدمة البحث الفقهي

المنتديات الإلكترونية عبارة عن "مواقع على الإنترنت يتجمع الأشخاص حولها من ذوي الاهتمامات المشتركة؛ ليتبادلوا الأفكار والنقاش عن طريق إنشاء موضوع من قبيل أحد أعضاء المنتدى، ومن ثمّ يقوم باقي الأعضاء بعمل مشاركات وردود داخل الموضوع؛ للنقاش مع صاحب الموضوع بالشكر أو التعليق أو النقد"¹⁸، ولهذه المنتديات دور فعال في خدمة البحث الفقهي من خلال مناقشة المسائل الفقهية

د/ عبد القادر مهاوات - طالب الدكتوراه: محمد العربي ببوش

من طرف المختصين من الدكاترة والعلماء وطلبة العلم أعضاء المنتدى، بتبادل الخبرات وتلاقح الأفكار، والإحالة على المراجع من الكتب والدراسات، مما يثري البحث الفقهي، ويضفي عليه الجودة في الطرح، ومن بين أهم المنتديات:

1- ملتقى أهل الحديث¹⁹: وهو ملتقى إسلامي متخصص في العلوم الشرعية يشارك فيه عدد هائل من المهتمين بالدراسات الشرعية من تخصصات مختلفة، بلغ عددهم: 116527 عضواً، تناقش فيه المسائل والقضايا الشرعية في شتى المجالات، فقد بلغ عدد المواضيع فيه: 302512 موضوعاً، والمشاركات: 2109818 مشاركة، ويضم في طياته العديد من المنتديات المتنوعة، ومن بين أهم منتدياته التي تخدم البحث الفقهي:

أ- منتدى التخريج ودراسة الأحاديث؛ حيث يسهل على الباحث الاطلاع على مظان الحديث النبوي، ومعرفة درجته من أهل الاختصاص، فقد حوى 14561 موضوعاً، و95698 مشاركة من الأعضاء.

ب- منتدى الدراسات الفقهية؛ حيث يتم فيه نشر الأبحاث الفقهية ومدارستها فقد حوى 10645 موضوعاً، و74291 مشاركة من الأعضاء.

هذا بالإضافة إلى منتديات أخرى مساعدة للباحث في الفقه كمنتدى أصول الفقه، واللغة العربية، والسيرة والتراجم، ومنتدى خاص بالدراسات العليا، ومنتدى شؤون الكتب والمطبوعات الذي يتم فيه متابعة الجديد من المطبوعات، وأخبار الكتب والمحققين، وخزانة الكتب والأبحاث، ويتم فيه عرض الكتب والرسائل القابلة للتحميل.

2- الملتقى الفقهي²⁰: وهو أحد أفرع موقع الشبكة الفقهية، ويُعدّ من أهم المنتديات الفقهية المتخصصة، وتقوم فكرة هذا الملتقى على ثلاثة أمور رئيسية: التخصص الفقهي الدقيق، وتجويد المادة الفقهية وإحكامها، وتأطير المناقشات العلمية وضبطها بقانون الجدل والمناظرة. ومن أهدافه: استقطاب طلاب العلم الشرعي من شتى المذاهب؛ من جميع أنحاء العالم، والاستفادة من طلبة العلم ممن لهم عناية خاصة بدراسة الفقه المقارن، وتوظيف الفقه المقارن؛ لخدمة الدليل وإشاعة البعد عن التعصب المذهبي، والاستفادة من تخصص طلاب العلم كلٌّ في مذهبه؛ ودقيق تخصصه، وتبادل الرأي بينهم عما يُشكّل.

دور الوسائل الإلكترونية الحديثة في خدمة البحث الفقهي

وللملتقى ستة فروع في ثمانية وعشرين ملتقى، وتفصيلها كالآتي:

أ- **الملتقيات العامة:** ويندرج تحتها الملتقى المفتوح: ويضم ملتقيات للتعرف بين الأعضاء والاستشارات والاقتراحات. والملتقى الفقهي العام: ويضم ملتقى فقه النوازل، وقرارات المجامع الفقهية وزاد الفقيه. وملتقى الفقه المقارن: ويضم ملتقى فقه أهل الظاهر، وخرزانة الفقه العام.

ب- **ملتقى المذاهب الفقهية:** وتندرج تحته ملتقيات المذاهب الفقهية الأربعة، مع خزانة فقهية لكل مذهب.

ج- **الملتقى الأصولي:** وتندرج تحته ملتقيات عديدة منها: فقه الأصول، والتنظير الأصولي، والمناهج الأصولية، والأعلام والمصطلحات الأصولية، وفقه المقاصد.

د- **ملتقى التقعيد الفقهي:** ويضم ملتقيات: فقه الدليل، والقواعد والضوابط الفقهية، والتخريج والنظائر، والنظرية الفقهية والتقنين المعاصر.

هـ- **الملتقى الفقهي المتخصص:** ويضم ملتقيات خاصة بأبواب فقهية عديدة منها: فقه أركان الإسلام، والمعاملات، والأوقاف، والأسرة، والجنايات، والسياسة الشرعية، وغيرها.

و- **ملتقى صناعة البحث العلمي:** وتندرج تحته ملتقيات متنوعة منها: الصناعة البحثية، والرسائل الجامعية والمنشورات البحثية، والدورات العلمية والمؤتمرات والندوات، وآداب الجدل وقوانين النظر.

الفرع الثاني: دور مواقع التواصل الاجتماعي في خدمة البحث الفقهي:

مواقع التواصل الاجتماعي هي مواقع الإنترنت التي تُمكن مستخدميها من المشاركة والإسهام في إنشاء أو إضافة صفحاتها بسهولة²¹، وقد قامت هذه المواقع بدور هام في خدمة البحث العلمي بصورة عامة، والبحث الفقهي على وجه الخصوص، وسنعرض نموذجين من أهم مواقع التواصل الاجتماعي استخداماً وانتشاراً، وهما الفايسبوك والتويتر:

أولا- موقع الفاييسبوك (facebook)²²:

وهو من أكثر المواقع إسهاما في نشر ثقافة التواصل الاجتماعي بين الناس من مختلف الطبقات والاتجاهات والأديان حول العالم؛ وذلك بسبب خصائصه المتميزة، وقد تحول الموقع من مجرد مكان لعرض الصور الشخصية والتواصل مع الأصدقاء والعائلة، إلى قناة تواصل بين المجتمعات الإلكترونية، وتكوين تجمعات سياسية إلكترونية عجزت عنها أعتى الأحزاب الفعلية على الأرض، كما تحول إلى منبر إعلامي متميز لعرض الأخبار والأفكار والآراء، إضافة إلى كونه أصبح قناة تسويقية تجارية لكبرى المؤسسات الاقتصادية، وقد تجاوز عدد مستخدميه 1.9 مليار مستخدم؛ ليصبح بذلك أكبر تجمع إلكتروني بشري²³.

هذا الزخم الإلكتروني الكبير للفايسبوك أفاد منه البحث الفقهي بشكل محتوى؛ وذلك من خلال تكوين مجموعات وصفحات على شبكته، منها المغلقة ومنها المفتوحة، تساعد في جودة هذا النوع من البحوث، ويمكن تصنيفها كالاتي:

1- صفحات رسمية لمجامع فقهية أو مراكز بحثية عالمية أو وطنية بغرض نشر أبحاثها، وقراراتها، وفتاواها، والندوات والمؤتمرات التي تقيمها، وهذا يُفيد الباحث في الاطلاع على المستجدات في الساحة الفقهية، خاصة فيما يتعلق بالنوازل والقضايا الفقهية المعاصرة، أو في التصوير السليم للمسألة المراد بحثها من خلال الاستعانة بمراكز الاستشارات في المجال المتعلق بها؛ كالمجال اللغوي أو القانوني أو الاقتصادي أو الاجتماعي أو غيره، ومن أمثلة هذه الصفحات: "مجمع الفقه الإسلامي الدولي"²⁴، و"مجمع الفقه الإسلامي السوداني"²⁵، ومن المراكز البحثية: "مركز الشهاب للبحوث والدراسات"²⁶، و"مركز الدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية بوجدة"²⁷.

2- صفحات رسمية لعلماء ودكاترة وباحثين ومختصين، وهذا يسهل على الباحث التواصل الإلكتروني معهم بغرض بحث بعض المسائل الفقهية استفتاء أو مناقشة أو استشارة أو توجيهها، أو طلبا لأحد مؤلفات الباحث في حال تعذر الحصول عليه إلكترونيا، ومن أمثلة هذه الصفحات: صفحة "الشيخ يوسف القرضاوي"²⁸، وصفحة "الشريف حاتم بن عارف العوني"²⁹، وصفحة "د. علي القره داغي"³⁰.

3- صفحات ومجموعات للكشف عن السرقات العلمية بذكر أسماء الكُتَّاب ودور النشر وبيان أدلة ثبوت السرقة، ويشارك في هذه المجموعات المتخصصون

دور الوسائل الإلكترونية الحديثة في خدمة البحث الفقهي

والخبراء والكتّاب وطلبة العلم، ومن هذه المجموعات ما يلي: "المرصد: رصد السرقات الأدبية والعلمية والفكرية وفضح أصحابها"³¹، و"أخلاقيات البحث العلمي: من أجل القضاء على السرقات العلمية"³²، و"السرقات العلمية وقائع وأدلة"³³.

4- صفحات أو مجموعات لرصد التظاهرات العلمية من ملتقيات ومؤتمرات وندوات دولية أو وطنية، أو الإعلان عن طلب النشر في المجالات العلمية المحكمة، ومن أمثلة ذلك: صفحة "شبكة ضياء"³⁴، ومجموعة "إعلانات ملتقيات لكل التخصصات"³⁵.

5- مجموعات للباحثين وطلبة الدراسات العليا في مختلف الجامعات؛ لتبادل الخبرات، والكتب الإلكترونية، والنقاش في القضايا والأبحاث العلمية، ومن ضمنها الأبحاث الفقهية، ومن أمثلة ذلك: "ملتقى طلبة الدراسات العليا السعوديين"³⁶، و"طلبة علوم إسلامية دكتوراه ل.م.د. بابتنة"³⁷.

2- موقع تويتر (twitter)³⁸: وهو من أبسط وأوسع مواقع التواصل الاجتماعي انتشاراً؛ إذ إنه يقدم خدمة تدوين مصغر والتي تسمح لمستخدميه بإرسال تحديثات، أو ما يسمى بالتغريدات (tweets) عن حالتهم بحد أقصى لا يتجاوز 140 حرفاً للرسالة الواحدة، تظهر في صفحة المستخدم، ويمكن للأصدقاء قراءتها مباشرة من صفحاتهم الرئيسية أو زيارة ملف المستخدم الشخصي، ويمكن للمستخدم نشر تغريدة على أوسع نطاق بإضافة علامة (#)، أو ما يسمى بخاصية الهاشتاغ، وبذلك يمكن لأي أحد في العالم الاطلاع عليها من خلال محرك البحث في الموقع عن الموضوع الذي له صلة به.

واليوم يعتبر التويتر مصدراً معتمداً للتصريحات الشخصية سواء كانت صادرة عن سياسيين أم صحفيين أم مفكرين وعلماء أم وجهاء المجتمع عربياً كان أم غربياً³⁹، ويستخدم التويتر كبار الشخصيات الرسمية من رؤساء ووزراء ومسؤولين حكوميين.

أما عن دور التويتر في خدمة البحث العلمي بصفة عامة والبحث الفقهي على وجه الخصوص، فيمكن توضيحه من خلال ما يلي:

1- الصفحات الرسمية للعلماء والدكاترة والباحثين والمختصين والتي تعد منبرا شخصيا لكل باحث يعرض فيها آراءه، وأفكاره وأعماله العلمية من أبحاث

د/ عبد القادر مهاوات - طالب الدكتوراه: محمد العربي ببولش

وفتاوى، ومداخلات مكتوبة أو مصورة، مع إمكانية التواصل الإلكتروني في الصفحة العامة أو على البريد الخاص؛ لبحث المسائل الفقهية استفتاء أو مناقشة أو استشارة أو توجيهها، أو طلباً لمؤلف، ومن أمثلة هذه الصفحات: صفحة الشيخ "محمد الحسن الددو"⁴⁰، و صفحة الشيخ "عبد الله بن بية"⁴¹.

2- صفحات رسمية لمجامع فقهية أو لغوية أو مراكز بحثية عالمية أو وطنية، ومن أمثلة ذلك: صفحة "مجمع الفقه الإسلامي الدولي"⁴²، وقد خصص هذا الحساب لنشر أخبار وبيانات ونشاطات المجمع، و صفحة "مجمع اللغة العربية على الشبكة العالمية"⁴³، الذي يساهم في خدمة اللغة العربية وعلومها، بحثاً وتحقيقاً وتعليمياً ونشراً وتجاوباً مع متطلبات العصر الرقمي الشبكي، مما يساعد على سلامة البحوث الفقهية لغوياً.

3- تفعيل خاصية الهاشتاغ باستعمال الكلمات المفتاحية المساعدة للبحث عن أي دراسة فقهية، أو بحث علمي، أو قضية تحتاج للنقاش، فبمجرد كتابة الكلمات المفتاحية في محرك بحث التويتر، يظهر للباحث كل ما يتعلق بالموضوع في العالم أجمع، سواء كان في شكل أخبار حديثة أو كتابات أو فيديوهات أو صور أو وثائق أو تفاعل من قبل جميع المشتركين بالتويتر.

وما يمكننا استنتاجه مما سبق أنّ المنتديات ومواقع التواصل الاجتماعي لها دور فعال في خدمة البحث الفقهي؛ ففيها تتلاقح الأفكار، وتُتبادل الخبرات والمعارف، خاصة ما تعلق بقضايا النوازل ومستجدات العصر، غير أنه يجدر التنبيه على ضرورة التأكد في شبكات التواصل الاجتماعي من نسبة الصفحات لأصحابها من العلماء والباحثين؛ ليصح الاقتباس منها في البحوث الفقهية، ونسبة الآراء لأصحابها، فلا بد من التحري والتثبت لوجود صفحات منتحلة غير رسمية.

المطلب الثالث: دور المكتبات والبرامج الإلكترونية وتطبيقات الهواتف الذكية في خدمة البحث الفقهي

الفرع الأول: دور المكتبات الإلكترونية في خدمة البحث الفقهي:

المكتبات الإلكترونية هي نمط عصري من المكتبات تحوي مجموعة من المواد (نصوص وصور وفيديوهات وغيرها) مخزنة بصيغة رقمية، ويمكن الوصول إليها عبر مختلف الوسائط والشبكات كالإنترنت⁴⁴، والناظر في واقع المكتبة

===== دور الوسائل الإلكترونية الحديثة في خدمة البحث الفقهي

الإلكترونية بصفة عامة والكتاب الإلكتروني بصفة خاصة يلاحظ جليا مدى انعكاس هذه التقنية الحديثة لنشر الكتب على تطور ورقيّ البحث العلمي من جهة، وعلى تيسير السبل للباحثين من جهة أخرى؛ وذلك من خلال عديد المميزات لهذه التقنية، والتي من بينها:

1- توفير الكم الهائل من المعلومات للباحث؛ مما يوفر له الجهد والوقت والمال في الحصول على المراجع.

2- سهولة البحث داخل المحتوى، ومعالجته إلكترونيا بالقص واللصق والتعديل والإضافة.

3- إتاحة الفرصة للباحث للاطلاع على أهم البحوث والندوات والمؤتمرات العلمية وتوفير الفرصة اللازمة لنشر أبحاثه⁴⁵.

ومنه، فإن المكتبات الإلكترونية أصبحت حاجة عامة لا غنى للمجتمعات والأفراد عنها؛ لكونها شرطا من شروط التعليم المميز كما أثبتت بعض الدراسات الأكاديمية، وهي من أجلّ ما توقف له الأموال وتنفق فيه، بل هي أولى وأحق⁴⁶، ويظهر دورها في خدمة الدراسات الفقهية على وجه الخصوص من خلال النماذج الآتية:

أولا- المكتبة الوقفية:

هي من المكتبات الإلكترونية التي كان الهدف الأساس من إنشائها الوقف العلمي، وهي تحوي مجموعة هائلة من الكتب بلغت 10291 كتابا، في علوم شتى كالعلوم الشرعية والعلوم السياسية والعلوم القانونية وعلم النفس وغيرها، مصنفة ومرتبطة ومتاحة للتحميل عبر موقعها الرسمي على الشبكة العنكبوتية⁴⁷.

إلا أن المكتبة من حيث إحصاء الكتب التي توفرها فإن أغلب اهتمامها بكتب العلوم الشرعية؛ حيث تم تصنيفها بحسب تقسيم العلوم الشرعية، كعلم العقيدة والفرق وعلوم القرآن وعلوم الحديث وعلم أصول الفقه، والفقه الإسلامي على المذاهب الأربعة، كما تتضمن قسما للدوريات والمجلات يحوي 38 مجلة عالمية في علوم الشريعة، وقسما خاصا بالمخطوطات في علوم متنوعة يحوي 136 مخطوطا، وقسما خاصا بالبرامج الإسلامية المجانية يحوي 14 برنامجا.

ثانياً- المكتبة الشاملة:

لا يكاد يخلو حاسوب من حواسيب طلبة العلم الشرعي من نسخة منها، وهو برنامج مجاني ضخم برعاية المكتب التعاوني للدعوة والإرشاد وتوعية الجاليات بحي الروضة بالرياض بالمملكة العربية السعودية، متاح للتحميل عبر موقعه الرسمي⁴⁸ الذي يقوم عليه فريق من العمل يتكون من أربعة مبرمجين، وثلاثين موظفاً للإدخال والمراجعة في توافق الكتب مع المطبوع؛ وهو يهدف ليكون شاملاً لأغلب ما يحتاجه طالب العلم من كتب وبحوث، وهو يعد من الفتوح العظيمة في مجال البحث في العلوم الشرعية على وجه الخصوص أو ما يتعلق بها من علوم الآلة؛ حيث يحوي البرنامج حوالي 7000 مرجعاً علمياً متاحاً للباحثين مجاناً مع إمكانية البحث الدقيقة والمتطورة بعدة طرق مرنة، تتيح للباحثين النسخ والاقتباس بكل سهولة؛ لكون كتب الشاملة مرفوعة بصيغة خاصة بالبرنامج هي: صيغة "bok".

ويتضمن البرنامج عدداً من الخدمات المفيدة للباحثين كخدمة التفسير، وخدمة تراجم الأعلام، وخدمة تخريج الأحاديث وخدمة شرحها، وخدمة تصدير الكتب واستيراد الملفات، ويوفر موقع البرنامج صيغاً متعددة تتيح استخدامه في مختلف الأنظمة كأنظمة الويندوز، وعلى أجهزة الأيفون والأيباد والغلانكسي، وغيرها⁴⁹.

الفرع الثاني: دور البرامج الإلكترونية وتطبيقات الهواتف الذكية في خدمة البحث الفقهي:

أولاً- البرامج الإلكترونية:

والمقصود منها في هذا البحث البرامج التي تحوي كتباً إسلامية علمية بنصوصها الكاملة، أو معلومات حول أحكام وقضايا شرعية وفقهية على شكل نصوص وبيانات مقروءة، إضافة إلى مجموعة خدمات بحثية في تلك المعلومات والبيانات المخزنة في البرنامج؛ كالفهرسة بجميع أنواعها، ومحركات البحث الإلكتروني بجميع أنواعها، وخاصة النسخ والحفظ والتعليق الهامشي، إلى غير ذلك من الخدمات البحثية⁵⁰ التي تساعد الباحث على إتمام بحثه، ومن النماذج التي تساعد على إجراء البحث الفقهي:

1- برنامج دليل البحوث الشرعية في المجالات العلمية المحكمة⁵¹: وهو عبارة عن دليل للبحوث الشرعية المحكمة في 22 مجلة دولية محكمة من بينها: مجلة

دور الوسائل الإلكترونية الحديثة في خدمة البحث الفقهي

جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ومجلة الشريعة والدراسات الإسلامية بالكويت، ومجلة مجمع الفقه الإسلامي الدولي، ومجلة البحوث الفقهية المعاصرة، ومجلة أبحاث الاقتصاد الإسلامي، ومجلة الإمام الشاطبي وغيرها، بعدد يزيد على ثلاثة آلاف وستمئة بحث.

والقرص يحوي برنامجا مبسطا يسهل طريقة البحث فيه، ويعطي الوصف المادي للبحث باسم المؤلف واسم المجلة والعدد والتاريخ، وقد قام بإعداد هذا الدليل: الدكتور أحمد الخليل، والدكتور عبد العزيز النملة، وكلاهما عضو هيئة تدريس في كلية الشريعة والدراسات الإسلامية بجامعة القصيم بالسعودية، وقد تمت فهرسة البحوث إلى ستة فنون، شملت القرآن وعلومه، والسنة وعلومها، والعقيدة، والفقه، وأصول الفقه، والدعوة والثقافة⁵².

2- برنامج موسوعة الحديث النبوي الشريف⁵³: وهو برنامج موسوعي ضخم لكتب الحديث النبوي الشريف يندرج ضمن مشروع السنة، الذي يُعدّ أبرز مشاريع جمعية المكنز الإسلامي⁵⁴، ويضم عشرات الكتب والمصنفات من الصحاح والسنن والمسانيد التي صنفتها أئمة الإسلام الأعلام لحفظ وتدوين سنة النبي ﷺ.

وتمكّن موسوعة الحديث الشريف الباحثين من الوصول إلى النصوص الكاملة لكتب الحديث التي تصدرها الجمعية مطبوعاً، مع إتاحة إمكانيات متعددة للبحث في النصوص والفهارس العلمية بسرعة فائقة، علماً بأن أحاديث الموسوعة مربوطة بمواضعها في المخطوطات المعتمدة في تحقيق كتب الموسوعة⁵⁵، ويتيح البرنامج تصفح الكتب إضافة إلى خواص النسخ والبحث والطباعة، وقد تم إعداد البرنامج بثلاث صيغ: صيغة ملف تنفيذي (exe)، وصيغة ملف مساعدة (chm)، وصيغة (bok) الخاصة بالموسوعة الشاملة، مع توثيق الكتب بترقيم الصفحات لتوافق المطبوع، كما تم تجهيز صيغة (chm) بطريقة تتيح استعمالها على الأجهزة الكفية (Pocket pc) وأجهزة الآي باد، والآي فون باستخدام التطبيقات المخصصة لذلك⁵⁶.

ثانياً- تطبيقات الهواتف الذكية (Mobile Apps):

هي برامج تعمل على أحد الهواتف الذكية⁵⁷ بالاعتماد على عدد من المزايا التي تقدمها هذه الهواتف؛ بحيث تقدم خدمة معينة لمستخدميها، وتعتمد بالغالb على الاتصال بالإنترنت الذي توفره هذه الهواتف⁵⁸، وهذه التطبيقات تسهل على الباحث

التصفح والبحث عن المعلومات بأيسر سبيل، وفي كل مكان يحل فيه؛ لكونها مرتبطة بهاتفه المحمول، ومن أهم التطبيقات المساعدة في البحث الفقهي ما يأتي:

1- تطبيق الموسوعة الفقهية: وهي أكبر موسوعة فقهية في العصر الحديث في صورتها الإلكترونية، وهي صياغة عصرية وموثقة لتراث الفقه الإسلامي حتى القرن الثالث عشر الهجري. وصل عدد مجلداتها حتى الآن 39 مجلداً.

وقد تم تبويبها في هيئة مصطلحات (حوالي 3000 مصطلح فقهي) مرتبة ترتيباً معجمياً (ألفبائياً)؛ للتيسير على الباحثين وطلاب العلم الشرعي. كما تم إضافة 200,000 إحالة من نص الموسوعة إلى مراجع الفقه المختلفة⁵⁹.

وتعد هذه الموسوعة ثمرة التعاون بين وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بدولة الكويت التي أصدرت الموسوعة في نسختها الورقية، و"شركة حرف لتقنية المعلومات" التي قامت بتطوير هذه النسخة الإلكترونية للموسوعة.

وجدير بالذكر أنّ العمل في الموسوعة الورقية في عام 1386هـ الموافق لـ 1967م، حيث احتضنت وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية في دولة الكويت هذا المشروع باعتباره من الفروض الكفائية التي يتم بها واجب تقديم الفقه بالصورة العصرية الداعية لتعلمه والميسرة للعمل به⁶⁰، وهي متوفرة بصور إلكترونية شتى، منها ما هو على شكل تطبيق في الهواتف الذكية، وكذلك كبرنامج يُنصب على أجهزة الكمبيوتر، أو ككتاب بصيغة (bok) مندرج ضمن المكتبة الشاملة.

2- تطبيق جامع الكتب التسعة: وهو تطبيق يشتمل على الكتب الحديثية التسعة المشهورة⁶¹ لدى العلماء والباحثين، والتي هي أهم دواوين السنة وأوقافها وأشملها للأحاديث النبوية، وعليها مدار الأحكام واعتماد علماء الإسلام.

يعرضها التطبيق في ثوب إلكتروني حديث، يجمع بين أصالة التحقيق وقوة التقنية، وهو الشعار الذي رفعتة الشركة المُطَوِّرة للتطبيق، وهي شركة الدار العربية لتقنية المعلومات، ومع هذا التطبيق المُعَدّ خصيصاً للأجهزة الذكية، أصبح بإمكان الباحث التنقل بمكتبة حديثة شاملة للاستفادة منها أينما كان، سهولة الاستخدام؛ فلن يكون مقيداً بمكان، ويستطيع الرجوع إليها متى شاء، كما يتيح التطبيق إمكانية البحث عن كلمة أو جملة في أي كتاب من الكتب التسعة، وقد تم إضافة خدمة التخريج؛ فبمجرد الضغط على الأيقونة يتم تخريج الحديث آلياً، فتظهر النتائج مباشرة دون أي

دور الوسائل الإلكترونية الحديثة في خدمة البحث الفقهي

عناء أو مجهود، مع وجود تقسيمات للأحاديث حسب الموضوع الذي يتحدث عنه الحديث، إضافة إلى أنه يحتوي شروحات، وتعريفاً بالراوي صاحب الحديث⁶².

ويستخلص مما سبق أن البرامج الإلكترونية وتطبيقات الهواتف الذكية لها دور فعال في خدمة البحث الفقهي، وأنها كثيرة العدد ومتنوعة الخدمات، غير أنه على الباحث أن يتحرى الموثوق منها، والتي شهد لها الخبراء والمختصون بالجودة والمصداقية.

خاتمة:

بعد هذا العرض يأتي بياناً لأهم النتائج التي توصلنا إليها، وبعض التوصيات والمقترحات التي هُدينا إليها أثناء تحريرنا لهذا البحث؛ مما يزيد في خدمة موضوعه، ويُيسر الانتفاع به.

أولاً- أهم النتائج:

- 1- البحث الفقهي هو خطة الدراسة الفقهية المبنية على قواعد معينة وأصول مرعية لمجموعة من الحقائق؛ بقصد التوصل إلى حكم أو أحكام فقهية جديدة، أو اختيار حكم أو أحكام سبق التوصل إليها وقوتها الأدلة.
- 2- تُعدُّ الموضوعية بجميع مقتضياتها، والأصالة والإبداع بجميع مجالتهما من أهم خصائص البحث الفقهي.
- 3- يظهر دور المنتديات والملتقيات الحوارية ومواقع التواصل الاجتماعي في خدمة البحث الفقهي من خلال مناقشة المسائل الفقهية من طرف المختصين من الدكاترة والعلماء وطلبة العلم أعضاء المنتدى أو المجموعة، أو عبر الصفحات الشخصية الرسمية بتبادل الخبرات وتلاقح الأفكار، والإحالة على المراجع من الكتب والدراسات، خاصة فيما يتعلق بالنوازل ومستجدات العصر مما يثري البحث الفقهي، ويضفي عليه الجودة في الطرح.
- 4- ضرورة التأكد في شبكات التواصل الاجتماعي من نسبة الصفحات لأصحابها من العلماء والباحثين؛ ليصح الاقتباس منها في البحوث الفقهية، ونسبة الآراء لأصحابها؛ لوجود صفحات منتحلة غير رسمية.

د/ عبد القادر مهاوات - طالب الدكتوراه: محمد العربي بيبوش

5- المكتبات الإلكترونية توقّر زخماً هائلاً من المصادر والمراجع للباحث؛ الأمر الذي يوفر له الجهد والوقت والمال.

6- إنّ البرامج الإلكترونية وتطبيقات الهواتف الذكية لها دور فعال في خدمة البحث الفقهي، وهي كثيرة العدد، متنوعه الخدمات، سلسة الاستخدام، غير أنه على الباحث تحري الموثوق منها، والتي شهد لها الخبراء والمختصون بالجودة والمصداقية.

7- استخدام الوسائل الإلكترونية الحديثة في البحث الفقهي حاجة ماسة لا غنى للباحث عنها؛ لتحقيق المنفعة المرجوة منها، ولأثرها الطيب في تسريع وجوده البحث.

ثانياً- أهم التوصيات:

1- تنظيم أيام دراسية تحسيسية على مستوى المعاهد والجامعات الإسلامية لتوضيح أهمية الوسائل الإلكترونية الحديثة، وكيفية استخدامها في البحث الفقهي.

2- توجيه ذوي البر والإحسان إلى استثمار أموالهم لصالح الوقف الإلكتروني بشتى أنواعه لخدمة العلوم الشرعية.

3- مقترح للمسؤولين في كليات الشريعة بدعوتهم للتواصل مع المختصين في البرمجيات من أجل تطوير برامج وتطبيقات تخدم البحث الفقهي تتبناها الجامعة، وتتسم بالجودة والمصداقية في نتائجها.

الهوامش:

¹ - أحمد بدر، أصول البحث العلمي ومناهجه، ط:9، المكتبة الأكاديمية، بدون مكان وتاريخ النشر، ص21-22، ويُنظر: السيد رزق الطويل، مقدمة في أصول البحث العلمي وتحقيق التراث، ط:2، المكتبة الأزهرية للتراث، بدون مكان وتاريخ النشر، ص12، وعبد الوهاب بن إبراهيم أبو سليمان، كتابة البحث العلمي صياغة جديدة، ط:6، دار الشروق، جدة، 1416هـ-1996م، ص25.

² - محمد عجاج الخطيب، لمحات في المكتبة والبحث والمصادر، ط:19، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1422هـ-2001م، ص101.

³ - يُنظر: إسماعيل سالم عبد العال، البحث الفقهي، ط:1، مكتبة الأسد، مكة، 1429هـ-2008م، ص12-13.

⁴ - محمد بن حسين الأنصاري، البحث الفقهي وأزمة الإبداع، مجلة ذوات، ع: 16، 2015م، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، الرباط، ص18.

- 5- محمد جمال الدين القاسمي، قواعد التحديث من فنون مصطلح الحديث، بدون رقم ط، دار الكتب العلمية، بيروت، بدون تاريخ النشر، ص38.
- 6 - يُنظر: صلاح عباس فقير، خصائص منهج البحث في الفقه الإسلامي، مقال أخذ يوم: 2017/05/24م في الساعة: 18:33 من موقع "الملتقى الفقهي" من الرابط: <http://fiqh.islammessage.com/NewsDetails.aspx?id=4060>
- 7 - يُنظر: عبد الوهاب بن إبراهيم أبو سليمان، كتابة البحث العلمي صياغة جديدة، مرجع سابق، ص19.
- 8 - إسماعيل سالم عبد العال، البحث الفقهي، مرجع سابق، ص17.
- 9 - عبد الوهاب إبراهيم أبو سليمان، منهج البحث في الفقه الإسلامي -خصائصه ونقائمه-، ط:1، دار ابن حزم، بيروت، 1416هـ-1996م، ص72-73.
- 10 - أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، فتح الباري، قام بإخراجه وصححه وأشرف على طبعه: محب الدين الخطيب، بدون رقم ط، دار المعرفة، بيروت، 1379هـ، 584/3.
- 11 - يُنظر: خالد عبد العزيز السعيد، تأصيل بحث المسائل الفقهية، ط:1، دار الميمان، الرياض، 1431هـ-2010م، ص42.
- 12 - عبد الوهاب أبو سليمان، فقه المعاملات الحديثة، ط:1، دار ابن الجوزي، السعودية، 1426هـ، ص31.
- 13 - يُنظر: إسماعيل سالم عبد العال، البحث الفقهي، مرجع سابق، ص19-20.
- 14 - يُنظر: عبد الوهاب إبراهيم أبو سليمان، منهج البحث في الفقه الإسلامي -خصائصه ونقائمه، مرجع سابق ص75.
- 15 - يُنظر: صلاح عباس فقير، خصائص منهج البحث في الفقه الإسلامي، مرجع إلكتروني سابق.
- 16 - محمد بن حسين الأنصاري، البحث الفقهي وأزمة الإبداع، مقال سابق، ص18.
- 17 - يُنظر: عبد الوهاب إبراهيم أبو سليمان، منهج البحث في الفقه الإسلامي -خصائصه ونقائمه، مرجع سابق ص82-85.
- 18 - عبد الحق حميش، المصادر الإلكترونية للعلوم الشرعية، ط:1، عالم المعرفة، الجزائر، 2014م، ص229.
- 19 - يُنظر الموقع الرسمي للملتقى: <http://www.ahlalhdeth.com/vb/index.php>
- 20 - يُنظر: الموقع الرسمي للملتقى: <http://www.feqhweb.com/vb/>
- 21 - يُنظر: خالد غسان يوسف المقدادي، ثورة الشبكات الاجتماعية، ط:1، دار النفائس، الأردن، 1434هـ-2013م، ص24.
- 22 - يُنظر الموقع الرسمي: <https://www.facebook.com/>
- 23 - يُنظر: خالد غسان يوسف المقدادي، ثورة الشبكات الاجتماعية، مرجع سابق، ص34-35.
- 24 - يُنظر: <https://www.facebook.com/iifa.aifi/?fref=ts>

- 25 - يُنظر: <https://www.facebook.com/aoif.gov.sd/?fref=ts>
- 26 - يُنظر: <https://www.facebook.com/ChihabCenter/?fref=ts>
- 27 - يُنظر: <https://www.facebook.com/CERHSOTV/?fref=ts>
- 28 - يُنظر: <https://www.facebook.com/alqaradawy/?fref=ts>
- 29 - يُنظر: <https://www.facebook.com/AI3uny/?fref=ts>
- 30 - يُنظر: <https://www.facebook.com/alqaradghi/>
- 31 - يُنظر: <https://www.facebook.com/groups/606301189444804/?ref=ts&fref=ts>
- 32 - يُنظر: <https://www.facebook.com/groups/1482969071974282/?ref=ts&fref=ts>
- 33 - يُنظر: <https://www.facebook.com/groups/1675704122708113/?ref=ts&fref=ts>
- 34 - يُنظر: <https://www.facebook.com/DiaeNetwork/?fref=ts>
- 35 - يُنظر: <https://www.facebook.com/groups/760525944109705/?fref=ts>
- 36 - يُنظر: <https://www.facebook.com/Forumgraduatestudents/?fref=ts>
- 37 - يُنظر: <https://www.facebook.com/groups/793936857290273/?fref=ts>
- 38 - يُنظر: الموقع الرسمي: <https://twitter.com/>
- 39 - يُنظر: خالد غسان يوسف المقدادي، ثورة الشبكات الاجتماعية، مرجع سابق، ص38-39.
- 40 - يُنظر: <https://twitter.com/ShaiKhDadow>
- 41 - يُنظر: https://twitter.com/Bin_Bayyah
- 42 - يُنظر: https://twitter.com/iifa_aifi
- 43 - يُنظر: https://twitter.com/m_arabia
- 44 - يُنظر: عبد النبي شنته فرج، المكتبة الإلكترونية بين الواقع والطموح في مكتبات جامعة البصرة، مجلة دراسات البصرة، السنة السابعة، العدد: 12، 2011م، ص357، وتعريف أخذ يوم: 2017/01/28م في الساعة: 16:45، من موقع "قاموس كامبيردج" على الشبكة العنكبوتية من الرابط:
- <http://dictionary.cambridge.org/dictionary/english/e-library>
- 45 - يُنظر للإفادة أكثر بخصوص ميزات المكتبة الإلكترونية: عادل محمد خليفة، النشر الإلكتروني مزايه ومشاكله، مجلة: الأمن والحياة، ع: 366، 1433هـ، جامعة نايف العربية للعلوم الأمنية، السعودية، ص55، ومحمد الهادي الدرهوبي، توظيف المكتبة الإلكترونية في التعليم العالي، مداخلة ضمن المؤتمر العربي حول التعليم العالي وسوق العمل، ص11، كتاب حملته في نسخته pdf يوم: 2017/01/17 في الساعة: 23:48 من الرابط:
- <http://www.7ou.edu.ly/alsatil/conf42010/1/26.pdf>
- 46 - يُنظر: محمد العربي ببوش، المكتبات الإلكترونية الوقفية ودورها في تطوير البحث العلمي، مداخلة قدمت للملتقى الوطني الرابع: "الوقف العلمي وسبل تفعيله في الحياة المعاصرة"،

المنظم من طرف قسم الشريعة، معهد العلوم الإسلامية، جامعة الوادي، في: 01 و 02 مارس 2017م، ص10.

47 - يُنظر: <http://waqfeya.com/index.php>

48 - يُنظر: <http://shamela.ws/>

49 - يُنظر: موقع المكتب التعاوني للدعوة بالروضة على الرابط:

<http://www.arrawdah.com/dimofinf/page.php?do=show&action=shamela>

50 - يُنظر: عبد الحق حميش، المصادر الإلكترونية للعلوم الشرعية، مرجع سابق، ص173.

51 - يمكن تحميله من الرابط:

http://www.feqhweb.com/dan/DALEL_ALBUHOTH.ISO

52 - يُنظر: برنامج دليل البحوث الشرعية في المجالات العلمية المحكمة، أخذ يوم:

2017/05/26م في الساعة: 9:55 من موقع "أ.د أحمد بن محمد الخليل" من الرابط:

<http://alkhalel.com/mktba/play.php?catsmktba=5388>

53 - يمكن تحميل البرنامج من الرابط:

http://http://www.islamspirit.com/is..._sbject_020.php

54 - يُنظر موقع الجمعية الرسمي على الرابط: <http://www.thesaurus-islamicus.org/>

55 - يُنظر الموقع الرسمي لرابطة شبكة إحسان: <http://www.ihsanetwork.org/>

56 - للاطلاع على تفاصيل أكثر حول البرنامج يُنظر:

<https://vb.tafsir.net/tafsir28989/#.WSf5yfk961s>

57 - تُعرف الهواتف الذكية باللغة الإنجليزية بمصطلح: (Smart Phones) وهي: عبارة عن

أجهزة رقمية مرتبطة بالتطور التكنولوجي، تجمع بين فكرة عمل الهواتف العادية، وأجهزة

الحاسوب، مما يساهم في القيام بأكثر من نشاط أو وظيفة في وقت واحد، لذلك تم وصفها

بالأجهزة الذكية. يُنظر: مجد خضر، تعريف الهواتف الذكية، أخذ يوم: 2017/05/28م في

الساعة: 19:07 من موقع "موضوع" من الرابط:

[://mawdoo3.com/%D8%AA%D8%B9%D8%B1%D9%8A%D9%81_%D8%A7%D9%84%D9%87%D9%88%D8%A7%D8%AA%D9%81_%D8%A7%D9%84%D8%B0%D9%83%D9%8A%D8%A9](http://mawdoo3.com/%D8%AA%D8%B9%D8%B1%D9%8A%D9%81_%D8%A7%D9%84%D9%87%D9%88%D8%A7%D8%AA%D9%81_%D8%A7%D9%84%D8%B0%D9%83%D9%8A%D8%A9)

58 - ذيب عجمي العتبي، تطبيقات الهواتف النقالة في التعليم، بحث أخذ يوم: 2017/05/28م في

الساعة: 18:57 من الرابط: <http://molearn.blogspot.com/>

59 - يُنظر موقع "متجر google play" شوهد يوم: 2017/05/28م في الساعة: 19:22 من

الرابط:

<https://play.google.com/store/apps/details?id=org.marqoom.moso3aFeqhKW&hl=ar>

⁶⁰ - يُنظر: الموقع الرسمي لـ:أ.د أحمد الخليل، برنامج الموسوعة الفقهية الكويتية، شوهد يوم: 2017/05/28م في الساعة: 19:31، من الرابط:

<http://alkhlel.com/mktba/play.php?catsmktba=5385>

⁶¹ - وهي: صحيح البخاري، وصحيح مسلم، وسنن أبي داود، وسنن الترمذي، وسنن النسائي، وسنن ابن ماجه، وموطأ مالك، وسنن الدارمي، ومسند أحمد.

⁶² - أخذ وصف التطبيق يوم: 2017/05/26م في الساعة: 10:26 من موقع "أندرويد الجزائر" من الرابط:

<http://www.android-dz.com/ar/%D8%AC%D8%A7%D9%85%D8%B9-%D8%A7%D9%84%D9%83%D8%AA%D8%A8-%D8%A7%D9%84%D8%AA%D8%B3%D8%B9%D8%A9/>

ضرورة المعرفة بالعلوم الاقتصادية في تدريس قضايا فقه المعاملات المالية المعاصرة

د/عزوز مناصرة

كلية العلوم الإسلامية - جامعة باتنة 1

المخلص:

يشغل فقه القضايا المالية حيزا مهما ضمن برامج التدريس في العلوم الإسلامية؛ نظرا لأهميته من جهة، ولتشعب موضوعاته وكثرة مستجداته ونوازله من جهة أخرى. ويتطلب الدرس الفقهي لهذه القضايا الوقوف على حقيقتها ومعرفة خصائصها للتمكن من معالجتها والتصدي لها وفق منهج البحث الفقهي لاستنباط الحكم الشرعي؛ الذي يتلقاه الناس ليضبط سلوكهم الاقتصادي في شتى المجالات المالية. ويتوقف التصور الصحيح لمسائل المعاملات المالية المعاصرة في الغالب على مختلف فروع المعرفة الاقتصادية، وهذا يستوجب على الدارس تكامل مكتسباته الشرعية مع المعارف الاقتصادية. ويُنتظر من الدرس الفقهي إذا حقق أهدافه أن تكون مُخرجاته باحثين يمتلكون القدرة على مواكبة واستيعاب قضايا عصرهم في الوقائع المالية التي تتوالى وتتلاحق مستجداتها في الحياة الاجتماعية والاقتصادية.

الكلمات المفتاحية:

المعرفة الاقتصادية، فقه المعاملات المالية، تدريس قضايا، المعاصرة

Abstract

the contemporary finance issues jurisprudence have an interest big space within teaching program of the Islamic sciences, according to its importance in the first side, its various issues, era's urgent questions, a horde situations and events in the other side. Based on the above, this requires, from the jurisprudence lesson discovering its truth, and knowing its characteristics to allow us to find solutions based on the jurisprudence research method; that orients economic behavior people in several financial fields.

The exact concept about the contemporary finance issues exercise is based on the several field of the economic knowledge, therefore, the integral of this latter with the legislative background should be taken. For this, if the jurisprudence lesson achieves its aims scholars have the ability to know their

issues era in the financial events where its procedures is successively in the social and economic life.

مقدمة:

الشواهد من القرآن الكريم والسنة النبوية على فضل العلم الشرعي وشرف منزلته وعلو مكانته لا تخفى: [قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُو الْأَلْبَابِ] (الزمر: 9)، و"العلماء ورثة الأنبياء"⁽¹⁾، والتعلم والتفقه طريق السعادة في الدارين ف "من يرد به الله خيرا يفقهه في الدين"⁽²⁾.

ولما كان العلم الشرعي لا ينال إلا بالصبر والمكابدة واستفراغ الوسع والنفير لقوله تعالى: [وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ] (التوبة: 122)، فقد أجزل الله لطالبه العطاء ف "من سلك طريقا يلتمس فيه علما سهل الله له طريقا إلى الجنة"⁽³⁾.

وإذا كان المسجد منارة علمية وفكرية رائدة أنيط بها تخريج الفقهاء والعلماء لعقود طويلة فإن كليات الشريعة اليوم هي التي تضطلع بهذا الدور، حيث يقبل عليها الطلاب لتحصيل العلوم الإسلامية والتخصص في مختلف فروعها كأصول الدين والفقه والأصول والشريعة والقانون والحضارة الإسلامية وتاريخها وغيرها .

ويحظى الفقه الإسلامي بأهمية بالغة ضمن العلوم الإسلامية، فقد عدّه الفقهاء في المرتبة التالية لعلم التوحيد، يقول الكاساني: "لا علم بعد العلم بالله وصفاته أشرف من علم الفقه"⁽⁴⁾. ولا ريب في أن هذه المكانة ملحوظة اليوم في كليات الشريعة، حيث يحتل الفقه الإسلامي حيزا مهما ضمن برامج التدريس في أطوار التعليم الجامعي المختلفة، نظرا لأهميته من جهة، ولتشعب موضوعاته لتسع تنظيم العلاقة بين الإنسان وخالقه، وكذا العلاقات الاجتماعية المتشابكة في دائرة النشاط البشري، والتي تتطور باستمرار في أبعادها وأنماطها وأشكالها من جهة أخرى.

ويتميز هذا العصر بكثرة النوازل والمستجدات في حياة الناس، ولعل أهم ما استجد من الوقائع ما تعلق بالجانب المالي، حيث ظهرت أعمال المصارف وشركات التأمين، وازدادت الحاجة إلى الأسواق المالية (البورصة)، وظهرت صور جديدة للعقود، وطرق الدفع والتحصيل والوفاء في التجارة وغيرها.

===== ضرورة المعرفة بالعلوم الاقتصادية في تدريس قضايا فقه المعاملات المالية المعاصرة

وقد تصدى الفقهاء المعاصرون لدراسة المعاملات المالية المعاصرة من خلال الجهود الفردية والمؤتمرات والندوات العلمية المتخصصة، ودورات المجمع الفقهية المختلفة. وترافق هذا المسعى بتصاعد الاهتمام بالاقتصاد الإسلامي؛ الأمر الذي أسهم في ترشيد الفقه الاقتصادي من خلال إحياء مؤسسات الزكاة والوقف، والإفادة من التجارب الغربية بما لا يتعارض مع مبادئ الشريعة الإسلامية، فنشأت المصارف الإسلامية وشركات التأمين التكافلي وأسواق المال.

بيد أن المتأمل في واقع دراسة المعاملات المالية المعاصرة يلحظ بعدها في أذهان كثير من أساتذة وطلبة العلوم الشرعية كما ينبغي أن تكون عليه، إذ هي وثيقة الصلة في إطارها النظري بالعلوم الاقتصادية بوجه خاص، والعلوم الأخرى بوجه عام في حين أن دراستها تتم بعيدا عن هذه العلوم، وهذه مشكلة حقيقية تواجه تدريس المعاملات المالية المعاصرة. ويضاف إليها ما يعترض الطالب وهو يسعى لتتبع المعاملات في واقعها التطبيقي، حيث يصطدم بشح في المعلومات، وعسر في التواصل مع المنشآت والمؤسسات المالية، الأمر الذي ينعكس سلبا على فهم صورتها والوقوف على جوهرها.

ومن هنا تبرز أهمية هذه الورقة، فهي تأتي لتؤكد على ضرورة العناية بقضايا المعاملات المالية المعاصرة دراسة وتدريسا، نظرا لتسارع وتتابع نوازلها حتى لا يكاد يقدر العلماء والدارسون على مواكبتها، وكذا إبراز دور العلوم الأخرى وفي مقدمتها العلوم الاقتصادية في تتبع المعاملات المالية، وإدراك حقيقتها قبل الحكم عليها، ذلك أن الحكم على الشيء فرع عن تصوره.

بناء على ما سبق فإن معالجة هذا الموضوع تتم من خلال المبحثين التاليين:

المبحث الأول: قضايا المعاملات المالية المعاصرة بين علمي الفقه والاقتصاد الإسلامي

المبحث الثاني: دور العلوم الاقتصادية في تدريس قضايا المعاملات المالية المعاصرة

المبحث الأول: قضايا المعاملات المالية المعاصرة بين علمي الفقه والاقتصاد الإسلامي

شهدت العقود الثلاثة الأخيرة من القرن العشرين بزوغ علم جديد يجمع بين الدراسة الفقهية والاقتصادية، أطلق عليه الباحثون (علم الاقتصاد الإسلامي). وقد ازداد الاهتمام به مع نمو المؤسسات المالية الإسلامية وتوسعها وانتشارها في البلدان الإسلامية، بل امتدت إلى بلاد الغرب. وقد دفع هذا بفقهاء المعاملات إلى الواجهة تحت ضغط مستجدات القضايا المالية المعاصرة الكثيرة، فتنازع البحث في هذا المجال الفقهاء والاقتصاديون حتى ظن البعض أن الاقتصاد الإسلامي هو ذاته فقه المعاملات المالية. وهذا كلام مجمل يتم تفصيله في المطالب التالية.

المطلب الأول: مفهوم قضايا المعاملات المالية

قضايا المعاملات المالية المعاصرة مصطلح مركب، ومعرفة المعنى الإجمالي لهذا المصطلح تستوجب تحليل مكوناته .

1- **القضايا:** "القضايا" جمع قضية وهي الأمر المتنازع عليه⁽⁵⁾، يعرض على القاضي أو المجتهد ليحكم فيه⁽⁶⁾.

2- **المعاملات:** المعاملات: جمع معاملة، مصدر عامل على وزن فاعل⁽⁷⁾، وصيغة فاعل تدل على المشاركة كثيرا مثل: ضارب زيد عمر⁽⁸⁾، "وعاملته في كلام أهل الأمصار يراد به: التصرف من البيع ونحوه"⁽⁹⁾.

ومما ورد في معناها عند الفقهاء، ما ذكره ابن عابدين بأنها: "ما كان المقصود منها في الأصل قضاء مصالح العباد، كالبيع والكفالة والحوالة ونحوها"⁽¹⁰⁾.

وكثيرا ما ترد المعاملات في مقابل العبادات، وما عرف من جمع عدد من أبواب الفقه باسم المعاملات إنما هو اصطلاح لا أثر له في الأحكام، والاختلاف في تعداد الأبواب من باب الاختلاف في التصنيف والترتيب لا غير، فالنكاح مثلا يعده بعض الفقهاء من المعاملات⁽¹¹⁾ بينما لا يرى آخرون ذلك.

3- **المالية:** المالية نسبة إلى المال، و"المال في الأصل ما يملك من الذهب والفضة، ثم أطلق على كل ما يفتنى ويملك من الأعيان، وأكثر ما يراد بالمال عند العرب الإبل، لأنها كانت أكثر أموالهم"⁽¹²⁾ و"المال كل ما يملكه الفرد أو الجماعة من متاع أو عروض تجارة أو عقار أو نقود أو حيوان"⁽¹³⁾.

===== ضرورة المعرفة بالعلوم الاقتصادية في تدريس قضايا فقه المعاملات المالية المعاصرة

والمال في اصطلاحات الحنفية هو: "ما يميل إليه طبع الإنسان ويمكن ادخاره إلى وقت الحاجة، منقولا كان أو غير منقول، وهذا يعني أن المنافع ليست بمال⁽¹⁴⁾ وهي مال عند غيرهم . قال الشاطبي: "وأعني بالمال ما يقع عليه الملك ويستبد به المالك عن غيره إذا أخذه في وجهه"⁽¹⁵⁾. و"هو ما فيه منفعة مباحة لغير حاجة أو ضرورة"⁽¹⁶⁾.

4- المعاصرة: مأخوذة من العصر، والعصر له معنيان: العصر بمعنى الوقت المخصوص الذي تؤدي فيه صلاة مخصوصة، والعصر بمعنى الدهر، وهو الزمن الذي ينسب إلى شخص أو دولة أو تطورات اجتماعية أو علمية، فيقال مثلا: عصر أبي بكر، أو عصر الدولة العباسية، أو عصر الذرة⁽¹⁷⁾، ويقصد بالمعاصرة في هذا البحث، ما استجد في العصر الحالي، حيث ظهرت فيه الكثير من الوقائع والمسائل المستجدة⁽¹⁸⁾.

من خلال تحليل مصطلح (قضايا المعاملات المالية المعاصرة)، يمكن القول أن المراد بها المسائل المالية التي أفرزتها الحياة المعاصرة، ويغلب عليها مسائل استحدثتها الغرب لتستجيب للتطورات الاجتماعية والاقتصادية ثم عرفت طريقها إلى المجتمعات الإسلامية، والقليل منها تطوير لصيغ قديمة معروفة بالتعديل أو التركيب أو الابتكار. وقضايا المعاملات المالية ليست مقصورة على ما يعرف بالمعاملات المالية، بل يراد بها كل المعاملات التي يكون موضوعها المال، فالزكاة وإن كانت عبادة فهي أيضا معاملة مالية، وفي كثير من مسائلها الجزئية يغلب فيها الفقهاء الاعتبار المالي، وكذلك الضرائب، فهي معاملة مالية من حيث كونها اقتطاعا ماليا وإن كانت أقرب إلى مباحث السياسة الشرعية في تصانيف الفقهاء .

المطلب الثاني: القضايا المالية بين الفقه والاقتصاد الإسلامي

أولا/ تعريف الفقه:

- 1- الفقه في اللغة: الفقه بالكسر؛ العلم بالشيء والفهم له⁽¹⁹⁾، والعرب تسمى العلم فقها، لأنه عن الفهم يكون، والعالم فقيها، لأنه إنما يعلم بفهمه⁽²⁰⁾.
- 2- الفقه في الاصطلاح: كان الفقه عند أهل الصدر الأول فهما عميقا شاملا للدين كله، يقول ابن عابدين: "المراد بالفقهاء العالمون بأحكام الله تعالى اعتقادا وعملا، لأن تسمية علم الفروع فقها حادثه"⁽²¹⁾.

أما في عصر الأئمة المجتهدين فقد أصبح يطلق على العلم الباحث في الأحكام الشرعية العملية، فالفقه كما عرفه الأمدي هو: "العلم بالأحكام الشرعية العملية من أدلتها التفصيلية"⁽²²⁾. وزاده ابن خلدون توضيحا، فقال: "معرفة أحكام الله تعالى في أفعال المكلفين بالوجوب والحظر والندب والكراهة والإباحة، وهي متلقاة من الكتاب والسنة وما نصبه الشارع لمعرفة من الأدلة، فإذا استخرجت تلك الأحكام من الأدلة قيل لها فقه"⁽²³⁾.

والفقيه منسوب إلى علم الفقه، و"هو الذي يدرس المسائل العلمية الناتجة من أفعال الناس في عباداتهم ومعاملاتهم اليومية، ويستنبط حكمها الشرعي"⁽²⁴⁾. وهذا يعني أن فقه القضايا المالية من صميم اهتمامات وعمل الفقيه.

ثانيا/ تعريف الاقتصاد الإسلامي:

1- الاقتصاد لغة: من القصد، والقصد: الوسط بين طرفين، والقصد: إتيان الشيء، والقصد في المعيشة أن لا يسرف ولا يقتر، يقال فلان مقتصد في النفقة⁽²⁵⁾. والقصد: استقامة الطريق ومنه الاقتصاد وهو فيما له طرفان إفراط وتفريط⁽²⁶⁾.

2- الاقتصاد اصطلاحا: انصرفت الدلالة الاصطلاحية للاقتصاد إلى تدبير معاش الأسرة بالموارد المتاحة ثم تطورت دلالاته بعدها إلى تدبير شؤون المجتمع المعاشية، وهناك اتجاهات كثيرة في تعريف الاقتصاد، وإجمالاً يمكن تعريفه بأنه: علم يعني بدراسة النشاط الاقتصادي (استهلاك، إنتاج، توزيع، تبادل) وما ينشأ عن هذا النشاط من ظواهر وعلاقات⁽²⁷⁾، أو هو العلم الذي يعني بدراسة القوانين الاجتماعية التي تحكم إنتاج وتوزيع الوسائل المادية التي تستخدم في إشباع الحاجات الإنسانية⁽²⁸⁾.

3- الاقتصاد الإسلامي:

يسود اعتقاد عند بعض أساتذة الفقه أن الاقتصاد الإسلامي ما هو إلا فقه المعاملات المالية، وهو باب من أبواب الفقه الإسلامي، في حين يعتبره بعض المتخصصين في الاقتصاد الإسلامي علما مستقلا يستوجب الجمع بين المعرفة الشرعية والمعرفة الاقتصادية الوضعية، لذلك عرفوا الاقتصاد الإسلامي بأنه: "علم يبحث في الأحكام الشرعية والحلول الإسلامية للموضوعات والمستجدات والمشكلات الاقتصادية من جهة، ومن جهة أخرى يدرس النظريات والقوانين الاقتصادية في ضوء التعاليم والقيم الإسلامية، ويعمل على توظيف ذلك كله من أجل استخدام

===== ضرورة المعرفة بالعلوم الاقتصادية في تدريس قضايا فقه المعاملات المالية المعاصرة

الموارد بأعلى درجات الكفاءة وتوزيع المنتجات بأعلى درجات العدالة، مما يؤدي إلى تحقيق أعلى درجات التنمية والرفاهية والأمن والاستقرار"⁽²⁹⁾.

ويذهب فريق آخر من الباحثين في الاقتصاد الإسلامي إلى اعتباره علما مستقلا لا يستهدف استنباط الحكم الشرعي، فتلك وظيفة الفقيه، وإنما يستهدف دراسة الظاهرة الاقتصادية من منظور إسلامي ومن هؤلاء عمر شابرا، حيث يعرف الاقتصاد الإسلامي بقوله: "ذلك الفرع من المعرفة الذي يساعد على تحقيق رفاهية الإنسان من خلال تخصيص الموارد النادرة وتوزيعها بما ينسجم مع التعليم الإسلامية، ودون أن يؤدي ذلك إلى تكبير حرية الفرد أو التسبب في اختلالات مستمرة سواء في الاقتصاد الكلي أو البيئة، ولا إضعاف التضامن العائلي والاجتماعي والنسيج الأخلاقي للمجتمع"⁽³⁰⁾.

ثالثا: صلة الاقتصاد الإسلامي بفقه القضايا المالية المعاصرة

عند التأمل في الاتجاهات السابقة، نجد أنها تصب في ضرورة التكامل بين الفقه والاقتصاد الإسلامي عند تعذر الجمع بينهما، خاصة في زمن التخصص المعرفي، حيث يصعب في الغالب الجمع بين العلوم في دائرة العلوم الشرعية وحدها، ناهيك عن المزوجة بينها وبين العلوم الأخرى، وهذا يعني أن التكامل هو السبيل لإدراك الحكم الشرعي للوقائع المالية من جهة، ثم الانطلاق من الحكم لتوجيه الظاهرة الاقتصادية من جهة أخرى.

ويمكن تفصيل هذا الكلام المجمل في العلاقة بين الاقتصاد الإسلامي والفقه الإسلامي، وخاصة في باب قضايا المعاملات المالية، بأن الفقيه قد يحتاج إلى الاقتصادي لتصور المسائل المالية المعاصرة تصورا صحيحا تتطابق فيه المعارف النظرية مع الواقع العملي للمعاملة.

في حين لا يمكن للاقتصادي وهو يقوم بعملية التحليل لإيجاد الحلول الإسلامية في مجال الاقتصاد أن ينطلق بعيدا عن الأحكام الشرعية التي يستنبطها الفقيه، وهذا يعني أن علم الاقتصاد الإسلامي يؤدي دوره في مرحلتين⁽³¹⁾:

المرحلة الأولى: يقوم فيها الاقتصادي المسلم بوصف الواقع الاقتصادي، والظاهرة الاقتصادية وتذليل جزئياتها، بحيث يتمكن الفقيه من التوصل إلى الحكم الشرعي ومطابقته للواقع الاقتصادي أو الظاهرة الاقتصادية.

المرحلة الثانية: يقوم الاقتصادي المسلم فيها بالتأكد من مطابقة الحكم الشرعي للواقع الاقتصادي من خلال البحث في الآثار الاقتصادية ومدى انفاقها أو انسجامها مع المقاصد الشرعية، فهي مرحلة تمتاز بالتحليل والتطبيق للأحكام الشرعية في الواقع العملي.

وإجمالاً يمكن القول: إن فقه المعاملات المالية يحدد الإطار الشرعي للتعامل في الميدان الاقتصادي بينما يتعلق علم الاقتصاد الإسلامي بدراسة الجهد البشري فيما يخص سلوك الإنسان الاقتصادي في مجتمع إسلامي، وما ينتج عنه من متغيرات⁽³²⁾. وإن كان المنظور الإسلامي للاقتصاد يهتدي بالأحكام الشرعية، فإن الفقيه في بحث القضايا المالية المعاصرة يلجأ إلى الاقتصادي للوقوف على حقيقة المعاملة المالية قبل إخضاعها لمنهج البحث الفقهي؛ الذي يستهدف استنباط الحكم الشرعي .

المبحث الثاني: دور العلوم الاقتصادية في تدريس قضايا المعاملات المالية المعاصرة

إن أكبر مشكلة تواجه تدريس المعاملات المالية المعاصرة هي بعدها عن التصور الاقتصادي العلمي في أذهان الأساتذة والطلاب خلافاً للعبادات، ويعود ذلك لانحصار هذه المعاملات بين أهلها في السوق، أو لكون المؤسسات التي تجربها تحيطها بنوع من السرية، الأمر الذي يجعل الغموض يلفها من كل جانب، وغالباً ما يتعذر معرفة تفاصيل المسائل المالية لمن هو خارج عن دائرتها، ويتطلب تجاوز هذه المشكلة جهداً خاصاً واستعداداً كافياً يقتضيه الرجوع إلى المراجع التي تتيح إدراك حقيقة المعاملات المالية المستجدة في بعد لها النظري والتطبيقي، ومن هنا انبثقت الحاجة إلى مختلف فروع العلوم الاقتصادية لتحقيق هذا الغرض.

وتجدر الإشارة في هذا السياق إلى أن الاقتصاد الإسلامي في مرحلة التشكل بوصفه علماً مستقلاً يفتقر كثيراً إلى أدوات التحليل الاقتصادي الوضعي، سواء كان التحليل كلياً أو جزئياً، ولا يثير توظيف هذه الأدوات في الاقتصاد الإسلامي كالرياضيات والمالية والمحاسبة العامة والإحصاء وغيرها إشكالات، وإنما يشترط أن ينضبط هذا التوظيف بمبادئ الشريعة الإسلامية وأحكامها، وهذا ما يجعلنا نؤكد أن حاجة الفقيه والباحث في القضايا المالية للاقتصاد الوضعي - كما في الاقتصاد الإسلامي- تتجلى في مرحلة التصور الدقيق للمسألة محل البحث، إذ أن أي ضعف

===== ضرورة المعرفة بالعلوم الاقتصادية في تدريس قضايا فقه المعاملات المالية المعاصرة

في إدراكها على حقيقتها هو بداية للخطأ في استنباط حكمها الشرعي، ولإبراز هذه الحاجة نورد النماذج التطبيقية التالية على سبيل التمثيل لا الحصر.

المطلب الأول: تدريس القضايا المالية وحاجته للعلوم الاقتصادية: نماذج تطبيقية

أولاً: مراعاة الاشتراك اللفظي والتمايز المصطلحي بين الفقه والاقتصاد

قد يشترك الفقهاء والاقتصاديون في تسمية المعاملة المالية، ويغلب على التصور ما أراده الاقتصادي لكثرة التعامل فيلتبس المعنى، ويظن الطالب أن المعنى الفقهي هو ذاته المعنى الاقتصادي، لكن عند التأمل يتضح أن المراد ليس واحداً، وقد يستصحب الحكم الشرعي للمعاملة عند الفقهاء للمعاملة كما هي في العرف الاقتصادي فيقع في المحذور، ومن أمثلة ذلك: الحوالة والوديعة والسفينة وغيرها، ونكتفي فقط بالحوالة لأغراض التمثيل الذي يسمح به المقام.

فالحوالة في تعريف موسوعة البنوك الإسلامية هي: "أمر صادر من مصرف لآخر أو لفرع من فروع نفس المصرف لدفع مبلغ معين لشخص معين بناء على طلب عملائه"⁽³³⁾، فالحوالة المصرفية هي: "عملية نقل النقود أو أرصدة الحسابات من حساب إلى حساب أو من بنك إلى بنك أو من بلد إلى آخر"⁽³⁴⁾.

أما في اصطلاح الفقهاء فالحوالة هي: "نقل الدين من ذمة المحيل إلى ذمة المحال عليه"⁽³⁵⁾. والاختلاف بين التعريفين واضح، حيث تنصرف الحوالة عند الفقهاء إلى تحويل الديون من ذمة إلى ذمة بينما تقتصر في المصارف على تحويل نقود موجودة أصلاً.

لكن قد تخرج الحوالة المصرفية على الحوالة الفقهية كما ورد في المعيار الشرعي رقم (7) والمتعلق بالحوالة، ويكون ذلك في حالة ما إذا طلب العميل من المصرف تحويل مبلغ معين من حسابه الجاري لديه لتحويله بنفس العملة إلى مستفيد معين، ويكون هذا العميل مديناً للمستفيد⁽³⁶⁾.

ثانياً: قضايا المعاملات المالية وحاجتها للاقتصاد النقدي

الاقتصاد النقدي فرع من فروع الاقتصاد المرتبطة بالاقتصاد الكلي، وتتمحور موضوعاته حول النقود ودورها في الاقتصاد، ومن أهم القضايا التي تثير إشكالات فقهية مسألة تغير قيمة النقود وأثرها في القضايا المالية، حيث يمتد أثرها ليشمل العبادات مروراً بالمعاملات والمناكحات وانتهاءً بالجنايات.

ففي العبادات يؤثر تغير قيمة العملة على تقدير قيمة نصاب الزكاة، وفي الأحوال الشخصية يتأثر المهر المؤجل-خاصة إذا كان معلقا بالطلاق مثلا-بالتقلبات في قيمة النقود، وكذلك الشأن في تقدير الدية، ويعظم الأثر في المعاملات المنتشرة بين الناس كقد السلم والبيع المؤجل والقرض والرهن والغصب وغيرها.

إن الأهمية البالغة للنقود تستمدها من وظائفها المتعددة في الحياة الاقتصادية، لذا لا مناص لطالب العلوم الشرعية والباحث في قضايا المعاملات المالية المعاصرة تأليفا وتدریسا من الانكباب على موضوعات الاقتصاد النقدي ومن أهمها: حقيقة النقود وتطورها ووظائفها وأنواعها، والمستويات العامة للأسعار وأرقامها، القياس والتضخم النقدي والانكماش، وغيرها من الموضوعات. وفقدان هذه المعارف الاقتصادية تبقى المعارف الفقهية أحكاما تحفظ وتدرس بعيدا عن إدراك معناها وأثرها في حياة الناس.

ثالثا: المنتجات المصرفية وعلاقتها بالبنوك التقليدية

لا تخلو دولة إسلامية - في الغالب- من مصرف إسلامي، أو تحول مصارف تقليدية إلى مصارف إسلامية، أو فتح نوافذ إسلامية في البنوك التقليدية، وتشهد الساحة المصرفية تطورا كبيرا في العمليات المصرفية الإسلامية، حيث تتسم منتجاتها بالتنوع والتوزع بين التمويل والخدمات، وتزايد الإقبال عليها من العملاء. وتتميز المصارف الإسلامية عن غيرها بهيئات الرقابة الشرعية التي تسهر على مشروعية كل المنتجات المصرفية، وفي هذا الإطار بذلت هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية جهدا معتبرا في وضع المعايير الشرعية لمختلفات المنتجات المصرفية، وبلغت إلى غاية صدور آخر نسخة 54 معيارا شرعيا، وقد أصبحت هذه المعايير مرجعا مهما في توجيه وترشيد العمليات المصرفية، كما أصبحت مرجعا للطلبة والباحثين في هذا المجال.

وتدرس اليوم كليات الشريعة في مقرراتها المعاملات المصرفية، نذكر منها على سبيل التمثيل: المرابحة للأمر بالشراء، الإجارة المنتهية بالتملك، المتاجرة في العملات، الأوراق التجارية، بطاقات الائتمان، الاعتماد المستندي وخطابات الضمان وغيرها. ويشكل تدريس هذه المسائل تحديا للأساتذة والطلاب، إذ لا يتصور قطف ثمارها بعيدا عن الدراسة النظرية للبنوك والتقنيات البنكية، بل أكثر من ذلك، حيث يستوجب استيعابها معرفة كيفية إجراء المعاملة في بيئتها المصرفية، وهذا غير متاح

===== ضرورة المعرفة بالعلوم الاقتصادية في تدريس قضايا فقه المعاملات المالية المعاصرة

للطلبة لصعوبة التواصل مع الفنيين في هذا المجال، فالمؤسسات المصرفية ما زالت منغلقة ولا تستهدف الانفتاح على المؤسسات الجامعية لتسويق منتجاتها من جهة وتطويرها من جهة أخرى.

إن انتشار فقه القضايا المالية المصرفية في المجتمع يعود فضلته إلى المؤسسات المصرفية القائمة، فقد ازداد الاهتمام بها والإقبال عليها، مما يدعو طلبة العلوم الشرعية إلى إعطاء هذا الجانب عناية خاصة، ولا مفر أبداً من الانفتاح على المتخصصين في مجال العلوم الاقتصادية، وكذا تلقح الدراسة النظرية بالمداومة على طرُق أبواب المصارف حتى تفتح، والاحتكاك بموظفيها للوقوف على التصور الصحيح للعمليات المصرفية المختلفة، وهذا مدعاة للقدرة على تلبية حاجات الناس للفتوى في هذه القضايا التي تتوالى صيغها المستجدة يوماً بعد يوم.

رابعاً: زكاة الشركات وعلاقتها بالمحاسبة المالية

تعرف المحاسبة المالية على أنها تحليل المعاملات المالية وتسجيلها وتبويبها وتلخيصها وعرضها بما يسمح بتوفير المعلومات عن نتيجة نشاط المنشأة ومركزها المالي مما يساعد على اتخاذ القرارات⁽³⁷⁾، فعلم المحاسبة المالية يهتم بالقوائم المالية والتقارير المالية، وهذه الأخيرة تكشف عن وضعية المؤسسة خلال فترة تقدر غالباً بسنة، وتحظى قائمة الدخل بأهمية كبيرة على اعتبار أنها جدول لحساب النتائج يوضح ما حققته المؤسسة من أرباح أو ما تكبدته من خسائر، كما أن قائمة المركز المالي لها الأهمية ذاتها، إذ أنها تبين ما تمتلكه الشركة من موارد وما عليها من التزامات.

ويتم توظيف قائمة الدخل وقائمة المركز المالي في حساب زكاة الشركات، ومن هنا يتوجب على الباحث والفقير وطالب العلم الشرعي في مرحلة التحصيل للتمكن من حساب زكاة الشركات وفق قاعدة الأصول المتداولة ناقص (-) الخصوم المتداولة للإمام بعناصر هذه الأصول، ولا يتأتى ذلك إلا بالرجوع لمقرر المحاسبة المالية في العلوم الاقتصادية.

بل إن الأمر أصبح أوسع من ذلك، فقد أصبح بعض ما أورده الفقهاء المعاصرون في الزكاة يتعذر فهمه دون العودة إلى المصطلحات المحاسبية، ويكفي أن نتأمل ما قاله الشيخ القرضاوي في زكاة المستغلات في سفره العظيم "فقه الزكاة" لندرك ذلك.

يقول الشيخ: "والذي يخرجنا من هذا الاعتراض، ويصحح القياس المذكور هو الأخذ بما ذهب إليه علماء الضرائب إعفاء مقابل الاستهلاك، فقد نادوا باقتطاع مبالغ سنوية من الدخل بحيث يؤدي تراكمها على مر السنين إلى الاستعاضة عن رأس المال - مصدر الدخل- بمصدر آخر جديد"⁽³⁸⁾.

ففهم مراد الشيخ في تصحيحه للقياس يقتضي المرور حتما على فك طلاسم بعض المصطلحات، وعلى رأسها مصطلح "الاستهلاك" وهو من المصطلحات المحاسبية.

المطلب الثاني: أهمية ومنهجية تدريس قضايا المعاملات المالية المعاصرة

بناء على ما سبق يظهر بجلاء أن تدريس قضايا المعاملات المالية المعاصرة لا يحقق أهدافه بعيدا عن فروع المعرفة الاقتصادية، وزيادة في البيان نختم هذا البحث بإبراز أهمية وأغراض تدريس النوازل المالية، واقتراح منهجية تدريسها لتحقيق أهداف الدرس الفقهي.

أولاً: أهمية تدريس قضايا المعاملات المالية المعاصرة

تكتسي عملية تدريس القضايا المالية المعاصرة في كليات الشريعة أهمية بالغة لتحقيق جملة من الأهداف نذكر منها⁽³⁹⁾ :

1- يساعد تدريس القضايا المالية المعاصرة في تكوين الملكة الفقهية لدى طلاب العلم الشرعي، ونعني بالملكة الفقهية: صفة يقتدر بها الطالب على النظر في الأدلة واستنباط الأحكام منها، حتى لا تكاد تعرض عليه حادثة من الحوادث إلا أمكن أن يعطيها ما يليق بها من الأحكام، فضلا عن أنه بعد ذلك تطمئن نفسه إلى ما يعمل به من أحكام أو يفتي به غيره أو يقضي به بين الناس⁽⁴⁰⁾، ويضاف إلى ذلك أن تكوين الملكة الفقهية للدارسين ينتج عنها تهيئة طبقة من الفقهاء المعاصرين يمتلكون القدرة على التصدي لما تقذف به الحياة من معاملات مالية في المجتمعات المعاصرة.

2- ضبط مسيرة الاجتهاد الفردي والجماعي في المسائل المالية من خلال تكوين الطلاب في مجال المعاملات المالية المعاصرة وتزويدهم بأدوات الاجتهاد في هذا المجال، الأمر الذي يرسخ صلاحية الشريعة لكل زمان ومكان، ومعالجة

===== ضرورة المعرفة بالعلوم الاقتصادية في تدريس قضايا فقه المعاملات المالية المعاصرة

المشكلات في كل مناحي الحياة من خلال تصدي الطلاب للنوازل وبيان حكم الله تعالى فيها.

3- تلبية حاجة المجتمع الإسلامي إلى معرفة الأحكام للحوادث النازلة على ضوء الكتاب والسنة مما يحقق للمسلمين استقامة الديانة في جميع أحوالهم: عبادات ومعاملات، والرد على الطاعنين في صلاحية الفقه الإسلامي لإصلاح شؤون الخلق الاجتماعية والاقتصادية.

ثانيا: منهجية تدريس قضايا المعاملات المالية المعاصرة

لتحقيق أهداف الدرس الفقهي نقترح ما يلي:

1- جمع المادة العلمية المتعلقة بالدرس الفقهي من مواضعها المتفرقة القديمة والحديثة، وهذا الجمع يقتضي تحضيراً يسبق الحصة التدريسية من الأستاذ والطالب، الغرض منه ما يلي:

أ - التأمل العميق في المسألة للإلمام بجميع جوانبها، وذلك من خلال الرجوع إلى المصادر المعتبرة في كل تخصص تنتمي له تلك المسألة، فمثلاً عند بحث مسألة مصرفية كالاعتماد المستندي، لا مناص من العودة إلى المصادر المصرفية والبنكية التي تعرف بهذه المعاملة وأغراضها وكيفية إجرائها .

ب - تصور ملابسات المسألة كما تجرى في الواقع، وهذا يتطلب جهداً من الأستاذ والطالب من خلال تتبع المعاملة المالية كما هي في واقع المتعاملين بها، سواء كانوا تجاراً أو مؤسسات مالية وغيرها دون إغفال الاتصال بأهل الاختصاص في موضوع المعاملة.

2- يُفتتح الدرس الفقهي بالتمهيد للمعاملة المالية وبيان صورتها، ولا بد أن يسهم الطلاب في ذلك من خلال توفير البيئة التفاعلية المناسبة، ودون إنجاح هذه المرحلة تصبح الدراسة الفقهية للمسألة المالية بعيدة عن أهدافها، إذ يعني ذلك مجانبة للصواب وخروجاً عن الموضوع.

3- بعد تصور المسألة تصوراً صحيحاً، تبدأ المعالجة الفقهية للمسألة وفق منهجية البحث الفقهي، ويستحسن في المسائل المستجدة تعويد الطالب على مراجعة قرارات المجامع الفقهية والمعايير الشرعية لهيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية والندوات الفقهية المتخصصة لأن في ذلك تهيئة لمرحلة استقلال الطالب عن الأستاذ في البحث الفقهي.

خاتمة:

يتميز هذا العصر بكثرة النوازل في حياة الناس، ولعل أهم ما استجد من الوقائع ما تعلق بالجانب المالي، حيث ظهرت أعمال المصارف وشركات التأمين، وازدادت الحاجة إلى أسواق المال، وظهرت صور جديدة للعقود المالية، واستحدثت طرق للدفع والتحصيل والوفاء في التجارة وغيرها. وقد احتلت هذه المستجدات حيزاً مهماً ضمن برامج التدريس في العلوم الإسلامية.

إن أكبر مشكلة تواجه تدريس المعاملات المالية المعاصرة هي بعدها عن التصور في أذهان الأساتذة والطلاب خلافاً للعبادات، ويتطلب تجاوز هذه المشكلة جهداً خاصاً واستعداداً كافياً يقتضيه السعي لإدراك حقيقة المعاملات المالية المستجدة في بعدها النظري والتطبيقي للتمكن من معالجتها والتصدي لها وفق منهج البحث الفقهي لاستنباط الحكم الشرعي. ويتوقف التصور الصحيح للقضايا المالية - في الغالب - على مختلف فروع المعرفة الاقتصادية، وهذا يملي على الباحث والدارس تكامل مكتسباته الشرعية مع المعارف الاقتصادية حتى يقوى على مواكبة قضايا عصره في الوقائع المالية التي تتوالى وتتابع نوازلها في الحياة الاجتماعية والاقتصادية.

الهوامش:

- (1) الترمذي، الجامع الصحيح (سنن الترمذي)، مراجعة أحمد شاکر وآخرون، كتاب العلم، باب ما جاء في فضل الفقه على العبادة، رقم 2682، بيروت، دار إحياء التراث العربي، 29/5.
- (2) البخاري، صحيح البخاري، تح محمد زهير بن ناصر الناصر، كتاب العلم، باب من يرد الله به خيراً يفقه في الدين، رقم 71، دار طوق النجاة، ط1، 1422، 25/1.
- (3) الترمذي، سنن الترمذي، كتاب القراءات، باب ما جاء أن القرآن أنزل على سبعة أحرف، رقم 2945، 110/5.
- (4) الكاساني، بدائع الصنائع، بيروت، دار الكتب العلمية، ط2، 2003، 87/1.
- (5) أحمد بن محمد الفيومي، المصباح المنير، بيروت، دار الكتب العلمية، مادة قضى، 507/2. محمد رواس قلنجي، معجم لغة الفقهاء، الأردن، دار النفائس، ص365.
- (6) إبراهيم مصطفى وآخرون، المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية، دار الدعوة، 742/2.
- (7) الفيومي، مرجع سابق، 430/2.
- (8) ابن عقيل، المساعد على تسهيل الفوائد، تح محمد كامل بركات، مكة، جامعة أم القرى، 1982، 602/2.
- (9) الفيومي، مرجع سابق، 430/2.

ضرورة المعرفة بالعلوم الاقتصادية في تدريس قضايا فقه المعاملات المالية المعاصرة

- (10) ابن عابدين، رد المحتار على الدر المختار، بيروت، دار الفكر العربي، 1995، 3/5.
- (11) منصور بن يونس البهوتي، كشاف القناع، تح أبو عبد الله محمد إسماعيل، بيروت، دار الكتب العلمية، 1997، 174/3.
- (12) ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث والأثر، بيروت، دار الكتب العلمية، ط1، 1997، 89/8.
- (13) إبراهيم مصطفى وآخرون، المعجم الوسيط، مرجع سابق، 892/2.
- (14) علي حيدر، درر الحكام، الرياض، دار عالم الكتاب، 2003، 115/1، 116.
- (15) أبو إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، ت: أبو عبيد مشهور آل سليمان، دار ابن عفان ط1، 32/2.
- (16) منصور بن يونس البهوتي، كشاف القناع، تح أبو عبد الله محمد إسماعيل، بيروت، دار الكتب العلمية، ط1، 1997، 174/3.
- (17) الرازي، مختار الصحاح، تح محمد خاصر، بيروت، مكتبة لبنان، 1، 467/1995. محمد رواس قلعجي، معجم لغة الفقهاء، الأردن، دار النفائس، ص314.
- (18) محمد عثمان شبير، المعاملات المالية المعاصرة، الفقه الإسلامي، الأردن، دار النفائس، 2007، ص11.
- (19) الفيروز آبادي، بصائر ذوي التمييز، شبكة مشكاة، 418/3.
- (20) أبو بكر الخطيب البغدادي، الفقيه والمتفقه، تح أبو عبد الرحمن عادل الفزازي، الرياض، دار ابن الجوزي، 1، 189/1421.
- (21) ابن عابدين، مرجع سابق، 113/1.
- (22) علي بن محمد الأمدي، الإحكام في أصول الأحكام، الرياض، مؤسسة النور، ط1، 1387، 4/1.
- (23) ابن خلدون، المقدمة، دار البلخي، دمشق، ط1، 2004، 185/2.
- (24) عمر سليمان الأشقر، المدخل إلى الشريعة والفقه الإسلامي، الأردن، دار النفائس، ط1، 205، ص37.
- (25) ابن منظور، لسان العرب، بيروت، دار صادر، باب الدال، 353/3.
- (26) محمد عبد الرؤوف المناوي، التوقيف على مهمات التعاريف، بيروت، دار الفكر العربي، ط1، 1990، باب القاف، 583/1.
- (27) عبد الجبار السبهاني، تعريف الاقتصاد الإسلامي على الرابط <http://al-sabhany.com/index.php/articles>
- (28) السيد عبد المولى، أصول الاقتصاد، القاهرة، دار الفكر العربي، 1998، ص6.
- (29) كمال توفيق الحطاب، منهجية البحث في الاقتصاد الإسلامي وعلاقته بالنصوص الشرعية، مجلة جامعة الملك عبد العزيز، م16، ع2، ص9.
- (30) محمد عمر شابرا، مستقبل علم الاقتصاد من منظور إسلامي، دمشق، دار الفكر، ط2، 2005، صص168، 169.
- (31) كمال توفيق محمد حطاب، مرجع سابق، ص10 وأيضا: رفعت العوضي، مصادر الاقتصاد الإسلامي، ندوة المنهجية في الاقتصاد الإسلامي، 2001، ص35.

- (32) منذر قحف، الاقتصاد الإسلامي، الكويت، دار القلم، ص21.
- (33) الاتحاد الدولي للبنوك الإسلامية، الموسوعة العلمية والعملية للبنوك الإسلامية، 1978، 37/1.
- (34) محمد هاشم عوض، دليل العمل في البنوك الإسلامية، سلسلة مركز التنوير المعرفي رقم 5، ط2، 1429هـ، ص71.
- (35) ابن قدامة المقدسي، الكافي في فقه أحمد بن حنبل، 123/2.
- (36) هيئة المحاسبة والمراجعة، المعايير الشرعية، 2010، ص88.
- (37) محمد حسن عبد العظيم، محاضرات المحاسبة المالية، 2016/2017، ص4.
- (38) القرضاوي، فقه الزكاة، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط24، 1999، 480/.
- (39) - عبد الله بن محمد بن سعد آل خنين ، أهمية تدريس القضايا المعاصرة ، شبكة الألوكة،
على الرابط: <http://www.alukah.net/sharia/0/36830>
- نايف الجريدان، هل لدراسة فقه القضايا المعاصرة أهمية لطالب العلم ، الملتقى الفقهي
على الرابط: <http://fiqh.islammessage.com/NewsDetails.aspx?id=6829>
- (40) محمد عثمان شبير، تكوين الملكة الفقهية ، سلسلة كتاب الأمة ، ط1، 1999، ص55.

قاعدة "العبرة في المعاملات بما في نفس الأمر
لا بما في ظن المكلف"
بيانها وتأصيلها وتطبيقاتها الفقهية

طالب الدكتوراه: بوبكر صديقي
كلية العلوم الإسلامية – جامعة باتنة 1

ملخص البحث:

يتناول هذا البحث دراسة قاعدة: "العبرة في المعاملات بما في نفس الأمر لا بما في ظن المكلف"، وهي قاعدة حظيت باهتمام المذاهب الفقهية الأربعة على اختلاف بينها في صياغتها، وهي إحدى القواعد المهمة التي تشمل مسائل كثيرة وتطبيقات واسعة أظهرت من خلالها رحمة الشريعة وسهولتها ورفقها بالمكلفين، وهي من دعائم الفتوى والقضاء، كما لها الأثر البالغ في تجلية الحكم الشرعي لبعض النوازل الفقهية التي لم تنص النصوص الشرعية على أحكامها، ما يدل على تناسق الشريعة الإسلامية في أحكامها ووضوح مآخذها وأصالتها. وقد ترتب على أعمال القاعدة أن تجمعت المسائل الفقهية مع نظائرها، وضمت الجزئيات على إثرها إلى مثيلاتها، فلم يفرق بين المتماثلات ولم يجمع بين المختلفات المتناقضات. وتهدف هذه الدراسة إلى بيان علاقة هذه القاعدة بغيرها من القواعد المشابهة لها في الظاهر، والتي هي بمثابة تخصيص لعمومها أو تقييد لمطلقها، وكذا هدفت الدراسة إلى كشف مواطن المفارقة بينها وبين قاعدتنا، وبذلك يسان الباحث من التناقض في الفهم، ومن الاضطراب في الحكم.

الكلمات المفتاحية: قاعدة، العبرة في المعاملات، نفس الأمر، ظن المكلف، بيانها، تأصيلها، تطبيقاتها الفقهية.

Résumé:

Cette recherche examine la base: "Accreditation Dans Les Transactions Realite N'a Pas L'intention"

Cette base a pris la bénédiction des quartes écoles doctrinales religieuses malgré leurs différences en sa formule, c'est l'une des bases qui comprend plusieurs questions et de larges classifications dans divers aspects religieux. Et même elle a un grand impact sur les

manifestations des décisions légitimes islamiques dans les fléaux et les calamités religieuses dont les textes ne leur fournissent pas. Cela démontre la compatibilité de la "LOI islamique" dans ses décisions et la clarté des ses approches et même son originalité.

Cette base fait rassembler les questions doctrinales avec ses homologues et l'annexer à ses particules et ses contreparties. Donc on n'a pas à différencier entre les homologues ou bien rassembler les contradictions.

Cette recherche a pour but de clarifier la relation de cette base avec d'autres qui la ressemble en apparence et qui est soit une répartition de la totalité ou bien une restriction de l'absolu.

Cette recherche cible la découverte de la différence entre notre base par rapport aux autres, ainsi le chercheur ne tombe pas dans des contradictions à en compréhension ou des troubles dans des jugements.

مقدمة:

الحمد لله وحده والصلاة والسلام على من لا نبي بعده، وعلى آله وصحبه،

وبعد:

فجلالة علم القواعد الأصولية والفقهية وسمو منزلته لا يختلف فيها اثنان، فهو كثير النفع وبالغ الأثر في واقع الناس العملي، ثم هو من صميم علمي الفقه والأصول، فشر فهما من شرفه، ونفعهما الكبير يشملهما.

ونصوص الشريعة وإن كانت في العدم محدودة، إلا أنها أرست قواعد من خصوصياتها أنها تستطيع استيعاب ما لا حصر له من الجزئيات والفروع في كل زمان ومكان، ما يدل بوضوح على خلود الشريعة الإسلامية الغراء، وصلاحيتها لكل عصر ومصر، فالقاعدة وسيلة لضبط الحكم الشرعي وكشفه والتعرف عليه، فلا ضير بعد ذلك أن تتصدى لإيجاد الحلول والأحكام للمسائل المستجدة والنوازل المعقدة في عملية يسيرة لمن تخصص وتضلع من علوم الشريعة عموماً وعلم القواعد خاصة، والذي قال فيه القرافي في الذخيرة^(*): "إن كل فقه لم يخرج على القواعد فليس بشيء".

===== قاعدة "العبرة في المعاملات بما في نفس الأمر لا بما في ظن المكلف"

القاعدة الفقهية من الأهمية بمكان للفقيه، فهي معينة له على طرد الجمود، والتخلص من التحجر على ما دَوّن لزمانه، وراعى المفتي خصوصيات مكانه؛ فضلا على ما فيها من تمكين الفقيه من النظر الصحيح في إنزال الأحكام الشرعية على أرض الواقع إنزالا سليما دقيقا، كما تغني الفقيه من جهة أخرى عن حفظ أكثر الفروع والجزئيات.

ومن هذا المنطلق أحببت أن أدرس في بحثي هذا إحدى القواعد الفقهية المهمة التي لم أفق على بحث مستقل يتناولها، ألا وهي قاعدة: "العبرة في المعاملات بما في نفس الأمر لا بما في ظن المكلف"، والتي لها صيغ كثيرة في المذاهب الأربعة تصب كلها في معنى واحد.

وقاعدتنا الفقهية هذه مما تصلح أن تدرج في القواعد الفقهية، كما تصح كذلك أن تكون في عداد القواعد الأصولية كما سيأتي بيان وجه ذلك.

تُعنى هذه القاعدة بالدرجة الأولى بباب المعاملات، وهو باب واسع الأفق في الشريعة، رحب المجال، كثير القضايا والمسائل.

وفي هذا البحث يحاول الباحث أن يسلط الضوء على أهمية القاعدة وأدلة اعتبارها، كما يبرز كذلك علاقتها بغيرها من القواعد المشابهة لها، والفروع الفقهية المندرجة تحتها، والنوازل التي تصلح أن تخرج عليها.

المبحث الأول: دراسة القاعدة

المطلب الأول: التعريف بألفاظ القاعدة

1- المعاملات:

لغة: جمع معاملة، عامل فلانا أي تصرف معه في بيع ونحوه⁽¹⁾.

اصطلاحا: المقصود منها جميع الأحكام الشرعية التي لها علاقة بأمر الدنيا، ومن حيث ما ينظم نشاط الناس فيها، ويضبط تعاملهم فيما بينهم سواء في الأموال أو الحقوق، كالبيع، والقرض، والوكالة، والرهن، والشركة، والهبّة، والإجارة، والعارية، وغيرها من العقود التي تتحقق من خلالها مصالح العباد⁽²⁾.

2- الظن:

لغة: مصدر ظن، بمعنى خلاف اليقين، وقد يستعمل بمعنى اليقين⁽³⁾.

اصطلاحا: هو الاعتقاد الراجح مع احتمال النقيض، ويستعمل في اليقين والشك⁽⁴⁾.

والمراد بالظن في القاعدة القصد والنية والاعتقاد.

المطلب الثاني: معنى القاعدة إجمالاً

تنص هذه القاعدة على أن المعاملات الجارية بين المكلفين يكفي في تصحيحها أن تكون متفقة مع حقيقة الأمر ومآله، موافقة للأحكام الشرعية في ذاتها، ولا اعتداد ولا عبرة بما في ظن المكلفين أثناء إجرائها.

فالشارع رتب صحة التصرفات على وجود أسبابها وطرقها بقطع النظر عن نية المتصرف، فمن تصرف في شيء ظاناً أنه لا يملك حق التصرف فيه ثم بان له أن له الحق في التصرف بملك أو وكالة صحيحة مستوفية لشروطها صح التصرف ونفذ، وكذا لو انعكس الأمر بأن تصرف في شيء يظن أنه يملك التصرف فيه شرعاً ثم تبين أن ظنه ذلك كان خطأ لم ينعقد العقد ولم ينفذ التصرف، ولا يشفع له ظنه ذلك، وعليه فلا تترتب آثاره⁽⁵⁾. فمقتضى القاعدة؛ أن الاعتداد يكون بما آل إليه الفعل في واقع الأمر من صلاح أو فساد، فيمدح إن كان الفعل الحاصل صلاحاً ولو قصد صاحبه الخطأ أولاً، ويذم إن كان الفعل فساداً ولو قصد به صاحبه الإصلاح بداية، فلا يبني الحكم وفقاً لقصد العامل الصائب أو الخاطيء⁽⁶⁾.

المطلب الثالث: مجال القاعدة

قاعدة العبرة في المعاملات بما في نفس الأمر تصلح أن تكون قاعدة أصولية، كما تلحق كذلك بالقواعد الفقهية، وسبب هذا التداخل راجع إلى اختلاف وجهة النظر إليها، فمن رآها من زاوية تعلق فعل المكلف بها أدرجها في القواعد الفقهية، ومن وظفها كقاعدة مساعدة في استنباط الحكم الشرعي ابتداءً أو الترجيح بها في الخلاف صارت بهذا قاعدة أصولية.

فإن قيل: كل تصرف للمكلف في ما لا يملك حق التصرف فيه بملك أو وكالة صحيحة فهو باطل وحرام كانت قاعدة فقهية.

تصنف قاعدة العبرة في المعاملات بما في نفس الأمر لا بما في ظن المكلف من ضمن القواعد الفقهية من الدرجة الثانية في سلم ترتيب القواعد باعتبار الشمول والسعة لأبواب الفقه، فهي تشمل مسائل كثيرة في باب المعاملات وتطبيقات واسعة في مجالها.

فمجالها المعاملات الجارية بين الناس بمختلف صورها.

كما لها ارتباط وثيق بالعقائد عند البعض؛ فالمشركون سموا عبادة الأموات والجمادات توسلاً وشفاعة، حرفوا بذلك اسم ومعنى العبادة، والأسماء لا تغير الحقائق لأن العبرة بما في نفس الأمر من الأفعال⁽⁷⁾.

===== قاعدة "العبرة في المعاملات بما في نفس الأمر لا بما في ظن المكلف" =====

ومن العلماء من لم يرتضِ شمولية القاعدة للعقائد، واستدل لذلك بقوله تعالى: "والله يشهد إن المنافقين لكاذبون"، حيث كذبهم الله عز وجل في قولهم: إنك لرسول الله لأنهم لم يعتقدوه مع كونه مطابقاً للواقع، فلو كانت العبرة بما في نفس الأمر لم يكذبهم⁽⁸⁾.

وأجيب بأن معنى كاذبون في الشهادة، لأنها لا تتضمن التصديق بالقلب.

المطلب الرابع: بيان أهمية القاعدة

تظهر أهمية هذه القاعدة الفقهية الأصولية من خلال الأمور التالية

الأمر الأول: هي قوة الصلة بقاعدتين عظيمتين: قاعدة الأمور بمقاصدها وقاعدة اليقين لا يزول بالشك، وكلاهما من القواعد الكبرى العظيمة في الشريعة.

الأمر الثاني: القاعدة تدل بجلاء على مظهر اليسر والرفقة في الشريعة الإسلامية، ومبدأ التخفيف على العباد، فهي تهدف إلى رفع الحرج من جهة تقرير اليقين والعمل بالواقع باعتباره أصلاً معتبراً وإن خالف المكلف الشرع في إقدامه على ما لا ينبغي الإقدام عليه إلا بعد وضوح السبب وجلاء المحل.

الأمر الثالث: هذه القاعدة وسيلة من وسائل ضبط الحكم الشرعي والتعرف عليه، فهي تعين المفتي في عصرنا الحديث على حسم الخلاف وفك النزاع الشائك في كثير من القضايا المتعلقة بالأعراض، والأموال، والحقوق في الجملة.

الأمر الرابع: مما يزيد هذه القاعدة أهمية كونها تعنى بحيز كبير وواسع في الشريعة الإسلامية، والمتمثل في باب المعاملات بمختلف ميادينها، وقد يستعان بها كذلك حتى في بعض العبادات والتي سيأتي بيانها في التطبيقات.

فهذه القاعدة عظيمة النفع جليلة القدر كبيرة الأهمية، واضحة المقصد والحكمة في صيانة حقوق الناس الشرعية حتى لا تنتهك وتهدر بظن كاذب أو مقصد غير بريء.

الأمر الخامس: مما يزيد من أهمية هذه القاعدة الجليلة اتصالها بالقضاء الشرعي الذي لا تخفى أهميته في الدين والحياة، فالقاعدة تقف في وجه من يتوسلون بالحيل والذرائع الممنوعة للوصول إلى مبتغى فاسد أو تحقيق باطل.

وعليه قد يحكم القاضي على وفق ما ظهر له، والظالم يعلم أن الحق ليس له. فقاعدتنا تجبره على ترك الباطل وإن حكم له به القاضي اجتهاداً، وبذلك تحفظ الحقوق كلها وتصان المصالح لذويها.

الأمر السادس: هذه القاعدة وثيقة الصلة والتعلق بقضية الحيل التي يحتال بها الإنسان لتحقيق مقصود له، وغلق باب التحايل على الشريعة من المكلفين مما جاء به الشريعة وأمرت به.

فالشارع عز وجل أراد من المكلف أن يكون قصده من العمل موافقا لقصده في التشريع، ومأمور أن يجري على ذلك في أفعاله كلها، لأن الشريعة موضوعة لتحصيل مصالح العباد على الإطلاق والعموم، والشارع قصد بالتشريع المحافظة على الكليات والضروريات وما رجع إليها من الحاجيات والتحسينيات، فإعمال القاعدة واعتبارها يساعد على غلق باب التحايل في فسخ أنكحة الزوجات بدعوى تزوجهن خطأ أو مزاحا؛ وحتى كذلك لا يدعي كل مطلق أنه لم يقصد الطلاق فلا يوقعه، أو أخطأ في ظنه بتطليق من لم يظنها زوجته فإذا هي زوجته، وعليه يصير النكاح لعبة بأيدي الناس بحجة القصد والظن.

وقد أطل العلماء النفس في التشريع على الحيل المحرمة والمجوزين لها⁽⁹⁾.

المطلب الخامس: صيغ القاعدة المطابقة والمشابهة لها

وردت القاعدة عند الفقهاء وعلماء القواعد بصيغ عديدة، الكثير منها مطابق لمعنى قاعدة الأم، والبعض الآخر يشبهها في كثير من جوانبها، وهي على النحو التالي:

عند المالكية: وردت عندهم بصيغ منها:

- هل النظر إلى الموجود أو إلى المقصود؟ أو هل العبرة بالمقصود أم بالموجود؟⁽¹⁰⁾.

- فساد الصحيح بالنية⁽¹¹⁾.

- هل يغلب حكم الباطن على حكم الظاهر فتد الأحكام؟⁽¹²⁾.

- من تصرف فيما يملك وفيما لا يملك نفذ تصرفه فيما يملك دون ما لا يملك⁽¹³⁾.

- هل المعتبر ما يقصده الشخص أم ما في نفس الأمر؟⁽¹⁴⁾.

- الظهور والانكشاف⁽¹⁵⁾.

- المغلب في المعاملات ما يظهر من التصرفات⁽¹⁶⁾.

عند الشافعية: وردت في كتب الفقه الشافعي وقواعده بصيغ عدة، منها:

- الاعتماد على ما في نفس الأمر⁽¹⁷⁾.

- العبرة في العقود بما في نفس الأمر⁽¹⁸⁾.

- مجرد النية في المعاملات غير معتبرة⁽¹⁹⁾.

===== قاعدة "العبرة في المعاملات بما في نفس الأمر لا بما في ظن المكلف" =====

- إذا فعل فعلا بناء على أنه صحيح أو فاسد فبان خلاف ما اعتقده فهل ينظر إلى اعتقاده أو إلى ما في نفس الأمر؟⁽²⁰⁾.

- العبرة بما في نفس الأمر لا بالصور الذهنية⁽²¹⁾.

- العبرة بالحال أو المآل؟⁽²²⁾.

- النظر إلى الظاهر أو إلى ما في نفس الأمر؟⁽²³⁾.

- إذا باع مال أبيه على ظن أنه حي فإذا هو ميت⁽²⁴⁾.

- الظن غير المطابق هل يؤثر؟⁽²⁵⁾.

عند الحنابلة: وردت بصيغ كثيرة كذلك، منها:

- العبرة في العقود بما في نفس الأمر لا بما في ظن المكلف⁽²⁶⁾.

- من تصرف في شيء يظن أنه لا يملكه فتبين أنه كان يملكه، وفيها الخلاف⁽²⁷⁾.

- هل الاعتبار بالنية أو بالفعل؟⁽²⁸⁾.

- العقود يعتبر فيها نفس الواقع⁽²⁹⁾.

عند الأحناف: وردت عند ابن نجيم في الأشباه والنظائر بصيغة: "العبرة بما

في نفس الأمر لا بما في ظن المكلف".

عند المعاصرين: العبرة في المعاملات بما في نفس الأمر لا بما في ظن

المكلف⁽³⁰⁾.

المطلب السادس: أقوال الفقهاء وأدلتهم في القاعدة

المالكية: وردت هذه القاعدة عند السادة المالكية كما مر بصيغة الاستفهام:

هل النظر إلى الموجود أو إلى المقصود؟ وكذا بصيغة: هل يفسد الصحيح بالنية؟ ما يدل على أن الأمر مختلف فيه.

وقد نقل المقرئ عن المالكية فيها قولان:

الأول: ذهب ابن حبيب والحطاب إلى القول بالنظر إلى الموجود، وهو

مذهب جمهور المالكية⁽³¹⁾.

الثاني: النظر إلى المقصود ولا عبرة بالموجود⁽³²⁾.

كما أشار صاحب القواعد إلى هذا الخلاف كذلك، حيث قال: "إذا آل الفعل

إلى غير القصد ففي المعتبر منهما قولان للمالكية"⁽³³⁾.

وذهب بعض المعاصرين من المالكية إلى أن الترجيح إنما يكون بمرجح

خارجي⁽³⁴⁾؛ وعليه فإن فروع هذه القاعدة ليست على وتيرة واحدة، فأحيانا يرجح

القصد على الموجود بمرجحات خارجية وأحيانا يكون العكس.

أما المقصود المخالف لمقصود الشارع فحكمه محرم يستحق المكلف عليه الإثم، "كواطئ زوجته ظانا أنها أجنبية، وشارب الجلاب ظانا أنه خمر، وتارك الصلاة يعتقد أنها باقية في ذمته وكان قد أوقعها وبرأ منها في نفس الأمر، فهذا الضرب قد حصل فيه قصد العصيان والمخالفة"⁽³⁵⁾.

وصاحب القصد الحسن يقول العز بن عبد السلام في حكمه⁽³⁶⁾: "من فعل واجبا فتبين أنه محرم أثيب على قصده ولا إثم عليه إذا فعل مفسدة يظنها مصلحة"⁽³⁷⁾.

والمالكية في ظاهر توظيفهم للقاعدة كأنهم لا يفرقون بين المعاملات والعبادات فيها، ولذلك أمثلة القاعدة عندهم قد تشمل البابين.

الشافعية: اختلف فقهاؤهم في كثير من فروعها ولكن الصحيح عندهم أن العبرة بما في نفس الأمر، ولا عبرة بالظن الخاطئ⁽³⁸⁾.

وإن كان الزركشي استشكل بعض التطبيقات المندرجة تحتها، حيث أعملت القاعدة في بعضها ولم يعمل بها في الأخرى مع أنها في باب واحد⁽³⁹⁾.

الحنابلة: أشار ابن اللحام إلى خلاف الحنابلة في القاعدة بقوله: "لو باع مال أبيه يظن حياته ثم بان ميتا فهل يصح البيع أم لا؟ في المسألة قولان"، ويقول: "هل يعتبر ما في نفس الأمر أو يعتبر المأمور ظاهرا؟"، لنا في المسألة قولان⁽⁴⁰⁾.

ابن قدامة ذهب إلى تقديم أثر القصد على ظاهر الفعل استنادا لحديث النبي ﷺ: "من تزوج امرأة بصداق ينوي أن لا يؤديه إليها، فهو زان، ومن أدان ديناً ينوي على أن لا يقضيه فهو سارق"⁽⁴¹⁾.

ووجه الدلالة عنده جعل الناكح والمدين إذا قصدا أن لا يؤديا العوض بمنزلة من استحل الفرج والمال غصبا، فهو كالزاني والسارق في المعنى وإن خالفهما في الصورة، وعليه من أدى فرضا بلا نية فلزومه لم يسقط عنه.

والقاعدة عنده أن من تصرف تصرفا يعتقد بطلانه ثم بدا له عدم بطلانه وأنه صحيح عليه الإعادة بنية الصحة، لأن العبرة بالنية لا بالفعل. فلو اعتقد بطلان فعله أو تصرفه لا ينفعه وقوعه بعد ذلك موافقا للشرع⁽⁴²⁾.

وعبر عنها بقوله: "من فعل ما يعتقد تحريمه لم يقع مجزئا"، ويقول: "من تصرف فيما يعتقد باطلا لم يصح، ولو ظهر صحيحا"⁽⁴³⁾.

فالمكلف عنده إذا فعل فعلا معتقدا أنه محرم فإن هذا الفعل لا يقع مجزئا أو مبرنا للذمة ولو كان الفعل في الواقع غير محرم.

وجمهور الحنابلة على أن العبرة بما في نفس الأمر في الغالب⁽⁴⁴⁾.

قاعدة "العبرة في المعاملات بما في نفس الأمر لا بما في ظن المكلف"

الأحناف: القاعدة معتبرة عندهم: "لا معتبر للظاهر إن تبين الأمر بخلافه"⁽⁴⁵⁾.

أدلة القائلين بالقاعدة:

وأدلة من اعتبر القاعدة يمكن تصنيفها على النحو التالي:

من الكتاب:

1- قوله تعالى: [وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ وَتُدْلُوا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ لِتَأْكُلُوا فَرِيقًا مِّنْ أَمْوَالِ النَّاسِ بِالْإِثْمِ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ] [البقرة: 188].

وجه الدلالة: دلت الآية على أن حكم الحاكم لا يغير الشيء في نفس الأمر، فلا يحل في نفس الأمر حراما هو حرام، ولا يحرم حلالا هو حلال، فإن طابق حكمه ما في نفس الأمر فذاك، وإلا فللحاكم أجره وعلى المحتال وزره⁽⁴⁶⁾.

2- قوله تعالى: [وَمَا يَتَّبِعْ أَكْثَرُهُمْ إِلَّا ظَنًّا إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا] [يونس: 36].

وجه الدلالة: أن الظن لا عبرة به إذا خالف الحقيقة، وهي مآل الشيء وواقعه.

من السنة النبوية:

1- قوله ﷺ: "ثلاث جدهن جد وهزلهن جد: النكاح، والطلاق، والرجعة"⁽⁴⁷⁾.
وجه الدلالة: لا عبرة بالقصد، فالاعتداد بالمآل والحقيقة والواقع.
ولو كانت العبرة بما في ظن المكلف لما أوقع النبي ﷺ طلاق الهازل لأنه لم يقصده.

2- قوله ﷺ: "إني بشر وإنه يأتيني الخصم، فلعل بعضكم أن يكون ألحن من بعض فأحسب أنه صادق، فأقضي له بذلك، فمن قضيت له بحق مسلم فإنما هي قطعة من النار فليأخذها أو ليتركها"⁽⁴⁸⁾.

وجه الدلالة: لا يشفع حكم القاضي لمن علم خطاه في الباطن.

3- قوله ﷺ: "ومن هم بسيئة فلم يعملها لم تكتب وإن عملها كتبت"؛ والحديث المرفوع: "إن الله عفا عن أمتي ما تحدثت به أنفسهم ما لم يتكلموا به أو يفعلوا"⁽⁴⁹⁾.

وجه الدلالة: لا عبرة بالقصد الفاسد إذا لم يقع فعلا وحقيقة.

4- حديث: "ما بال أقوام يلعبون بحدود الله يقول أحدهم: قد طلقتك، قد راجعتك، قد طلقتك"⁽⁵⁰⁾.

5- قوله ﷺ: "من اشترط شرطا ليس في كتاب الله فهو باطل وإن كان مئة شرط"⁽⁵¹⁾.

6- حديث: "نهى النبي ﷺ: عن بيع ما لا يملك"⁽⁵²⁾.
وجه الدلالة: الحديث مطلق وعام من جهة كل صور البيع التي لا يملك البائع فيها المبيع حكما وحقيقة، علم أم لم يعلم فالحكم واحد.

التعليل:

1- المعاملات هي حق للأدعي في الدرجة الأولى، فلا بد من موافقة تصرف الناس لما في نفس الأمر⁽⁵³⁾.

2- الشارع رتب التصرفات على وجود أسبابها وطرقها بقطع النظر عن نية المتصرف⁽⁵⁴⁾.

3- العلم ينقض الظن لأنه الأصل، وإنما جاز الظن عند تعذره، فإذا وجد خلافه بطل⁽⁵⁵⁾.

المطلب السابع: علاقة القاعدة بالقواعد الأخرى

1- علاقتها بقاعدة "الأمر بمقاصدها"

تعتبر قاعدتنا استثناء من قاعدة الأمور بمقاصدها، إذ العبرة في المعاملات بالفعل إن كان موافقا في نفسه للشرع، ولا يهم مقصد المكلف في نفاذ التصرف وترتب آثار العقد.

وتتفقان من جهة حصول الإثم في القصد المخالف لقصد الشارع.
القاعدة ومبدأ موافقة قصد الشارع: إذا كان عمل المكلف موافقا للأمر والنهي الشرعيين في الحقيقة، غير أن المكلف قصد في عمله ذلك مخالفة قصد الشارع، كمن وطئ زوجته ظانا أنها أجنبية، فهذا العمل قصد به صاحبه العصيان بالمخالفة، لكن في المقابل مفسدة النهي لم تقع، حيث لما وطئ زوجته لم يختلط النسب، ولم يلحق المرأة عار بسبب هذا الوطء.

والحكم في هذه الحالة أن العامل آثم في حق الله تعالى بسوء قصده، وغير آثم في حق العباد لعدم إتيانه مفسدة وأنه لم يفوت مصلحة⁽⁵⁶⁾.

فقاعدة العبرة بما في نفس الأمر تضاد نظرية الباعث، وبهذا فالعلاقة بينهما علاقة طردية، حيث إن قاعدتنا تبعد الباعث وتلغيه في الحكم مطلقا.

2- علاقتها بقاعدة "من استعجل الشيء قبل أوانه عوقب بحرمانه": هذه القاعدة أوسع من قاعدتنا في سد باب الحيل وإبطالها، ولها علاقة وطيدة بنظرية

===== قاعدة "العبرة في المعاملات بما في نفس الأمر لا بما في ظن المكلف"

الباعث، وحقيقتها المعاملة بنقيض القصد السيئ؛ عكس قاعدتنا التي لا تعتبر الباعث على العمل في الغالب مؤثرا في الحكم الشرعي.

ولقد مر في أهمية قاعدتنا أنها تنقض كثيرا من الحيل وتبطلها، وتحمل المكلفين على الجادة حتى تستقيم حياة الناس، وتجنبهم الاستهانة بالدين وتعاليمه.

3- علاقتها بالقاعدة الكبرى "اليقين لا يزول بالشك": إذا تبين خطأ الظن وإن كان فاسدا وسينا بقي حكم الواقع في الذمة يقينا، فالأخذ به أخذ باليقين وطرح للشك في الحقيقة، وهو نص القاعدة الكبرى.

4- علاقتها بقاعدة "لا عبرة بالظن البين خطؤه": قاعدتنا هذه في الحقيقة هي فرع من قاعدة "اليقين لا يزول بالشك".

والفرق بينهما أن المكلف في هذه لم يقصد ولم يتعمد المخالفة بل تحرى ما يظنه صوابا، أما قاعدتنا فتشمل كذلك صورة القصد السيئ من المكلف، فهو أقدم على التصرف معتقدا حرمة فعله، وفي الأخير ظهر غير ذلك؛ فمن هذه الجهة قاعدتنا أعم. وقاعدة الظن تشمل العبادات والمعاملات، أما قاعدتنا فتعنى بالمعاملات فحسب.

وتتفقان في كون العبرة بالحقيقة ونفس الأمر إذا ما بان خطأ الظن.
4- علاقتها بقاعدة "حكم الحاكم لا يزيل الشيء عن صفته": هذه القاعدة موافقة لقاعدتنا ودليل لها، فعدم تغيير حكم الحاكم لصفة الشيء معناه الحكم للباطن وما في نفس الأمر.

المبحث الثاني: تطبيقات القاعدة

المطلب الأول: في الأحوال الشخصية

من الفروع الفقهية التي أدرجها الفقهاء تحت قاعدة العبرة في المعاملات بما في نفس الأمر ما يلي:

1- رأى فتاة فظنها أجنبية عنه، فقال لرجل بجانبه: زوجتك هذه الفتاة، فإذا هي ابنته، فوافق الرجل على الزواج، ففي هذه الحالة ينعقد النكاح للقاعدة، ولا يلتفت إلى دعوى الأب أنه لم يكن يعلم أن هذه الفتاة ابنته، كما أنه لا يلتفت إلى دعواه أنه زوجها مازحا، لأن هذا الباب لو انفتح لتحايل بعض الناس في فسح أنكحة بناتهم بدعوى تزويجهن خطأ أو مزاحا⁽⁵⁷⁾.

التعقيب: أين هذا من الأمر باستئذان البكر في زواجها؟

2- تلفظ رجل بالطلاق على امرأة يظنها أجنبية عنه، فإذا بها زوجته، فإن الطلاق يقع، فلا اعتبار بظنه أنها ليست زوجته، اعتبارا لما في نفس الأمر، ولأن هذا الباب لو انفتح لتحاييل بعض الناس على الطلاق بادعائهم أنهم كانوا يظنون أن المرأة التي أوقعوا عليها الطلاق ليست زوجته، ولقد جاء في الحديث النبوي الصحيح: (ثلاث جدهن جد وهزلهن جد: النكاح والطلاق والعناق).

عند الحنابلة لا يقع في هذه الطلاق والعناق على الصحيح⁽⁵⁸⁾.

3- طلاق المازح يقع للحديث السالف، ولأن العبرة بما في نفس الأمر

4- طلاق المعلق، يقع عند الجمهور ولا يلتفت لقصد التهديد، عملا بالقاعدة.

5- تزوجت امرأة المفقود قبل انقضاء مدة الانتظار ثم تبين أنه كان ميتا، أو أنه طلقها قبل ذلك بمدة تنقضي فيها العدة، فهل يصح النكاح؟ يصح النكاح عند المالكية لأن العبرة بالنظر إلى الموجود، ولا يصح عند الحنابلة في قول رجحه صاحب المغني⁽⁵⁹⁾.

6- نكاح التحليل: فإذا تزوجها الرجل بنية تحليلها لزوجها الأول، سواء وجدت المواطأة العرضية والقولية أم لم توجد، حكمه عند الجمهور أنه باطل، وإن نواه من غير شرط فهو جائز في مذهب أبي حنيفة والراجح عن الشافعي⁽⁶⁰⁾.

7- لو دعا امرأة محرمة عليه فأجابته غيرها، فوطأها يظنها المدعوة، فعليه الحد، سواء كانت المدعوة ممن له فيها شبهة كالجارية المشتركة أم لم تكن⁽⁶¹⁾.

8- لو قال لزوجته: إن خرجت بغير إذني فأنت طالق، ثم أذن لها فخرجت ظنا أنه لم يأذن، فهل تطلق أم لا؟ في المسألة وجهان:

المذهب المنصوص عند الحنابلة أنها تطلق، لأن المحلوف عليه قد وجد، وهو خروجها على وجه المشاققة والمخالفة، فإنها أقدمت على ذلك والعبرة بالموجود وبما في نفس الأمر.

9- أنفق على المطلقة البائن يظنها حاملا، ثم ظهرت حائلا فهل يرجع

بالنفقة؟

في المسألة روايتان عند الحنابلة، والمذهب الرجوع عملا بالقاعدة⁽⁶²⁾.

10- الملائنة إذا أنفقت على الولد ثم استلحقه الملائن، رجعت عليه، لأنها

إنما أنفقت عليه لظنها أنه لا أب له "والعبرة بما في نفس الأمر"⁽⁶³⁾.

11- إذا قلنا بشرط الشهادة في النكاح ويكفي مستور الحال، فعقد بمستورين

في الحال، ثم تبين بعد العقد أنهما كانا فاسقين حالة العقد، فهل تبين لأن العقد لم ينعقد

===== قاعدة "العبرة في المعاملات بما في نفس الأمر لا بما في ظن المكلف" =====

أم لا؟⁽⁶⁴⁾؛ قال القاضي وابن عقيل: تبين لأن النكاح لم ينعقد، لأن العبرة في العقود بما في نفس الأمر؛ وقال صاحب المغني: ينعقد لوجود شرط النكاح ظاهر⁽⁶⁵⁾.

12- عقد النكاح بشهادة خنثيين ثم بان أنهما رجلان، ففيه وجهان عند الشافعية، وأرجحهما صحة العقد⁽⁶⁶⁾.

13- لا يشترط التصريح بالوكالة في الزواج لصحتها كقول وكيل الولي: زوجتك فلانة بنت فلان، لأن العقود العبرة فيها بما في نفس الأمر⁽⁶⁷⁾.

14- شك في الطلاق فراجع احتياطاً، ثم إنه اتضح له الحال، صحت لأن العبرة في العقود بما في نفس الأمر بخلاف العبادة فالعبرة فيها بهما⁽⁶⁸⁾.

15- فُضِيَ للمطلقة بالنفقة بظن الحمل، ثم تبين أنه لا حمل، ففي نقض القضاء قولان، ويلزم المجيز مذهب الحنفية التشنيع⁽⁶⁹⁾.

المطلب الثاني: الحدود والجنايات والقصاص والصيد

1- قتل من يظنه أو يعلمه ذمياً أو عبداً، فبان أنه قد أعتق أو أسلم
2- قتل رجلاً يظنه قاتل أبيه فلم يكن، فهل يجب القود أم لا؟ في المسألة قولان: المذهب الحنبلي وجوبه لقاعدة العبرة بما في نفس الأمر⁽⁷⁰⁾.

3- رمى شيئاً يظنه حجراً فإذا هو صيد فهل يحل أم لا؟

المذهب الحنبلي أنه لا يحل⁽⁷¹⁾.

4- المحرم إذا أرسل كلبه على ذئب فقتل صيداً، ففي ثبوت الجزاء عليه قولان، ومذهب المدونة وجوب الجزاء تغليبا لما في نفس الأمر⁽⁷²⁾.

5- توجيه آلة القتل صوب شخص، فإذا أصابه بها وهي مما يقتل غالباً فمات فهو قتل عمد، لقصد إجراء الفعل، فإذا أشهر السلاح على جهة المزح مثلاً فهو قتل عمد أيضاً لوجود القصد، ولا عبرة بالنية، أي لكونه لم ينو القتل، لأن الأحكام تؤخذ بالظاهر والعبرة بما في نفس الأمر لا بما في ظن المكلف.

المطلب الثالث: البيع والوكالة والرهن والقرض والضمان

1- وكل شخصاً في التصرف في شيء ثم عزله، ولم يعلم الوكيل بالعزل، أو مات الموكل، ثم تصرف الوكيل بعد ذلك بناء على الوكالة المتقدمة: هل يصح تصرفه أم لا؟

في المسألة روايتان عند الحنابلة: المذهب الذي اختاره الأكثر أنه لا يصح لأن العبرة بما في نفس الأمر وهو لا يملك حق التصرف⁽⁷³⁾.

- 2- أذن المرتهن للراهن في التصرف ثم رجع قبل تصرف الراهن، ولم يعلم بذلك حتى تصرف هل ينفذ أو لا؟ فإنه يخرج على الروابيتين في مسألة التوكيل.
- 3- الحاكم هل ينعزل قبل علمه بالنعزل أم لا؟ فيه الخلاف الذي في الوكيل وفي التلخيص: لا ينعزل قبل العلم بغير خلاف، ورجحه أبو العباس، لأن في ولايته حقا لله، خلافا للقاعدة⁽⁷⁴⁾.
- 4- عقود المشاركات، كالشركة، والمضاربة، المشهور في المذهب الحنبلي أنها تنفسخ قبل العلم كالوكالة لأن العبرة بما في نفس الأمر⁽⁷⁵⁾.
- 5- لو اشترى لغيره على ظن أنه فضولي، فبان أنه قد وكله في ذلك، ذكرها النووي وقال: الأصح فيهما الصحة عملا بما في نفس الأمر، كما في نظائرهما من البيع⁽⁷⁶⁾.
- 6- تصرف في مال غيره ببيع أو غيره ظانا تعدييه، فبان أنه له أو عليه ولاية، صح تصرفه لأن العبرة في العقود بما في نفس الأمر⁽⁷⁷⁾.
- 7- وكله بقبض دين له على رجل، فوهب الموكل المال للمديون والوكيل لا يعلم بقبض من المديون فهلك في يده، يرجع المديون على الموكل لأن العبرة بما في نفس الأمر لا لخطأ الظن⁽⁷⁸⁾.
- 8- رهن شيئا لغيره ثم تبين أنه لأبيه وأنه قد مات وصار ملكا له بالميراث، صح الرهن عند الحنابلة، وفي وجه عند الشافعية، إذ العبرة في المعاملات بما في نفس الأمر؛ وإن كان مذهب الشافعية والحنابلة أنه لا يصح رهن مال الغير بغير إذنه لأنه لا يصح بيعه ولا يقدر على تسليمه⁽⁷⁹⁾.
- 9- اشترى ممن ظنه مالك المبيع، ثم تبين خلافه، فالبيع باطل.
- 10- دائن طالبه صاحب الدين فقال: إنه معسر، زعم أنه معسر، فأبرأه صاحب الدين، فتبين له أنه مليئ هل يسقط حقه؟ لا يسقط لأن العبرة في العقود بما في نفس الأمر.
- 11- لو غصب طعاما من إنسان، ثم أباحه له المالك، ثم أكله الغاصب غير عالم بالإذن، فهل يضمن أم لا؟ ذكر أبو الخطاب (في انتصاره) أنه يضمن. قال ابن الجوزي: والصواب الجزم بعدم الضمان، لأن الضمان لا يثبت بمجرد الاعتقاد فيما ليس بمضمون، والعبرة بما في نفس الأمر.
- 12- أتلف مال غيره وهو يظن أنه له ثم تبين خطأ ظنه، يضمن للقاعدة⁽⁸⁰⁾.

===== قاعدة "العبرة في المعاملات بما في نفس الأمر لا بما في ظن المكلف" =====

المطلب الرابع: العبادات

مع أن مجال القاعدة باب المعاملات، إلا أن بعض العلماء جعلها تشمل بعض الفروع في العبادات، وأمثلة ذلك ما يلي:

- 1- لو ظن الماء نجسا فتوضأ به، ثم تبين أنه طاهر، جاز وضوءه، لأن العبرة بما في نفس الأمر⁽⁸¹⁾.
- 2- لو توضأ بما يجوز له الطهارة به ظاهرا، ثم بان نجسا، فهل تلزمه الإعادة أم لا؟

نقل الجماعة عن الإمام أحمد لزوم الإعادة لأن العبرة بما في نفس الأمر.

- 3- لو شك ماسح الخف في بقاء المدة، فإنه لا يمسخ، فإن مسح فبان بقاء المدة ففي صحة وضوءه وجهان: مذهب الحنابلة الصحة للقاعدة⁽⁸²⁾.

- 4- لو ظن المحدث أنه متطهر فصلى، ثم بان محدثا، الجمهور على وجوب الإعادة للقاعدة.

- 5- نسي الماء وتيمم ثم بان له الخطأ، تلزمه الإعادة على الأصح في مذهب الحنابلة للقاعدة.

- 6- ظن دخول الوقت فصلى، ثم بان أن الوقت لم يدخل، فهل تلزمه الإعادة أم لا؟ جزم الحنابلة بوجوب الإعادة للقاعدة⁽⁸³⁾.

- 7- حمل نجاسة ظانا أنها من الطاهرات ثم تبين له أنها من النجاسة، هل نلزمه بإعادة الصلاة؟

روايتان عند الحنابلة بناء على الروايتين فيمن صلى ثم وجد عليه نجاسة بعد الصلاة لم يكن علم بها.

- 8- الصلاة خلف إمام ظنه مسلما فبان أنه كافر أو امرأة، بطلت صلاته وعليه الإعادة، لأن العبرة بما في نفس الأمر لا بما في ظن المكلف⁽⁸⁴⁾.

- 9- صلى خلف شخص يظنه غير مبتدع، فبان مبتدعا، أعاد الصلاة عند الحنابلة⁽⁸⁵⁾.

- 10- لو صلوا صلاة الخوف لشيء ظنوه عدوا، فبان ليس عدو، فهل تلزمهم الإعادة أم لا؟

المذهب عند الحنابلة تلزمهم للقاعدة، وقيل لا تلزمهم⁽⁸⁶⁾.

- 11- صلى من اشتبهت عليه القبلة اجتهدا، ثم بان مصيبا فهل تلزمه الإعادة أم لا؟ في المسألة قولان: مذهب الحنابلة لزوم الإعادة خلافا للقاعدة⁽⁸⁷⁾.

- 12- من ظن سجود سهو فسجد، ثم تيقن أن لا سهو، قال في التلخيص: يسجد سجدي السهو لزيادة السجدين، ولهم وجه بعدم السجود⁽⁸⁸⁾.
- 13- أكل يظن أنه ليل، فبان نهارا في أوله أو في آخره، فهل يجب القضاء أم لا؟ مذهب أحمد وجوب القضاء للقاعدة⁽⁸⁹⁾.
- 14- اشتبه الشهر على الأسير، فيتحرى ويصوم شهرا، فلو تحرى وصام شهرا فبان قبل رمضان، فهل تلزمه الإعادة أم لا؟
- نص الإمام أحمد على لزوم الإعادة وجزم به الأصحاب، لأن العبرة بما في نفس الأمر⁽⁹⁰⁾.
- 15- إذا أكمل الصائمون عدة شعبان، على ظن بقاءه، ثم كذب ظنهم في النهار وجب القضاء عند جمهور الحنابلة، ويلزم الإمساك جزما⁽⁹¹⁾.
- 16- دفع الزكاة لمن يظنه مستحقا لها، فبان غنيا، هل تجزئه؟
- مذهب الحنابلة الإجزاء للمشفقة، لخفاء ذلك عادة، خلافا للقاعدة. وخرج ابن عقيل رواية بالإعادة من إحدى الروايتين، وذهب صاحب المحرر إلى عدم الإجزاء لمخالفة ما في نفس الأمر⁽⁹²⁾.
- 17- لو دفع الزكاة إلى من يظنه غير أهل للزكاة فبان أهلا لها، لم يجزئه عند جمهور الحنابلة استثناء من القاعدة، ويخرج فيها وجه وفقا للقاعدة⁽⁹³⁾.
- 18- مس المحرم طيبا يظنه يابسا لا يعلق بيده، فبان رطبا، ففي وجوب الفدية عليه وجهان، للحنابلة أحدهما اعتبارا للقاعدة⁽⁹⁴⁾.

المطلب الخامس: النوازل والمستجدات

- 1- اللحوم المستوردة: ليس كتابة كلمة حلال على المنتج أو عدم كتابتها مما يعد ضابطا في جواز الأكل من هذه المنتج أو عدمه، فالعبرة بما هو الحال في نفس الأمر.
- 2- في حال طلب حصر ورثة الميت وكان أحد ورثته الذكور أجرى بعد وفاة موروثه عملية تصحيح وتثبيت للجنس فأصبح أنثى، فبعض القضاة يعطيه ميراث الذكر لأنه جنسه الذي كان عليه عند وفاة مورثه، وبعضهم يعطيه ميراث الأنثى باعتبار حقيقة جنسه وما آل إليه، إذ العبرة بما في نفس الأمر لا بما في ظن المكلف، وهذه من النوازل المعاصرة التي وقع فيها النزاع في المحاكم المصرية⁽⁹⁵⁾.
- 3- زواج التفسير: صورته أن يأخذ الرجل امرأة من بيت أهلها برضاها ويسافر معها إلى مسافة معينة ثم يتزوجها بلا ولي بدعوى أنه بعيد، والسلطان ولي

===== قاعدة "العبرة في المعاملات بما في نفس الأمر لا بما في ظن المكلف"

من لا ولي له، فأصول الشافعي وقواعده وأوجه أصحابه قد تجيزه، وهي في الحقيقة حيلة ممنوعة وإن كانت مخالفة للقاعدة.

4- منع الوعد الملزم في بيع المرابحة كما تجرّيه البنوك والمصارف لأن العقد ينفذ، والبنك لم يملك السلعة، فيكون قد باع ما لا يملك، والعبرة في المعاملات بما في نفس الأمر والأمر هنا الوعد ببيع⁽⁹⁶⁾.
والالتزام في العقود وعد ملزم، ما يعني أن العقد نافذ حكماً، وإن لم يكن حاصل حقيقة.

5- من اعترف بتهريب مخدر أو ترويجه ولم يضبط معه شيء يجري تحليله، فلا تثبت إدانته بالتهريب أو الترويج، لاحتمال كونها غير مخدرة، ويعزر على اعترافه لأن القاعدة أن العبرة بما في نفس الأمر لا بما في ظن المكلف⁽⁹⁷⁾.

6- الدعوى حول القرض الربوي مع فائدته من بنك فغالب القضاة يعمل بظاهر العقد، الذي لم يصرح بالفائدة، وبعضهم يحقق في باطن الأمر لأن الظاهر يخالفه الحس والعادة، والعبرة في المعاملات بما في نفس الأمر⁽⁹⁸⁾.

7- قرض وكالة تشغيل الشباب (ENCEJ) في صورة من صورته في الجزائر، حيث تنص على نسبة الفائدة في العقد، وتقوم الدولة بدفعها للبنك العمومي فهل يحكم بظاهر المعاملة أنها ربوية أم العبرة بما في نفس الأمر، فالمدين غير مطالب بدفع تلك القيمة الزائدة وهو كاف في الحكم على خلو المعاملة من الربا.
خاتمة:

في نهاية هذا البحث المتعلق بدراسة قاعدة "العبرة في المعاملات بما في نفس الأمر لا بما في ظن المكلف"، أسجل أهم النتائج التي خلصت إليها، وهي:
1- لهذه القاعدة أهمية كبرى، فهي تشمل أبواب المعاملات كلها وبعض أبواب العبادات.

2- تحسم الخلاف وتحفظ الحقوق لأهلها.

3- من حصل اليقين وظهرت له حقيقة العقد فلا يلتفت إلى الظن ونية المكلف.

- (*) الذخيرة، القرافي، 54/1، دار الغرب الإسلامي، ط 1994.
- 1- المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية، ص 679. الإدارة العامة للمعجمات وإحياء التراث، ط 1972.
 - 2- ينظر: المدخل الفقهي للزرقا، 66/1، طبعة دار القلم، دمشق، ط 2004؛ والقاموس الفقهي، سعدي أبو حبيب، ص 263، دار الفكر، دمشق، ط 1988.
 - 3- معجم مقاييس اللغة، ابن فارس، كتاب الظاء، ص 615-617، دار إحياء التراث العربي، ط 2008.
 - 4- التعريفات، علي الجرجاني، ص 235، شركة القدس للتصدير، القاهرة، ط 1، 2007.
 - 5- موسوعة القواعد والضوابط الفقهية للندوي، 318/1، توزيع دار عالم المعرفة، ط 1999. والشرح الممتع لابن عثيمين، 155/6 و 263/7، دار ابن الجوزي، الدمام، السعودية، ط 1422.
 - 6- تطبيقات قواعد الفقه عند المالكية من خلال كتاب البهجة شرح التحفة، للصادق الغرياني، ص 383، دار ابن حزم، بيروت، ط 1، 2005.
 - 7- شرح القواعد الأربع، لابن جبرين، ص 26، الناشر دار الكوثر للنشر والتوزيع، القاهرة، ط 1، 2008.
 - 8- البحر الحيط في أصول الفقه، الزركشي، 221/4، وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية دولة الكويت، تحرير عمر الأشقر، ط 3، 2010.
 - 9- ينظر: إعلام الموقعين، لابن القيم الجوزية، 3/ 535، دار ابن الجوزي، السعودية، تعليق مشهور سلمان، ط 3، 1435. الموافقات، للشاطبي، 3/ 120-132، دار ابن عفان، القاهرة، تعليق مشهور سلمان، ط 3، 2009.
 - 10- إيضاح السالك، للونشريسي، القاعدة: 33، ص 70، دار الحكمة، ليبيا، تحقيق الغريانيين ط 1997. وشرح المنهج المنتخب إلى قواعد المذهب، لأحمد المنجور، 207/1، عالم الكتب، بيروت، تحقيق محمد الشيخ محمد الأمين، ط 1، 2003.
 - 11- قواعد الفقه، المقري القاعدة: 569، توزيع دار ابن حزم، بيروت، تحقيق محمد الدراوي، ط 2014؛ وإيضاح السالك، قاعدة: 9، ص 70.
 - 12- المرجع نفسه.
 - 13- قواعد الفقه، المقري، قاعدة: 490، ص 286.
 - 14- موسوعة القواعد الفقهية، محمد صديقي البورنو، 65/12، مؤسسة الرسالة ناشرون، بيروت، ط 1، 1003.
 - 15- تطبيقات قواعد الفقه، للغرياني، ص 131.
 - 16- الفروق، القرافي، 75/1.

قاعدة "العبرة في المعاملات بما في نفس الأمر لا بما في ظن المكلف"

- 17- الأشباه والنظائر، ابن الوكيل، ص214، دار الكتب العلمية، بيروت، تحقيق محمد اسماعيل، ط1 2002؛ ونهاية المحتاج شرح المنهاج، 81/5.
- 18- تحفة الخطيب على شرح الخطيب، البجيرمي، 3/7، دار الفكر، بيروت، ط1995.
- 19- بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، الكساني الحنفي، 176/4، دار الكتب العلمية، ط2 1986.
- 20- الأشباه والنظائر، ابن الوكيل، ص:182، 237، 241.
- 21- الفتاوى الفقهية الكبرى، ابن حجر الهيتمي، 133/3، طبعة عبد الحميد حنفي، المكتبة الإسلامية.
- 22- المنثور في القواعد، الزركشي، 342/3، وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، دولة الكويت، تحقيق تيسير محمود، ط3 2012؛ وقواعد ابن الملقن، 351/2، دار ابن عفان، القاهرة، تحقيق مصطفى الأزهرى، ط1 2010؛ والأشباه والنظائر لابن الوكيل، ص239.
- 23- موسوعة البورنو، 1210/11.
- 24- الأشباه والنظائر، ابن الوكيل، ص237.
- 25- الأشباه والنظائر، السبكي، 162/1، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1 1991.
- 26- منتهى الإرادات، ابن النجار الفتوحى، 103/3، طبعة دار الرسالة، بيروت.
- 27- تقرير القواعد وتحريير الفوائد، ابن رجب، قاعدة: 64 و65، 502-526، دار ابن عفان، القاهرة، ضبط وتعليق مشهور سلمان، ط2 2010.
- 28- المغني، ابن قدامة المقدسي، 3/ 211، دار الكتب العلمية.
- 29- الشرح الممتع على زاد المستقنع، محمد صالح ابن عثيمين، 155/7.
- 30- القواعد الفقهية الحاكمة للمعاملات المالية في الفقه الإسلامي، علي الندوي، ص318.
- 31- المقدمات الممهديات، ابن رشد الجد، 175/1، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1؛ ومواهب الجليل في شرح مختصر خليل، محمد الحطاب، 157/4.
- 32- شرح المنهج المنتخب، المنجور، 1/ 207 و285/1.
- 33- قواعد الفقه، المقري، قاعدة: 389، ص249.
- 34- تطبيقات قواعد الفقه عند المالكية، الغرياني، ص383.
- 35- الموافقات، 34/3.
- 36- الملقب بسلطان العلماء، صاحب قواعد الأحكام في مصالح الأنام، ينظر في ترجمته وسيرته: العز ابن عبد السلام لمحمد الزحيلي، ط1 1992، دار القلم، دمشق.
- 37- ينظر: قواعد الأحكام، 22/1.
- 38- المنثور، الزركشي، 342/3، والأشباه لابن الوكيل، ص241، 237.
- 39- المرجع نفسه، 354/2.
- 40- القواعد، ابن اللحام، 467/1، الناشر دار الفضيلة، الرياض، ط1 2017.
- 41- رواه الطبراني في المعجم الكبير، والبزار في مسنده؛ كشف الأستار، برقم: 1352.

طالب الدكتوراه: بوبكر صديقي

- 42- المغني، ابن قدامه، 228/4، 111/8، 279/10.
- 43- المرجع نفسه، 266/2-277.
- 44- شرح تحفة أهل الطلب، خالد المشيقح، ص283، مكتبة الإمام الذهبي، الكويت، ط1 2015.
- 45- المبسوط، السرخسي، 186/10، دار المعرفة، ط1989.
- 46- تفسير ابن كثير، 522/1، دار طيبة، ط2002.
- 47- رواه أبو داود برقم: 2194، والترمذي برقم: 1184، وابن ماجه برقم: 2039.
- 48- رواه البخاري في الجامع الصحيح، باب المظالم، رقم 2326، ومسلم في صحيحه، كتاب القضية، رقم 1713.
- 49- البخاري في الصحيح، كتاب الرقاق، رقم 6491؛ ومسلم، كتاب الإيمان، رقم 131؛ وينظر: بدائع الصنائع، 12/2.
- 50- رواه ابن حبان في صحيحه برقم 4265؛ وابن ماجه، كتاب الطلاق، رقم 2017، وهو ضعيف.
- 51- رواه البخاري برقم 176؛ ومسلم برقم 213.
- 52- رواه الترمذي، رقم 1232، والنسائي، رقم 4613.
- 53- شرح منظومة أصول الفقه وقواعده، ابن عثيمين، ص: 35، دار ابن الجوزي، السعودية، ط3 1434.
- 54- الأشباه والنظائر، لابن الوكيل، ص214؛ والمنثور للزركشي، 341/3؛ والقواعد والأصول الجامعة والفروق والتقاسيم البديعة النافعة، عبد الرحمن السعدي، ص 83-84، طبعة دار ابن الجوزي، الدمام السعودية، تحقيق خالد المشيقح، ط2 1423.
- 55- قواعد المقرئ، قاعدة: 125، ص140.
- 56- الموافقات، 499/2.
- 57- صحيفة المدينة المنورة، د. عبد الإله عرفج، عدد، الصادر في 2012/11/30.
- 58- الشرح الكبير على المقنع، ابن قدامة، 464/8، دار الكتب العلمية، بيروت.
- 59- تطبيقات قواعد الفقه عند المالكية، الغرياني، ص384.
- 60- ينظر: الحيل وأثرها في الأحوال الشخصية، إيهاب أحمد سليمان، ص195-198، دار النفائس، عمان، الأردن، ط.
- 61- المغني، 254، 293/9؛ الفروع لابن مفلح، 592/5، طبعة عالم الكتب، بيروت، ط4 1985.
- 62- المرجع نفسه، 291/9.
- 63- الإنصاف للمرداوي، 103/8، مطبعة السنة المحمدية، القاهرة، ط1 1376؛ وقواعد ابن الحام، 486/1.
- 64- المغني، 341/7.

===== قاعدة "العبرة في المعاملات بما في نفس الأمر لا بما في ظن المكلف" =====

- 65- روضة الطالبين وعمدة المفتين، النووي، 397/5، دار عالم الكتب، الرياض، ط2003؛ والمجموع المذهب في قواعد المذهب، العلائي، 283/2، دار عمار للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ط2004.
- 66- تحفة المحتاج في شرح المنهاج، ابن حجر الهيتمي، 265/7، دار إحياء التراث العربي.
- 67- تحفة الحبيب على شرح الخطيب، سليمان البجيرمي، 3/4.
- 68- قواعد المقرئ، قاعدةك 631، ص330.
- 69- الإنصاف، 472/9.
- 70- المغني، 19/11.
- 71- المدونة الكبرى، مالك بن أنس، رواية سحنون، 495/1، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1995. وينظر: التعليل بالقواعد وأثره في الفقه عند المالكية، طاهر خديري، ص325، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ط1 2009.
- 72- المغني، 242/5؛ ومجموع الفتاوى لابن تيمية، 61/30، م16، اعتنى بها عامر الجزار وأنور الباز، طبعة العبيكان، الرياض، السعودية، ط1 1998.
- 73- الفروع، 437/6.
- 74- الإنصاف، 374/5.
- 75- المجموع شرح المذهب، النووي، 314/7، مطبعة المنيرية؛ والمجموع المذهب، العلائي، 282/2.
- 76- فتح المعين بشرح قررة العين بمهمات الدين، زين الدين المليباري، ص321، دار ابن حزم، بيروت، ط1.
- 77- القواعد الفقهية، د. عبد الله عزام، قاعدة: 14، ص330، دار الحديث، القاهرة، ط2005.
- 78- الفقه الإسلامي وأدلته، د. وهبة الزحيلي، 87/6، دار الفكر، سوريا، ط4 2011.
- 79- المغني، 414/2.
- 80- قواعد ابن رجب، قاعدة: 95.
- 81- الأشباه والنظائر، ابن نجيم، 176، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، ط2013.
- 82- المغني، 296/1.
- 83- المرجع نفسه، 242/1.
- 84- المرجع نفسه، 397/1.
- 85- الأشباه والنظائر، السيوطي، 253/1، مكتبة مصطفى الباز، مكة، ط1 1996.
- 86- الفروع، 15/2.
- 87- المغني، 272/2.
- 88- الإنصاف، 150/2.
- 89- الأشباه والنظائر، ابن النجيم، ص176.
- 90- المغني، 71/3.

طالب الدكتوراه: بوبكر صديقي

- 91- المرجع نفسه، 71/3.
92- المرجع نفسه، 528/2.
93- الإنصاف، 265/2.
94- الفروع، 462/2.
95- أبرز الأحكام المتفاوتة التي وقعت أو محتملة الوقوع في التطبيق القضائي في السعودية، د. منصور بن فايز الثبيتي، مقال في موقع صيد الفوائد.
96- الضوابط الشرعية في المعاملات على الحقوق، د. عبد الرحمن السند، ص 54-56.
97- القضايا المعروضة في محاكم المملكة، قضايا المسكرات والمخدرات، د. ناصر بن داود، cojss.com
98- أبرز الأحكام المتفاوتة، د. فايز الثبيتي.

قاعدة "لا إكراه في الدين" ومجال تطبيقها

طالبة الدكتوراه: صباح عماري

كلية العلوم الإسلامية – جامعة باتنة 1

الملخص:

تناول البحث قاعدة "لا إكراه في الدين" بالدراسة والتحليل، مبتدئاً بالتعريف بمصطلحات العنوان، ثم مبيّناً معنى قاعدة "لا إكراه في الدين"، ودليلها، وخصائصها، وخاتماً بعرض الأفراد والجزئيات الذين تحقق فيهم مناط القاعدة، فشملهم حكمها، فلا يُجبرون على الدخول في الإسلام، ويتمتعون بمبدأ الحرية الدينية الذي ضمنه الإسلام للناس، وذلك باستعراض أصناف المدعويين لاعتناق الإسلام، وخلص البحث إلى أنّ قاعدة "لا إكراه في الدين" قاعدة محكمة، وعامة انطبق حكمها على جميع الكفار ما عدا مشركي العرب والمرتدين.

الكلمات المفتاحية:

قاعدة، الإكراه، لا إكراه في الدين، مجال تطبيقها.

Abstract :

The present research studies and analyses the Islamic principle that "there is no compulsion in religion". It begins with definitions of the terms used in the title. Then, it explores the meaning of the principle "there is no compulsion in religion" and its specifications and proofs. It ends with showing the individuals and kind of people that the principle applies on, as a result, they are not obliged to convert to Islam. They enjoy freedom of religion and beliefs that Islam guarantees for people.

The research comes to the conclusion that the principle "there is no compulsion in religion" is decisive. Its judgment applies on all disbelievers except the Arab polytheists and converters.

أهمية الموضوع وإشكاليته:

إنَّ الحمدَ لله نحمده ونستعينه ونستغفره ونعوذُ بالله من شرورِ أنفسنا وسيئاتِ أعمالنا، من يهده الله فهو المهتدي، ومن يُضلل فلن نجد له ولياً مُرشداً، وأصلي وأسلم على المبعوثِ رحمةً للعالمين محمد صلوات ربي وسلامه عليه، وعلى آله وصحبه ومن تبعه بإحسان إلى يوم الدين، أما بعد:

فإنَّ الإسلام العظيم جاء لتصحيح اعتقاد الناس بخالفهم عزَّ وجلَّ، ودعوتهم إلى التحرر من عبادة ما سوى الله تعالى من الحجارة، والكواكب ونحوها، والاعتقاد من ظلمات الكفر والضلال، إلى الاستقامة على توحيد الله جلَّ شأنه، وإفراده بالعبادة، والإيمان به إيماناً صادقاً يقينياً، لا يخالطه شك ولا يمازجه ريب، أساسه الاقتناع الفكري والرضا القلبي بسمو تعاليمه وموافقته للفطرة والعقل، من غير إكراهٍ ولا إجبار مادي أو معنوي، وفقاً لقاعدة "لا إكراه في الدين" التي قرَّرها الشرع الإسلامي الحنيف، وهذا البحث جاء للتعريف بهذه القاعدة، وبيان الأفراد الذي ينطبق عليهم حكمها، ويجيب عن هذه الأسئلة: ما المراد بقاعدة "لا إكراه في الدين"؟ وما هي خصائصها؟ وعلى من يُطبق حكمها؟

أهداف البحث: تتمثل فيما يلي:

- 1- التعريف بقاعدة "لا إكراه في الدين" وبيان معناها ودليلها وخصائصها.
 - 2- بيان حدود تطبيق هذه القاعدة، والأفراد الذين يتحقق فيهم مناهج القاعدة.
- خطة البحث:** وللإجابة على أسئلة الإشكالية والوصول إلى الأهداف المرجوة اقتضى الأمر أن تكون خطة البحث كالآتي:
- أولاً/ تحديد المصطلحات: شرح مفردات العنوان (قاعدة - إكراه - الدين - مجال - تطبيقها).

ثانياً/ بيان معنى قاعدة "لا إكراه في الدين"، ودليلها، وخصائصها.

ثالثاً/ بيان حدود ونطاق تطبيق قاعدة "لا إكراه في الدين".

أولاً/ تحديد المصطلحات:

وذلك بتعريف مفردات العنوان، أي: القاعدة، والإكراه، والدين، والمجال، والتطبيق، لغة واصطلاحاً فيما يلي:

أ- تعريف القاعدة لغةً واصطلاحاً:

تعريف القاعدة لغةً: القاعدة أصل الأُس، والأساس الذي يبنى عليه غيره، وجمعها قواعد، وقواعد البيت أساسه، ومنه قوله تعالى: [وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَاهِيمُ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ وَإِسْمَاعِيلُ رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّا إِنَّكَ أَنْتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ] (البقرة: 127)، وقوله تعالى: [فَأَتَى اللَّهَ بُنْيَانَهُمْ مِنَ الْقَوَاعِدِ] (النحل: 26)، وقواعدُ اليهودج: خشبات أربع معترضات في أسفله تركب عيدان اليهودج فيها⁽¹⁾.

تعريف القاعدة اصطلاحاً: وردت عدة تعريفات للقاعدة منها:

- 1- الأمر الكلي الذي ينطبق على جزئيات كثيرة يفهم أحكامها منها⁽²⁾.
- 2- حُكْمٌ كُلِّيٌّ يَنْطَبِقُ عَلَى جُزْئِيَّاتِهِ لِيَتَعَرَّفَ أَحْكَامُهَا مِنْهُ⁽³⁾.
- 3- قضية كلية منطبقة على جميع جزئياتها⁽⁴⁾.
- 4- قِضِيَّةٌ كُلِّيَّةٌ مِنْ حَيْثُ اشْتَمَالِهَا بِالْقُوَّةِ عَلَى أَحْكَامِ جُزْئِيَّاتِ مَوْضُوعِهَا⁽⁵⁾.

هذه التعريفات متفقة على أن القاعدة تكون عامة وشاملة لكل الفروع والجزئيات التي يتحقق فيها مناط القاعدة، وأشار التعريف الأول إلى أن بعض الجزئيات قد تشذ وتخرج عن حكم القاعدة لعدم تحقق معنى القاعدة كاملاً في تلك الجزئية، أو وجود قاعدة هي أكثر صلة بتلك القاعدة اقتضت التخصيص⁽⁶⁾.

ب- تعريف الإكراه لغةً واصطلاحاً:

تعريف الإكراه لغةً: الإكراه مصدر الفعل أكره، وأكْرَهُهُ على كذا: حملته عليه كرها، والكُرْهُ بالضم: المَشَقَّةُ. يقال: قُمتُ على كُرْهِ، أي على مشقَّة، ويقال أقامني فلانٌ على كُرْهِ بالفتح، إذا أكرهَكَ عليه، وقد أجمع كثيرٌ من أهل اللُّغَةِ أن الكُرْهَ والكُرْهَ لُغتان، فبأَيِّ لُغَةٍ وَقَعَ فِجَائِزٌ، إِلَّا الْفَرَاءَ فَإِنَّهُ زَعَمَ أَنَّ الكُرْهَ مَا أكرهْتَ نَفْسَكَ عَلَيْهِ، والكُرْهَ مَا أكرهَكَ غَيْرَكَ عَلَيْهِ، تَقُولُ: جِئْتُكَ كُرْهاً وَأَدْخَلْتَنِي كُرْهاً، وعليه فالكُرْهَ، بِالْفَتْحِ، فِعْلُ الْمُضْطَرِّ، وَالكُرْهَ، بِالضَّمِّ، فِعْلُ الْمُخْتَارِ. وَقَالَ الرَّجَّاجُ فِي قَوْلِهِ

تَعَالَى: [كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهُ لَكُمْ] (البقرة: 216) الإكراه حمل الإنسان على ما يكرهه⁽⁷⁾.

تعريف الإكراه اصطلاحاً: من تعريفات الإكراه اصطلاحاً ما يلي:

1- الإكراه عبارة عن الدعاء إلى الفعل بالإيعاد والتهديد مع وجود شرائطهما⁽⁸⁾.

2- الإكراه حمل الغير على أن يفعل ما لا يرضاه، ولا يختار مباشرته لو خلى ونفسه⁽⁹⁾.

3- الإكراه هو الإلزام والإجبار على ما يكره الإنسان، طبعاً أو شرعاً، فيقدم على عدم الرضا، ليرفع ما هو أضر⁽¹⁰⁾.

4- الإكراه حمل الغير على أمر يمتنع عنه بتخويف يقدر الحامل على إيقاعه، ويصير الغير خائفاً به فانت الرضا بالمباشرة⁽¹¹⁾.

وبالتأمل في التعريفات السابقة نجد أنها لا تختلف فيما بينها اختلافاً كبيراً، فهي متفقة على أن الإكراه إلزام وإجبار وحمل للغير على أن يفعل شيئاً، أو يتلفظ بقول دون اختيار ورضا منه، تحت طائلة التهديد والوعيد.

ج- تعريف الدين لغةً واصطلاحاً:

تعريف الدين لغةً: الدِّينُ بكسر الدال له عدة معان منها: العَادَةُ وَالشُّأْنُ، تقول العرب: ما زال ذلك ديني وديني أي عادتي. والذلة والاستعباد، فيقال: دَانَهُ يَدِينُهُ دِيْنًا بِالْكَسْرِ أَدْلَهُ وَاسْتَعْبَدَهُ فَدَانَ. وَالْجَزَاءُ وَالْمُكَافَأَةُ، يُقَالُ: دَانَهُ يَدِينُهُ دِيْنًا، أَي جَاَزَاهُ، وَمِنْهُ قَوْلُهُ تَعَالَى: [مَالِكِ يَوْمَ الدِّينِ] (الفاتحة: 4)، وَمِنْهُ الدِّيَانُ فِي صِفَةِ اللَّهِ تَعَالَى. وَالطَّاعَةُ، يُقَالُ: دَانَ لَهُ يَدِينُ دِيْنًا، أَي خَضَعَ وَأَطَاعَ، قَالَ تَعَالَى: [وَمَنْ أَحْسَنُ دِيْنًا مِمَّنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ وَاتَّبَعَ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَاتَّخَذَ اللَّهُ إِبْرَاهِيمَ خَلِيلًا] (النساء: 125)، دِيْنًا، أَي طَاعَةً. وَمِنْ مَعَانِي الدِّينِ أَيْضًا الْإِسْلَامُ⁽¹²⁾.

تعريف الدين اصطلاحاً: وردت عدة تعريفات للدين منها:

1- الدين وضع إلهي يدعو أصحاب العقول إلى قبول ما هو عند رسول الله ﷺ⁽¹³⁾.

قاعدة "لا إكراه في الدين" ومجال تطبيقها

2- الدين عبارة عن وضع إلهي سائق لذوي العقول باختيارهم المَحْمُود إلى الأَخيرِ بالدَّاتِ، قلبيا كانَ أو قاليا، كالاَعتقاد وَالْعِلْم وَالصَّلَاة (14).

3- الدين هو وضع إلهي سائق لذوي العقول باختيارهم إياه إلى الصلاح في الحال، والفلاح في المال (15).

والتعريفات الاصطلاحية السابقة للدين تبين أن الدين مصدره إلهي، وأنه يشمل العقائد والأعمال، ويطلق على ملة كل نبي، وقد يخص بالإسلام كما قال تعالى: [إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ] (آل عمران: 19) (16)، وإطلاق الدين على الإسلام يتوافق مع معنى من المعاني اللغوية للدين، ويتوافق أيضا مع المراد من كلمة الدين في قوله تعالى: [لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ] (البقرة: 256) (17).

د- تعريف المجال لغةً واصطلاحاً:

تعريف المجال لغةً: موضع الجولان، والجولان لغةً مأخوذة من جال يجول جولانا وهو التطواف والدوران، ومن معاني المجال أيضا الحقل، والميدان، والنطاق، يقال: حرص على توسيع مجاله، أي نطاق معرفته واهتماماته، والمجال الجوّي هو منطقة الفراغ الجوّي الذي يتبع بلدًا معيّنًا (18).

تعريف المجال اصطلاحاً: من تعريفات المجال اصطلاحاً ما يلي:

1- المجال العام: هو المساحة أو الفضاء المديني العقلاني العام (19).

2- المجال الجغرافي: هو الحيز الجغرافي الذي يقوم بمفهومه الواسع على فكرة الاحتواء، أي أنه محتوى الأشخاص والأشياء، والحيز هو المكان (20).

3- المجال الحيوي بشكل عام: هو عبارة عن المساحة اللازمة لنمو واستمرار الكائن الحي (21).

والملاحظ للتعريفات السابقة للمجال يجد أنّها متطابقة تماما مع التعريف اللغوي له، فالمجال هو: المساحة، والحيز، والفضاء، والمكان سواء في اللغة أو في الاصطلاح.

هـ- تعريف التطبيق لغةً واصطلاحاً:

تعريف التطبيق لغةً: التطبيق مصدر طَبَّقَ أي غَطَّى، وَقَدْ أَطْبَقَهُ وَطَبَّقَهُ أَنْطَبَقَ وَتَطَبَّقَ: غَطَّاهُ وَجَعَلَهُ مُطَبَّقًا؛ وَمِنْهُ قَوْلُهُمْ: لَوْ تَطَبَّقَتِ السَّمَاءُ عَلَى الْأَرْضِ مَا فَعَلْتُ كَذَا، وَطَبَّقَ الْمَاءُ وَجَةَ الْأَرْضِ: عَمَّ وَانْتَشَرَ، وَطَبَّقَ صَيْئُهُ الْأَفَاقَ: ذَاعَ وَانْتَشَرَ فِي كُلِّ مَكَانٍ، وَطَبَّقَ الْقَوَانِينَ عَلَى جَمِيعِ الدُّوَلِ: نَفَّذَهَا⁽²²⁾.

تعريف التطبيق اصطلاحاً: التطبيق التنفيذ، ومنه تطبيق الشريعة، أي تنفيذ حكمها⁽²³⁾.

والمراد بمجال تطبيقها: المساحة التي تشغلها قاعدة "لا إكراه في الدين" والأفراد الذين يشملهم حكمها، لتحقق مناطها فيهم.

تعريف قاعدة "لا إكراه في الدين": بعد ضبط المصطلحات المكونة لقاعدة "لا إكراه في الدين" والتعريف بها كلٌّ على حدة يمكن تعريف قاعدة "لا إكراه في الدين" بما يلي:

قاعدة "لا إكراه في الدين": هي كلية حرية اختيار الناس معتقد الإسلام، عن رضا واقتناع، دون إلزام وإجبار.

ثانياً: دليل قاعدة لا إكراه في الدين، ومعناها، وخصائصها:

أ- دليل قاعدة "لا إكراه في الدين":

قاعدة "لا إكراه في الدين" هي جزء من نص شرعي قرآني، وهو قول الله تعالى: [لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنْ بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىٰ لَا انفِصَامَ لَهَا وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ] (البقرة: 256).

ب- معنى قاعدة "لا إكراه في الدين":

معنى قاعدة "لا إكراه في الدين" ينجلي ويظهر ويبرز من خلال إيراد ما ذكره العلماء من معان للنص القرآني: [لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ] فيما يلي:

1- أن الدين الإسلامي لا يحتاج لأن يُكره أحد على الدخول فيه، لأنه دين في غاية الوضوح والبيان لظهور الأدلة والبراهين والبيّنات على عظمته، بل العاقل متى ما تبين له ذلك سارع من تلقاء نفسه إلى اعتناقه دون إكراه أو إجبار⁽²⁴⁾.

قاعدة "لا إكراه في الدين" ومجال تطبيقها

2- أن الله سبحانه وتعالى لم يبين أمر الإيمان على الإجبار والعسر والإلجاء، وإنما بناه على التمكين والاختيار قال تعالى: [وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مِنَ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعًا فَأَنْتَ تُكْرَهُ النَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ] (يونس: 99)، أي لو شاء لفسرهم ولكنه لم يفعل، وبنى الأمر على الاختيار لوضوح البيّنات وظهور الأدلة على وحدانية الله عز وجل؛ ولأنّ الاختيار يتلاءم مع الابتلاء والاختبار الذي خُلِقَ لأجله الإنسان⁽²⁵⁾.

3- النفي الوارد في القاعدة: يُرادُ به النهي أي: لا تُكْرَهُوا ولا تُجْبَرُوا أحداً على اتباع الإسلام، لأنّ التدين لا يمكن أن يكون ثمرة للإكراه، لأنّ الإنسان كلّما أُكْرِه على شيء إلا ازداد نفورا منه وكرهية له⁽²⁶⁾.

4- الإيمان لا ينعقد إلا بالقلب وهذا لا سلطان لأحدٍ عليه، فلا يتصور الإكراه عليه، أو لا يقع الإيمان بالإكراه، ولا يمكن أن يوجد إيمان مع الإجبار⁽²⁷⁾.

5- النهي عن القول لمن أسلم بعد الحرب إنه أسلم مكرها، لأنه رضي وصرح إسلامه فليس بمكره⁽²⁸⁾.

ج- خصائص قاعدة "لا إكراه في الدين":

تتميز قاعدة "لا إكراه في الدين" بالميزات والخصائص التالية:

1- أنّها قاعدة محكمة⁽²⁹⁾، لم ينسخ حكمها؛ لأنّ دليلها وهو: قول الله تعالى: [لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِن بِاللَّهِ فَقَدْ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىٰ لَا انْفِصَامَ لَهَا وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ] (البقرة: 256)، آية مدنية نزلت في غزوة بني النضير التي وقعت في السنة الرابعة للهجرة، فقد ورد في سبب نزولها عن ابن عباس - رضي الله عنه -: "كانت المرأة تكون مقالاتا - المقالات التي لا يعيش لها ولد - فتجعل على نفسها إن عاش لها ولد أن تُهَوِّدَه، فلما أُجْلِيَتْ بنو النضير كان فيهم من أبناء الأنصار فقالوا: لا ندعُ أبناءنا، فأنزل الله قوله: [لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ]⁽³⁰⁾.

وليست آية مكية من آيات المواعدة والمسالمة التي نسختها آية السيف، أو نسخت بفرض القتال كما ذهب إليه زيد بن أسلم⁽³¹⁾.

2- أنها قاعدة عامة تقرّر مبدأ الحرية الدينية، أو حرية الاعتقاد، وتفيد إبطال الإكراه على الدين بسائر أنواعه⁽³²⁾ إذا كان هذا الإكراه بالباطل والظلم، لأنّ الإكراه بالباطل لا يثبت حكماً ووجوده كعدمه، أما إذا كان الإكراه بحق كإكراه مشركي العرب في عهد الرسول ﷺ على الدخول في الإسلام فحكمه يثبت ويفيد إسلام المكره⁽³³⁾.

3- أنها قاعدة فقهية؛ لأنها تعبر عن حكم شرعي عام⁽³⁴⁾ مفاده أنّ الإكراه على اعتناق دين الإسلام غير جائز، وهذا الحكم ينطبق على كل الجزئيات والأفراد الذين يتحقق فيهم مناط القاعدة، إلا ما استثنى من القاعدة بدليل، وهي قاعدة خاصة بباب الإكراه على الدين .

4- حكم القاعدة العام دلالاته ظنية غير قطعية على أفرادها، حتى على رأي من يقول بأن دلالة العام على أفرادها قطعية؛ لأنه خصص⁽³⁵⁾ بآية السيف قال تعالى: [فَإِذَا انْسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرْمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَأَحْصُرُوهُمْ وَأَقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصِدٍ إِن تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ] (التوبة: 5)، وسورة التوبة من آخر ما نزل من القرآن الكريم فقد نزلت في غزوة تبوك⁽³⁶⁾، وعليه فيجوز تخصيصها بأحاديث الأحاد الصحيحة.

ثالثاً: مجال تطبيق قاعدة لا إكراه في الدين

وذلك ببيان الأفراد الذين يتحقق فيهم معنى القاعدة ومناطقها فيشملهم حكمها، من خلال استعراض أصناف المدعوين لاعتناق الإسلام فيما يلي:

أ- أهل الكتاب من العجم، والمجوس: اتفق الفقهاء على أنّ أهل الكتاب (اليهود والنصارى) من العجم، والمجوس، تُطبق عليهم قاعدة "لا إكراه في الدين" فلا يُجبرون على الدخول في الإسلام⁽³⁷⁾، وتقبلُ منهم الجزية⁽³⁸⁾.

ب- سائر الكفار - غير أهل الكتاب من العجم، والمجوس-: اختلف الفقهاء في تطبيق قاعدة "لا إكراه في الدين" على سائر الكفار ما عدا أهل الكتاب من العجم، والمجوس إلى أربعة آراء هي:

الرأي الأول: لا يجبر أهل الكتاب عرباً كانوا أم عجماء، والمجوس على اعتناق الإسلام، وتطبق عليهم قاعدة "لا إكراه في الدين"، بخلاف المشركين من العرب والعجم، فإنهم يجبرون على الدخول في الإسلام، ولا يقبل منهم إلا الإسلام أو

القتل، وهو رأي الشافعي، وابن حزم الظاهري، وظاهر مذهب أحمد⁽³⁹⁾، واستدلوا بما يلي:

1- قول الله تعالى: [قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ] (التوبة: 29)، فالأمر الوارد في الآية الكريمة بإقرار أهل الكتاب على الجزية وعدم إجبارهم على الإسلام عام يشمل العجم منهم والعرب، ولم يخص تعالى عجميا من عربي⁽⁴⁰⁾.

2- عن بريدة - رضي الله عنه - قال: كان رسول الله ﷺ إذا أمر أميراً على جيش أو سرية أوصاه في خاصته بتقوى الله ومن معه من المسلمين خيراً، ثم قال: (اغزوا باسم الله، في سبيل الله، قاتلوا من كفر بالله، اغزوا ولا تغلوا ولا تغدروا ولا تمثلوا، ولا تقتلوا وليداً، وإذا لقيت عدوك من المشركين فادعهم إلى ثلاث خصال-أو خلال- فأيتهن ما أجابوك فاقبل منهم وكف عنهم، ثم ادعهم إلى الإسلام، فإن أجابوك فاقبل منهم وكف عنهم، ثم ادعهم إلى التحول من دارهم إلى دار المهاجرين وأخبرهم أنهم إن فعلوا ذلك فلهم ما للمهاجرين وعليهم ما على المهاجرين، فإن أبوا أن يتحولوا منها فأخبرهم أنهم يكونون كأعراب المسلمين يجري عليهم حكم الله الذي يجري على المؤمنين، ولا يكون لهم في الغنيمة والفيء شيء إلا أن يجاهدوا مع المسلمين، فإن هم أبوا فسلهم الجزية فإن هم أجابوك فاقبل منهم وكف عنهم، فإن هم أبوا فاستعن بالله وقاتلهم...) (41)، والمقصود بالمشركين في الحديث الشريف أهل الكتاب خاصة دون أهل الأوثان⁽⁴²⁾.

3- لم يكره المجوس على الإسلام، لأنه ثبت "أن عمر بن الخطاب - رضي الله عنه - لم يأخذ الجزية من المجوس حتى شهد عبد الرحمن بن عوف - رضي الله عنه - أن الرسول ﷺ أخذها من مجوس هجر" (43).

4- قول الله تعالى: [فَإِذَا انْسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرْمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَأَحْصُرُوهُمْ وَأَفْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصِدٍ إِن تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ إِنَّ اللَّهَ عَفُورٌ رَحِيمٌ] (التوبة: 5)، وقوله أيضاً: [وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ كُلُّهُ لِلَّهِ فَإِنِ انْتَهَوْا فَإِنَّ اللَّهَ بِمَا يَعْمَلُونَ بَصِيرٌ] (الأنفال: 39)، وقول الرسول ﷺ: (أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله،

فمن قال لا إله إلا الله فقد عصم مَنِي ماله ونفسه إلا بحقه وحسابه على الله⁽⁴⁴⁾، فالمراد بالناس في حديث الرسول ﷺ مشركو العرب وأهل الأوثان⁽⁴⁵⁾.

ووجه الاستدلال من الآيتين الكريمتين، والحديث الشريف، أن الأمر بمقاتلة المشركين حتى يسلموا عام خص منه أهل الكتاب بالآية، والمجوس بالسنة⁽⁴⁶⁾.

الرأي الثاني: لا يجبر أهل الكتاب، والمجوس، وأهل الأوثان من العجم على اعتناق الإسلام، وتطبق عليهم قاعدة "لا إكراه في الدين"، وتقبل منهم الجزية، بخلاف مشركي العرب، فإنهم يكرهون على الإسلام، وذهب إلى هذا الرأي الحنفية، وأحمد بن حنبل في رواية حكاها عنه الحسن بن ثواب، وابن القاسم، وأشهب، وسحنون، وابن وهب من المالكية⁽⁴⁷⁾، واستدلوا بما يلي:

1- بحديث بريدة - رضي الله عنه - السابق، الذي يدل بعمومه على قبول الجزية من كل كافر، إلا أنه خرج منه عبدة الأوثان من العرب؛ لتغلظ كفرهم من وجهين: أحدهما دينهم، والثاني كونهم من رهط النبي ﷺ⁽⁴⁸⁾.

2- لم يُكره أهل الكتاب، وكذا مشركو العجم على الإسلام، وأخذت منهم الجزية، ليس طمعا فيما يؤخذ منهم، وإنما رغبة في مخالطتهم المسلمين، وإطلاعهم على محاسن الإسلام وموافقته العقل، فيدعوهم ذلك إلى اعتناق الإسلام، بخلاف مشركي العرب فإنهم أهل عادة وتقليد، وليسوا أهل تأمل وفكر، فلم ينفع معهم إلا الإكراه على الإسلام بالسيف؛ ولهذا لم يقبل منهم الرسول ﷺ الجزية وأكرههم على الدخول في الإسلام⁽⁴⁹⁾.

الرأي الثالث: لا يجبر جميع الكفار على الدخول في الإسلام، وتطبق عليهم قاعدة "لا إكراه في الدين"، ما عدا كفار قريش وإن كانوا من أهل الكتاب، فإنهم لا يقبل منهم إلا الإسلام أو القتل، وهذا الرأي قول في المذهب المالكي، واختلفوا في تعليل ذلك:

1- فقالوا: لا يجوز أن تجري على كفار قريش الذلة والصغار لمكانهم من النبي صلى الله عليه وسلم .

2- وقيل: لأن جميعهم أسلم يوم الفتح، فلا يكون قريشي كافرا إلا مرتدا⁽⁵⁰⁾.

الرأي الرابع: لا يجبر جميع الكفار على الدخول في الإسلام عربا كانوا أم عجمًا، وتطبق عليهم قاعدة "لا إكراه في الدين"، وذهب إلى هذا الرأي الإمام مالك، والأوزاعي⁽⁵¹⁾، واستدلا بما يلي:

1- حديث بريدة - رضي الله عنه- الذي يدل بعمومه على قبول الجزية من المشركين عربا كانوا أم عجمًا⁽⁵²⁾.

2- أهل الشرك من العجم والعرب ملحقون بالمجوس، لأنّ المجوس أهل شرك لا كتاب لهم، وعليه فلا يجبر أهل الأوثان من العجم والعرب على الدخول في الإسلام مثلهم⁽⁵³⁾.

الرأي الرابع: المتمعن في أدلة الآراء السابقة يجنح إلى ترجيح الرأي الثاني القائل: بأنّ قاعدة "لا إكراه في الدين" يعم حكمها جميع الكفار ما عدا مشركي العرب؛ لأنّ الرسول ﷺ أكره مشركي العرب في زمنه على الدخول في الإسلام، ولم يقبل منهم الجزية، فعن الزهري قال: (صَالِحُ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ عَبْدَةُ الْأَوْثَانِ عَلَى الْجَزِيَةِ إِلَّا مَنْ كَانَ مِنْهُمْ مِنَ الْعَرَبِ، وَقَبِلَ الْجَزِيَةَ مِنْ أَهْلِ الْبَحْرَيْنِ، وَكَانُوا مَجُوسًا)⁽⁵⁴⁾.

وأما ما ذهب إليه ابن القيم (ت 751هـ) من أنّ الرسول ﷺ لم يأخذ الجزية من عبّاد الأوثان في زمنه مع كثرة قتاله لهم؛ لأن آية الجزية نزلت عام تبوك في السنة التاسعة من الهجرة بعد أن أسلمت جزيرة العرب، ولم يبق بها أحد من عباد الأوثان، فغير مسلم به؛ لأن حديث بريدة - رضي الله عنه- الذي ورد فيه تشريع الجزية كان في أول الإسلام قبل أن تنتشر الدعوة، وقبل فتح مكة المكرمة، بدليل دعوتهم فيه إلى الهجرة⁽⁵⁵⁾.

وأما الاحتجاج بأنّ الرسول ﷺ لم يقبل الجزية من العرب الوثنيين لانقراضهم حين تشريع الجزية؛ لأنّه لم يكن ليغزو النصارى عام تبوك بجميع المسلمين-إلا من عذر الله- ويدع الحجاز وفيه من يحاربه⁽⁵⁶⁾، فهو احتجاج ضعيف؛ لأنّ الرسول ﷺ غزا تبوك وأرض العرب ملأى من عبدة الأوثان، وإنما دخلوا في دين الله أفواجا وبعثوا إليه الوفود بعد مرجعه من تبوك⁽⁵⁷⁾، فقد قال ابن اسحاق (ت213هـ): " لما افتتح رسول الله ﷺ مكة وفرغ من تبوك، وأسلمت ثقيف وبايعت، ضربت إليه وفود العرب من كل وجه"⁽⁵⁸⁾.

ج- المرتد: المرتد هو المكفّر الراجع عن دين الإسلام إلى الكفر طوعاً⁽⁵⁹⁾، قال تعالى: [وَمَنْ يَرْتَدِدْ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُولَئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ] (البقرة: 217)، والمرتد عن دين الإسلام اتفق الفقهاء على أنّ حكم قاعدة "لا إكراه في الدين" العام لا يشملها، ويُجبر على الرجوع إلى الإسلام، فإن لم يرجع قُتِل⁽⁶⁰⁾، لقول الرسول صلى الله عليه وسلم: (من بدل دينه فاقتلوه)⁽⁶¹⁾، وقوله أيضاً: (لا يحل دم امرئ مسلم يشهد أن لا إله إلا الله وأني رسول الله إلا بإحدى ثلاث: النفس بالنفس، والثيب الزاني، والمفارق لدينه التارك للجماعة)⁽⁶²⁾.

مناقشة رأي الرسيوني في القاعدة:

إن اعتبار الدكتور الرسيوني قاعدة "لا إكراه في الدين" قاعدة عامة عموماً تاماً لأنها جاءت بصيغة صريحة من صيغ العموم، فلا يمكن تخصيصها إلا بدليل مكافئ ثبوتاً ودلالة⁽⁶³⁾، اعتبار غير صحيح؛ لأنه ثبت أن النبي ﷺ أُجبر وأكراه المشركين من العرب على الدخول في الإسلام ولم يأخذ منهم الجزية، وعليه فعمومها خاص بالإكراه على الباطل، لا الإكراه على الحق، وما دام عمومها قد دخله التخصيص بالآيات القرآنية قطعية الثبوت الواردة في شأن مشركي العرب، فقد أصبحت دلالتها على أفرادها ظنية، وعليه فيصح تخصيص حكم الآية بأحاديث الردة الأحاد الصحيحة على قول من لا يُجيز التخصيص إلا بالقطعي⁽⁶⁴⁾.

وأما محاولته التوفيق بين قاعدة "لا إكراه في الدين" وأحاديث الردة الصحيحة الدالة على قتل المرتد وقوله: "بأن العقوبة الواردة فيها ليست للردة نفسها، وإنما لما يقترب بها عادة من جنایات يرتكبها المرتد، كالقتل، أو المحاربة، أو الالتحاق بصفوف العدو ونحوها، بدليل قول رسول الله ﷺ: (التارك لدينه المفارق للجماعة)، لأن الحديث لم يقتصر على ذكر الخروج من الدين فقط، وإنما أضاف إليه ترك الجماعة الذي يعني التمرد والعصيان والمحاربة، وربما الانضمام إلى معسكر العدو"⁽⁶⁵⁾، فيرد عليه بما يلي:

1- أنّ المراد بقول الرسول ﷺ: (التارك لدينه المفارق للجماعة) هو مفارقة جماعة المسلمين وتركهم بالارتداد، فهي صفة للتارك أو المفارق، أما المفارق بغير ردة فلا يسمى مرتداً، والمرتد يُقتل وإن لم يُعلن المحاربة والمقاتلة، بخلاف المفارق للجماعة ببدعة أو بغي أو غيرها، فإنه لا يقتل إلا إذا حارب وقاتل المسلمين⁽⁶⁶⁾.

2- المرتد مباح الدم بالنص، وورود قول الرسول ﷺ: (من بدل دينه فاقتلوه) بصيغة فاقتلوه دلالة صريحة على أن المرتد يُقتل ولو لم يُقاتل ويُعلن الحرب على المسلمين، بخلاف لو قال: (فقاتلوه) التي تدلّ على المفاعلة التي تقتضي الحصول من الجانبين أي حصول القتال من الجانبين، فإذا لم يُقاتل لا يُباح قتله⁽⁶⁷⁾.

3- المرتد يجب إكراهه على الرجوع إلى الإسلام، فيخبر بين الإسلام أو القتل الذي هو حد الردة، بعد استتابته ودحض الشبهات التي عرضت له؛ سدا لباب الذريعة إلى الفساد والشر، وحفظا لدين الإسلام من الاستهانة والاستخفاف به لأنّ "الارتداد خروج فرد أو جماعة من الجامعة الإسلامية، فهو بخروجه من الإسلام بعد الدخول فيه ينادي على أنه لما خالط هذا الدين وجدّه غير صالح، ووجد ما كان عليه قبل ذلك أصلح فهذا تعريض بالدين واستخفاف به، وفيه أيضا تمهيد طريق لمن يريد أن ينسل من هذا الدين وذلك يفضي إلى انحلال الجامعة"⁽⁶⁸⁾.

ولأنّ الارتداد "قلما يكون أمرا قلبيا وحسب، ولو كان كذلك لما أحسّ به أحد، إنّ الارتداد في أغلب صورته ستار نفسي للتمرد على العبادات والتقاليد والشرائع والقوانين، بل على أساس بناء الدولة نفسها، ومواقفها من خصومها الخارجيين، ولذلك كثيرا ما يرادف الارتداد جريمة الخيانة العظمى، وتكون مقاومته واجبا مقدسا"⁽⁶⁹⁾.

ثم إن إكراه المرتد على الرجوع إلى الإسلام، والحكم بقتله إن لم يرجع هو العلاج الناجع لجريمة الردة والمروق من الدين، فالمرتد "لا ينتقل عن دين الإسلام بعدما عرف محاسنه وشرائعه المحمودّة في العقول إلا لسوء اختياره، وشؤم طبعه، فيقع اليأس من فلاحه"⁽⁷⁰⁾، ولا يوجد رادع ولا زاجر لمن تسول له نفسه الخروج عن دين الحق "مثل توقع الموت، فلذلك جعل الموت هو العقوبة للمرتد حتى لا يدخل أحد في الدين إلا على بصيرة، وحتى لا يخرج منه أحد بعد الدخول فيه، وليس هذا من الإكراه في الدين المنفي بقوله تعالى: [لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ] على القول بأنها غير منسوخة، لأن الإكراه في الدين هو إكراه الناس على الخروج من أديانهم والدخول في الإسلام، وأما هذا فهو من الإكراه على البقاء في الإسلام⁽⁷¹⁾.

خاتمة البحث:

في ختام البحث يمكن تسجيل النتائج التالية:

- 1- قاعدة "لا إكراه في الدين" قاعدة تقرر مبدأ الحرية الدينية، وتنتهي عن إجبار الناس على الدخول في الإسلام.
 - 2- قاعدة "لا إكراه في الدين" قاعدة محكمة لم ينسخ حكمها.
 - 3- الراجح أنها قاعدة عامة تفيد بطلان إكراه جميع الكفار على اعتناق الدين الإسلامي ما عدا مشركي العرب، والمرتدين، لعدم تحقق معنى القاعدة كاملا فيهما، ولوجود أدلة تقتضي استثناءهما من حكم القاعدة العام.
- وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين، إن أصبت فمن الله وحده، وإن أخطأت فمن نفسي ومن الشيطان.

الهوامش:

- (1) الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية: أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري الفارابي (ت393هـ). تحقيق أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت، ط4، 1407هـ-1987م، 525/2، لسان العرب: محمد بن مكرم بن علي أبو الفضل جمال الدين بن منظور (ت711هـ)، دار صادر، بيروت، ط3، 1414هـ، 361/3.
- (2) الأشباه والنظائر: تاج الدين عبد الوهاب بن تقي الدين السبكي (ت771هـ)، دار الكتب العلمية، ط1، 1411هـ-1991م، 11/1.
- (3) شرح التلويح على التوضيح: سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني (ت793هـ)، مكتبة صبيح، مصر، د. ط، 34/1.
- (4) التعريفات: علي بن محمد بن علي الزين الشريف الجرجاني (ت816هـ). ضبطه وصححه جماعة من العلماء بإشراف الناشر، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1403هـ-1983م، ص11.
- (5) الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية: أيوب بن موسى الحسيني القريمي الكفوي، أبو البقاء الحنفي (ت1094هـ). تحقيق عدنان درويش، محمد المصري، مؤسسة الرسالة، بيروت، ص728.
- (6) قواعد المقاصد عند الإمام الشاطبي، عرضا ودراسة وتحليلا: د. عبد الرحمان إبراهيم الكيلاني، دار الفكر، دمشق، ط1، 1421هـ-2000م، ص30.
- (7) الصحاح تاج اللغة، مصدر سابق، 2247/6، لسان العرب، مصدر سابق، 13/534-535).
- (8) بدائع الصنائع: علاء الدين بن أحمد الكاساني الحنفي (ت587هـ)، دار الكتاب العربي، بيروت، ط2، 1982م، 175/7.
- (9) شرح التلويح على التوضيح، التفتازاني، مصدر سابق، 390/2.
- (10) التعريفات، الجرجاني، مصدر سابق، ص33.

- (11) كشف الأسرار شرح أصول اليزدي: عبد العزيز بن أحمد بن محمد علاء الدين البخاري (ت 730هـ)، دار الكتاب الإسلامي، د. ط. ت، 383/4.
- (12) الصحاح تاج اللغة، مصدر سابق، 5/ (2118-2119)، لسان العرب، مصدر سابق، 13 (167-170).
- (13) التعريفات، الجرجاني، مصدر سابق، ص105.
- (14) الكليات، الكفوي، أبو البقاء الحنفي، مصدر سابق، ص413.
- (15) كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم: محمد بن علي ابن القاضي محمد، حامد بن محمد حامد صابر الفاروقي التهانوي (ت بعد 1158). تقديم وإشراف ومراجعة د. رفيق العجم. تحقيق د. علي دحروج، مكتبة لبنان ناشرون، ط1، 1996، 814/1.
- (16) المصدر نفسه.
- (17) تفسير الطبري (جامع البيان في تأويل القرآن): محمد بن عبد العزيز بن يزيد بن كثير بن غالب الأملي الطبري (ت310هـ). تحقيق أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، ط2، 1420هـ-2000م، 415/5.
- (18) انظر: المعجم الوسيط: مجمع اللغة العربية بالقاهرة: إبراهيم مصطفى، وأحمد الزيات، وآخرون، دار الدعوة، 148/1، معجم اللغة العربية المعاصرة: د. أحمد مختار عبد الحميد عمر (ت1424هـ)، بمساعدة فريق عمل، عالم الكتب، ط1، 1429 هـ - 2008 م، 424/1، لسان العرب، مصدر سابق، 11 (130-131).
- (19) ما هو المجال العام؟ ماهر عبد الرحمن، 2016 /04/11، <https://almanassa.com/a/y/1479/sto>
- (20) المجال الجغرافي: الموسوعة العربية، م17، 753، www.ab.ency.com.
- (21) تعريف المجال الحيوي: براء الدويكات، -01/ 02/ 2015، <http://mawdoo3.com>.
- (22) لسان العرب، مصدر سابق، 209/10، معجم اللغة العربية المعاصرة، مرجع سابق، 1387/2.
- (23) معجم لغة الفقهاء: محمد رواس قلنجي- حامد صادق قنبي، دار النفاس للطباعة والنشر، ط2، 1408هـ - 1988م، ص133.
- (24) انظر: الجواهر الحسان في تفسير القرآن، أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن مخلوق الثعالبي (ت875هـ). تحقيق الشيخ محمد علي معوض، الشيخ أحمد عبد الموجود، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1، 1418هـ، 504/5، التسهيل لعلوم التنزيل: أبو القاسم، مجد بن محمد بن عبد الله بن جزي الكلبي الغرناطي (ت741هـ)، تحقيق د. عبد الله الخالدي، شركة دار الأرقم بن أبي الأرقم، ط1، 1416هـ، 132/1.
- (25) الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل: أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد الزمخشري جار الله (ت538هـ)، دار الكتاب العربي، بيروت، ط3، 1407هـ، 303/1، مفاتيح الغيب (التفسير الكبير): أبو عبد الله محمد بن عمر الحسن بن الحسن التيمي الرازي الملقب بفخر الدين الرازي خطيب الري (ت606هـ)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط3، 1420هـ، 15/7.
- (26) انظر: الكشاف للزمخشري، مصدر سابق، 304/1، زهرة التفاسير: محمد بن أحمد بن مصطفى بن أحمد المعروف بأبي زهرة (ت1394هـ)، دار الفكر العربي، د. ط. ت، 944/2.
- (27) انظر: زاد المسير في علم التفسير: جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي (ت597هـ). تحقيق عبد الرزاق المهدي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط1، 1422هـ، 231/1.
- (28) أحكام القرآن: أحمد بن علي أبو بكر الرازي الجصاص الحنفي (ت370هـ)، تحقيق محمد صادق القمماوي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د. ت، 1405هـ، 6/2.

- (29) فتح القدير: محمد بن علي بن محمد بن عبد الله الشوكاني اليميني (ت 1250هـ)، دار ابن كثير، دار الكلم الطيب، دمشق، بيروت، ط1، 1414هـ، 315/1.
- (30) سنن أبي داود: سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير بن شداد بن عمرو الأزدي السجستاني (ت 275هـ). تحقيق محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية بيروت، كتاب الجهاد، باب في الأسير يُكره على الإسلام، رقم (2682)، 58/3، السنن الكبرى للنسائي: أبو عبد الرحمن، أحمد بن شعيب بن علي الخراساني النسائي (ت 303هـ). تحقيق حسن عبد المنعم شلبي، أشرف عليه شعيب الأرنؤوط، قدّم له عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة بيروت، ط1، 1421هـ-2001م، رقم (10982)، (10983)، 36/10، والحديث صحيح، انظر: صحيح سنن أبي داود: محمد ناصر الدين الألباني، دار المعارف للنشر والتوزيع، الرياض، ط1، 1419هـ-1998م، 148/2.
- (31) انظر: تفسير ابن عطية (المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز): أبو محمد عبد الحق بن غالب بن عبد الرحمن بن تمام بن عطية الأندلسي المحاربي (ت 542هـ)، تحقيق عبد السلام عبد الشافي محمد، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1422هـ، 343/1، التسهيل لعلوم التنزيل لابن جزي، مصدر سابق، 132/1.
- (32) انظر: تفسير المنار (تفسير القرآن الكريم): محمد رشيد بن علي رضا بن محمد شمس الدين (ت 1354هـ)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، د. ط، 1960م، 33/3، تفسير التحرير والتنوير: محمد الطاهر بن عاشور (ت 1393هـ)، دار التونسية للنشر، تونس، د. ط، 1984م، 26/3، في ظلال القرآن: سيد قطب، دار الشروق، ط11، 1405هـ-1985م، 291/1.
- (33) انظر: أحكام القرآن: أبو بكر محمد بن عبد الله المعروف بابن العربي (ت 543هـ). راجع أصوله وخرج أحاديث وعلق عليه محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، ط3، 1424هـ-2003م، 311/1، التفسير البسيط: أبو الحسن علي بن أحمد بن محمد بن علي الواحدي النيسابوري الشافعي (ت 468هـ)، تحقيق أصل تحقيقه في 15 رسالة دكتوراه بجامعة الإمام محمد بن سعود، ثم قامت لجنة علمية من الجامعة بسبكه وتنسيقه، عمادة البحث العلمي، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ط1، 1430هـ، 359/4.
- (34) الأشباه والنظائر: تاج الدين السبكي، مصدر سابق، 11/1.
- (35) انظر: إرشاد الفحول إلى تحقيق الحقيق من علم الأصول: محمد علي الشوكاني، تحقيق صبحي بن حسن حلاق، دار ابن كثير، دمشق، ط2، 1425هـ - 2003م، ص(521-523)، فتح القدير للشوكاني، مصدر سابق، 316/1، تفسير الطبري، مصدر سابق، 415/5.
- (36) تفسير القرطبي: محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح القرطبي أبو عبد الله (ت 671هـ). تحقيق أحمد عبد العليم البردوني، وأحمد أطفيش، دار الكتب المصرية، القاهرة، ط2، 1384هـ-1964م، (61-62)/8.
- (37) انظر: المغني: أبو محمد، موفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة الجعافيلي المقدسي (ت 620هـ)، مكتبة القاهرة، د. ط، 1388هـ - 1968م، 212/9، بداية المجتهد ونهاية المقتصد: أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن رشد القرطبي (ت 595هـ). صححها وقابلها على عدة نسخ مهمة نخبة من العلماء الأجلاء، دار اشرفية، د. ط، ت، 376/1.
- (38) الجزية: ما يؤخذ من أهل الكفر من مالٍ مقابل تأمينهم، وحقق دمانهم مع إقرارهم على كفرهم، انظر: المقدمات، الممهيات: أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد القرطبي (ت 520هـ)، مع المدونة الكبرى: الإمام مالك بن أنس الأصبجي. تحقيق كمال بن سالم، المكتبة التوفيقية، القاهرة، د. ط. ت، 864/1.

- (39) انظر: الأم: الإمام أبو عبد الله محمد بن إدريس الشافعي (ت204هـ). اعتنى به حسان عبد المنان، بيت الأفكار الدولية، الأردن، د. ط. ت، ص (769-771)، المحلى: أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الظاهري (ت456هـ). اعتنى به حسان عبد المنان، بيت الأفكار الدولية، الأردن، د. ط. ت، ص 876، المغني، مصدر سابق، 333/9.
- (40) المحلى، مصدر سابق، ص876.
- (41) صحيح مسلم: الإمام أبو الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري (ت261هـ)، دار ابن حزم، بيروت، ط1، 1423هـ - 2002م، كتاب الجهاد والسير، باب تأمير الإمام الأمراء على البعوث، رقم الحديث (1731)، ص771.
- (42) الأم، مصدر سابق، ص (769-770).
- (43) صحيح البخاري: الإمام الحافظ: أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري (ت256هـ). مراجعة وضبط وفهرسة الشيخ محمد علي القطب، الشيخ هشام البخاري، المكتبة العصرية، بيروت، د. ط، 1431هـ - 2010م، كتاب الجزية والموادعة، باب الجزية والموادعة مع أهل الذمة والحرب، رقم (3157)، ص555.
- (44) متفق عليه: صحيح البخاري، كتاب الزكاة، باب وجوب الزكاة، رقم (1399)، ص244، صحيح مسلم، كتاب الإيمان، باب الأمر بقتال الناس حتى يقولوا: لا إله إلا الله محمد رسول الله، رقم (20)، ص38.
- (45) المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج: أبو زكريا محيي الدين بن شرف النووي (ت676هـ)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط2، 1392هـ، 1/ (206-207).
- (46) المغني، مصدر سابق، 333/9، الأم، مصدر سابق، ص769.
- (47) انظر: بدائع الصنائع، مصدر سابق، 110/7، المغني، مصدر سابق، 333/9، تفسير القرطبي، مصدر سابق، 110/8.
- (48) المغني، مصدر سابق، 333/9.
- (49) انظر: بدائع الصنائع، مصدر سابق، 7/ (110-111).
- (50) المقدمات، الممهديات، مصدر سابق، 869/1.
- (51) بداية المجتهد، مصدر سابق، 376/1، تفسير القرطبي، مصدر سابق، 110/8.
- (52) انظر: المغني، مصدر سابق، 333/9، بداية المجتهد، مصدر سابق، 376/1.
- (53) التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد: أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر القرطبي (ت463هـ). تحقيق مصطفى بن أحمد العلوي، محمد بن عبد الكبير البكري، وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية، المغرب، د. ط، 1387هـ، 118/2.
- (54) المصنف: أبو بكر عبد الرزاق بن همام بن نافع الحميري اليماني الصنعاني (ت211هـ). تحقيق حبيب الرحمن الأعظمي، المكتب الإسلامي، بيروت، ط2، 1403، كتاب أهل الكتاب، الجزية، رقم (10091)، 86/6، التمهيد، ابن عبد البر، مصدر سابق، 123/2.
- (55) انظر: أحكام أهل الذمة محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين، ابن قيم الجوزية (ت751هـ). تحقيق يوسف بن أحمد البكري، وشاكر بن توفيق العروري، رمادي للنشر، الدمام، ط1، 1418هـ - 1997م، 87/1، بداية المجتهد، مصدر سابق، 374/1.
- (56) مجموع الفتاوى: تقي الدين، أبو العباس أحمد عبد الحلیم بن تيمية (ت728هـ). تحقيق عبد الرحمان بن محمد بن قاسم، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة المنورة، 1416هـ - 1995م، 20/19.

- (57) إعلاء السنن: ظفر أحمد العثماني التهانوي، إدارة القرآن والعلوم الإسلامية، كراتشي، باكستان، ط3، 1415هـ، 487/12.
- (58) السيرة النبوية لابن هشام: أبو محمد عبد الملك بن هشام بن أيوب الحميري المعافري البصري (ت 213هـ). تحقيق طه عبد الرؤوف سعد، دار الجيل، بيروت، ط1418هـ، 3، 1998م، 248/5.
- (59) انظر: القوانين الفقهية: أبو القاسم محمد بن أحمد بن جزي الكلبي الغرناطي (ت 714هـ)، مكتبة الشركة الجزائرية الجزائر، ص369، المغني، 3/9.
- (60) انظر: المغني، مصدر سابق، 3/9، بدائع الصنائع، مصدر سابق، 111/7، المنهاج شرح صحيح مُسلم، مصدر سابق، 165/11.
- (61) صحيح البخاري: كتاب الجهاد والسير، باب لا يعذب بعذاب الله، رقم (3017)، ص 528.
- (62) متفق عليه: صحيح البخاري، كتاب الذيات، باب قول الله تعالى أَلَمْ نَكْفِ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنِ بِالْعَيْنِ، رقم (6878)، ص1222، صحيح مسلم، كتاب القسامة والمحاربين والذيات، باب ما يُباحُ به دم المسلم، رقم (1676)، ص738.
- (63) انظر: الكليات الأساسية للشريعة الإسلامية: أ. د. أحمد الريسوني، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، القاهرة، دار الأمان، الرباط، ط1، 1431هـ - 2010م، ص (170-171).
- (64) انظر: إرشاد الفحول، مصدر سابق، ص539.
- (65) انظر: الكليات الأساسية للشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ص178.
- (66) فتح الباري شرح صحيح البخاري: أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني (ت 858هـ)، رقم كتبه وأبوابه وأحاديثه: محمد فؤاد عبد الباقي، قام بإخراجه وصححه وأشرف على طبعه: محب الدين الخطيب، دار المعرفة، بيروت، 1379هـ، 12/(201-202)، المنهاج في شرح صحيح مسلم، مصدر سابق، 165/11.
- (67) شرح الأربعين النووية في الأحاديث الصحيحة النبوية: تقي الدين أبو الفتح محمد بن علي بن وهب بن مطيع القشيري، المعروف بابن دقيق العيد (ت 702هـ)، مؤسسة الريان، ط 2، 1424هـ - 2003م، ص66.
- (68) التحرير والتنوير، مصدر سابق، 2/(336-337)، ينظر أيضا: أصول النظام الاجتماعي في الإسلام: محمد الطاهر بن عاشور (ت1393هـ)، الدار التونسية للتوزيع، تونس، ط2، 1985م، ص173.
- (69) حقوق الإنسان بين تعاليم الإسلام وإعلان الأمم المتحدة: محمد الغزالي (ت1996م)، دار الهناء، الجزائر، ص 81.
- (70) بدائع الصنائع، مصدر سابق، 111/7.
- (71) التحرير والتنوير، مصدر سابق، 2/(336-337).

آليات تحقيق التيسير في الفقه الإسلامي

طالبة الدكتوراه: رشيدة حرشاو

كلية العلوم الإسلامية – جامعة باتنة 1

الملخص:

يأتي هذا المقال ليتناول مسألة التيسير من جانبها العملي التحصيلي؛ بحيث يسعى الى توضيح وبيان المرتكزات العلمية والوسائل الاجرائية التي يعتمدها المجتهد أو المفتي لرفع الحرج عن المكلفين وتحقيق التيسير المنضبط.

وتعرضت فيه إلى بيان مفهوم آليات التيسير، ثم قسمت هذه الآليات على ثلاثة مباحث، تحدثت في الأول منها عن الآليات الأصولية وتمثلت في: تفعيل مبدأ الاستحسان، مراعاة الخلاف والأخذ بالأخف. وخصصت الثاني للحديث عن الآليات الفقهية، وأهمها استثمار فقه البدائل مع نبذ التعصب المذهبي. وكان الأخير في الآليات المقاصدية وهي إعمال فقهي الموازنات والأولويات.

الكلمات المفتاحية: آليات، التيسير، تحقيق التيسير، الفقه الإسلامي.

Abstract :

The FACILITATIVE MECANISMS In ISLAMIC JURISPRUDENCE

This artical comes to talk about facilitative from her effective practical collecting side, so that seeks to clarify the statement of the fundamental cornerstones of the process and means of procedure adopted by the hardworking or mufti to lift the embarrassment of assigned and uncontrolled facilitation.

It was exposed to the statement of the concept of the facilitation mechanisms on three chapter, spoke in one of the mechanisms of fundamentalism represented in activating the principle of approval, talking into account the dispute over the introduction of

AKAF, second allocated them to talk about jurisprudence mechanisms, the most important jurisprudence investment alternatives with the rejection of fanaticism. The latter in the MAKASID mechanisms; that it was fonctionment of budgets and priorities.

مقدمة:

الفقه الإسلامي وليد الشريعة الإسلامية، بصفاتها يتميز، وبخصائصها يتصف، فلا إن كانت هي داعية تيسير وتبشير، فإن التيسير روح الفقه وركنه الأعظم؛ ذلك أن الفقه يركز على دعائم اجتهادية كفلت له الحيوية وأمدته بالسعة وبثت فيه المرونة، ما جعله قابلا للنماء والثبات والعطاء طيلة أكثر من أربعة عشر قرنا من الزمن، وسيبقى كذلك إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها. ولأنّ التيسير روح الفقه فلقد تظافرت الأدلة على إقراره، ورفع الحرج، ونفي العنت، ودفع المشاق، حتى تكون موافقة للتركيبية النفسية والجسدية للإنسان، ويسهل تنفيذها في الأمة، وهذه هي حكمة السماح في الشريعة الإسلامية.

فإذا ثبت هذا، وجب على من يتصدى للاجتهاد والإفتاء أن يلحظ أهمية هذا المطلب المنشود، ويسعى إلى تحقيقه بشروطه وضوابطه ليكون مبلغا عن الله. وعليه طرح السؤال: ماهي آليات تحقيق التيسير في الفقه الإسلامي؟ وكيف يمكن تفعيلها للوصول إلى تيسير منضبط؟ هذا ما حاولت الإجابة عنه في هذا المقال بإذن الله.

المبحث التمهيدي: التأسيس المفاهيمي

أولا/ تعريف الآليات

الآليات مصطلح معاصر، مشتق من الآلة وهي كلمة مفردة؛ تطلق على عدة معان، والأقرب إلى ما أقصد هي: الوسيلة، مثلا: "يجب الالتزام بالآيات فضّ النزاع"¹؛ أي الالتزام بوسائله.

والآلة "تطلق على اسم مشتق من فعل لما يستعان به في ذلك الفعل كالمفتاح... وهذا معنى قولهم اسم الآلة ما صنع من فعل لآليته أي لآلية ذلك الفعل. وقد تطلق عندهم على ما يفعل فيه إذا كان مما يستعان به كالمحلب"².

ثانيا/ تعريف التيسير

اليَسْر: اللين والانقياد، وقد يسر يبسر يأسره: لاينه...وساهله³، واليسر بضم السين وسكونها: ضدُّ العُسْر⁴. فالتيسير في اللغة له معاني عدة منها اللين والانقياد والتهيئة والقلة والتخصيب، والذي عليه مدار البحث هو معنى السهولة واللبونة.

أما معناه في الاصطلاح فلا يختلف عن المعنى اللغوي، فقد عرفه الأشقر بقوله: "تشريع الأحكام على وجه روعيت فيه حاجة المكلف وقدرته على امتثال الأوامر واجتناب النواهي مع عدم الاخلال بالمبادئ الأساسية للتشريع"⁵، وهو على حسنه طويل.

وقد أورد غيره تعريفا مماثلا للتعريف الأول فقال: "رفع العناء والجهد عن المكلف مع مراعاة قيامه بما أمر الشارع بعيدا عن الإخلال بأصول الإسلام"⁶. وكان هذا التعريف اختصارا للتعريف الأول، ضف إلى أنه قصر التيسير على نوع واحد؛ حيث قال "رفع العناء"؛ أي بعد الوقوع، وهذا يمثل شقا واحدا من أنواع التيسير فلم يُشر إلى النوع الأصلي منه الذي بُني عليه شطر من الشريعة. ومنه أعرفه على أنه: "مراعاة قدرة المكلف في تطبيق أحكام الشريعة الإسلامية وفق أصولها وولاياتها"، فيجمع هذا التعريف نوعي التيسير الأصلي والعارض الذي تمثله الرخص، كما يبين أن التيسير المعتد به هو الذي لا يخرج عن قانون الشريعة العام.

ثالثا/ المقصود بالآليات التيسير

هي الخطوات الإجرائية والطرق العملية والمسالك المعتمدة لتحصيل التيسير. ولما كانت العلوم في تقسيمها نوعان نظرية وعملية، آلية وغير آلية، رُدَّ غير الآلي إلى النظري، والآلي إلى العملي، "فإنَّ ما يكون في حد ذاته آلة لتحصيل غيره لا بدَّ أن يكون متعلِّقا بكيفية تحصيله فهو متعلِّق بكيفية عمل، وما يتعلَّق بكيفية عمل لا بدَّ أن يكون في نفسه آلة لتحصيل غيره، فقد رجع معنى الآلي إلى معنى العملي"⁷، ولا أقصد بالآلية كونها آلة في ذاتها؛ فالآلية تعرض لها بقياسها إلى غيرها، وإلا فهي في الأصل مدارك علمية.

وقسمت هذه الآليات باعتبار الفن الذي تنتمي إليه غالبا، وهي عبارة عن قواعد في مجالها، لكنني لما نظرت فيها وجدت أنها أقرب إلى الجانب العملي والإجرائي في كلية التيسير، فمراجعاتها يتحقق فكانت كأداة ووسيلة له.

المبحث الأول: الآليات الأصولية

المطلب الأول: تفعيل مبدأ الاستحسان

الاستحسان مسلك لجأ إليه العلماء حينما رأوا أن إجراء القياس مطلقاً يؤدي إلى الحرج والمشقة، قال الشاطبي: "فيكون إجراء القياس مطلقاً في الضروري يؤدي إلى حرج ومشقة في بعض موارد، فيستثنى موضع الحرج"⁸.

الفرع الأول: تعريف الاستحسان

"اختلف في حقيقته: فقيل: إنه دليل ينفذ في نفس المجتهد، وتقتصر عنه عبارته. ورده ابن الحاجب بأنه إن لم يتحقق كونه دليلاً فمردود اتفاقاً، وإن تحقق فمعتبر اتفاقاً. ورده البيضاوي بأنه لا بد من ظهوره ليميز صحيحه من فاسده، فإن ما ينفذ في نفس المجتهد قد يكون وهماً لا عبرة به"⁹.

وعرف بأنه: "تقديم للاستدلال المرسل على الدليل العام في بعض مقتضياته؛ على طريق الاستثناء"¹⁰. فمحصل مفهوم الاستحسان عند القائلين به، هو ترك لإعمال الدليل الأصلي العام، في بعض مقتضياته، لما عارضه في بعض المحال من بعض الأدلة المعتبرة عند القائلين بها.

ونسب القول به إلى الحنفية والمالكية وأنكره الشافعي حتى إنه قال: (من استحسن فقد شرع). قال ابن العربي رحمه الله: "والاستحسان عندنا وعند الحنفية هو العمل بأقوى الدليلين. وقد بينا ذلك في مسائل الخلاف. نكتته المجزئة هاهنا: أن العموم إذا استمر والقياس إذا اطرده فإن مالكا وأبا حنيفة يريان تخصيص العموم بأي دليل كان من ظاهر أو معنى..."¹¹. ومنه يظهر بوضوح معنى الاستحسان عند المالكية والحنفية، إذ هو ليس تركاً للدليل من غير وجه حجة، بل هو ترك له في بعض الأحيان لدليل آخر هو أرجح منه فيها.

ولم يتفق العلماء القائلون بالاستحسان في نوع الدليل العارض الذي يقوم عليه الاستحسان، بل تنوعت الاستحسانات لديهم على حسبه، فنجد أن أكثر استحسانات المالكية تنبني على الاستصلاح، فهو عامة مدركهم، أما الحنفية فأكثر استحسانهم مؤسس على القياس الخفي القوي الأثر. على أن كلاً منهما يستحسن بغير هذين الأصليين، فالحنفية مثلاً يستحسنون بالنص والإجماع والعرف والضرورة والتيسير ورفع الحرج. والمالكية يعدلون عن الأصل بالقياس الخفي قوي الأثر.

الفرع الثاني: العلاقة بين الاستحسان والتيسير

التيسير في الشريعة ثابت بأدلته، ولتحقيقه نصب الشارع لذلك عدة طرق، منها ما نصّ عليها في محكم كتابه، أو بينها على لسان نبيه، أو بثّها في نفوس صحابة نبيه الكريم، أو ما اجتهد الفقهاء من الأمة باستنباطه والتأصيل له، وهو في كله كشف عن مقصود الشارع في إرادته التيسير على خلقه.

ويعد الاستحسان أحد هذه الطرق الموصلة إلى تحقيق التيسير في وجه من وجوهه، لأنه ترك لدليل أصلي عام، وإعمال دليل آخر أرجح منه لحجة معتبرة، وإلا كان حكماً بالتشهي وهذا لا يقول به من عرف حق الشريعة، فكيف يُظن بمن تبجر فيها من أئمة الفقه، ومن سبر أغوار الشريعة، كأبي حنيفة ومالك، ومن قال بقولهم¹².

فإذا ثبت أن الاستحسان فيه وجه من مراعاة الحاجة والضرورة، لأنه استثناء من أصل كلي، وثبت أن الشارع الحكيم انتهج هذا النسق في وضع الشريعة، وثبت أن العلماء فرقوا بين مدارك الاستحسان وجعلوها أنواعاً مختلفة، تحصّل لدينا أن الاستحسان سبيل مؤدي بمراعاته إلى تحقيق التيسير ورفع الحرج، ويلاحظ هذا بوضوح في بعض صورته وأنواعه؛ وأهمها ما اعتمده المالكية في أغلب استحساناتهم، أي ما يقوم على الاستصلاح. وقد تحدثوا عنه في كتبهم، وبسطوا القول عنه في مؤلفاتهم، ودلّوا عليه بقوي الحجج، ومثلوا له بعدد الأمثلة، التي توضح المقصود، وتجلي المعنى الذي نحن بصدد بيانه. ويقصدون به الداعي إلى إخراج جزئية ما عن حكم القياس أو القاعدة هو المصلحة التي يتحقق بها رفع الحرج عن الناس وتيسير معاملاتهم، ومن أمثله: مسألة تضمين الأجير المشترك، وكمسألة تضمين صاحب الحمام الثياب، وتضمين صاحب السفينة، وتضمين السماسرة المشتركين... "فإن الأجراء مؤتمنون بالدليل لا بالبراءة الأصلية، فصار تضمينهم في حيز المستثنى من ذلك الدليل"¹³؛ أي مستثنى بدليل المصلحة العام المنظور إليها، فلو لم يُضمنوا لكان طريقاً للتعدي على أموال الناس، وعدم التحرز فيها، فالأصل فيهم عدم الضمان.

وقد استحسنت المالكية أيضاً برفع الحرج وإيثار التوسعة، وهو من الأقسام التي ذكرها ابن العربي عند ذكره أقسام الاستحسان في المذهب المالكي، فقال: "الاستحسان إيثار ترك مقتضى الدليل على طريق الاستثناء و الترخص، لمعارضته ما يعارض به في بعض مقتضياته... وتركه للتيسير، وتركه لرفع المشقة، وإيثار

التوسعة¹⁴، فمناطق الاستثناء والعدول لم يكن اليسير في نفسه، وإنما هو رفع الحرج وإيثار التوسعة، إذ طرد الدليل المقتضي للمنع على ما كان يسيرا مما يوقع الناس في الحرج والمشقة؛ وهما مرفوعان في الشرع، وعليه فإن سبب التوسعة ورفع الحرج هو اليسير¹⁵. ومن أمثله إجازة التفاضل اليسير في المرافلة الكثيرة، وإجازة بيع وصرف في اليسير.

أما الحنفية فقد كان أغلب استحسانهم قائما على القياس الخفي قوي الأثر، بالإضافة إلى استحسانهم بالضرورة وغيرها، ونبين لكل نوع بمثال.

- الاستحسان بالضرورة؛ وهو أن يكون الأخذ بالقاعدة العامة أو القياس أمرا متعذرا، يلحق معه بالمكلف مشقة، فيعدل بها عن الحكم الأصلي من أجل رفع الحرج... ويمثل له الحنفية بطهارة الآبار بنزحها حتى يذهب أثر النجاسة من لون أو طعم أو ريح، وكذلك بصب الماء في الحوض حتى تذهب أغلب النجاسة، فجريان القياس في تطهير الآبار والحياض على تطهير الأنية غير ممكن لأن نزحه مرة واحدة دون اختلاط الماء الخارج من النبع معه أمر محال، فمن أجل ضرورة استخدام البئر حكموا بطهارته إذا ذهبت أغلب النجاسة، فكانت الضرورة هي الأساس في العدول عن الاقتضاء الأصلي، وهو الحكم بالنجاسة، وهذا كله من أجل رفع الحرج عن الناس، والتيسير لهم في الحصول على الماء، وإلا لوقعوا في المشقة لو حكمنا بنجاسته.

- الاستحسان بالقياس الخفي قوي الأثر؛ ومعناه أن يتعارض في مسألة واحدة قياسان، أحدهما خفي العلة، والآخر علته ظاهرة، فيقدم ما كانت علته خفية إذا قوي أثره. ومثاله الحكم بطهارة سور سباع الطير المحرمة كالصقر، رغم أن الأصل فيها هو النجاسة لأنها من السباع فتلحق بهم. لكن هذا القياس وإن كانت علته هي كونهم من السباع، إلا أنه يوجد فوارق؛ منها أن سباع الطير لا لعاب لها تنجس به الماء، وعلّة الحكم بنجاسة سور سباع البهائم هي اللعاب، فيكون إلحاقها بالطيور التي تشرب بمناقيرها كالدجاج السائب الذي يأكل النجاسة، لكن يحكم بطهارة سورّه، أولى من إلحاقها بسباع البهائم. وفي اعتبار هذا القياس والاستحسان به، رفع حرج عن المكلفين لصعوبة الاحتراز من سباع الطيور.

وليس المقام تعداد كل أنواع الاستحسان، وإنما بينا كيف يكون الاستحسان مسلكا مؤديا إلى التيسير وإيثار التوسعة في مواطن المشقة والعسر.

وملخص القول أن الاستحسان هو استثناء من أصل عام مطرد، "والباعث على هذا الاستثناء هو الحد من الغلو الذي يؤدي إليه الإغراق في القاعدة، فيكون الخروج في خصوص الجزئية المستثناة أقرب إلى الشرع وأولى من مراعاة الاطراد... وبهذا يتحقق عين التيسير، ولهذا قال ابن رشد: ومعنى الاستحسان في أكثر الأحوال هو الالتفات إلى المصلحة والعدل"¹⁶. ومصلحة المكلفين تتحقق باختيار الأيسر لهم، الذي يخرجهم من عسر المشاق، إلى فسحة الدين.

المطلب الثاني: مراعاة الخلاف

الفرع الأول: المقصود من مراعاة الخلاف

في اللغة هو: ملاحظة ما لم يتفق عليه العلماء والنظر فيه. أما اصطلاحاً فقد تعددت تعريفات مراعاة الخلاف عند علماء المالكية، فكل واحد منهم عرفه بحسب نظره إليه، فلا تجد في تعاريفهم تعريفاً يخلو من النقد، أو أن يكون جامعاً مانعاً.

فمنهم من ركز في تعريفه على لازم المدلول وأهمل المدلول بذاته كما فعل ابن عرفة: "إعمال دليل في لازم مدلوله الذي أعمل في نقيضه دليل آخر"¹⁷.

ومنهم من عرفه على أساس أنه جمع بين الأدلة كما قال القاضي ابن عبد السلام: "هو إعطاء كل واحد من الدليلين ما يقتضيه من الحكم مع وجود المعارض"¹⁸.

ومنهم من جعل مفاده استبدال مقتضى الدليلين، كما يفهم من تعريف الشاطبي: "وإعطاء كل واحد منهما - من الدليلين - ما يقتضيه الآخر أو بعض ما يقتضيه"¹⁹.

وعرف أيضاً "عمل المجتهد بدليل المخالف في مدلوله أو بعضه، في حالة بعد الوقوع، لترجحه على دليل الأصل"²⁰. وهذا التعريف بيّن من يقوم بالفعل "المجتهد"، ومتى يعمل بدليل المخالف "بعد الوقوع"، ولماذا يُعمل به "لترجحه على دليل الأصل"، كما بيّن أنه إعمال لدليلين "بدليل المخالف في مدلوله أو بعضه"؛ أي أن دليل الأصل لم يسقط اعتباره. وبهذا يكون تعريفاً جامعاً مانعاً، يضبط معنى مراعاة الخلاف عند السادة المالكية.

وأغلب من تحدث عن مراعاة الخلاف يمثل بالمثل الشائع؛ وهو أن الإمام مالك قد احتج بدليل يقتضي فسخ نكاح الشغار؛ فالدليل يقتضي الفسخ، ويلزم عنه عدم

التوارث بين المتزوجين بالشغار، لكن مالكا ترك لازم دليله "عدم التوارث" إلى لازم دليل غيره؛ وهو صحة التوارث بينهما، لأن الفعل قد وقع، فيأخذ بما فيه مصلحة. فالإمام هنا أعمل دليله ولازم مدلول المخالف، وهذا هو عين المراعاة.

"وهكذا ترى أن الفقيه قد ينزل عن بعض متطلبات رأيه ومقتضياته إلى بعض ما يقتضيه رأي المخالف، فلا يتمحض الحكم لأحد الرأيين أو الدليلين المتنازع فيهما، وهذا معنى ابتناء مراعاة الخلاف على التوسط والاعتدال، وهو ما عبر عنه بالحكم بين الحكيمين، دوران الفرع بين أصليين... فإذا ألحقه بهما جميعا ولو من وجه كان ذلك أولى من إلغاء أحدهما..."²¹.

الفرع الثاني: علاقة مراعاة الخلاف بالتيشير ورفع الحرج

التيشير إنما يكون بعد وقوع الفعل، فمراعاة الخلاف بعد الوقوع هي من التيسير على المكلفين. والمقال يتضح بذكر المثال؛ لذلك سنوضح القول هاهنا بشرح قاعدتي "الحدود تدرأ بالشبهات" و"المعاملات تطلق حتى يثبت المنع" لبيان المقصود من أن مراعاة الخلاف آلية عملية لتحقيق التيسير ورفع الحرج.

أولا/ الحدود تدرأ بالشبهات

وأصل هذه القاعدة ما روته عائشة: "ادروا الحدود على المسلمين ما استطعتم، فإن كان له مخرج فخلوا سبيله، فإن الإمام أن يخطئ في العفو خير من أن يخطئ في العقوبة"²². ولهذا الحديث روايات متعددة يستفاد منها أن الحدود تدرأ بالشبهات. قال الشاطبي: "فإن الدليل يقوم هنالك مفيدا للظن في إقامة الحد، ومع ذلك، فإذا عارضه شبهة وإن ضعفت؛ غلب حكمها، ودخل صاحبها في حكم العفو"²³.

ومثاله: من تزوج بلا شهود فوطئ في هذا النكاح، فلا حدَّ عليه لانقائه بشبهة الدليل، حتى إن صدرت ممن يشترط الإشهاد على النكاح، عملا بمذهب من يرى أن الإشهاد ليس من شروط النكاح، لا شرط صحة، ولا شرط كمال، قال بذلك أبو ثور وجماعة، بناء على درء الحدود بالشبهات من قبيل التيسير الذي هو المسوغ للعمل بهذا القول تطبيقا لمراعاة الخلاف²⁴.

ثانيا/ المعاملات تطلق حتى يثبت المنع:

ومن المسائل الفقهية المشهورة التي روعي فيها الخلاف لمسوغ التيسير؛ مسألة المساقاة، فإن جماهير العلماء وأهل الحديث على جوازها، لحديث عبد الله بن

عمر "أن النبي ﷺ عامل أهل خيبر بشرط ما يخرج منها من ثمر أو زرع"²⁵. وفي العمل بقولهم تطبيق لقاعدة (المعاملات طلق حتى يرد المنع)، فضلا على أنها عمل بمراعاة الخلاف في جانب التيسير²⁶.

ومن المسائل أيضا الخلع؛ هل هو طلاق أم فسخ، وقد تباينت آراء العلماء فيه، نذكرها ونبين وجه المراعاة فيها. ذهب مالك إلى أنه طلاق، قال ابن عبد البر: "لأن الخلع ليس بفسخ عند مالك وإنما هو طلاق بائن"²⁷. واحتج بقول النبي صلى الله عليه وسلم: "أقبل حديقتك، وطلقها تطليقة"²⁸.

وذهب بعض السلف إلى أن الخلع فسخ، وهذا اختيار أبي بكر وقول ابن عباس..²⁹ واحتجوا بما روي عنه.

وقد وقع الخلاف في هذه المسألة بين الشيخين سيدي أبو الحسن الصغير الزرويلي وسيدي إبراهيم المعافري السريفي. فذهب الشيخ الزرويلي إلى أن من طلق زوجته ثلاث مرات إحداها بالخلع، له أن يراجعها ولا يشترط أن تنكح زوجها غيره، مراعاة لقول ابن عباس أن الخلع فسخ وليس طلاق، فتحسب عليه تطليقتان فقط. أما الشيخ المعافري فقال بعدم المراعاة مطلقا، وتحسب تطليقة، وإن رجعها يطبق عليه الحد؛ وهو الرجم، وذكر أنه مذهب مالك فيمن طلق زوجته ثلاثا ثم تزوجها قبل أن تنزوج غيره عامدا عالما بالتحريم. وأفتى الونشريسي بحكم وسط، فقال: يسجن ويضرب ضربا موجعا بناء على الأصل في المذهب، ولكن لم يقل بالرجم من باب الحدود تدرأ بالشبهات، التي أوردها من أخذ بمذهب ابن عباس³⁰.

فنلاحظ مما سبق أن أصل مراعاة الخلاف يقصد منه إثارة التخفيف برفع ما يشق على الخلائق ويكون ذلك بمراعاة الأصلح، ويفهم من كلام الونشريسي في المعيار أن المتروكات تبنى على الاحتياط والورع، أما المنهيات فترجع إلى التيسير والرفق بالناس ودفع الضرورة³¹، فهي تعتبر أصلا من أصول الترخيص والتخفيف تساعد على إثراء هذا الجانب في أغلب الحالات، ويعود إليها كل من وقع في الضيق والحرَج، حيث لم يزل أعلام العلماء يتساهلون في المسألة المختلف فيها ولاسيما بعد النزول والوقوع³².

المطلب الثالث: الأخذ بالأخف

الأخذ بالأخف مسلك معتد به عند علماء الأصول، ذكر الرازي في المحصول وجوب الأخذ به، دون أن يعزوه لأحد، فقال: "قال قوم: يجب على المكلف الأخذ بأخف القولين للنص والمعقول"³³.

وصورته أنه إذا قام الدليل على وجوب شيء يتحقق بوجهين: أخف وأثقل، ولم يستتب للعلماء رجحان أحدهما بدليل، جاز تقديم الأخف على معارضة من وجوه:

الأول: استفاضة الأدلة القاضية بالتيسير ورفع الحرج عن الناس، منها قوله تعالى: [يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ] (البقرة: 185). وقول النبي صلى الله عليه وسلم: "بعثت بالحنيفية السمحة"³⁴.

الثاني: أن استقراء موارد الشريعة يدل على أن أكثر الأحكام سهل ميسور، فيغلب على الظن أن يكون الحكم مشروعا على وجه التخفيف والتيسير، وما جهل حاله من أفراد النوع الواحد يلحق بالأكثر منه³⁵.

الثالث: الاستئناس بضرب من القياس أو المناسبة المطلقة، كقول بعضهم: "إن الله جواد كريم غني، والعبد محتاج فقير، وإذا وقع التعارض بين هذين الجانبين؛ كان التحامل على جانب الكريم الغني أولى منه على جانب المحتاج الفقير"³⁶.

وقد احتج العلماء بهذا المسلك في مواطن التعارض، قال الزركشي: "والأخذ به قد يكون بين المذاهب، وقد يكون بين الاحتمالات المتعارضة أماراتها"³⁷، ومنها:

أولا/ الترجيح بالأخف في موارد التعارض، وقد أفتى كثير من أهل العلم بما يخالف مذاهب أئمتهم انتصارا للأخف والأيسر على المكلف، منهم: العز بن عبد السلام الذي لم يذهب مذهب إمامه الشافعي في جعل التحلل من الحج مقتصرًا على حصر العدو، بل مال إلى التوسيع في هذا الباب، مراعيًا حال كل معذور نزل به ما يستدعي التحلل في الحج، فقال: "والذي ذكره مالك والشافعي لا نظير له في الشريعة السمحة التي قال الله تعالى فيها: [وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ] (الحج: 78)، [يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ] (البقرة: 185)... فإن من انكسرت رجله وتعذر عليه أن يعود إلى الحج والعمرة يبقى في بقية عمره حاسر الرأس متجردًا من اللباس محرما عليه النكاح والإنكاح، وأكل الصيود والتطيب والادهان، وقلم الأظفار

وحلق الشعر ولبس الخفاف والسرراويلات، وهذا بعيد من رحمة الشرع ورفقه ولطفه بعباده"³⁸.

ثانيا/ الأخذ بالعلة الموجبة للحكم الأخف عند الترجيح بين العلل، على أن تكون العلتان متكافئتين في القوة، ولا يوجد بينهما فروق أو مزايا مرجحة إلا في جانب الشدة واليسر، وقد ذهب الغزالي إلى تضعيف هذا الضرب من الترجيح، وفي تضعيفه نظر، لأن الأدلة متماثلة على مشروعية التيسير ورفع الحرج، ومن صورته الواضحة: تقديم العلة الموجبة للحكم الأخف على ما يقابلها في موارد التعارض.

ثالثا/ تقديم الخبر المبقي على البراءة الأصلية على الخبر الرافع لها، وهذا مسلك مختلف فيه، انتصر له الرازي في المحصول ورفضه غيره مرجحا الخبر الناقل عن حكم الأصل، وقد مثلوا لذلك بقوله ﷺ: "أفطر الحاجم والمحجوم"³⁹، وقد ثبت عنه أنه احتجم وهو صائم كما أورده البخاري⁴⁰، فالأول رافع للبراءة الأصلية، والثاني مثبت لها، لأن الأصل هو عدم الإفطار. وفي هذا التمثيل نظر، لأن البراءة الأصلية لا يعكر عليها حديث منسوخ، وقد ثبت النسخ بحديث أبي سعيد الخدري، قال: "رخص رسول الله في القبلة للصائم والحجامة"⁴¹، وإسناده صحيح فوجب الأخذ به، لأن الرخصة إنما تكون بعد العزيمة، فدل على نسخ الفطر بالحجامة سواء كان حاجما أو محجوما"⁴².

وبهذا يظهر بجلاء معنى كون الأخذ بالأخف مسلكا مؤدبا إلى تحقيق التيسير، ذلك أنه ترجيح لأحد الدليلين على الآخر، باعتبار أن الراجح أيسر الأمرين وأوفقهما لفطرة البشر.

المبحث الثاني: الآليات الفقهية

المطلب الأول: استثمار فقه البدائل

من ذكاء المفتي ورشده أنه إذا حرّم شيئا ذكر بديله المباح رفقا بالمستفتي وتيسيرا عليه، فإن ذلك كفيل ببيان رحابة الشريعة ومجيئها بما يصلح للعباد في شؤونهم كلها، وهذا أصل شرعي معتبر عمل به النبي ﷺ كما في حديث النهي عن ربا الفضل؛ "أن الرسول ﷺ استعمل رجلا على خيبر فجاءه بتمر جنيب، فقال له الرسول ﷺ: أكل تمر خيبر هكذا؟ فقال: لا والله يا رسول الله إنا لناخذ الصاع من هذا بالصاعين، والصاعين بالثلاثة. فقال رسول الله ﷺ: (فلا تفعل بع الجمع بالدرهم ثم

ابتع بالدرهم جنيباً⁴³. فالشرع لم يمنع المحرمات إلا و عوض عنها ببائئ تسد مسدّها وتغني غناءها أو أكثر؛ إذ إن تجريد الممنوع عن بديله المباح كتشخيص الداء دون وصف الدواء، وهذا ليس من العلم النافع في شيء.

والحق أن بدائل الحلال وأعواض المباح في الكتاب والسنة من الوفرة والكثرة بالدرجة التي يتعذر معها الإحاطة والإيعاء، وذلك مقصود لرفع الحرج عن هذه الأمة، وسدّ حاجاتها. فالإسلام جعل البدائل لكل ما حرّم، حرم الربا وأحلّ البيع، حرّم الزنا ونظّم الزواج، حرّم الفواحش وأباح الطبييات، حرّم الخمر والمسكرات وتكرّم علينا بما ساعً من المشروبات وما لذّ من المأكولات، وحرّم الغناء وتفضل علينا بكلام هو شفاء للقلوب وسكينة للنفوس، وحرّم الاستقسام بالأزلام وشرّع لنا الاستخارة لمناجاة الله في كل الأمور...

ومن العلماء الذين اعتنوا بهذا المنهج ابن القيم؛ حيث أكد أن التبصر في الدعوة يقتضي إزالة المنكر مع الإرشاد إلى ضده، قال: "فإذا رأيت أهل الفجور والفسوق يلعبون بالشطرنج كان إنكارك عليهم من عدم الفقه والبصيرة إلا إذا نقلتهم منه إلى ما هو أحب إلى الله ورسوله كرمي النشاب وسباق الخيل ونحو ذلك، ... وإلا كان تركهم على ذلك خيراً من أن تفرغهم لما هو أعظم من ذلك فكان ما هم فيه شاغلاً لهم عن ذلك... وهذا باب واسع..."⁴⁴.

وما أكثر المستجدات التي تخرج على الناس يوماً بعد يوم في المجالات الاقتصادية، والإعلامية والفكرية، وما يضطر الناس في عصرنا الحالي إلى أنواع من البيوع والمعاملات فيما بينهم، أو مع المؤسسات الحكومية، فيجدون أنفسهم معترّضين دونها بالموانع الشرعية، فحري بعلماننا اليوم أن يسلكوا مسلك التيسير بوصف بدائل الحرام والممنوع، وفتح أبواب الحلال والمباح، فإن المستفتي لا يقصد العالم لمعرفة أحكام الحلال والحرام فحسب، بل ليظفر بمخرج شرعي مباح يغنيه عن الباطل بما هو أنفع من الحق، فإذا سأله عن حكم المصارف الربوية دلّه على المصارف الإسلامية... وهكذا⁴⁵.

قال ابن القيم: "ومن تأمل أسرار الشريعة وتدبر حكمها رأى ذلك ظاهراً على صفحات أوامرها ونواهيها، بادياً لمن نظره نافذ؛ فإذا حرم عليهم شيئاً عوضهم عنه بما هو خير لهم منه وأنفع، وأباح لهم منه ما تدعو حاجتهم إليه ليسهل عليهم تركه"⁴⁶.

المطلب الثاني: نبذ التعصب المذهبي

إن التعصب آفة لا يعرى عنها أتباع المذاهب غالباً، فتراهم يجمدون على المشهور من الأقوال، والمسطور من الفتاوى، وينزلونها على الأوضاع الجديدة، دون نظر وتبصر بما في المحال الجديدة من الفوارق، وإن قلت هذا جعلوك مارقاً عن الأئمة طاعنا في الدين خارجاً منه.

قال أبو عبد الله بن خويز منداد البصري المالكي: "التقليد معناه في الشرع الرجوع إلى قول لا حجة لقائله عليه، وذلك ممنوع منه في الشريعة"⁴⁷. فمسلك التقليد مذموم مع القدرة على الاجتهاد واستفراغ الوسع، بل يحرم على العالم أن يقلد غيره فيخالف ما أداه إليه اجتهاده، لأنه مطالب باتباع ما وصل إليه في الاجتهاد.

فمن توفرت فيه آلة الاجتهاد وشرائطه كان ملزماً بامتنال ما أداه إليه اجتهاده، ولا ينبغي له أن يقلد غيره، إلا في حالات مخصوصة كمن يستغرق اجتهاده وقتاً يُفوت النازلة على المستفتي، فهنا لا حرج عليه في أن يفتي بفتوى غيره، اعتباراً لمصلحة المستفتي.

ويعتبر التقليد السبب الأول والأهم في التطرف والتعصب لآراء العلماء أو المذاهب أو العلماء بحد ذاتهم. وهو داء خطير استفحل في الأوساط الفقهية والعلمية، كان له نتائج وخيمة، وأثار سلبية على باب الاجتهاد. يقول ابن الجوزي في ذم التقليد وبيان مفاسده: "المقلد على غير ثقة فيما قلده وفي التقليد إبطال منفعة العقل لأنه إنما خلق للتأمل والتدبر وقبيح بمن أعطي شمعة يستضيء بها أن يطفئها ويمشي في الظلمة"⁴⁸.

وليس يراد من نبذ التعصب ترك التمدب، أو الخروج عن أتباعهم في الجملة، أو إنكار فضل الأئمة الأعلام، فهذا لا يقول به عاقل، ولا يتقلده من كان له بصيص عدل؛ ذلك أن فضلهم على البشر كفضل الشمس على الكواكب.

فعلى الرغم من أن أبا حنيفة ومالك والشافعي وأحمد وغيرهم من جهابذة العلم لم يقصروا في الاجتهاد، بل كانوا أقطاباً فيه، لكن الله أبي أن تكون العصمة إلا في كتابه ورسله، فكل يؤخذ من قوله ويرد كما قال الإمام مالك. فعمل الإنسان يبقى ناقصاً مهما اكتمل، لذلك كان التعصب الأعمى لهؤلاء الأعلام وغيرهم حياء عن الحق. بل الواجب على المتبعين تقييد أنفسهم بما قاله الله سبحانه وتعالى ورسوله

ﷺ، فيتخير من المذاهب ما قوي مدركه، وترجحت كفته، وبان فضله وحسنه في ميزان الشرع، قال القرضاوي: "وفي هذا توسعة على الأمة، وتيسير كبير عليها، وإعطائها مجالاً رحباً للانتقاء والترجيح، وفق مقاصد الشرع ومصالح الخلق"⁴⁹.

ومن أمثلة التقليد الذي يوقع الناس في الضيق والحرَج اشتراط عدد معين في انعقاد صلاة الجمعة، والعجب من كثرة الأقوال في المسألة، فقد بلغت خمسة عشر قولاً على ما أفاده ابن حجر⁵⁰، والصحيح أن الجمعة صلاة من الصلوات، تصح باثنين فأكثر، وهو قول النخعي وأهل الظاهر. فلماذا هذه الشروط التي تحول دون إقامة الصلاة؟

فالتعصب للقول الواحد، والمذهب الواحد، والعالم الواحد، قد لا يتناسب مع حالة المكلف التي تقتضي التيسير والتخفيف، وتستدعي المراعاة، لذلك كان من طرق الوصول إلى التيسير ترك التعصب، والانفتاح على المذاهب الأخرى بما يحق مطلب رفع الحرَج، ولا يُفهم من هذا الانفتاح التخيير والانتقاء، ولا التفيق والإنشاء.

المبحث الثالث: الآليات المقاصدية

المطلب الأول: إعمال فقه الموازنات

الفرع الأول: تعريف فقه الموازنات

الموازنة هي المساواة بين شيئين مختلفين، لاعتبار الأصلح فيهما. وقد اصطلح بعض العلماء المعاصرين على تعريفات لفقه الموازنات على أنه: "المقابلة بين المصلحتين، أو المفسدتين، أو المصلحة والمفسدة المتعارضتين، لمعرفة الراجح منها"⁵¹.

ومن التطبيقات الراشدة لفقه الموازنات ما مثله إعراض النبي ﷺ عن قتل المنافقين على ما يبدو في ذلك من مصلحة ظاهرة للإسلام، إلا أن حكمة النبوة ارتأت أن المفسدة المترتبة على القتل أعظم قدراً من مصلحة اجتثاث آفة النفاق، وهذا التصرف النبوي مثال يحتذى في عقد الموازنات الشرعية والتبصر بمصالح الدين.

ولفقه الموازنات أهمية كبيرة جداً؛ إذ هو جملة من المعايير والضوابط التي يُستهدى بها في موارد الترجيح بين المصالح والمفاسد المتعارضة، يقول العز: "إذ لا يخفى على عاقل قبل ورود الشرع أن تحصيل المصالح المحضة، ودرء المفاسد المحضة عن نفس الإنسان وعن غيره محمود حسن، وأن تقديم أرجح المصالح

فأرجحها محمود حسن، وأن درء أفسد المفاصد فأفسدها محمود حسن، وأن تقديم أرجح المصالح فأرجحها محمود حسن، وأن درء أفسد المفاصد فأفسدها محمود حسن، وأن تقديم المصالح الراجحة على المرجوحة محمود حسن، وأن درء المفاصد الراجحة على المصالح المرجوحة محمود حسن⁵².

الفرع الثاني: صور استعمال فقه الموازنات

واستعمال الموازنة في الفقه لا يخرج عن ثلاث صور؛ الترجيح بين المصالح فيما بينها، وبين المفاصد فيما بينها عند التزام، وبين المصالح والمفاصد عند تعارضها⁵³.

1- التعارض بين المصالح

بحيث يتعذر تحصيل كلتا المصلحتين في آن واحد، فيستفرغ المجتهد وسعه في الموازنة بينهما ليتبين أي المصلحتين أولى بالجلب، وتُعتمد في هذا المسلك الترجيحي جملة من المعايير منها:

- الأكثر مصلحة أولى بالتقديم من الأقل مصلحة: قال العز: "واعلم أن تقديم الأصلاح فالأصلاح ودرء الأفسد فالأفسد مركز في طبائع العباد نظرا لهم من رب الأرباب... فلو خيرت الصبي الصغير بين اللذيذ والأذ لاختار الأذ... لا يقدم الصالح على الأصلاح إلا جاهل بفضل الأصلاح، أو شقي متجاهل لا ينظر إلى ما بين المرتبتين من التفاوت"⁵⁴.

- تقديم المصلحة العامة على المصلحة الخاصة: ومن الأمثلة على ذلك ما دلّ عليه حديث النبي ﷺ: "لا يحتكر إلا مخطئ"⁵⁵، فتحریم الاحتكار كان رعيًا لمصلحة الناس، وهي مصلحة عامة، في مقابل مصلحة المحتكر وهي مصلحة خاصة.

2- التعارض بين المفاصد

بحيث يتعذر درء المفسدتين في آن واحد، فيعمل المجتهد منطلق الموازنات ليتبين أعظم المفسدتين ضررا وشرا فيدفع الأعلى بالأدنى، هذا إن كانت المفاصد متفاوتة، يقول العز: "إذا اجتمعت المفاصد المحضة فإن أمكن درؤها درأنا، وإن تعذر درء الجميع درأنا الأفسد فالأفسد والأرذل فالأرذل"، ثم مثل لها بمن أكره على قتل

المسلم وإلا قُتل، فهنا مفسدة موته أقل من مفسدة القتل، لذا عليه أن يدرأ مفسدة القتل بالصبر على القتل.

أما إن كان التعارض بين مفسد متساوية "فقد يتوقف وقد يتخير وقد يختلف في التساوي والتفاوت، ولا فرق في ذلك بين مفسد المحرمات والمكروهات". ومثالها ما أورده ابن رجب في القواعد قال: "إذا ألقى في السفينة نار واستوى الأمران في الهلاك أعني المقام في النار وإلقاء النفوس في الماء فهل يجوز إلقاء النفوس في الماء أو يلزم المقام على روايتين، والمنقول عن أحمد في رواية مُهْمًا أنه قال: أكره طرح نفوسهم في البحر"⁵⁶.

3- التعارض بين المصالح والمفاسد

إذ تتزاحم في أمر ما مصلحة ومفسدة، فلا يستقيم جلب المصلحة إلا باجتراح مفسدة، ولا يستقيم درء مفسدة إلا بإهدار مصلحة، وهنا يلجأ إلى فقه الموازنات ليتين أي الجانبين هو الراجح، يقول العز: "إذا اجتمعت مصالح ومفاسد فإن أمكن تحصيل المصالح ودرء المفاسد فعلنا ذلك امتثالاً لأمر الله تعالى فيهما...، وإن تعذر الدرء والتحصيل فإن كانت المفسدة أعظم من المصلحة درأنا المفسدة ولا نبالي بفوات المصلحة... وإن كانت المصلحة أعظم من المفسدة حصلنا المصلحة مع التزام المفسدة، وإن استوت المصالح والمفاسد فقد يتخير بينهما وقد يتوقف فيهما"⁵⁷.

إن الحاجة إلى فقه الموازنات ماسة جدا في شتى حلائب الحياة، ولا سيما في هذا العصر الذي اختلط حابله بنابله، وتزاحمت مصالحه ومفاسده، وحبلت آفاقه بإشكالات متجددة لا يمكن علاجها إلا من خلال آليات هذا الفقه، فإذا لم يستثمر بتبصر نافذ وحكمة بالغة "سددنا على أنفسنا كثيرا من أبواب السعة والرحمة واتخذنا فلسفة الرفض أساسا لكل تعامل، والانغلاق على الذات تكأة للفرار من مواجهة المشكلات، والاقترحام على الخصم في عقر داره. وسيكون أسهل علينا أن نقول: "لا" أو "حرام" في كل أمر يحتاج إلى إعمال فكر واجتهاد. أما في ضوء فقه الموازنات فسنجد هناك سبيلا للمقارنة بين وضع ووضع، والمفاضلة بين حال وحال، والموازنة بين المكاسب والمخاسر على المدى القصير وعلى المدى الطويل، وعلى المستوى الفردي وعلى المستوى الجماعي، ونختار بعد ذلك، ما نراه أدنى لجلب المصلحة ودرء المفسدة"⁵⁸.

المطلب الثاني: إعمال فقه الأولويات

الفرع الأول: تعريف فقه الأولويات

الأولويات هي الأسبقيات الشرعية المراد إنجازها. وأول من عرّف مصطلح فقه الأولويات هو القرضاوي حفظه الله حيث قال: "وضع كل شيء في مرتبته، فلا يؤخر ما حقه التقديم، أو يقدم ما حقه التأخير، ولا يصغر الأمر الكبير، ولا يكبر الأمر الصغير"⁵⁹. فالمعنى من فقه الأولويات هو مراعاة الأحق والأسبق باعتبارات مضبوطة، ويعد هذا المنهج أصيلاً في شريعتنا، وفي دستور رب العباد، وتستشف ملامحه من خلال ورود كلمة الأولى في القرآن الكريم في غير ما موضع، منها [وَأُولُو الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ] (الأنفال: 75)، ووجه الدلالة منها أن الأولوية في الميراث لذوي القربى، وذلك بعد أن نسخ حكم الإرث بسبب الأخوة الدينية والهجرة، ففيها دليل على مشروعية فقه الأولويات⁶⁰.

الفرع الثاني: علاقة فقه الأولويات برفع الحرج والتيسير

إن التيسير ورفع الحرج خاصية من خصائص الإسلام. فتكاليفه ميسرة وسهلة تنسجم مع الفطرة البشرية وتناسب قدرة الإنسان، والمنهج الدعوي فيه يعطي الأولوية للتيسير قبل التعسير. قال ابن العربي: "ولو ذهبت إلى تعديد نعم الله في رفع الحرج لطل المرام"⁶¹.

الفرع الثالث: خلاف الأصوليين في أولوية العزيمة والرخصة

ولقد اختلف الأصوليون في مسألة تقديم العزيمة على الرخصة أو العكس هذا إن كانت المشقة محتملة، لكن تتفاوت درجة احتمالها بين الناس، فمنهم من يطبقها ومنهم من لا يطبقها، أما إن كانت المشقة لا تطاق وأدى التمسك بالعزيمة إلى إلحاق الضرر بالمكلف وإيقاعه في الحرج، فهنا الأخذ بالرخص أولى وهو من الواجب.

والاختلاف في الوجه الأول من هذا الباب؛ أي من باب الأولويات، فمن قدّم العزيمة احتاط للدين، ومن قدم الرخصة لاحظ طبيعة المكلف وحظه. وعقد الشاطبي بحثاً بين فيه علل تقديم العزيمة⁶². أما من قال بأولوية الرخصة على العزيمة فقد عللها بجملة أسباب منها:

- في الرخصة رفع للحرج الذي دلت نصوص كثيرة على رفعه.

- إن الأخذ بالرخصة موافق لمقصد الشارع في التيسير، بخلاف العزيمة فإن الأخذ بها تكلف وتشدد.

- الرخصة رغم أنها أصل جزئي فهي معتبرة من قبل الشارع⁶³.

ويرى الإمام الشاطبي أن العلاقة بينهما لا تبني على الأولوية، بل أسند الاختيار إلى المكلف، لأنه يختار ما يوافق. وهو رأي بعض العلماء. فالعلاقة بين مراعاة الأولويات والتيسير علاقة هامة جدا، إذ يؤدي اعتبار الأولويات إلى تحقيق التيسير، بوجه من الوجوه؛ حيث إن مراعاة الأولويات تقوم على اختيار ما يناسب حال المكلف، وما يكون مناسبا لحال المكلف فإنه لا بدّ من أن يكون الأوفى والأيسر له. ومن أمثلته أن النبي ﷺ لما سئل عن الترتيب بين أعمال الحج يوم النحر من الرمي، والحلق، والطواف، والنحر، قال: "افعل لا حرج"⁶⁴، فيه إباحة لترك الترتيب بين هذه الشعائر، ورفع للإثم عمن لم يرتبها، كترتيب رسول الله ﷺ. ويبدو هذا الحرج واضحا عندما تنزل بالمسلم مشقة أو ضرر ويريد إزالته، فكيف يزيله؟ وهل يزيله بضرر مثله، أو بضرر أخف منه؟ ... "إن المجتهد ينبغي ألا يختار مع الإمكان إلا ما حرج فيه، لأن الشريعة لا تأتي بما فيه حرج أو ضرر، وإن كان ولا بد من الوقوع في الضرر فإن عليه أن يوازن بين هذه المضار ويختار أخفها. وإذا كان في الإمكان إزالة هذا الضرر، فينبغي أن يكون بضرر أخف من الضرر المزال"⁶⁵.

خاتمة:

في الختام يمكن القول إن آليات التيسير في الفقه الإسلامي هي تلك المسالك المؤدية إلى تحقيقه برفع الحرج عن المكلفين. وهذه الآليات تقسم باعتبار انتمائها الغالب إلى فن من الفنون؛ فيتحصل لنا: آليات أصولية وفقهية وأخرى مقاصدية. وهذه المعطيات وإن كانت تحمل في طياتها معنى الضوابط إلا أن الأظهر فيها كونها آليات ومسالك. بحسن تفعيلها يتحقق مقصود الشارع من وضع الخطاب وتيسيره للمكلفين.

الهوامش:

- ¹ - أحمد مختار عبد الحميد عمر، معجم اللغة المعاصرة، ط1، 2008 م، عالم الكتب، ج1، ص140.
- ² - التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، تح علي دحروج، ط1، 1996، لبنان، ج1، ص74.
- ³ - ابن منظور، لسان العرب، تح مجموعة، دار المعارف، القاهرة، ص4957.
- ⁴ - الفيومي، المصباح المنير، 2008، دار الحديث، القاهرة، ص428.
- ⁵ - عمر سليمان الأشقر، خصائص الشريعة الإسلامية، ط1، 1982م، مكتبة الفلاح، الكويت، ص70.
- ⁶ - زياد إبراهيم مقداد ونادية الغول، التيسير في الفتوى ضوابطه وأثره على النوازل المعاصرة، بحث محكم في مؤتمر الفتوى واستشراف المستقبل، ص637.
- ⁷ - التهانوي، ج1، ص6.
- ⁸ - الشاطبي، الموافقات، تح مشهور آل سلمان، ط1، 1997، دار ابن عفان، ج5، ص194.
- ⁹ - أبو زرعة أحمد، الغيث الهامع شرح جمع الجوامع، تح محمد حجازي، ط1، 2004م، دار الكتب العلمية، ص649.
- ¹⁰ - حاتم باي، الأصول الاجتهادية التي يبني عليها المذهب المالكي، ط1، 2011م، الوعي الإسلامي، الكويت، ص275.
- ¹¹ - ابن العربي، أحكام القرآن، ج2، ص279.
- ¹² - وقد تحدث الحنفية عن الاستحسان بالنص والإجماع، وضربوا لذلك أمثلة. ولقائل أن يقول قائل: ما الفائدة في إدراج هذين النوعين المتفق عليهما ضمن أبواب الاستحسان المختلف فيه؟ ونكتة الأمر هنا أن الحنفية أرادوا التأصيل لمنهج الاستحسان، وأنه نسق معتاد من الشارح الحكيم، ليكون لهم بذلك سابقة من الشرع، حتى لا يقال عن فعلهم بدعة من الأمر. فهم بصدد تعزيز نظرية شرعية عامة تتعلق بالفروع المستثناة من حكم نظائرها...
- ¹³ - الشاطبي، الاعتصام، تح سليم الهلالي، ط1، 1992، دار ابن عفان، ج2، ص641.
- ¹⁴ - الشاطبي، ج2، ص638.
- ¹⁵ - حاتم باي، ص323.
- ¹⁶ - ابن الشلي، فقه التوسط، ط1، 2009، قطر، ص151.
- ¹⁷ - الرصاع، الهداية الكافية الشافية لبيان حقائق الإمام ابن عرفة الوافية، ط1، 1350هـ، المكتبة العلمية، ص177.

- ¹⁸ - قاسم بن عيسى بن ناجي التنوخي، شرح ابن ناجي الرسالة ، تح: أحمد المزدي، ط1، 2007 م، دار الكتب العلمية، لبنان، ج2، ص17.
- ¹⁹ - الشاطبي، الموافقات، ج5، ص107.
- ²⁰ - حاتم باي، ص591.
- ²¹ - بن الشلي نوار، ملامح الرؤية الوسطية في المنهج الفقهي، ط1، 2009، الكويت، ص138.
- ²² - السنن الكبرى للبيهقي، كتاب الأشربة والحد فيها، باب جواز انفراد الرجل والرجال بالغزو في بلاد العدو استدلالا بجواز التقدم على الجماعة وان كان الأغلب أنها ستقتله، رقم: 16826، ج9، ص124.
- ²³ - الشاطبي، الموافقات، ج1، ص272.
- ²⁴ - يحيى سعدي، "مراعاة الخلاف في المذهب المالكي وأثرها في التيسير ورفع الحرج"، ماجستير، 1418هـ-1997م، جامعة الأمير، ص148.
- ²⁵ - صحيح مسلم، كتاب المساقاة، باب المساقاة والمعاملة بجزء من الثمر والزرع، رقم: 2904، ج10، ص209.
- ²⁶ - يحيى سعدي، مرجع سابق، ص151.
- ²⁷ - ابن عبد البر، الكافي في فقه أهل المدينة، تح ولد ماديك الموريتاني، ط2، 1980م، مكتبة الرياض، ج2، ص593.
- ²⁸ - صحيح البخاري، كتاب الخلع، باب الخلع وكيف الطلاق فيه، رقم: 4893، ج3، ص1106.
- ²⁹ - ابن قدامة، المغني، دط، 1968م، القاهرة، ج7، ص327.
- ³⁰ - الونشريسي، المعيار، تح محمد حجي، 1981، المغرب، ج4، ص459/494.
- ³¹ - الونشريسي، ج6، ص379.
- ³² - محمد الشريف الرحموني، الرخص الفقهية، ط2، 1992م، مؤسسات عبد الكريم بن عبد الله، تونس، ص600.
- ³³ - الرازي، المحصول، تح جابر العلواني، 1992، مؤسسة الرسالة، بيروت، ج6، ص159.
- ³⁴ - مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، للهيتمي، كتاب النكاح، باب حق المرأة على الزوج، حديث رقم: 7613.
- ³⁵ - قطب الريسوني، فقه التيسير، ط1، 2007م، دار ابن حزم، بيروت، ص95.
- ³⁶ - الرازي، ج6، ص159.

* الفرق بين أصلي الأخذ بالأخف والأخذ بأقل ما قيل، قال الرازي: "فأما قوله الأخذ بالأخف أخذ بالأقل. قلنا هذا ضعيف. لأننا إنما نوجب الأخذ بأقل ما قيل إذا كان ذلك جزءا من الأصل كما ذكرناه في المثال فإن الثلث جزء من النصف ومن الكل والموجب للكل والنصف موجب للثلث فيصير وجوب الثلث بهذا الطريق مجمعا عليه أما إذا كان الأخف ليس جزءا من ماهية الأصل لم يصر الثلث مجمعا عليه فلا يجب الأخذ به". المحصول، ج6، ص160.

³⁷ - الزركشي، البحر المحيط، ط1، 1994م، دار الكتبي، ج8، ص31.

³⁸ - العز بن عبد السلام، القواعد، تح طه سعد، 1991، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ج2، ص14.

³⁹ - جامع الترمذي، كتاب الصوم، باب كراهية الحجامة للصائم، رقم: 704، ج1، ص216.

⁴⁰ - صحيح البخاري، كتاب الصوم، باب الحجامة والقيء للصائم، رقم: 1811، ج1، ص364.

⁴¹ - الطبراني، المعجم الأوسط، باب من اسمه إبراهيم، رقم: 2800، ص782.

⁴² - قطب الريسوني، ص96-97.

⁴³ - صحيح البخاري، كتاب البيوع، باب إذا أراد أن يبيع تمر بخير منه، رقم: 2060، ج1، ص408.

⁴⁴ - ابن القيم، إعلام الموقعين، ج3، ص13.

⁴⁵ - قطب الريسوني، المرجع السابق، ص111-112.

⁴⁶ - ابن القيم، ج2، ص113.

⁴⁷ - أعلام الموقعين، ج2، ص137.

⁴⁸ - ابن الجوزي، تلبيس ابليس، ط1، 1421هـ-2001م، دار الفكر، لبنان، ص74.

⁴⁹ - يوسف القرضاوي، تيسير الفقه للمسلم المعاصر، ط1، 1999م، مكتبة وهبة، القاهرة، ص31.

⁵⁰ - ينظر ابن حجر، فتح الباري، ج2، ص423.

⁵¹ - علي العائدي، فقه الأولويات، ط1، 2012م، دار الكنوز، السعودية، ص31.

⁵² - العز، القواعد، ج1، ص5.

⁵³ - قطب الريسوني، المرجع السابق، ص127-129.

⁵⁴ - العز، ج1، ص7.

⁵⁵ - صحيح مسلم، كتاب المساقاة، باب تحريم الاحتكار في الأقوات، رقم: 3021، ج11، ص44.

⁵⁶ - ابن رجب، القواعد، تح: محمد البناء، ط1، 2008م، دار الكتب العلمية، لبنان، ص301.

- 57- العز، ج1، ص98.
- 58- القرضاوي، أولويات الحركة الإسلامية في المرحلة القادمة، ط1، 2000م، مؤسسة الرسالة، بيروت، ص36.
- 59- القرضاوي، ص38.
- 60- علي العائدي، ص27.
- 61- ابن العربي، أحكام القرآن، ج3، ص309.
- 62- الشاطبي، الموافقات، ج1، ص497.
- 63- محمد الوكيل، ص102.
- 64- صحيح البخاري، كتاب الحج، باب الذبح قبل الحلق، رقم:1613، ج1، ص324.
- 65- علي العائدي، ص63.

أثر مسلك الاحتياط الأصولي في ضبط الخلاف الفقهي

أ/ رضوان عباسي

كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية والعلوم الإسلامية – جامعة أدرار

الملخص:

تهدف الدراسة إلى تحرير معنى الاحتياط الأصولي وأثره على الفروع الفقهية، وإخراج الصورة النمطية التي تشكلت في أذهان كثير من طلبة العلم أن الاحتياط لا يكون إلا في الفقه وأنه لا مكان له في القواعد، ليأتي هذا البحث منبهاً أن الاحتياط كل الاحتياط هو في تبنيه في القواعد قبل تبنيه في الفروع. وخلصت الدراسة إلى أن الاحتياط الأصولي هو مسلك شرعي يقوم على الأخذ بالأسلم أو الأفضل في المحتملات الناتجة عن الاشتباه النسبي في الأحكام الكلية التي تبني عليها فروع فقهية متماثلة.

وتوصلت الدراسة إلى أن مسالك ضبط الخلاف الفقهي هي القواعد التي تضيق وتوجه علماء وعملاً أو عملاً فقط الآثار الناتجة عن تعدد أقوال المجتهدين في المسائل العملية الظنية، وأن من المسالك الموجهة للخلاف الفقهي الاحتياط الأصولي.

وكذا أنه لا يلزم من كون القاعدة مرجحة بالاحتياط أن تكون الفروع الفقهية المخرجة على القاعدة مبنية على الاحتياط وإن كان في الغالب الأعم في هذه الفروع الفقهية أن تكون مبنية على الأشد أو الأثقل.

الكلمات المفتاحية: الاحتياط الأصولي، ضبط الخلاف، الخلاف الفقهي.

Résumé:

Le but de la présente étude est de clarifier le sens de la défiance fondamentalisme et son effet sur les branches jurisprudentielles contentieuse, la dite recherche a conclu que la défiance est une voie légale basée sur le choix des possibilités les plus sûre et plus efficaces résultantes de la l'ambigüité partielle dans les

ensemble des décisions générales dont les branches jurisprudentielles bases sur elles sont identique.

La présente recherche vise à éliminer l'image habituelle formée dans la pensée de beaucoup d'étudiants que la défiance n'existe pas dans la jurisprudence et n'existe pas dans les règles, aussi ladite recherche vient avertir que la défiance consiste en son adaptation des règles avant son adaptation des branches.

La dite recherche a conclu que les voies de maîtrise du antonyme dans la jurisprudence (fikh) sont les règles qui réduise et dirige théoriquement et pratiquement ou exclusivement dans la pratique les effets résultantes de multi propos des scientifique de la religion sur les problèmes opérationnel et hypothétique et que la défiance fondamentalisme est une voies de maîtrise du antonyme.

La recherche a conclu que bien que la règle est référentielle sur défiance, n'oblige pas les branches jurisprudentielles résultantes de la règle d'être basée sur la défiance, bien que ces branches jurisprudentielles sont fondés dans la plupart du temps sur des règles sûres et convaincantes.

Les mots clés: Défiance fondamentalisme, maîtrise de l'antonyme, antonyme dans la jurisprudence.

مقدمة:

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله وعلى آله وصحبه ومن اتبع هداه أما بعد: فإن الخلاف الواقع بين المذاهب الفقهية في الفروع الفقهية والقواعد الأصولية اختلاف غير مذموم إذا وقع من أهله في محله بشرطه، وكان الحامل عليه اتباع الحق وتقديمه، والمختلفون فيه مأجورون. وهذا النوع من الخلاف تفتضيه طبيعة الدليل وطبيعة المستدل.

أما طبيعة الدليل: فقد أراد الله أن يكون في أحكامه المنصوص عليه والمسكوت عنه، وأن يكون في المنصوص عليه: المحكمات والمتشابهات، والقطعيات والظنيات؛ لتعمل العقول في الاجتهاد والاستنباط.

وأما طبيعة المستدل: فقد خلق الله عباده مختلفين، فكل إنسان له شخصيته المستقلة، وتفكيره المتميز، ومن العبث صب الناس في قالب واحد، ومحو كل اختلاف بينهم، فهذا أمر مخالف للفطرة التي فطر الله عليها الناس.

و هذا الاختلاف وتعدد المذاهب وكثرة الأقوال قد أثرى الفقه الإسلامي وأصوله ووسعه، إلا أن الأمر قد أخذ في بعض الأحيان أكبر من حجمه، واتسع الخلاف في بعض الصور أكثر من الحاجة، فليس اختلاف الفقهاء نقمة، وليس كل ما في التراث رحمة. بمعنى أن الخلاف لا يمكن رفعه، لكن يمكن تقليل الخلاف والتقريب بين المذاهب ووجهات النظر.

وإذا كان من المقرر أن الأخذ بالاحتياط أصل في الشرع فإن من مجالات العمل بالاحتياط خمسة وهي كالتالي:

حالة الشك في التكليف، حالة الشك في المكلف به، حالة الشك في تحقق الامتثال، المسائل الخلافية، القواعد البيانية¹. والمجال الأخير لم يلق حظه من الدراسة الوافية لخفاء معالم تأثير قاعدة الاحتياط الكبرى على القواعد الأصولية والفقهية، وربما تفسر علة هذا الخفاء كون الاحتياط مرتبطاً بالجانب التطبيقي أكثر؛ مما أشعر غير المتخصصين بانحصاره في مسائل الفروع.

وهناك مجال جمع بين المجال الرابع والخامس من مجالات العمل بالاحتياط وهو مجال القواعد البيانية الخلافية.

ولهذا، ومن خلال هذه العبارات: (الخلاف، احتياط، أصول، فروع) جاء عنوان هذا المقال: أثر مسلك الاحتياط الأصولي في ضبط الخلاف الفقهي.

وسبب اختيار هذا الموضوع: جدة موضوع البحث؛ ذلك أن - في حدود علم الباحث - موضوع الاحتياط في الأصول وضبط الخلاف في الفروع ومحاولة إيجاد العلاقة التي تجمع بينهما لم يسبق أن درس في رسالة علمية أو كتاب مطبوع. ومن أسباب اختيار هذا العنوان أهميته؛ ذلك أن بجمع القواعد الأصولية المبنية على الاحتياط تنحصر أسباب الخلاف وتنضبط لانحصار أنواع الفروع المبنية عليها، بخلاف تتبع الفروع المبنية على الاحتياط.

ويهدف هذا البحث لبيان أثر الأخذ بالاحتياط في الأصول - كمسلك لضبط الخلاف - على الفروع الفقهية، ولمعالجة الإشكالية التي تقول: هل الاحتياط في الأصول يساهم في ضبط الخلاف في الفروع الفقهية؟

وهذا البحث جاء لبيان ذلك من خلال الخطة التالية:

الفرع الأول: مفهوم مسالك ضبط الخلاف الفقهي.

الفرع الثاني: مفهوم الاحتياط الأصولي وبيان كونه مسلماً لضبط الخلاف.

الفرع الثالث: آليات ضبط الخلاف الفقهي بالاحتياط الأصولي.

الفرع الرابع: نماذج لضبط الخلاف الفقهي بالاحتياط الأصولي.

الفرع الأول: معنى ضبط الخلاف الفقهي.

1- لغة: الخلاف: ضد الاتفاق².

2- اصطلاحاً: وردت عدة تعريفات من أبرزها تعريف الدكتور خالد بن سعد بن فهد الخشلان: "تعدد أقوال المجتهدين في المسائل العملية الفرعية التي لم يدل دليل قاطع على حكمها"³.

3- مفهوم ضبط الخلاف الفقهي: إن ضبط الخلاف عموماً والفقهي منه خصوصاً وسيلة من وسائل جمع الكلمة؛ إذ الخلاف قد تكون له في بعض الأحيان جوانب سلبية إذا كان يؤدي إلى التشاحن والتناحر بين المسلمين، وضبطه نعمة عظيمة؛ لذا هم النبي ﷺ أن يرفع الخلاف فيمن يحكم بعده؛ فقال: «هلموا أكتب لكم كتاباً لا تضلوا بعده»، فلما أكثروا عنده اللغظ؛ قال: «قوموا»، لذا قال ابن عباس: (إن الرزية كل الرزية ما حال بين رسول الله ﷺ وبين أن يكتب لهم ذلك الكتاب؛ لاختلافهم ولغظهم)⁴. كما أنه ﷺ قال: «سألت ربي ثلاثاً، فأعطاني ثنتين ومنعني واحدة، سألت ربي: أن لا يهلك أمتي بسنة؛ فأعطانيها، وسألته أن لا يهلك أمتي بالغرق؛ فأعطانيها، وسألته أن لا يجعل بأسهم بينهم؛ فمنعنيها»⁵، إذاً فضبط الخلاف مقصد شرعي، ولكن ما معنى ضبط الخلاف الفقهي؟ وما المقصود بمسالكه؟

يمكن تعريف مسالك ضبط الخلاف الفقهي، بالاستعانة بالتعريف السابق للخلاف الفقهي، بأنها: (القواعد التي تضيق وتوجه علماً وعملاً أو عملاً فقط الآثار الناتجة عن تعدد أقوال المجتهدين في المسائل العملية الظنية).

وقد بني هذا التعريف على جملة أمور تظهر فيما يلي:

أثر مسلك الاحتياط الأصولي في ضبط الخلاف الفقهي

- 1- أن المسالك قد تكون عبارة عن قواعد؛ سواء فقهية كقاعدة الاحتياط أو أصولية كقاعدة مراعاة الخلاف، وقد تكون المسالك عبارة عن قواعد منهجية عقلية كجمع الأقوال تحت مناهج.
 - 2- أن هذه القواعد الهدف منها تضيق دائرة الخلاف، فإن لم يمكن فتوجيه الخلاف حتى لا يأخذ منحى سلبياً.
 - 3- أن ضبط الخلاف في المسألة يكون من الناحية العلمية والعملية في حال العثور على دليل غفل عنه المخالف مثلاً، أو من الناحية العملية فقط في حال حكم حاكم بأحد القولين مثلاً.
 - 4- أن الخلاف يكون بتعدد الأقوال على سبيل التضاد، أو على سبيل التنوع، وأقل ما يمكن من ذلك وجود قولين في المسألة.
 - 5- أن التعدد المعتبر يكون صادراً عن الفقهاء من ذوي الاجتهاد الواردة شروطهم في كتب أصول الفقه.
 - 6- أن الخلاف الفقهي منحصر في المسائل العملية التي تتعلق بحياة المسلم (العبادات، المعاملات المالية، الأسرة، القضاء ومسائل الجنائيات) وأما المسائل العقدية فالخلاف فيها له مجال آخر.
 - 7- إن المسائل العملية التي يجري فيها الخلاف إنما هي المسائل الظنية مما يجعلها فرعية دقيقة، أما مسائل الأصول كوجوب الصلوات الخمس وتحريم الخمر مما هو معلوم من الدين بالضرورة فلا خلاف فيها بين المسلمين.
- ولما كانت خطوات البحث الفقهي المقارن هي: عرض الأقوال، تحرير محل النزاع، ذكر أدلة الأقوال، الترجيح، فإن ضبط الخلاف يكون كذلك في هذه المراحل الأربع:
- فمن مسالك تقليل الخلاف عند عرض الأقوال مثلاً: رد الأقوال الشاذة والأقوال المخالفة للإجماع وغير ذلك.
- ومن مسالك تقليل الخلاف عند تحرير محل النزاع مثلاً: بيان القدر المشترك بين الأقوال، وجمع الأقوال تحت مناهج.

ومن مسالك تقليل الخلاف عند ذكر الأدلة مثلاً: رد الدليل الساقط باتفاق الجميع، وتمييز أحوال النبي ﷺ.

ومن مسالك تقليل الخلاف عند الترجيح مثلاً: الأخذ بالأحوط، وحكم الحاكم في المسائل الخلافية.

وهذا البحث جاء لتسليط الضوء على مسلك واحد؛ وهو مسلك الاحتياط عموماً والأصولي منه على وجه الخصوص، وتحرير القول في معناه وآليات تطبيقه، مع ذكر بعض الأمثلة التي توضح ذلك.

الفرع الثاني: تحرير معنى الاحتياط الأصولي

1- الاحتياط لغة: هو الأخذ في الأمور بأوثق الوجوه⁶.

2- اصطلاحاً: وردت عدة تعريفات، وقد ذكرها بتفصيل مع التعقيب عليها محمد سماعي في كتابه «نظرية الاحتياط الفقهي»⁷. ومن أبرز هذه التعريفات:

تعريف ابن تيمية: وهو: "انقاء ما يخاف أن يكون سبباً للذم والعذاب عند عدم المعارض الراجح"⁸، وهو من أحسن ما عرف به الاحتياط الشرعي؛ غير أنه حصر سبب الأخذ بالاحتياط في مخالفة الذم والعذاب.

تعريف مهدي شمس الدين: وهو "الوظيفة الشرعية أو العقلية المؤمنة من العقاب في حالة العجز عن معرفة حكم الشارع"⁹. ويؤخذ علي هذا التعريف أنه نوع الاحتياط إلى عقلي وشرعي؛ وذلك غير مسلم عند جماهير أهل السنة كما سيأتي.

وكذلك يؤخذ عليه حصره تأمين الوظيفة في العقاب، مع أن الاحتياط قد يكون مؤمناً من تفويت مجرد الثواب¹⁰.

إلا أن أقرب التعريفات إلى المقصود ما عرفه بنفسه محمد سماعي بقوله: "وظيفة شرعية تحول دون مخالفة أمر الشارع عند العجز عن معرفة حكمه"¹¹. وهذا التعريف اعتبر التعريف المختار عند عدد من الباحثين¹². وهذا صحيح مقارنة بما سبقه من تعريفات، لكنه مع ذلك هناك جملة من الملاحظات على هذا التعريف:

الأولى: في قوله "تحول دون مخالفة أمر الشارع" هذه العبارة حُقق لها أن لا تكون في التعريف لأنها لا تُعبر عن معنى الاحتياط وإنما توضح الغاية من تبني الاحتياط.

أثر مسلك الاحتياط الأصولي في ضبط الخلاف الفقهي

الثانية: في العبارة السابقة نوع من الإيهام بأن الغاية من الاحتياط فقط هو الحيلولة دون مخالفة أمر الشارع مع أن من مقاصد الاحتياط عدم تضييع الأجر والثواب.

الثالثة: لو غيرت لفظة "أمر" إلى "قصد" في العبارة السابقة لكانت أفضل.
الرابعة: أن التعريف لم يبين كيفية أو صفة الحيلولة دون مخالفة أمر الشارع.

الخامسة: قوله "عند العجز عن معرفة حكمه" فيه بيان للسبب الذي يحمل المكلف على الاحتياط وهو العجز عن معرفة الحكم، لكن هناك مجالاً آخر يحمل المكلف على الاحتياط وهو الشك في تحقق الامتثال كما ذكر هو بنفسه عند كلامه عن مجالات العمل بالاحتياط أو الشك في مآل الحكم، ومع هذا بقي تصور الاحتياط ضبابياً لأن الشيء لا يُعرَف إلا ببيان حَقِيقَتِهِ، والحقائق المكونة للاحتياط غير متوفرة بأكملها في هذا التعريف.

أما التعريف الذي يراه الباحث فهو أن يقال: (مسلك شرعي يقوم على الأخذ بالأسلم أو الأفضل في المحتملات الناتجة عن الاشتباه النسبي). وقد بني هذا التعريف للاحتياط على جملة أمور تظهر فيما يلي:

1- أن المسلك هنا بمعنى الطريق والوسيلة وكذلك يدل على وجود غاية لهذه الوسيلة وهي المنع من مخالفة قصد الشارع أو ضياع العمل بقصده.

2- أن هذه الوسيلة هي عمل بما شهد له الشرع بالاعتبار وليس من قبيل الرأي، وخرج به «الاحتياط العقلي» عند الشيعة الاثني عشرية وهو كما عرفه بعضهم بأنه "حكم العقل بلزوم إتيان فعل يحتمل الضرر الأخرى في تركه ولزوم ترك فعل يحتمل الضرر الأخرى في فعله".

وقد مثل له بعضهم بأننا إذا علمنا وجوب صلاة يوم الجمعة قبل صلاة العصر، وشككنا في أنها الظهر والجمعة، فترك كل واحدة منهما مما يحتمل فيه الضرر الأخرى، فالعقل يحكم بلزوم إتيان كليهما احتياطاً.

وهذا النوع من الاحتياط يقولون به بناء على صحة قاعدة الملازمة عندهم، وهي أن كل ما حكم العقل بحسنه يحكم الشرع برجحانه وجوباً أو استحباباً.

فالقول بالاحتياط العقلي عند هؤلاء الأصوليين من الشيعة الإمامية إنما هو تفریع على قولهم بالتحسين والتفویح العقليين مطلقاً¹³.

3- أن هذا المسلك يقوم على الأخذ الذي يكون ذا طابع شخصي - والذي يكون غالباً مستحباً- والذي يكون ذا طابع إلزامي تشريعي - والذي يكون غالباً واجباً-، أي يشمل مجال الاستنباط بالنسبة للمجتهد ويشمل مجال الامتثال بالنسبة للمكلف.

4- أن هذا المسلك يقوم على الأخذ بالأسلم، فيشمل الأخذ بالأشد وبالأثقل وبالأوثق وبالأكثر، لأن كلا فيها جانب سلامة من حيث براءة ذمة المكلف أو المجتهد وخروجه من عهدة التكليف، أو يقوم على الأخذ بالأفضل سواء من الناحية العلمية كما في شروط البخاري ومسلم في صحيحهما مثلاً فهو احتياط من باب الأفضل، أو الناحية العملية كما هو الشأن في المستحب من الورع والزهد كزهد سفيان بن عيينة وسفيان الثوري وغيرهما من السلف.

5- أن الأخذ بالأسلم أو الأفضل يكون في المحتملات ويختلف من موضع إلى آخر فقد (يكون في الإتيان بكل احتمالات التكليف، وقد يكون في الجمع بين أكثر من احتمال؛ إذا لم يمنع من الجمع بينهما مانع، وقد يكون في ترك الجميع، وقد يكون في الإقدام على أحدهما؛ دون الالتفات إلى غيره)¹⁴.

و لهذا جاءت العبارة في التعريف: «في المحتملات» وليس «من المحتملات» لكي لا ينحصر الأخذ بالأسلم أو الأفضل في صورة الإقدام على أحد الوجوه المحتملة دون غيره لاختلاف طريقة التعامل مع المحتملات كما سبق بيانه.

6- أن هذه الوجوه المحتملة سببها الاشتباه أي عدم الوضوح والإشكال والالتباس. وأحد مخارج الاشتباه هو الاحتياط.¹⁵

7- أن هذا الاشتباه الذي يستدعي احتياطاً هو نسبي، وهو ما يكون متشابهاً عند بعض الناس، ولا يكون متشابهاً عند آخرين، فالاشتباه فيه - إضافي -، بخلاف الاشتباه الحقيقي الذي هو متشابه عند الجميع ولا يعلم أحد معناه، وهذا خارج مجال البحث لأن الاشتباه الذي نتكلم عنه هو الاشتباه المتعلق بأفعال المكلفين طلباً أو تركاً أو تخبيراً¹⁶.

أثر مسلك الاحتياط الأصولي في ضبط الخلاف الفقهي

ومن خلال هذا التعريف يمكن تعريف الاحتياط الأصولي بأنه مسلك شرعي يقوم على الأخذ بالأسلم أو الأفضل في الاحتمالات الناتجة عن الاشتباه النسبي في الأحكام الكلية التي تبني عليها فروع فقهية متماثلة (وهذا الاشتباه كما سيأتي قد يكون في أصل الحكم أو واقعه أو مآله).

والجملة الأخيرة مستمدة من تعريف محمد أحمد محمد حيث عرف القواعد الأصولية بأنها: "حكم كلي يبنى عليه فروع فقهية متماثلة بشرط الجمع والمنع"¹⁷. حيث ركز في تعريفه على البعد العملي والتطبيقي بما يخدم وظيفة القاعدة الأصولية¹⁸.

إذاً ضبط الخلاف الفقهي بالاحتياط يكون في آخر مرحلة من مراحل خطوات البحث الفقهي المقارن وهي مرحلة الترجيح بين الأقوال، وعلّة ذلك أن بعد عرض الأقوال وتحريّر محل النزاع وذكر الأدلة يبقى غالباً اشتباه نسبي في معرفة القول الراجح وهذا يستدعي العمل بالاحتياط.

لكن في الاحتياط الأصولي يكون ضبط الخلاف سابقاً لمرحلة الترجيح أي في مرحلة ذكر الأدلة باعتبار أن من الأدلة التي تذكر القواعد الأصولية فيأتي الاحتياط لكي يرجح أحد تلك القواعد.

الفرع الثالث: آليات ضبط الخلاف الفقهي بالاحتياط

إن الاشتباه الذي يستدعي العمل بالاحتياط قد يكون في:

1- أصل الحكم: أي أن الاشتباه قد يكون في الحكم الجزئي الشرعي؛ (بأن يكون حكم الشارع غير معروف على وجه التحديد، إما لفقدان النص، أو لإجماله، أو لتعارضه مع نص آخر. وهذه الشبهة تسمى بالشبهة الحكمية)¹⁹ وقد يتجاوز الاحتياط الأحكام الشرعية الجزئية إلى الأحكام الشرعية الكلية أي القواعد فالمقصود من كلمة الحكم في التعريف هو إسناد أمرٍ إلى آخر إيجاباً أو سلباً.

2- واقع الحكم: أي (الأفراد التي يتناولها الحكم الشرعي، بأن يكون الحكم معلوماً، ولكن جهل شأن الأفراد أهي من الأفراد المحرمة، أم من الأفراد الواجبة، أم من غيرها. وهذه الشبهة تسمى بالشبهة الموضوعية)²⁰.

3- مآل الحكم: والمآل عرفه د/ وليد الحسين في قوله: "المآلات: الآثار المترتبة على الشيء"²¹.

وبناء على ما سبق يمكن تصور ضبط الخلاف الفقهي بالاحتياط على مرحلتين:
المرحلة الأولى: بضبط الخلاف بالاحتياط في ذات المسألة ويكون هذا عند
 الترجيح.

فإن كان الخلاف في أصل الحكم فالاحتياط يكون بـ:قاعدة الخروج من
 الخلاف وترجيح الأشد وبالأخذ بالأثقل²².
 وإن كان أصل المسألة متفقاً عليها ولكن الخلاف في مناط الحكم فالاحتياط
 يكون بـ: بتغليب جانب التحريم وبالبناء على اليقين وهي قواعد فقهية²³.
 وإن كان الاحتياط في مآل الحكم فالاحتياط فيه يكون بإعمال قواعد تدرج
 تحت ما يسمى بالأدلة التبعية وهي: سد الذرائع والاستصلاح والاستحسان وإبطال
 الحيل – وتدرج تحت قاعدة سد الذرائع - ومراعاة الخلاف²⁴.
 وقد ذكر هذه الآليات الدكتور وليد بن علي بن عبد الله الحسين، لكن هناك
 إشكال في علاقة القواعد التي ذكرها كآليات للعمل بالاحتياط في مآل الحكم، ووجه
 الإشكال علاقة بعض هذه القواعد بقاعدة الاحتياط والجواب على ذلك:
 بأن حقيقة المصلحة المرسله (الاستصلاح) تقوم على أربعة عناصر²⁵.

الجدول رقم (01): مجالات تطبيق المصلحة المرسله

وسيلة	غاية	
ترك الفعل الذي هو وسيلة إلى مفسدة (سد الذرائع)	ترك الفعل الذي هو مفسدة في حد ذاته	ترك الفعل
طلب الفعل الذي هو وسيلة إلى منفعة	طلب الفعل الذي هو منفعة في حد ذاته	طلب الفعل

المصدر: من إعداد الباحث

فعند ترك الفعل الذي هو وسيلة إلى مفسدة، حينئذٍ يعتبر هذا الفعل الذريعة
 المبيحة التي ينبغي سدها لئلا يتوصل إلى مفسدة، وهذا هو عين سد الذرائع، وهنا
 تلتقي قاعدة الاحتياط مع قاعدة المصالح المرسله، وتلتقي كذلك في حالة طلب الفعل
 الذي هو وسيلة إلى منفعة كمن عمل بالحديث الضعيف احتياطاً لتحصيل منفعة الأجر
 والثواب، وهاتان الحالتان يمكن اعتبارهما من أنواع الاحتياط في مآل الحكم.

أما في الحالتين الباقيتين فالأصل أن لا احتياط فيهما لأن الاحتياط كما سبق يكون عند الاشتباه النسبي وعند طلب الفعل الذي هو منفعة في حد ذاته، وترك الفعل الذي هو مفسدة في حد ذاته لا يكون هناك اشتباه في مشروعية الطلب أو الترك إلا إن كان الاشتباه في أصل الحكم أو مناطه أي في أصل المنفعة والمفسدة التي نريد من خلالهما إصدار حكم مبني على المصلحة المرسلة والله أعلم.

إذا تقرر هذا علم أن ما ذكر من طرف الدكتور وليد بن علي بن عبد الله الحسين بأن من مسالك العمل بالاحتياط في مآل الحكم الاستصلاح بأن صورة العمل به يكون على الوجه الذي فصله الباحث.

ويمكن توضيح علاقة الاستحسان بقاعدة الاحتياط بأن يقال: أن من أنواع الاستحسان؛ الاستحسان بمراعاة الخلاف، وقد عرف بعض المعاصرين مراعاة الخلاف على وجه العموم: بأنه الاعتداد بالرأي المعارض لمسوغ. (الاعتداد): أي الملاحظة والاعتبار بالرأي المعارض كلاً أو بعضاً. (بالرأي المعارض): هو الرأي المخالف في المسألة وهو المرجوح عند المجتهد.

(لمسوغ): يراد به مسوغ ومبرر الأخذ بالرأي المعارض وهو الاحتياط أو التيسير²⁶.

وقاعدة الخروج من الخلاف الاحتياط فيها واضح، أما قاعدة مراعاة الخلاف فمن جهة كونها أوسع من قاعدة الخروج من الخلاف ومتضمنة لها فارتباطها بقاعدة الاحتياط لا إشكال فيه حيث يجعل العمل صحيحاً وفق اعتبار جميع المذاهب الفقهية، لكن من جهة مراعاة الخلاف بعد وقوع الفعل قد لا يتضح وجه الاحتياط فيها؛ خاصة أنه اشتهر بين الأصوليين بأن المسوغ من مراعاة الخلاف بعد الوقوع هو التيسير، لكن للإجابة على هذا الإشكال يمكن القول بأن التيسير هو نتيجة لمراعاة الخلاف بعد الوقوع وليس هو المسوغ بل المسوغ هو الاحتياط، والاحتياط ليس بالضرورة أن يكون دائماً أشد وأثقل بل قد يكون الاحتياط أحياناً في الأخذ بالأخف، والذين راعوا الخلاف بعد الوقوع احتاطوا أن لا يبطلوا عبادات الناس وعقودهم ومعاملاتهم لوجود قول آخر معتبر، وعدم الإبطال فيه تيسير على الناس ولهذا مراعاة الخلاف في شقيها هي احتياط صرف، لكن قبل الوقوع - أي وقوع الفعل - يؤدي هذا الاحتياط إلى فعل ما هو أشق²⁷، وبعد الوقوع يؤدي هذا الاحتياط إلى فعل ما هو أخف²⁸.

ومن أنواع الاستحسان الاستحسان بالمصلحة، وقد سبق أن ترك الفعل الذي هو وسيلة إلى مفسدة هو معنى سد الذرائع حتى، وإن كان الفعل في أصله مشروعاً فالعدول عن القول بمشروعية الوسيلة إلى خلافه وهو القول بعدم مشروعيتها، هو الاستحسان في سد الذرائع، ومما يدل على وجود استحسان في سد الذرائع ما اشتهر من مسألة كراهة وضع اليد اليمنى على اليسرى في الصلاة، حيث نص ابن رشد الجد أن الإمام مالك كره ذلك ولم يأمر به استحساناً مخافة أن يعد ذلك من واجبات الصلاة²⁹؛ إذ فالاستحسان بسد الذرائع هو أحد العناصر الأربعة التي تقوم عليها قاعدة الاستصلاح.

إذا تقرر هذا عُلم أن ما ذكر من طرف الدكتور وليد بن علي بن عبد الله الحسين بأن من مسالك العمل بالاحتياط في مأل الحكم الاستحسان بأن صورة العمل به أنه محصور في قاعدة سد الذرائع، وفي قاعدة مراعاة الخلاف ولا تعتبر القاعدة من قواعد الاحتياط ولا مسلكاً للعمل بالاحتياط إلا من خلال هذين المنفذين، وأما بالنسبة لقاعدة مراعاة الخلاف التي كما سبق تعتبر وجهاً من أوجه العمل بالاحتياط في ذاتها، ووجهاً من أوجه العمل بالاحتياط عند الاستحسان.

إذاً يمكن تلخيص كل ما سبق ذكره أن قاعدة سد الذرائع تعني منع ما لا حرج فيه خوفاً مما فيه حرج، وهذا المنع إنما هو لتحصيل مصلحة وقد تكون مصلحة مُرسلة - ومن ذلك مصلحة دفع المفسدة - ولا بد لتطبيق هذا المنع من استحسان وسد الذرائع من فروع تطبيقه إبطال الحيل، قال الريسوني في معرض كلامه على ابن القيم: «...ثم بنى عليه بحثاً مطولاً جداً في تحريم الحيل، باعتباره سداً للذريعة أيضاً»³⁰، ولهذا تعتبر هذه القاعدة الأخيرة فرعاً عن قاعدة سد الذرائع لاحتوائها على المقصود من قاعدة الاستصلاح والاستحسان أثناء الاحتياط³¹.

المرحلة الثانية: بضبط الخلاف بالاحتياط في القواعد التي تفرع من الخلاف فيها الخلاف في المسألة الفقهية، إذ يلزم من كون القاعدة مرجحة بالاحتياط أن تكون الفروع الفقهية المخرجة على القاعدة مبنية على الاحتياط في الغالب الأعم، ويكون هذا في مرحلة دراسة الأدلة مع التنبيه أن بعض القواعد التي يضبط فيها الخلاف الفقهي السابق ذكرها قد يضبط بها كذلك الخلاف الأصولي (وهي القواعد الفقهية)، فمثلاً:

1- قاعدة تغليب جانب التحريم هي قاعدة فقهية من جهة وأصولية من جهة أخرى، ويظهر شقها الأصولي في ترجيح الخلاف في قاعدة (العلة الحاضرة مقدمة

على العلة المبيحة) وقاعدة (الخبر الدال على التحريم مقدم على الخبر الدال على الإباحة)³²، وفي جانب معين من قاعدة (الدليل الناقل عن البراءة الأصلية مقدم على الدليل المقرر لها)³³، وفي جانب معين من قاعدة (الدليلان إذا تعارضا قدم منهما ما كان أقرب إلى الاحتياط)، وهذه قواعد وقع الخلاف فيها كلها ورجحت بتغليب جانب التحريم احتياطاً.

2- أن قاعدة البناء على اليقين إذا ما قارنها مع تعريف الاحتياط بأنه مسلك شرعي يقوم على الأخذ بالأسلم أو الأفضل في الاحتمالات الناتجة عن الاشتباه النسبي نخرج بنتيجة أن الاحتياط في حد ذاته هو مسلك غايته البناء على اليقين، ويظهر أثر قاعدة البناء على اليقين على القواعد الأصولية من خلال قاعدة (حمل أفعال النبي ﷺ على الوجوب) وقواعد (الأمر المطلق يفيد الوجوب والتكرار³⁴ والفور³⁵) وقاعدة (النهي يفيد التحريم)، وهذه قواعد وقع الخلاف فيها كلها، ورجحت بالبناء على اليقين احتياطاً.

الفرع الرابع: نماذج لضبط الخلاف الفقهي بالاحتياط الأصولي.

1- قاعدة «فعل النبي ﷺ المجرد عن القرائن يدل على الوجوب» فمثلاً حكم قصر الصلاة في السفر اتفق الفقهاء على مشروعيتها قصر الصلاة في السفر، لكنهم اختلفوا هل هو واجب أو مستحب على قولين:

القول الأول: أنه مستحب، وبه قال المالكية³⁶، والشافعية³⁷، والحنابلة³⁸.
واستدلوا بقوله تعالى: [وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ إِنْ خِفْتُمْ أَنْ يَفْتِنَكُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا] [النساء: 101] ورفع الجناح يدل على الاستحباب لا الوجوب.³⁹

القول الثاني: أن القصر واجب، وبه قال الحنفية⁴⁰.
واستدلوا بفعل النبي ﷺ حيث أنه لم يتم الصلاة في السفر قط، قال الكاساني الحنفي: "كان رسول الله ﷺ لا يختار من الأعمال إلا أفضلها وكان لا يترك الأفضل إلا مرة أو مرتين تعليماً للرخصة في حق الأمة فأما ترك الأفضل أبداً وفيه تضييع الفضيلة عن النبي ﷺ في جميع عمره فمما لا يحتمل"⁴¹.
فالاحتياط هنا يكون كما سبق على مرحلتين:

الأولى: على مستوى القاعدة المؤثرة في الفرع الفقهي بحمل فعل النبي صلى الله عليه وسلم على أعلى مراتبه وهو الوجوب

والثانية: على مستوى المسألة في حد ذاتها بين القول بالاستحباب والوجوب فيتبنى القول بالوجوب من باب السلامة من إثم ترك الواجب.

قال الفخر الرازي: « وأما المعقول فمن وجهين الأول أن الاحتياط يقتضي حمل الشيء على أعظم مراتبه وأعظم مراتب فعل الرسول ﷺ أن يكون واجبا عليه وعلى أمته فوجب حمله عليه بيان الأول أن الاحتياط يتضمن دفع ضرر الخوف عن النفس بالكلية ودفع الضرر عن النفس واجب بيان الثاني أن أعظم مراتب الفعل أن يكون واجبا على الكل الثاني أنه لا نزاع في وجوب تعظيم الرسول ﷺ في الجملة وإيجاب الإتيان بمثل فعله تعظيم له بدليل العرف»⁴²هـ.

ولكن أجاب بعد ذلك على هذا الوجه بقوله: « والجواب عن الوجه الأول من المعقول أن الاحتياط إنما يصرار إليه إذا خلا عن الضرر قطعاً وها هنا ليس كذلك لاحتمال أن يكون ذلك الفعل حراماً على الأمة وإذا احتمل الأمران لم يكن المصير إلى الوجوب احتياطاً وعن الثاني إن ترك الإتيان بمثل ما يأتي به الملك العظيم قد يكون تعظيماً ولذلك يقبح من العبد أن يفعل كل ما يفعل سيده»⁴³.

وربما لا يمكن أن يرد على هذا الاحتياط بأحسن من أن يقال: «وليس الاحتياط في جعل الشيء واجباً من غير دليل قوي، بل الاحتياط في العمل بالسنة الصحيحة سواء كانت مثبتة للوجوب أو نافية له مع أن الأصل براءة الذمة»⁴⁴. ومما يلاحظ لا يوجد علاقة تلازمية بين قاعدة فعل النبي ﷺ المبنية على الاحتياط وبين أن تكون الفروع المخرجة عليها مبنية على الأشد أو الأثقل بل يمكن أن تكون الفروع المخرجة عليها مبنية على التيسير كما في قصر في الصلاة كما يمكن أن تكون مبنية على الأشد أو الأثقل إلا أنه يمكن أن نضع ضابطاً في قاعدة فعل النبي ﷺ فيقال الفروع المخرجة على القاعدة في باب العزائم تكون مبنية في الأغلب على الأشد أو الأثقل والفروع المخرجة على القاعدة في باب الرخص وكل ما فيه ترويح وتخفيف على النفس كالزواج ولبس الجميل من الثياب والمزاح ونحوه تكون هذه الفروع في الغالب مبنية على الأخف والأسهل.

2- قاعدة «العلة الحاضرة مقدمة على العلة المبيحة» مثلاً مسألة طهارة المنى؟ اختلف الفقهاء في طهارة المنى من عدمها على قولين⁴⁵:

الأول: القول بنجاسة المنى، وذهب إليه مالك⁴⁶، وأبو حنيفة⁴⁷.

الثاني: القول بطهارة المنى، وهو قول الشافعي⁴⁸، وأحمد⁴⁹، وداود وابن

حزم⁵⁰.

فالاحتياط هنا كذلك يكون على مرحلتين:

الأولى: على مستوى القاعدة المؤثرة في الفرع الفقهي بتقديم العلة الحاضرة على العلة المبيحة.

والثانية: على مستوى المسألة في حد ذاتها بين القول بنجاسة المنى وطهارته فيتبنى القول بالنجاسة من باب السلامة من إثم ترك النجاسة في البدن أو الثوب.

قال ابن رشد: «... وسبب اختلافهم فيه شيان: ... والسبب الثاني تردد المنى بين أن يشبه بالأحداث الخارجة من البدن، وبين أن يشبه بخروج الفضلات الطاهرة كاللبن وغيره، فمن جمع الأحاديث كلها بأن حمل الغسل على باب النظافة، واستدل من fark على الطهارة على أصله في أن fark لا يطهر نجاسة وقاسه على اللبن وغيره من الفضلات الشريفة لم يره نجسا ومن رجح حديث الغسل على fark وفهم منه النجاسة وكان بالأحداث عنده أشبه منه مما ليس بحدث قال: إنه نجس وكذلك أيضا من اعتقد أن النجاسة ينعقد بالفرك قال: fark يدل على نجاسته كما يدل الغسل وهو مذهب أبي حنيفة وعلى هذا فلا حجة لأولئك في قولها فيصل في فيه بل فيه حجة لأبي حنيفة في أن النجاسة تزال بغير الماء وهو خلاف قول المالكية»⁵¹. يفهم من هذا وجه ترجيح من علل لنجاسة المنى بكونه مائعا يوجب الغسل فأشبهه الحيض؛ لأنها علة حاضرة، على من علل لطهارته بكونه مبدأ البشر فأشبهه الطين؛ لأنها علة مبيحة، والعلة الحاضرة تقدم على المبيحة، كما تقضي القاعدة.

قال ابن النجار: «"و" تقدم علة "حاضرة" - أي: موجبة للحظر... على علة موجبة للإباحة؛ لأن تقديم الحاضرة أولى، وأحوط»⁵².

3- قاعدة «الأمر المطلق للوجوب» مثلاً مسألة هل ستر العورة من شروط صحة الصلاة؟

اتفق الفقهاء على وجوب ستر العورة واختلفوا في كونها شرطاً في صحة الصلاة أم لا، على قولين⁵³:

الأول: ستر العورة سنة من سنن الصلاة، وهو رأي مالك⁵⁴.

الثاني: ستر العورة فرض من فروض الصلاة، وبه قال أبو حنيفة⁵⁵، والشافعي⁵⁶، وأحمد⁵⁷، وأهل الظاهر⁵⁸.

فالاحتياط هنا كذلك يكون على مرحلتين:

الأولى: على مستوى القاعدة المؤثرة في الفرع الفقهي بحمل الأمر على أعلى مراتبه وهو الوجوب.
والثانية: على مستوى المسألة في حد ذاتها بين القول بسنية ستر العورة وبين القول بوجوبها فيتبنى القول بالوجوب.

قال ابن رشد: «... وسبب الخلاف في ذلك تعارض الآثار واختلافهم في مفهوم قوله تعالى: [يَا بَنِي آدَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ] [الأعراف: 31] هل الأمر بذلك على الوجوب أو على الندب؟ فمن حمله على الوجوب قال: المراد به ستر العورة... ومن حمله على الندب قال: المراد بذلك الزينة الظاهرة من الرداء وغير ذلك من الملابس التي هي زينة»⁵⁹.

يقول الأمدي حاكياً لدليل من قال أن الأمر المطلق يفيد الوجوب: "وأيضاً فإن حمل الأمر على الوجوب أحوط للمكلف، لأنه إن كان للوجوب فقد حصل المقصود الراجح وأمن من ضرر تركه، وإن كان للندب فحملة على الوجوب يكون أيضاً نافعا غير مضر، ولو حملناه على الندب، لم نأمن من الضرر بتقدير كونه واجبا لفوات المقصود الراجح.

وأيضاً فإن المندوب داخل في الواجب من غير عكس، فحمل الأمر على الوجوب لا يفوت معه المقصود من الندب، بخلاف الحمل على الندب، فكان حمله على الوجوب أولى.⁶⁰

يلاحظ من خلال الأمثلة الفقهية لقاعدة العلة الحاضرة وقاعدة الأمر للوجوب أنها مبنية كلها على الأحوط والسبب أن الشريعة تنقسم إلى أوامر ونواهي، فلو حملنا الأمر على أعلى مراتبه وهو الوجوب مع الفور والتكرار وحملنا النهي على أعلى مراتبه وهي التحريم فإن النتيجة أن كل الفروع الفقهية الناتجة عن الاختلاف في هاتين القاعدتين تصبح مبنية على الأحوط والأوثق والأشد والأثقل، فهناك علاقة تلازمية بين القول بالقاعدتين المدروستين اللتين هما مبنيتان على الاحتياط وبين أن تكون الفروع المخرجة عليهما مبنية على الاحتياط.

الخاتمة:

بعد بلوغ المراد من كتابة بحث (أثر مسلك الاحتياط الأصولي في ضبط الخلاف الفقهي) يمكن أن يتوصل إلى جملة من النتائج المستفادة التي برزت خلال البحث:

أثر مسلك الاحتياط الأصولي في ضبط الخلاف الفقهي

- 1- أن الخلاف الفقهي تقتضيه طبيعة الدليل وطبيعة المستدل وأنه يمكن ضبط هذا الخلاف ويستحب.
- 2- أن مسالك ضبط الخلاف الفقهي هي القواعد التي تضيق وتوجه علماء وعملاً أو عملاً فقط الآثار الناتجة عن تعدد أقوال المجتهدين في المسائل العملية الظنية.
- 3- أن الاحتياط الأصولي هو مسلك شرعي يقوم على الأخذ بالأسلم أو الأفضل في المحتملات الناتجة عن الاشتباه النسبي في الأحكام الكلية التي تبنى عليها فروع فقهية متماثلة.
- 4- أن الاحتياط الأصولي يكون في مرحلة ذكر الأدلة بين القواعد وغالباً ما يكون بتغليب جانب التحريم أو البناء على اليقين بخلاف الاحتياط عند الترجيح بين الفروع الفقهية فيكون غالباً بسد الذرائع أو مراعاة الخلاف.
- 5- لا يلزم من كون القاعدة مرجحة بالاحتياط أن تكون الفروع الفقهية المخرجة على القاعدة مبنية على الاحتياط وإن كان في الغالب الأعم في هذه الفروع الفقهية أن تكون مبنية على الأشد أو الأثقل.
- 6- إن الاحتياط في الأصول يساهم في ضبط الخلاف في الفروع لأنه الأصل - أي الاحتياط - الذي يؤثر في أصل - أي القاعدة الأصولية - الذي يؤثر في فرع .

الهوامش:

- ¹ - ينظر: محمد سماعي، نظرية الاحتياط الفقهي دراسة تأصيلية تطبيقية، دار ابن حزم، بيروت، الطبعة الأولى، سنة الطبع 1428هـ - 2008م، ص44-47.
- ² - مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، دار المعارف، مصر، م1، ص208.
- ³ - خالد بن سعد بن فهد الخشلان، اختلاف التنوع حقيقته ومناهج العلماء فيه، دار كنوز إشبيلية الرياض، الطبعة الأولى، سنة 1400هـ - 2008م، ص19-21.
- ⁴ - متفق عليه من حديث ابن عباس، انظر: محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري (الجامع الصحيح)، حققه: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، بيروت، ط1، 1422هـ، 9/6، كتاب المغازي، باب مرض النبي ﷺ ووفاته، حديث رقم (4432)، ومسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي، توزيع: دار

- الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1412هـ، 3/1259، كتاب الوصية، باب ترك الوصية لمن ليس له شيء يوصي فيه، حديث رقم (1637).
- 5- مسلم بن الحجاج أخرجه عن سعد ابن أبي الوقاص، صحيح مسلم، 4/2216، كتاب الفتن وأشراف الساعة، باب هلاك هذه الأمة بعضهم ببعض، حديث رقم (2890).
- 6- مجمع اللغة العربية، مرجع سابق، ص 208.
- 7- محمد سماعي، مرجع سابق، ص 27-30.
- 8- ابن تيمية، مجموع الفتاوى، مكتبة ابن تيمية، الرياض، ط2، جمع وتحقيق: عبد الرحمن بن محمد، قاسم النجدي، ج 20، ص138.
- 9- شمس الدين؛ محمد مهدي، الاجتهاد والتقليد، المؤسسة الدولية، بيروت، ط1، سنة 1419هـ.
- 10- محمد سماعي، مرجع نفسه، ص 27-30.
- 11- محمد سماعي، مرجع نفسه، ص 30.
- 12- ينظر على سبيل المثال المجلة الفقهية السعودية، العدد 9، 1432 هـ - 2011م، ص24.
- 13- ينظر عياض بن عبد الله بن عبد العزيز الشَّهراني، التحسين والتقيح العقليين وأثرهما في مسائل أصول الفقه مع مناقشة علمية لأصول المدرسة العقلية الحديثة، دار كنوز إشبيليا الرياض، ط1، 1429 هـ - 2008م، ص 350-357.
- 14- محمد سماعي، مرجع سابق، ص 45.
- 15- ينظر يوسف أحمد بدوي، أحكام الاستنباه الشرعية، دار النفائس، الأردن، ط1، 1421هـ/2011م، ص 197-221-227.
- 16- إلياس بلكا، الاحتياط حقيقته وحبثته، مؤسسة الرسالة ناشرون، بيروت، ط1، 1422هـ - 2000م، ص 39 - 40.
- 17- محمد محمد أحمد محمد، القواعد الأصولية للإمام القرافي وتطبيقاته عليها من خلال كتابه الذخيرة، دار التدمرية، الرياض، ط1، 1433هـ/2012م.
- 18- من الضوابط الأصولية في ضبط ما يدخل في أصول الفقه: أنها القواعد التي يبني عليها فروع فقهية فكل مسألة لم تثمر فروعاً فقهية فليست مسألة أصولية. ينظر للمزيد المجلة الفقهية السعودية، العدد 20، شوال - محرم 1435هـ - 1436 هـ، 2014م، مقال بعنوان: (الضوابط الأصولية دراسة تأصيلية تطبيقية) لصاحبه عبد الرحمن بن علي الحطاب، ص 43-44.
- 19- يعقوب باحسين، رفع الحرج في الشريعة الإسلامية دراسة أصولية تأصيلية، دار النشر الدولي، ط2، 1416هـ، ص 116-125-126.
- 20- يعقوب باحسين، مرجع نفسه، ص 117-127-129.
- 21- وليد بن علي الحسين، اعتبار مآلات الأفعال وأثرها الفقهي، دار التدمرية، الرياض، ط2، 1430 هـ - 2009 م، م 1 - ص 30.
- 22- ينظر المجلة الفقهية السعودية، العدد 19، صفر - جمادى الأولى 1436 هـ، 2014 م/ 2015م، مقال بعنوان: (الفتوى بالاحتياط معناها وأسبابها وضوابطها) لصاحبه د. وليد بن علي بن عبد الله الحسين ص 171-179.
- 23- ينظر المجلة الفقهية السعودية، العدد 19، صفر - جمادى الأولى 1436هـ، 2014 م/ 2015م، مقال بعنوان: (الفتوى بالاحتياط معناها وأسبابها وضوابطها) لصاحبه د. وليد بن علي بن عبد الله الحسين ص 179-184.
- 24- محمد سماعي، مرجع سابق، ص 90-153.

- ²⁵ - ينظر أصل الفكرة عند الدكتور محمد التَّمَسَّانِي الإدريسي، في كتاب الإجتهد الذرائعي في المذهب المالكي وأثره في الفقه الإسلامي، قديماً وحديثاً، تأليف نشر مركز الدراسات والأبحاث وإحياء التراث - الرابطة المحمدية للعلماء، الطبعة الأولى، سنة الطبع (1431هـ - 2010م)، ص344.
- ²⁶ - وليد بن علي الحسين، اعتبار مآلات الأفعال وأثرها الفقهي، م1، ص388.
- ²⁷ - فإذا اشتبه عليك الأمر فهو واجب أم مستحب تعامله على أنه واجب وإذا اشتبه عليك الأمر فهو حرام أم مكروه تعامله معاملة الحرام.
- ²⁸ - فإذا اشتبه عليك الأمر أتبطل عبادة أو معاملة قام بها شخص ما بناء على فتوى مخالفة أو تصحيحها فيقدم التصحيح.
- ²⁹ - ينظر: فاديغا موسى، أصول فقه الإمام مالك أدلته العقلية، دار التدمرية، الرياض، دار ابن حزم، الطبعة الثانية، سنة 1430هـ - 2009م، م1، ص350-352.
- ³⁰ - أحمد الريسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، دار الأمان، الرباط، المغرب، الطبعة الثالثة، سنة الطبع 1430هـ - 2009م، ص74.
- ³¹ - وذلك لأن قاعدة الاستصلاح والاستحسان قد يقصد من تطبيقهما التيسير ورفع الحرج وقد يقصد منهما الاحتياط والاحتياط يكون بسد الذرائع.
- ³² - ينظر: ابن النجار الفتوح، الكوكب المنير، تحقيق: د. محمد الزحيلي ود. نزيه حماد، طبع مكتبة العبيكان، الرياض، المملكة السعودية، الطبعة الثانية، سنة (1430هـ - 2009م)، م4، ص679-680.
- ³³ - ينظر: أبو الحسن عبيد الله بن محمد عبد السلام بن خان محمد بن أمان الله بن حسام الدين الرحماني المباركفوري، مرعاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح، ط3، سنة 1404هـ، 1984م، م8، ص407-408.
- ³⁴ - ينظر: علي بن محمد الأمدي، الإحكام في أصول الأحكام، علق عليه عبد الرزاق عفيفي، دار الصميعي، الرياض، الطبعة الثانية، (1433هـ - 2012م)، م1، ج2، ص192-197.
- ³⁵ - ينظر: علي بن محمد الأمدي، الإحكام في أصول الأحكام، م1، ج2، ص205.
- ³⁶ - ينظر: محمد بن أحمد الدسوقي، حاشية الدسوقي، دار الفكر، ج1، ص358.
- ³⁷ - ينظر: أبو الحسن الماوردي، الحاوي الكبير، تحقيق: علي معوض وعادل أحمد عبد الموجود، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، ج2، ص365.
- ³⁸ - ينظر: الكافي في فقه الإمام أحمد، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1414هـ/1994م، ج1، ص306.
- ³⁹ - ينظر: محي الدين النووي، المجموع شرح المهذب، دار الفكر، بيروت، ج4، ص322.
- ⁴⁰ - ينظر: زين الدين بن نجيم، البحر الرائق شرح كنز الدقائق، دار المعرفة، بيروت، ج2، ص304.
- ⁴¹ - علاء الدين الكاساني، بدائع الصنائع، دار الكتاب العربي، بيروت، 1982م، ج1، ص92.
- ⁴² - الرازي فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين، المحصول في علم أصول الفقه، تحقيق: أ. د. طه جابر العلواني، طبع دار السلام ودار قرطبة، القاهرة - مصر، (1432هـ/2011م)، م2، ص738-738.
- ⁴³ - الرازي، المحصول، م2، ص743.
- ⁴⁴ - أبو الحسن عبيد الله المباركفوري، مرعاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح، م1، ص69.

- 45- ينظر: محمّد بن أحمد بن رشد الحفيد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، تعليق وتحقيق وتخريج محمّد صبحي حلاق، طبع دار المغني، م 1، ص 216-217.
- 46- القاضي عبد الوهاب، الإشراف على نكت مسائل الخلاف، دار ابن حزم، م 1، ص 284.
- 47- ينظر: عبد الله بن محمود بن مودود الموصللي، المختار، دار الفكر، م 1، ص 32.
- 48- ينظر: يحيى بن شرف النووي، المجموع شرح المهذب، م 3، ص 553.
- 49- ينظر: عبد الله بن أحمد بن محمّد بن قدامة المقدسي، الكافي، طبع المكتب الإسلامي، م 1، ص 87.
- 50- ينظر علي بن أحمد بن حزم، المحلى بالآثار، دار الجبل، م 1، ص 134.
- 51- محمّد بن أحمد بن رشد الحفيد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، م 1، ص 216-217.
- 52- ابن النجار الفتوحى، الكوكب المنير، م 4، ص 734.
- 53- ينظر: محمّد بن أحمد بن رشد الحفيد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، م 1، ص 299.
- 54- ينظر يوسف ابن عبد البر، الاستذكار الجامع لمذاهب فقهاء الأمصار، مؤسسة الرسالة، م 2، ص 196.
- 55- ينظر عبد الغني الغنيمي الميداني، اللباب في شرح الكتاب، حققه محمود أمين النواوي، نشر دار الكتاب العربي، م 1، ص 76.
- 56- ينظر محمّد بن أحمد الرملي، نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، دار الكتب العلمية، م 2، ص 4.
- 57- ينظر البهوتي، شرح منتهى الإرادات، مؤسسة الرسالة، م 1، ص 300.
- 58- ينظر علي بن أحمد بن حزم، المحلى بالآثار، م 2، ص 240.
- 59- محمّد بن أحمد بن رشد الحفيد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، م 1، ص 299-300.
- 60- علي بن محمد الأمدى، الإحكام في أصول الأحكام، م 1، ج 2، ص 183.

الاجتهاد بتحقيق المناط وعلاقته بفقہ الواقع دراسة تأصيلية تطبيقية

طالبة الدكتوراه: مليكة حمادي

كلية العلوم الإسلامية – جامعة باتنة 1

الملخص:

تحقيق المناط هو إحدى ركائز الاجتهاد الفقهي، فهو يرفد المجتهد بالمنهج العلمي السليم الذي يجب أن يسلكه في سبيل التنزيل الصحيح للأحكام الشرعية على وقائعها العملية المناسبة. وهو لا يتم بطريقة آلية، بل لابد أن يستند إلى فقه بالواقع العملي الذي ستطبق عليه هذه الأحكام. ويتأكد هذا أكثر في عصرنا الذي كثرت فيه النوازل وتجددت فيه الوقائع القديمة بصور مختلفة بفعل ما يحتف بها من ملابس مستجدة.

الكلمات المفتاحية: الاجتهاد، تحقيق المناط، فقه الواقع.

Resumé:

La présence de la cause représente un pèlier principale des pèliers de l'effort de la juridiction puis qu'il offre au la borieux la méthodologie scientifique qui doit la suivre dans le but de projeter les décrets juridiques sur les faits et leurs parties correspondantes, et il ne se posse pas de manière automatique mais il nécessite une juridiction profonde à la réalité sur la quelle sont s'appliquer ces décrets et particulièrement de nos jours ou les nouveautés s'ont en augmentation et les faits anciens se sont transformés en d'autres modernes l'entourent et cela à partir de la vision du dieu.

تمهيد:

إن النظر الاجتهادي الذي أسس له علماء الأمة من خلال المناهج التي صاغوها والقواعد التي أرسوها يبين أن للاجتهاد شقين:

الأول: الاجتهاد في الفهم؛ وهو استجلاء الخطاب الشرعي وبذل الوسع في إدراك مراميهِ وتبيين مأموراتهِ ومنهياتهِ. وسبيله أمران: أحدهما استظهار واستكشاف المفاهيم الكلية وتعقلها وتحديد حقائقها من النصوص الشرعية، وبيان دلالاتها التفصيلية على المعاني من خلال أدوات الفهم المعتمدة من علم أصول الفقه، وهذا يسمى الاجتهاد في نطاق النص. والآخر الاجتهاد "فيما لا نص فيه" استهداءً بالقواعد العامة والمقاصد الكلية للتشريع، وهذا له أنواع مختلفة. والهدف من استقراغ الوسع في الفهم عبر الطريقتين هو حصول تصور يقيني أو ظني لمراد الله تعالى في التكليف.

الثاني: الاجتهاد في التطبيق؛ وهو اجتهاد في تنزيل الحكم المنصوص أو المستنبط على وقائعه وأفراده وجزئياته التي تصلح أن تكون محلاً مناسباً لتطبيق الحكم عليها وحلوله فيها.

والنوع الثاني لا يقل أهمية عن الأول، بل هو قسيم له؛ إذ لا قيمة للحكم الشرعي إذا لم ينزل من أفقه التنظيري إلى واقعه العملي، ومن تصوره المجرد إلى ساحة الحياة المشاهدة، فهو الصلة بين أحكام الشريعة وأفعال المكلفين، وبينها وبين ذوات الأشياء وصفاتها. ومن أكد ما يُعَوَّل عليه في هذا النوع من الاجتهاد ما يسمى بتحقيق المناط. وهو مصطلح أصولي خاص كان للإمام الغزالي قصب السبق في ابتكاره والتنبيه إلى مفهومه وموقعه من العملية الاجتهادية¹. ثم تداوله الأصوليون من بعده في مباحث العلة، إلى أن جاء الإمام الشاطبي فتوسع فيه ودقق في تفاصيله واعتبره نوعاً من الاجتهاد الذي لا ينقطع إلى يوم القيامة حيث قال: "الاجتهاد على ضربين: أحدهما لا يمكن أن ينقطع حتى ينقطع أصل التكليف وذلك عند قيام الساعة. والثاني يمكن أن ينقطع قبل فناء الدنيا. فأما الأول فهو الاجتهاد المتعلق بتحقيق المناط، وهو الذي لا خلاف بين الأمة في قبوله"².

والاجتهاد بتحقيق المناط يفتقر إلى أمر هام له الدور الأكبر في تصويبه ألا وهو معرفة الواقع ومكوناته والأشياء وأوصافها والأفعال وأسبابها وأثرها وقد اصطلح عليه بفقهِ الواقع؛ لأنه لا يجري بطريقة آلية مجردة، وإنما يحتاج إلى بصيرة ودقة وإدراك لحقائق الأمور وتفصيلها، وإحاطة بالظروف والأحوال الخاصة التي

تحتف ببعض الوقائع والأعيان، فيتحدد بناء على ذلك متى يطبق الحكم الشرعي ومتى يؤجل أو يعلق تطبيقه، ومتى يعمم الحكم الشرعي على أفراده ومتى يخصص عمومه أو يقيد إطلاقه ليمضي الحكم الشرعي في الواقع موافقا لمراد الشارع ومقصوده.

فما حقيقة تحقيق المناط؟ وفيه تتجلى أهميته في الاجتهاد؟ وما حقيقة فقه الواقع؟ وما أدلة اعتباره في الاجتهاد؟ وما العلاقة التي تربط بينهما؟ هذا ما تريد هذه الدراسة الإجابة عنه بإذن الله، وذلك وفق الخطة التالية:

المطلب الأول: مفهوم تحقيق المناط وأهميته في الاجتهاد.

المطلب الثاني: مفهوم فقه الواقع وأدلة اعتباره في الاجتهاد.

المطلب الثالث: علاقة الاجتهاد بتحقيق المناط بفقهاء الواقع.

المطلب الأول: مفهوم تحقيق المناط وأهميته في الاجتهاد

أولا: مفهوم تحقيق المناط

1- باعتباره مركبا إضافيا:

التحقيق لغة: من حقَّ الشيءَ يَحِقُّ إذا ثبت. ويأتي أيضا بمعنى التصديق والإحكام، يقال: حقق قوله وظنه تحقيقا أي صدقه وتيقنه. وحقق الثوب أي أحكم نسجه، وكلام محقق أي كلام محكم الصنعة رصين³.

أما في الاصطلاح: فليس للفظ التحقيق على انفراد معنى خاص عند الأصوليين.

المناط لغة: من الفعل ناط نوطا أي علق⁴. يقال: ناط القربة بنياطها أي علقها، والمناط هو موضع التعليق⁵.

المناط اصطلاحا: هو العلة، فالحكم معلق بها، وهي الوصف الظاهر المنضبط الذي جعله الشارع معرِّفا للحكم⁶.

والمناط إذا أضيف له التحقيق أصبح له معنى أوسع من العلة.

ومن خلال ما سبق يمكن القول بان المعنى الإضافي لتحقيق المناط هو: إثبات المناط؛ أي إثبات وجود ما علق به الحكم الشرعي.

2- باعتباره لقباً اصطلاحياً:

تعددت تعريفات تحقيق المناط في عبارات الأصوليين:

- فقد عرفه الطوفي بأنه: "إثبات علة حكم الأصل في الفرع، أو إثبات معنى معلوم في محل خفي فيه ثبوت ذلك المعنى"⁷. وعلى ذلك فهو عنده نوعان: "أحدهما أن يكون هناك قاعدة شرعية متفق عليها أو منصوص عليها وهي الأصل فيتبين المجتهد وجودها في الفرع. والنوع الثاني أن يعرف علة حكم ما في محله بنص أو إجماع فيتبين المجتهد وجودها في الفرع"⁸.

- وعرفه الأمدى بأنه: "النظر في معرفة وجود العلة في آحاد الصور بعد معرفتها في نفسها، وسواء أكانت معروفة بنص أو إجماع أو استنباط"⁹.

- وقسمه الشاطبي إلى قسمين؛ تحقيق المناط العام، ومفاده: "أن يثبت الحكم بمدركه الشرعي لكن يبقى النظر في تعيين محله"¹⁰. وتحقيق المناط الخاص وهو أدق من الأول وأعلى؛ وهو: "النظر في كل مكلف بالنسبة إلى ما وقع عليه من الدلائل التكليفية، بحيث يتعرف منه مداخل الشيطان ومداخل الهوى والحظوظ العاجلة، حتى يلقبها هذا المجتهد على ذلك المكلف مقيدة بقيود التحرز من تلك المداخل"¹¹.

من خلال التعريفات أعلاه يتبين أن لتحقيق المناط صورتان:

الأولى: تطبيق القاعدة العامة في آحاد صورها. والمقصود بالقاعدة العامة كل قضية شرعية كلية تندرج تحتها جزئيات كثيرة. فإذا نظر المجتهد في "العدالة" مثلاً، ووجد الشخص متصفاً بها على حسب ما ظهر له، أو وقع عليه ما يقتضيه الحكم الشرعي من التكاليف المنوطة بالعدول من الشهادات وتولي الولايات العامة والخاصة¹².

الثانية: إثبات علة حكم الأصل في الفرع لإلحاق الفرع بها، وهذا ما اقتصر عليه أكثر الأصوليين، وهو من مراحل الاجتهاد بالقياس. ومثاله علة الربا في المطعومات عند الإمام مالك هي الاقتيات والادخار، وكان رحمه الله بالحجاز، وكان التين عندهم غير مقتات ولا مدخر فلذلك لا يجري فيه الربا. فلما ذهب تلاميذه إلى الأندلس وجدوا أن التين يُقتات ويُدخر فأثبتوا العلة التي هي الاقتيات والادخار في الفرع الذي هو التين من باب تحقيق المناط، فجعلوه مما يجري فيه الربا.

والملاحظ على تعريف الأمدى أنه أضاف أن ثبوت العلة لا يقتصر على النص أو الإجماع بل يكون حتى بالاستنباط وهو الأصوب، والله أعلم.

أما تعريف الشاطبي فقد وسع من مفهوم "تحقيق المناط" ودلالته، إذ لم يقصر المناط على القاعدة الكلية أو العلة بل جعله بمنزلة عموم تدخل فيه الفروع التي يتناولها معناه، شأنه في ذلك شأن الإمام الغزالي الذي قال: "اعلم أننا نعني بالعلة في الشرعيات مناط الحكم أي ما أضاف الشرع الحكم إليه وناطه به ونصبه علامة على الحكم"¹³.

كما ميز بين نوعين منه: عام؛ وهو نظر في تعيين المناط من حيث هو لمكلف ما كنظر المجتهد في وصف العدالة مثلا، فإذا وجد هذا الشخص متصفا بها على حسب ما ظهر له أوقع عليه ما يقتضيه النص من التكاليف المنوطة بالعدول. وخاص؛ يتوجه فيه النظر نحو خصوصية الظروف التي اقترنت ببعض المكلفين جعلت لهم اعتبارا خاصا يوجب إيراد قيود على ما ثبت إطلاقه في المناط العام، أو ضم قيود إضافية على القيود الثابتة في المناط العام.¹⁴

و قد حقق العلامة ابن بيه في تعريفات الأصوليين لتحقيق المناط وخلص إلى أن الاختلاف بينهم هو اختلاف عبارة وإشارة وليس اختلاف دلالة وإيالة، ثم عرفه بأنه: "تشخيص القضية من حيث الواقع المؤدي إلى تنزيل الحكم أيضا على ذلك الواقع"¹⁶. وهو تعريف جيد ربط فيه تحقيق المناط بالواقع، وجعله القنطرة الواصلة بين حكم معروف وبين مناط موصوف وبين محل مشخص معين.

وأخلص من كل ما سبق إلى ما يلي:

- إن مفهوم المناط إذا أضيف إلى التحقيق فإنه لا يقتصر عند الأصوليين على الوصف الظاهر المنضبط المعبر عنه بالعلة، وإنما يشمل كل معنى كلي تدرج تحته جزئيات كثيرة، ويكون البحث عن الجزئيات التي تتضمن معنى كليا داخلا في صميم النظر في تحقيق المناط¹⁵. فهو بهذا المعنى يكون أكثر استيعابا لأحوال المكلفين ونوازل العصر، ووسيلة لاستمرار الشريعة وصلاحها لكل زمان ومكان.

- لتحقيق المناط مسلكان يختلفان في نقطة البداية ونقطة الوصول:

الأول: ينطلق من تخريج مناط الحكم الشرعي ثم البحث عن الوقائع والجزئيات التي يثبت فيها هذا المناط فيصل إلى أن هذه الواقعة أو الجزئية هي صورة من صور

هذا الحكم. وهذا معنى تحقيق المناط فيها. وهذا المسلك هو المعتمد في تحقيق المناطات العامة للأحكام.

الثاني: ينطلق من الواقعة أو الجزئية فينظر في حقيقتها وما يحتف بها من ظروف وملابسات وأحوال خاصة فيصل إلى تحديد مناط الحكم المناسب لها ليحققه فيها. وهذا المسلك هو المعتمد في تحقيق المناطات الخاصة للأحكام، وقد اقتصر عليه الشيخ ابن بيه في تعريفه لتحقيق المناط، واصطلح عليه البعض بالتكليف الفقهي.

وعليه، يمكنني تعريف تحقيق المناط بأنه: "إثبات ما علق به الحكم الشرعي المستفاد من نص أو إجماع أو اجتهاد في الوقائع الجزئية بحسب ما يقتضيه واقعها، انطلاقاً من الحكم الشرعي أو وصولاً إليه".

شرح التعريف:

(إثبات ما علق به الحكم الشرعي): سواء كانت علة أو قاعدة عامة أو معنى كلي.

(المستفاد من نص أو إجماع أو اجتهاد): أي عدم حصر الحكم الشرعي في المنصوص أو الثابت بطريق الإجماع، بل يشمل حتى الحكم المستنبط بطريق الاجتهاد، ليكون مستوعباً لجميع ما يواجه المكلف في الحياة في كل زمان ومكان.

(في الوقائع الجزئية بحسب ما يقتضيه واقعها): أي بعد التدقيق والتفحص لها ومعرفة حقيقتها، حتى لا تتداخل مع غيرها مما هي مختلفة عنه، أو تصور على غير حقيقتها مما قد يوقع في الخطأ في تحديد المناط المناسب لها.

(انطلاقاً من الحكم الشرعي أو وصولاً إليه): إشارة إلى مسلكي تحقيق المناط الموضحين أعلاه.

ثانياً: أهمية تحقيق المناط في الاجتهاد

المجتهد إذا أراد الكشف عن حكم الشريعة في الوقائع الجديدة فإنه إما أن ينظر في مدى تحقق معنى القاعدة التشريعية الكلية في الواقعة المعينة، أو يقيس فيلحق النازلة بأصل قد تقرر حكمه سابقاً نظراً لاشتراكهما في علة واحدة، وتساويهما في مناط مشترك. والأمران معاً لا يمكن تحققهما بمعزل عن تحقيق المناط، لذلك فإن لهذا الأخير أهمية بالغة تتجلى فيما يلي:

1- بتحقيق المناط يتم الحفاظ على ديمومة الشريعة واستيعابها لحياة المكلفين؛ ذلك أن الشريعة لم تنص على حكم كل جزئية على حدة، وإنما أتت بأمر كلية وعبارات مطلقة تتناول أعدادا لا تنحصر. ومع ذلك فلكل معين خصوصية ليست في غيره ولو في نفس التعيين¹⁷؛ فنجد الشارع يتكلم بكلام عام وعلى المجتهد تبين مدى انتظام الجزئيات والأفراد المعينة في معنى ذلك العام أو عدم انتظامها فيه، وهذا لا يتم إلا بتحقيق المناط.

2- إن تحقيق المناط يعتبر من أهم الوسائل التي ينبغي على المجتهد أن يعول عليها لتطبيق أحكام الشريعة على أرض الواقع، وتنزيلها من حيز التنظير إلى ميدان التجسيد في حياة المكلفين؛ ذلك أن "الأحكام الشرعية تتسم بالعموم والتجريد؛ أما تجريدها فلأنها تقع في الذهن متعلقة بمدرکہا، وأما عمومها فلأنها لا تختص بواقعة معينة أو شخص معين بالذات، بل تشمل هذه الأحكام المكلفين على الإطلاق والعموم. فالحكم التكليفي قبل مرحلة تطبيقه عام مجرد"¹⁸. وهذا المعنى هو ما عبر عنه الإمام الشاطبي بقوله: "ولو فرض ارتفاع هذا الاجتهاد لم تنتزل الأحكام الشرعية على أفعال المكلفين إلا في الذهن؛ لأنها مطلقات وعمومات وما يرجع إلى ذلك، منزلات على أفعال مطلقات كذلك، والأفعال لا تقع في الوجود مطلقة وإنما تقع معينة مشخصة. فلا يكون الحكم واقعا عليها إلا بعد المعرفة بان هذا المعين يشمل ذلك المطلق أو ذلك العام، وقد يكون ذلك سهلا وقد لا يكون، وكله اجتهاد"¹⁹.

فتحقيق المناط إذن هو الأداة الاجتهادية التي تزود المجتهد بالمنهجية العلمية التي ينبغي أن يتبعها لتنزيل مقررات الشريعة العامة وأحكامها الكلية على محالها المناسبة، بما يحقق مقاصد الشارع منها. لهذا فإن الاجتهاد في تحقيق المناط ينبغي أن يستمر إلى آخر الحياة ولا ينقطع حتى ينقطع أصل التكليف بقيام الساعة²⁰.

3- تحقيق المناط ليس ضروريا للمجتهد فحسب بل هو ضروري لكل مكلف في نفسه؛ ذلك أن المكلف بحاجة إلى تنزيل أفعاله على وفق قواعد الشريعة لأن العامي "إذا سمع في الفقه أن الزيادة الفعلية في الصلاة سهوا من غير جنس أفعال الصلاة أو من جنسها إن كانت يسيرة فمغتفرة وإن كانت كثيرة فلا. فوقع له في صلاته زيادة، فلا بد له من النظر فيها حتى يردّها إلى أحد القسمين، ولا يكون ذلك إلا باجتهاد ونظر. فإذا تعين له قسمها تحقق له مناط الحكم فأجراه عليه، وكذلك سائر تكليفاته"²¹.

4- تحقيق المناط يحفظ الشريعة الإسلامية من التحريف والابتداع، ويمكنها من تحقيق مقاصدها وغاياتها التي شرعت من أجلها؛ ذلك أن إغفال تحقيق المناط وعدم اعتباره عند تنزيل الأحكام على الوقائع قد يجعل من الأحكام تقع على غير ما وضعت له، أو على أكثر أو أقل مما وضعت له؛ وبيان ذلك أن إجراء الحكم في الواقع على أفراد المعينة دون نظر في مدى تحقق مناط ذلك الحكم فيها قد يفضي إلى تنزيله على أفراد تتشابه في الظاهر بأفراده دون أن تكون في حقيقة الأمر مندرجة ضمنها، كما قد يؤدي إلى تنزيل الحكم على كل أفرادها بما فيها تلك التي تتضمن ملابسات خاصة أو تنطوي على أضرار تخرجها من انطباقها عليها. وقد ينتج عن إغفال تحقيق المناط أيضا صرف للحكم عن سائر أفراده الحقيقية أو عن بعضها بحيث تخرج عن مجال تطبيقه. من ذلك ما رواه ابن عباس رضي الله عنهما أن رجلاً أصابته جراحة على عهد رسول الله ﷺ فأصابته جنابة فاستفتى، فأمر بال غسل فاعتسل فمات. فبلغ ذلك رسول الله ﷺ فقال: "قتلوه قتلهم الله، ألم يكن شفاء العي السؤال". قال عطاء: فبلغني أن رسول الله ﷺ سئل بعد ذلك فقال: "لو غسل جسده وترك حيث أصابه الجراح أجزاءه"²².

لقد نزل أولئك المفتون الحكم العام على غير محله المناسب، فلم يراعوا أن المصاب بالجروح لا تطبق عليه أحكام غير المجروح، وأن المريض لا تجري عليه أحكام الصحيح، ولم يلتفتوا إلى الحرج الشديد، الذي سينجم عن مطالبة هذا الجريح بال غسل بالماء، وما سيتسبب عنه من موته. لقد طبقوا الحكم العام على واقعة لم يتحقق فيها مناطه، وهو ما استدعى زجر الرسول صلى الله عليه وسلم لهم، والتنبيه على فداحة خطئهم بقوله: "قتلوه قتلهم الله"، فأسند القتل إليهم لأنهم تسببوا به بتكليفهم له باستعمال الماء مع وجود الجرح في رأسه، وهذا هو عين التطبيق السيئ للأحكام الشرعية الناجم عن عدم العلم بمنهجية تحقيق المناط²³.

المطلب الثاني: مفهوم فقه الواقع وأدلة اعتباره

أولاً: مفهوم فقه الواقع

1- في اللغة:

الفقه: العلم بالشيء والفهم له، وغلب على علم الدين لسيادته وشرفه وفضله على سائر أنواع العلم²⁴.

الواقع: ما ينزل بالقوم²⁵. ومنه **فقته الواقع** لغة هو فهم ما ينزل بالقوم والعلم به. وهو معنى مقصود يتضح أكثر عند شرحه اصطلاحاً.

2- في الاصطلاح:

لا حاجة لتعريف الفقه في الاصطلاح لأنه لا يتعلق بموضوع الدراسة ونكتفي بتعريف الواقع.

يوجد لتعريف الواقع في الاصطلاح عدة تعريفات منها:

- "هو كل ما يكوّن حياة الناس في جميع المجالات بكل مظاهرها وظواهرها وأعراضها وطوارئها"²⁶.

- "هو العصر الذي يعيش فيه الإنسان في فترة عمره والوقائع والأحداث التي تحدث في عصره"²⁷.

- "ما تجري عليه الحياة في مجتمع ما من أسلوب في تحقيق ذلك المجتمع، ويدخل في ذلك مجموع الأعراف والتقاليد والنظم التي تتفاعل فينشأ منها الأسلوب في تحقيق الأغراض"²⁸.

وبناء عليه وباستصحاب المعنى اللغوي للفظ "فقته" عرف كثير من العلماء والباحثين مصطلح فقته الواقع:

- فعرفه الدكتور يوسف القرضاوي بأنه: "معرفة الواقع معرفة صحيحة دقيقة، معرفته على ما هو عليه سواء كان لنا أم علينا"²⁹. وقال في موضع آخر: "هو مبني على دراسة الواقع المعيش دراسة دقيقة مستوعبة لكل جوانب الموضوع معتمدة على أصح المعلومات وأدق البيانات والإحصائيات"³⁰.

- وعرفه الدكتور ناصر العمر: "هو علم يبحث في فقه الأحوال المعاصرة من العوامل المؤثرة في المجتمعات والقوى المهيمنة على الدول والأفكار الموجهة لزعزعة العقيدة والسبل المشروعة لحماية الأمة ورقبها في الحاضر والمستقبل"³¹.

- وعرفه الدكتور أحمد بوعود بقوله: "إن فقته الواقع هو الفهم العميق لما تدور عليه حياة الناس وما يعترضها وما يواجهها، ولا يتم ذلك إلا بتوفير العناصر الثلاثة: إدراك المؤثرات البيئية، فقه الحركة الاجتماعية، وسبر أغوار النفس البشرية"³².

ولعل المعنى العام الذي اتفق عليه الفقهاء في تعريف فقه الواقع هو ما قصده الإمام أحمد رحمه الله في معرض حديثه عن الخصال التي يجب توفرها في المفتي بقوله: "الخامسة: معرفة الناس"³³. وقد شرحه ابن القيم فقال: "وأما قوله (الخامسة: معرفة الناس) فهذا أصل عظيم يحتاج إليه المفتي والحاكم؛ فإن لم يكن فقيها فيه فقيها في الأمر والنهي ثم يطبق أحدهما على الآخر، وإلا كان ما يفسد أكثر مما يصلح، فإنه إن لم يكن فقيها في الأمر له معرفة بالناس، تصور له الظالم بصورة المظلوم وعكسه، والمحق بصورة المبطل وعكسه، وراج عليه المكر والخداع والاحتيال، وتصور له الزنديق في صورة الصديق، والكاذب في صورة الصادق، ولبس كل مبطل ثوب زور تحتها الإثم والكذب والفجور، وهو لجهله بالناس وأحوالهم وعوائدهم وعرفياتهم لا يميز هذا من هذا. بل ينبغي له أن يكون فقيها في معرفة مكر الناس وخداعهم واحتيالهم وعوائدهم وعرفياتهم، فإن الفتوى تتغير بتغير الزمان والمكان والعوائد والأحوال"³⁴.

أخلص مما ساقه العلماء من تعريفات لفقه الواقع إلى أنه: العلم بالناس وأحوالهم علما دقيقا يستوفي جميع تفاصيل حياتهم التي لها أثر في تصرفاتهم وتوجهاتهم واختياراتهم، الداخلية منها والخارجية.

شرح التعريف:

(العلم بالناس): أقصد به الإحاطة بمعرفة نفوس الناس ونفسياتهم وطبائعهم؛ فذمم الناس وقيمهم تختلف من زمن إلى آخر ومن مكان إلى آخر، وقوة وشكل تمسكهم بالعقيدة يختلف من واقع إلى آخر. وعلى المجتهد اعتبار كل ذلك.

(وأحوالهم): العلم بما يحيط بهم من ظروف وعادات وأعراف وتعاملات ونظم وثقافات وطرق حل المشكلات، وغيرها.

(علما دقيقا): وهذا يقتضي إلى جانب المعرفة العادية بالواقع، الاستعانة بالبيانات والإحصاءات والدراسات العلمية الجادة والموضوعية التي تعطي تصورا دقيقا عن حقيقة هذا الواقع وتفصيلاته ودقائقه، والوقوف على أمراضه ومشاكله وقضاياه المختلفة، والتي تؤثر بالضرورة على تصرفاتهم وتوجهاتهم واختياراتهم.

(الداخلية والخارجية): التفاصيل الداخلية وهي الخاصة بالمجتمعات الإسلامية التي ستطبق فيها الأحكام، والتفاصيل الخارجية التي تحيط بواقع المجتمعات غير

الإسلامية المؤثرة في العالم الإسلامي، أو يعيش فيها أفراد مسلمون يطبقون فيها الأحكام والشعائر الإسلامية. فيراعى واقع تلك المجتمعات عند إجراء الأحكام فيها حفاظاً على مقاصد التشريع، كما يفهم تأثيرها في العالم الإسلامي فيوازن المجتهد بين الثوابت التشريعية وبين المستجدات الحادثة، من غير تفريط ولا إفراط.

ويندرج تحت فقه الواقع الالتفات إلى أعراف الناس المستقرة، وعاداتهم الجارية عند تنزيل الأحكام الشرعية التي يكون مبناهما على أساس العرف والعادة، وهذا ما قرره الإمام القرافي بقوله: "إن إجراء الأحكام التي مدارها العوائد مع تغير تلك العوائد خلاف الإجماع، وجهالة في الدين، بل كل ما هو في الشريعة يتبع العوائد يتغير الحكم فيه عند تغير العادة إلى ما تقتضيه العادة المتجددة"³⁵.

فعرف التجار مثلاً يعتبر المرجع في اعتبار النقص في المبيع عيباً موجباً للخيار أم لا، وعليه فقد لا تعد بعض أنواع النقص عيوباً في عصر أو زمان بينما تعتبر عيوباً في زمان آخر، بناء على اختلاف أعراف الناس وعاداتهم. وهنا يأتي دور الفقيه المشرف على الواقع والمحيط بأعراف الناس وعاداتهم، لينزل الحكم على وفق هذه الأعراف والعادات، فيثبت الخيار أو لا يثبت بناء على فقهه ووعيه وإحاطته.

ثانياً: أدلة اعتبار فقه الواقع في الاجتهاد

فهم الواقع عند تنزيل الأحكام على محالها أمر معتبر شرعاً، تشهد له الكثير من الأدلة منها:

1 - استقراء أي القرآن الكريم؛ فتتبع المنهج التشريعي فيه يؤكد مراعاته للواقع يظهر ذلك من خلال كثير من الأمثلة، من أبرزها التخفيف في التكليف، كإباحة الفطر في شهر رمضان للمريض والمسافر مراعاة لواقعهم: [فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَّرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ] [البقرة: 184]، والرخص الشرعية التي تصحب حالات الضرورة، كإباحة بعض المطاعم المحرمة استثناءً للمضطر: [إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهْلَ بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ عَفُورٌ رَحِيمٌ] [البقرة: 173]. وكذا منهج التدرج في تشريع الأحكام الذي أكد أن التشريع الإسلامي لم يكن بمنأى عن حيثيات الواقع؛ إذ أخذ بأيدي

المكلفين خطوة خطوة ليصل بهم إلى الهدف المرجو، ومثال ذلك تحريم الخمر وتحريم التبني.

2 - السنة النبوية الشريفة؛ حيث كان لمعرفة النبي ﷺ بواقع الصحابة وأحوالهم وتقدير ظروفهم، أثر كبير في البناء التشريعي، ومن الأمثلة على ذلك:

- قوله ﷺ فيمن أطال الصلاة بالناس: "أيها الناس، إن منكم منفرين، فأيكم أمّ الناس فليوجز، فإن فيهم الكبير والضعيف وذا الحاجة"³⁶.
 - وقوله ﷺ: "إني لأدخل في الصلاة أريد أن أطيلها فأسمع بكاء الصبي فأخفف، لما أعلم من شدة وجد أمه به"³⁷.
 - وعندما قام الصحابة للأعرابي الذي بال في المسجد نهاهم عن ذلك وقال: "لا ترزموه (أي لا تقطعوا عليه بولته) وصبوا عليه ذنوبا من ماء، فإنما بعثتم ميسرين ولم تبعثوا معسرين"³⁸.
- 3- عمل الصحابة؛ حيث تزخر اجتهاداتهم بأحكام وفتاوى كان العامل المؤثر فيها هو علمهم بالواقع، من ذلك:

- إيقاع عمر بن الخطاب طلاق الثلاث بلفظ واحد ثلاثا، تبين فيه المطلقة من زوجها بينونة كبرى خلافا للأصل. فقد ثبت عن ابن عباس رضي الله عنه قال: "كان الطلاق الثلاث على عهد رسول الله ﷺ وأبي بكر وسنتين من خلافة عمر طلاق الثلاث واحدة، فقال عمر بن الخطاب: إن الناس قد استعجلوا في أمر كانت لهم فيه أناة، فلو أمضيناه عليهم، فأمضاه عليهم"³⁹. لقد رأى عمر رضي الله عنه أن الناس قد استهانوا بأمر الطلاق ومن المصلحة عقوبتهم بأمضائه عليهم؛ لأنهم إذا علموا بأنهم إذا فعلوا ذلك لم تحل لهم زوجاتهم إلا بعد نكاح أزواج غيرهم كفوا عن الطلاق المحرم. فهو رأى ذلك مصلحة لهم في زمانه، وأن ما كانوا عليه في عهد النبي صلى الله عليه وسلم وعهد الصديق وصدرا من خلافته كان الأليق بهم.⁴⁰

- ما فعله معاذ بن جبل رضي الله عنه عندما أخذ قيمة زكاة الحبوب من الذرة والشعير وغيرها، بما يساويها من الثياب اليمانية بدلاً من أن يأخذ الزكاة من عين الحبوب نفسها، وذلك مراعاة منه لواقع أهل اليمن الذين قد يسهل عليهم أن يعطوا من الثياب اليمانية ما لا يسهل أن يعطوه من الحبوب. والتفاتا منه أيضا لواقع أهل المدينة الذين قد يحتاجون إلى الثياب أكثر من حاجتهم إلى الحبوب، فحقق بذلك منفعة الجهتين بناء على فقهه بواقع المجتمعين وما يحتاج إليه الأفراد في كل مجتمع، وهذا

الاجتهاد بتحقيق المناط وعلاقته بفقهِ الواقع

ما بيّنه رضي الله عنه بقوله: "انتوني بخميس أو لبيس آخذه منكم مكان الصدقة، فإنه أهون عليكم وخير للمهاجرين بالمدينة"⁴¹.

إن لفقهِ الواقع مكانة بالغة الأهمية في المنظومة التشريعية؛ إذ يفقدانه أو التقصير في العناية به تنتسح الهوة بين مراد الشارع وسلوك وأحوال المكلفين الفردية والجماعية. يقول القرضاوي حفظه الله: "إن الغفلة عن روح العصر وثقافته وواقعه والعزلة عما يدور فيه ينتهي بالمجتهد في وقائع هذا العصر إلى الخطأ والزلل، وهو ينتهي غالباً بالتشديد والتعسير على عباد الله حيث يسر الله عليهم"⁴². كتحريم بعض العلماء المعاصرين الذبح الآلي بالرغم من الحاجة الماسة إليه خاصة في الدول المصدرة لمئات الألوف من المواشي⁴³.

كما أن الإسقاط الآلي للأحكام دونما نظر في واقع المحال يخل بمبدأ ديمومة الشريعة وصلاحتها لكل زمان ومكان. يقول ابن القيم رحمه الله: "ومن أفتى الناس بمجرد المنقول في الكتب على اختلاف عرفهم وعوائدهم وأزمنتهم وأمكنتهم وأحوالهم وقرائن أحوالهم فقد ضل وأضل، وكانت جنايته على الدين أعظم ممن طبّب الناس كلهم على اختلاف بلادهم وعوائدهم وأزمنتهم وطبائعهم بما في كتاب من كتب الطب على أبدانه. بل هذا الطبيب الجاهل وهذا المفتي الجاهل أضر ما على أديان الناس وأبدانهم، والله المستعان"⁴⁴.

والحاصل من كل ذلك، أن فقهِ الواقع ضرورة متعينة لتوجيه الأحكام الشرعية وتنزيلها على الوقائع والجزئيات، وذلك حتى يكون الحكم محققاً لمقصوده الشرعي.

المطلب الثالث: علاقة الاجتهاد بفقهِ المناط بفقهِ الواقع

سبق وأن عرفنا أن الاجتهاد بتحقيق المناط يعني إثبات مضمون الحكم الشرعي في الوقائع الجزئية أثناء التطبيق، وعرفنا أن فقهِ الواقع هو العلم بكل ما يتعلق بحياة الناس في جميع المجالات بكل مظاهرها وظواهرها وأعراضها وطوائرها، وعرفنا أيضاً أن كليهما هام في العملية الاجتهادية خاصة فيما يتعلق بتنزيل الأحكام. فما العلاقة بينهما؟

قال الإمام ابن القيم رحمه الله: "ولا يتمكن المفتي ولا الحاكم من الفتوى والحكم بالحق إلا بنوعين من الفهم:

أحدهما: فهم الواقع والفقہ فيه واستنباط علم حقيقة ما وقع بالقرائن والأمارات والعلامات حتى يحيط به علما.

الثاني: فهم الواجب في الواقع، وهو فهم حكم الله الذي حكم به في الكتاب أو على لسان رسوله في هذا الواقع ثم يطبق أحدهما على الآخر. فمن بذل جهده واستفرغ وسعه في ذلك لم يعدم أجرين أو أجرا. فالعالم من يتوصل بمعرفة الواقع والتفقه فيه إلى معرفة حكم الله ورسوله⁴⁵. وكأنه يعني الإحاطة بحقيقة ما يحكم عليه من فعل أو ذات أو علاقة أو نسبة ليكون المحكوم به وهو الحكم الشرعي المشار إليه بـ"الواجب في الواقع" مطابقا لتفاصيل هذا الواقع ومنطبقا عليه.

وفي بيان دقيق لهذه الآلية بين الإمام الشاطبي أن كل دليل شرعي مبني على مقدمتين: إحداهما راجعة إلى تحقيق مناط الحكم عن طريق تنزيل هذا الحكم العام على جزئياته، والأخرى راجعة إلى نفس الحكم الشرعي. وسمى الأولى المقدمة النظرية والثانية المقدمة النقلية. ثم ضرب مثلا فقال: "إذا شرع المكلف في تناول خمر مثلا قيل له: هذا خمر أم لا؟ فلا بد من النظر في كونه خمرا أو غير ذلك وهو معنى تحقيق المنط. فإذا وجد فيه أمانة الخمر أو حقيقتها بنظر معتبر قال: نعم هذا خمر. فيقال له: كل خمر حرام الاستعمال"⁴⁶. وبتفحص المقدمة النظرية وهي تحقيق المنط، ندرك أنه لا يمكن معرفة المنط في أي واقعة وتحقيق المناسبات منها عليها إلا بمعرفة الواقع وفهمه، الأمر الذي جعل الأصوليين يعتبرون الواقع هو أرضية تحقيق المنط ومقدمة له.

وعليه؛ لتنزيل أي حكم شرعي على الوجه الصحيح لا بد من تحقيق المنط الصحيح، ولا يكون المنط صحيحا إلا بالنظر إلى طبيعة الواقع الذي يحفّ بالواقعة محل النظر، والعلم بما تجري عليه حياة الناس في مجالاتها المختلفة؛ أسريا واجتماعيا واقتصاديا وسياسيا وثقافيا وأخلاقيا، ثم معرفة مشكلات المجتمع وأمراضه المختلفة⁴⁷.

ومن الأمثلة على ذلك ما فعله عمر بن الخطاب رضي الله عنه عندما علم بزواج حذيفة بن اليمان رضي الله عنه من كتابية، وقد كان من قادة جيش المسلمين، فكتب إليه عمر أن يطلقها، عندما استفسر حذيفة عن سبب ذلك، وإن كان الزواج منهن حلالا أو حراما، بين له الفاروق رضي الله عنه النظر المقاصدي في هذا الإجراء بقوله: "أخشى أن تدعوا المسلمات وتتكحوا المومسات"⁴⁸. لقد راعى عمر

بن الخطاب رضي الله عنه الفقه بالواقع في عدم تطبيقه قوله تعالى: [وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ] [المائدة: 5] على زواج حذيفة بالكتابية وظهر هذا من خلال أمرين:

الأول: نظره رضي الله عنه إلى الخطر الذي يتهدد المجتمع الإسلامي عندما لا تجد النساء المسلمات الأزواج المسلمين الأكفاء فتبرز ظاهرة العنوسة التي تتهدد الفرد والمجتمع بالفساد الكبير، وهو ما عبر عنه رضي الله عنه بقوله: "أخشى أن تدعوا المسلمات".

ثانياً: علمه رضي الله عنه بواقع المجتمعات غير الإسلامية، وما تعانیه من أمراض أخلاقية واجتماعية، مثل انتشار الرذيلة والفاحشة، وامتهان بعض النساء للزنا، فخشى أن يكون الزواج بواحدة من هؤلاء مؤدياً إلى النقيض من مقاصد ومصالح الزواج الشرعي الذي حضّ الشارع عليه ورغب فيه، وهو الذي أرشد إليه رضي الله عنه بقوله: "وتنكحوا المومسات"⁴⁹.

والخلاصة، أن إقامة شريعة الله تعالى في الأرض لا تتم عبر التطبيق الآلي للنصوص بل يجب أن يكون تطبيقاً قائماً على تحقيق مناطات الأحكام في الوقائع، وهي عملية تكون مسبقة بإدراك الحكم الشرعي وفهمه ثم تخريج مناطه الحقيقي وإدراكه وفق مسالكة الشرعية الصحيحة، ليأتي بعد هذا تحقيق المناط عن طريق النظر في مدى ثبوته في الوقائع والأعيان والجزئيات المناسبة لينتج تنزيلاً صائباً للحكم، وهذا مشروط بمدى تجسيد تلك العلاقة الجدلية بين الحكم في تجريدته وبين الواقع بملايساته وظروفه بهدف تحقيق المقاصد الشرعية في التطبيق⁵⁰.

ونظراً للمكانة الهامة التي يحتلها فقه الواقع في تصويب الاجتهاد مع ما يشهده عصرنا من تغير وتطور في جميع المجالات والذي جعل من عملية تحقيق المناط عملاً معقداً وصعباً، خاصة إذا تعلق الأمر بالمناطات الخفية، أصبح من الضرورة الحتمية التبصر بآليات اشتغال الواقع والتشخيص الدقيق له حتى لا يقع الاجتهاد في مزالق خطيرة. ومن أمثلة ذلك في واقعنا المعاصر ما يلي:

- قطرة العين أو قطرة الأذن أو بخاخ الأنف مفطرة في الصيام أم لا؟
- من مات دماغياً وبقي قلبه يعمل تحت أجهزة الإنعاش هل يعتبر ميتاً فترفع الأجهزة عنه أم لا؟

- الصعقة الكهربائية تعتبر ذكاة شرعية أم لا؟

- زواج المسير والزواج العرفي هي زيجات شرعية أم لا؟

إن الحكم على هذه الصور وما يشبهها متوقف على تحقيق المناط، وهو بحاجة إلى نظر وتحليل للواقعة للثبوت من مدى استجماعها لمناط الحكم المراد تطبيقه عليها. وهنا قد تختلف آراء العلماء وتقديراتهم.

إن مراعاة الواقع في الاجتهاد لا تعني تسوية كل ما أفرزه وتبرير ما استقرت عليه أحوال الناس من نظم وأعراف مهما كانت منافية لمنظومة القيم الإسلامية وأصولها التشريعية، بل المقصود هو بناء الأحكام وصياغتها بعد التمحيص والتدقيق والفتحة للمحَالِّ المراد ضبطها بما ينسجم مع مقررات الوحي الكريم ومقاصد الشريعة، كما كان هديه ﷺ وصحابته الكرام.

إن العالم الذي يفتي من دون معرفة بالواقع وفهم للحياة وما فيها من اتجاهات مختلفة غالباً ما يقع إما في التفسير على الناس فيما لم يشده الله تعالى عليهم؛ كالقول بنفي الثمنية على الأوراق النقدية المتداولة اليوم، فلا يجوز بمقتضى ذلك أن تكون رأس مال للمسلم، وتجري عليها أحكام زكاة الدين، ولا يجوز صرفها بالذهب والفضة ولو يدا بيد لانقضاء شرط التقابض⁵¹. أو يقع في فتاوى شاذة بسبب تصور الواقع على غير حقيقته؛ كإجازة فوائد البنوك الربوية بدعوى أن هذه البنوك لا تقوم على الربا وإنما هي وكيل يأخذ المال ويستثمره فيما أحل الله. ولا شك في نوايا أصحاب هذه الفتاوى، وإنما القصور في فهم الواقع جعلهم يلحقون هذه النوازل بمناطات خاطئة وحقوها فيها فأثبتوا لها تلك الأحكام⁵². لذلك كان لزاماً على أولي الأمر من العلماء استقراغ الوسع لضبط الصور الواقعية الجديدة لتصويب ترتيب الحكم عليها، ويتم ذلك عبر التزام جملة من الضوابط التي ينبغي للمجتهد أن يراعيها في فقهه للنصوص في ظل الواقع المتغير نذكر أهمها:

- فهم الآيات والأحاديث النبوية في ضوء أسبابها وملابساتها ومقاصدها.

- فهم النصوص في ضوء بعدها الدلالي اللغوي والشرعي والعرفي.

- العلم بطبيعة الواقعة والواقع الذي يحفها، وما تجري عليه حياة الناس في مجالاتها المختلفة.

- مراعاة الملابسات والظروف التي تحف بالقضية محل النظر.

- الموازنة بين مصلحة الأصل ومفسدة التطبيق، ومفسدة الأصل ومصلحة التطبيق.

خاتمة:

أختم هذه الدراسة بأبرز النتائج التي توصلت إليها:

- المفهوم العام لتحقيق المناط يشمل كل نظر يتوجه للتحقق من انطباق معنى كلي معلوم على أحاد الصور من الجزئيات والوقائع والأفراد سواء أكان هذا المعنى المعلوم وصفا ظاهريا منضبطا وهو ما يعبر عنه بالعلة، أم كان مضمون قاعدة شرعية مقررة، جليا كان هذا الانطباق أم خفيا.

- عملية تحقيق المناط تحتاج إلى فهم تام وإحاطة دقيقة بالواقعة محل الحكم؛ وذلك من خلال الاطلاع على تفصيلاتها وتركيباتها والظروف التي تحيط بها ليتسنى للمجتهد تعيين المناط المناسب والصحيح للواقعة.

- التعرف على طبيعة الواقعة قد يحتاج في الكثير من الأحيان إلى تقرير وإفادة من قبل الخبراء والمختصين في الحقول العلمية والاجتماعية والإنسانية وغيرها من حقول المعرفة الأخرى التي لا يستغني الفقيه عن بيان وخبرات المختصين فيها، بغية تكوين تصور صحيح وكامل عن كل متعلقات تلك الواقعة.

- أهمية تبصر المجتهد بالظروف التي تكتنف الواقعة محل الحكم الشرعي؛ ذلك أن ما يلابس بعض المكلفين من الظروف والأحوال قد يجعل لهم وضعا خاصا مختلفا عن سائر المكلفين الآخرين وإن كانوا يشتركون معهم في مناط عام واحد.

- اختلاف الأحوال والملابسات المحيطة بالواقعة التي سيطبق عليها الحكم قد يجعل لها طبيعة جديدة توجب إفرادها بالحكم الذي يناسبها.

الهوامش:

- 1- عبد الرحمان الكيلاني، تحقيق المناط عند الأصوليين وأثره في اختلاف الفقهاء، بحث منشور بمجلة الشريعة والدراسات الإسلامية الكويتية، العدد58، السنة19، رجب1425هـ-2004م، ص71
- 2- أبو إسحاق إبراهيم بن موسى اللخمي الغرناطي الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، تحقيق عبد الله دراز، دار الكتب العلمية، بيروت، 64./4
- 3- مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزبادي، القاموس المحيط، دار مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط8، 1426هـ-2005م، ص874 - 875. محمد بن مكرم بن علي أبو الفضل جمال الدين ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط3، 1414هـ، 49./10
- 4- الفيروزبادي، القاموس المحيط، ص691. ابن منظور، لسان العرب، 418./7
- 5- ابن منظور، لسان العرب، 418./7
- 6- أبو الحسن سيف الدين علي بن أبي علي بن محمد الأمدي، الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق عبد الرزاق عفيفي، المكتب الإسلامي، بيروت، 302/3. سليمان بن عبد القوي بن الكريم نجم الدين الطوفي، شرح مختصر الروضة، تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، ط1، 1407هـ-1987م، 233./3
- 7- نجم الدين الطوفي، شرح مختصر الروضة، 236./3
- 8- نفسه، 233./3
- 9- الأمدي، الإحكام في أصول الأحكام، 302./3
- 10- أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات، 65./4
- 11- نفسه، 70./4
- 12- نفسه، 70./4
- 13- أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، المستصفى، تحقيق محمد عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية، ط1، 1413هـ/1993م، ص281
- 14- أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات، 71./4
- 15- عبد الرحمان الكيلاني، تحقيق المناط عند الأصوليين وأثره في اختلاف الفقهاء، ص83
- 16- عبد الله بن الشيخ المحفوظ بن بيه، تنبيه المراجع على تأصيل فقه الواقع، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت، لبنان، بالشراكة مع دار التجديد، المملكة العربية السعودية، ط1، 2014م، ص71
- 17- أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات، 66./4
- 18- محمد فتحي الدريني، الفقه الإسلامي المقارن مع المذاهب، دمشق، ط2، 1986م، ص38
- 19- أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات، 67./4
- 20- نفسه، 64./4

- 21- نفسه، 67/4.
- 22- أخرجه أبو داود سليمان بن الأشعث، سنن أبي داود، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، 93/1.
- 23- عبد الرحمان الكيلاني، أثر الاختلاف في تحقيق المناط في اختلاف المجتهدين- نماذج دالة قديمة وحديثة -، ورقة مقدمة لندوة مستجدات الفكر الإسلامي الحادية عشر المنعقدة بالكويت في الفترة 18-20/2/2013 بعنوان "الاجتهاد بتحقيق المناط فقه الواقع والمتوقع"، ص.4.
- 24- ابن منظور، لسان العرب، 522/13. الفيروزبادي، القاموس المحيط، ص.1250.
- 25- ابن منظور، لسان العرب، 403/8.
- 26- أحمد بوعود، فقه الواقع أصول وضوابط، كتاب الأمة الخامس والسبعون، مركز البحوث والدراسات الإسلامية، قطر، ص.20.
- 27- محمد إبراهيم الهسنياني، التأصيل الشرعي لفقه الواقع، دار التوزيع والنشر الإسلامية، مصر، ط1، 2005/1426، ص.15.
- 28- عبد المجيد النجار، فقه التدين فهما وتنزيلا، دار قرطبة للنشر والتوزيع، الجزائر، ط3، 1427هـ-2006م، ص.63.
- 29- يوسف القرضاوي، السنة مصدرا للمعرفة والحضارة، دار الشروق، ط1-1998م، ص.228.
- 30- يوسف القرضاوي، أولويات الحركة الإسلامية، مؤسسة الرسالة، ط12-1990م، ص.30.
- 31- ناصر العمر، فقه الواقع، دار الوطن للنشر، الرياض، ط1-1412هـ، ص.10.
- 32- أحمد بوعود، فقه الواقع أصول وضوابط، ص.101.
- 33- ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين عن رب العالمين، تحقيق عصام الدين الصبابطي، دار الحديث، القاهرة، 1425هـ-2004م، 444/4.
- 34- ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين، 448/4-449.
- 35- شهاب الدين أبو العباس أحمد بن إدريس القرافي، الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام، تحقيق عبد الفتاح أبو غدة، ط2، 1426هـ-1995م، ص.228.
- 36- متفق عليه.
- 37- رواه مسلم، المسند الصحيح، دار إحياء التراث العربي، بيروت، باب أمر اللائمة بتخفيف الصلاة، رقم الحديث 470، 343/1. البخاري، دار طوق النجاة، ط1، 1422هـ، باب من اخف الصلاة عند بكاء الصبي، رقم الحديث 709، 143/1.
- 38- متفق عليه.
- 39- رواه مسلم، باب طلاق الثلاث، الحديث رقم 1472، 1099/2.
- 40- ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين، 29/3.
- 41- أخرجه البيهقي، السنن الكبرى، تحقيق محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط3، 1424هـ-2003م، باب من أجاز القيم في الزكوات، 189/4.
- 42- يوسف القرضاوي، الاجتهاد في الشريعة الإسلامية، دار القلم للنشر والتوزيع، الكويت، ط1، 1417هـ-1996م، ص.153.
- 43- يوسف القرضاوي، الاجتهاد في الشريعة الإسلامية، ص153-154.

طالبة الدكتوراه: مليكة حمادي

- 44- ابن القيم، إعلام الموقعين، 61./3
- 45- نفسه، 77./1
- 46- أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات، 31/3-32
- 47- أرجع الإمام الغزالي معايير تحديد المناط الصحيح إلى خمسة أصول كبرى هي: الحس، العرف، اللغة، تصور حقيقة الشيء في نفسه والأدلة الشرعية النقلية. يُنظر: شفاء الغليل، ص.437
- 48- أخرجه البيهقي، السنن الكبرى، باب ما جاء في تحريم حرائر أهل الشرك دون أهل الكتاب، رقم 13984، 280/7
- 49- عبد الرحمان الكيلاني، أثر الاختلاف في تحقيق المناط في اختلاف المجتهدين، ص.13
- 50- عمر عبيد حسنة، ص.6
- 51- احمد حسن، الأوراق النقدية في الاقتصاد الإسلامي قيمتها وأحكامها، دار الفكر المعاصر، بيروت، ط1، ص.164
- 52- يُنظر: يوسف القرضاوي، الفتاوى الشاذة، دار الشروق، القاهرة، ط2010م، ص59 وما بعدها.

المقاصد الأصلية و التبعية لأحكام الأسرة وأثر رعايتها في الاجتهاد الفقهي (استئجار الأرحام نموذجاً)

طالبة الدكتوراه: راضية قصباية

كلية العلوم الإسلامية - جامعة باتنة 1

ملخص:

هذا المقال محاولة لبيان جانب من جوانب أحكام الأسرة من منظور مقاصدي، ويتعلق الأمر بالمقاصد الأصلية والمقاصد التبعية، ومدى تأثيرها في القضايا الأسرية المعاصرة. تناولت فيه أولاً مدخلا مفاهيمياً، وذلك من خلال بيان مفهوم الأسرة، ومفهوم مقاصد الشريعة، وركزت فيه على الزوج المفهومي المقاصد الأصلية والمقاصد التبعية، ثم عرضت ثانياً لبيان مقاصد أحكام الأسرة الأصلية والتبعية، ووسائل المحافظة عليها من جانبي الوجود والعدم، وتطرقت في الأخير إلى قضية أسرية معاصرة وهي تأجير الأرحام في محاولة لدراسة جوانبها، وبيان مدى خدمتها للمقاصد الأصلية لأحكام الأسرة من عدمه. وقد خلصت هذه الدراسة إلى بيان جملة من المقاصد الأصلية والتبعية التي يتغياها الشارع في بناء الأسرة، والواجب يقتضي أن تفعل عند الاجتهاد الفقهي في النوازل المعاصرة.

الكلمات المفتاحية: المقاصد الأصلية، المقاصد التبعية، أحكام الأسرة، الاجتهاد الفقهي، رعاية المقاصد، استئجار الأرحام.

Abstract:

This article is an attempt to show the aspect of the family from the perspective of the provisions of the Makassed, and it comes to the original purposes and objectives of dependency, and the extent of their impact in the contemporary family issues. It dealt with the first input conceptually, through the statement of the family concept, the concept of the purposes of the law, and she focused on the pair conceptual original intents and purposes dependency, and then offered a second statement of the purposes of the original family and subordination provisions, and methods of conservation of both sides of Being and

Nothingness, and touched on the last to a domestic issue that contemporary a surrogacy in an attempt to study aspects, and the extent to serve the original purposes of the provisions of the family or not, this study has concluded that the statement of a number of the original intents and dependency that Itagyaha street in the family building, and should be required to do when the jurisprudence in the contemporary times of calamity.

توطئة:

من المسلم به تحقيقا واعتقادا، أن منهج الشريعة الإسلامية منهج محكم، مبني على أسس وقواعد متينة، وما ذاك إلا لأن هذا المنهج يستمد قوته من مصادره الربانية المتعالية على الزمان والمكان، ولا شك أن من أهم المعالم الأساسية لهذا المنهج نظام الأسرة، فقد اهتمت الشريعة بالأسرة أيما اهتمام، وفصلت في أحكامها أيما تفصيل، ويتجلى ذلك في القرآن الكريم كما في السنة النبوية، حيث جعل الله تعالى بناء الأسرة والاهتمام بها قضية أولية فطرية، لأنها الصورة الطبيعية للحياة المستقرة التي تلبي رغبات الإنسان، وهي الوضع الفطري الذي ارتضاه الله للناس.

ولا شك أن هذا الاهتمام الرباني بمختلف ما يتصل بالأسرة محل اعتبار، بالنظر إلى دور الأسرة في صياغة قيم المجتمع، وصناعة الجيل المسلم، الذي يؤمن من خلال إعداده حاضر الأمة ومستقبلها. وإذا كانت الشريعة اهتمت بالأسرة وفصلت في أحكامها، فإن الحياة المعاصرة تضعنا اليوم أمام قضايا قد لا تسعفنا فيها النصوص التفصيلية؛ من أجل ذلك تأكد في حق الناظر المجتهد في أحكام الشريعة أهمية استحضار المقاصد وتفعيلها، للمواءمة بين الحكم الشرعي المنصوص عليه أو المجتهد فيه، وبين الواقعة المعروضة بعناصرها، وملابساتها، وظروفها.

ومن هذا المنطلق جاءت هذه الدراسة تبين مقاصد أحكام الأسرة وأثر رعايتها في الاجتهاد الفقهي، ولا شك أن في ذلك إحياء للفقهاء وتجديداً لفعاليتهم في استيعاب كل متطلبات الحياة ونوازله المستجدة، وهذا ما نروم إلى بيانه من خلال إشكالية هذا المقال والمتمثلة فيما يلي: (ما المقاصد الأصلية والتبعية لأحكام الأسرة؟ ما مدى محافظتها على الأسرة وجوداً وهدماً؟ وهل لهذه المقاصد أثر في معالجة القضايا الأسرية المستجدة؟) وبناء على ذلك تم تقسيم هذا المقال إلى ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: مدخل مفاهيمي

المطلب الثاني: مقاصد أحكام الأسرة (الأصلية والتبعية)

المطلب الثالث: أثر رعاية مقاصد أحكام الأسرة في القضايا المعاصرة
(استئجار الأرحام نموذجاً)

المطلب الأول: مدخل مفاهيمي

لما كان تحديد المصطلحات وضبطها ضرورة معرفية لا يستغني عنها باحث في علم من العلوم، ارتأيت في هذا المطلب أن أضبط بعض المفاهيم التي أشتغل عليها في هذا المقال، حيث قسمت هذا المطلب إلى فرعين، تناولت في الفرع الأول: ماهية الأسرة وأهميتها، وفي الفرع الثاني ماهية المقاصد وأقسامها.

الفرع الأول: ماهية الأسرة وأهميتها

يعد مفهوم الأسرة مفهوماً مستحدثاً، حيث إن كلمة "الأسرة" من الكلمات التي لم تذكر في القرآن الكريم والسنة النبوية، ولكن جاءت مرادفاتهما، ولهذا عرف العلماء الأسرة كل بحسب تخصصه، وللوقوف على مدلولها نحتاج أولاً إلى بيان معناها في اللغة والاصطلاح ليصار بعد ذلك إلى بيان أهميتها في التشريع الإسلامي.

أولاً: تعريف الأسرة لغة واصطلاحاً

1- لغة: لكلمة الأسرة في اللغة معان عدة أهمها: الأسر؛ الشد والعصب وشدّة الخلق والخلق؛ وهي عشيرة الرجل ورهطه الأذنون، وسميت بهذا الاسم لما فيها من معنى القوة، وهي بمعنى الدرع الحصينة، وجمعها أسر¹. فالأسرة هي العلاقة القوية التي تمتاز بالربط والإحكام.

ب- اصطلاحاً: إن عدم ذكر القرآن الكريم والسنة النبوية لكلمة الأسرة لفظاً لا يعني عدم وجود مضمونها، ولعل ألفاظ [أهل] و [عشيرة] و [رهط] التي تردد ذكرها في القرآن من أقرب الألفاظ دلالة عليها، فالأسرة في نظر الشرع هي: (الجماعة التي ترتبط ركناتها بالزواج الشرعي والتزمت بالحقوق والواجبات بين طرفيها وما نتج عنهما من ذرية وما اتصل بهما من أقارب)، وينطبق هذا التعريف على ما يسمى الآن بالأسرة الممتدة، غير أن هناك مفهوماً آخر وهو: (الأسرة النووية التي تتكون من الزوجين وأولادهما، ويقومون في سكن مستقل)²، وهي أكثر أشكال

الأسر انتشارا في العالم، إلا أن المقصود في هذا المقال هو الأسرة الممتدة التي تضم الأصول والفروع.

ثانيا: أهمية الأسرة في الشريعة الإسلامية

تعد الأسرة أساس المجتمع الإسلامي، وهي فطرة وسنة اجتماعية حرص الإسلام على تنظيم أحكامها لضمان استقرار وجودها في المجتمع وتماسكها، وقد اهتم القرآن الكريم ببناء الأسرة ونظامها؛ كما اهتمت السنة النبوية بها أيضا باعتبارها الركن الرئيس في بناء المجتمع، ولم يكتف الإسلام بالاهتمام بالأسرة النووية فحسب بل تعداها إلى ما يسمى بالأسرة الممتدة، وجعل الرابطة بين الأسرة النووية والأسرة الممتدة من باب المسؤولية العقدية، يقابلها رضى الله تعالى على المستوى الإيماني، ووجود تعاون وبذل على المستوى الاجتماعي³. ومع تطور الحياة في اتجاهات متعددة منها الإيجابي ومنها السلبي خاصة في عصر عولمة الثقافات وتسويق المفاهيم عبر وسائل الاتصال المتعددة، اشتد الخطر على نظام الأسرة وكثرت التحديات حولها، إذ شهدت ظهور أنواع من الزواج منها ما يحقق المقصد منه، ومنها مالا يحقق ذلك، كما شهدت ظهور أساليب مستحدثة في التعامل مع النسل منها قضية استئجار الأرحام وقضية الاستنساخ والإجهاض، وغيرها من التحديات التي تواجه الأسرة المسلمة، ومن هنا أصبح البحث في هذه القضايا المعاصرة في ضوء مقاصد الشريعة من الأهمية بمكان، وهذا ما أسعى إلى دراسته في هذا المقال بحول الله.

ثالثا: طبيعة أحكام الأسرة

تنسم الشريعة الإسلامية بخاصيتي الثبات والخلود من جهة، وخاصية المرونة والسعة من جهة أخرى، بحيث تسع الحياة الإنسانية في كل العصور، وبالنظر إلى أحكام الأسرة في الشريعة نجد أنها أحكاما تمثل جزءا من المنظومة العامة للتشريع الإسلامي، حيث ربطها الشارع الحكيم بالعقيدة وجعلها موصولة بالإيمان بالله واليوم الآخر⁴، ويتجلى هذا الارتباط الوثيق بين أحكام الأسرة والعقيدة في العديد من الآيات القرآنية، كما جاءت أحكام الشريعة في شأنها على قدر من التفصيل قد لا يفوقه إلا التفصيل الذي حظيت به أحكام العبادات، وأغلب ذلك ملحوظ في آيات الأحكام المتعلقة بنظام الأسرة؛ كآيات الطلاق، والنفقات، والإرث...، وكذا التفصيل الذي زادته السنة النبوية في هذا الشأن.

ومع ثبات الأحكام الأساسية لنظام الأسرة فإن الشريعة قد تركت مجالاً للاجتهاد في البعض منها مراعاة لتغير الأحوال، إلا أنه قد وردت في تلك المناطق الاجتهادية توجيهات كلية عامة من شأنها أن تسد الأحكام فيها لتكون مكملة في توافق لتلك الأحكام الواردة على سبيل التفصيل⁵، لذلك من الواجب أن ينطلق كل اجتهاد في قضايا الأسرة من قواعد وضوابط تحكمه، ويأتي على رأس هذه الضوابط اعتبار المقاصد التي تعد ضرورة من الضرورات التي يحتاج إليها المجتهد في القضايا المعاصرة حتى يكون اجتهاده أقرب إلى الصواب وأبعد عن الخطأ والانحراف، لكن ما المقصود بمقاصد الشريعة؟ وما هي أقسامها؟ هذا ما سنتناوله في الفروع الموالية.

الفرع الثاني: ماهية المقاصد وأهميتها وتقسيماتها

حتى يتسنى لنا الإحاطة بمقاصد الشريعة والوقوف على معناها نحتاج إلى بيان مفهومها اللغوي، والاصطلاحي، وكذا أهميتها، ثم التطرق بعد ذلك إلى أقسامها، وأخلص في الأخير إلى الزوج المفهومي، المقاصد الأصلية والتبعية، محور اشتغال هذه الدراسة.

أولاً/ تعريف المقاصد:

1- المقاصد في لغة: يرجع أصل هذه الكلمة إلى مادة (قصد)، ومنها تنصرف جميع الاشتقاقات كالقصد والمقصد، والاقتصاد، وقد بين ابن جني أصل مادة «رق ص د» في اللغة قائلاً: (الاعتزام والتوجه والنهوض نحو الشيء، على اعتدال كان ذلك أو جور)⁶.

فكل هذه المعاني اللغوية مناسبة لمقاصد الشريعة، لأن فيها الاستقامة، وهي سهلة سمحة، وفيها التوسط والاعتدال، وفيها العدل التام، إلا أن أصل القصد هو العزم والتوجه نحو الشيء، وهذا الأخير هو الذي يتناسب مع المعنى الاصطلاحي.

2- تعريف المقاصد في الاصطلاح الأصولي: إن مصطلح مقاصد الشريعة مصطلح مستعمل ورائج عند العلماء قديماً وحديثاً، ولكن يتجلى لنا من خلال تقاريرات جل المعاصرين أنهم على اتفاق على أن العلماء الأوائل لم يعتنوا بوضع تعريف محدد -جامع مانع- للمقاصد، على الرغم من استعمالهم لهذا المصطلح في العديد من المباحث الأصولية، وظهر من خلال استعمالهم لهذا اللفظ أن المراد به المعنى اللغوي المتمثل في الغاية التي يسار إليها⁷.

واستنادا إلى غياب هذا التعريف عند القدماء، فقد أولى الباحثون المعاصرون العناية الخاصة بضبط مدلول هذا المصطلح من خلال صياغة تعريف محدد، وعلى الرغم من تنوع عباراتهم وألفاظهم فإنها في الجملة متقاربة ومتشابهة في العديد من الوجوه، وسأكتفي في هذا المقام بذكر البعض منها: فقد عرفها ابن عاشور بأنها: (المعاني والحكم الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع أو معظمها، بحيث لا تختص ملاحظتها بالكون في نوع خاص من أحكام الشريعة، فيدخل في هذا أوصاف الشريعة وغايتها العامة والمعاني التي لا يخلو التشريع عن ملاحظتها...، ويدخل في هذا معان من الحكم ليست ملحوظة في سائر أنواع الأحكام، ولكنها ملحوظة في أنواع كثيرة منها)، وهذا التعريف كما هو ملاحظ يتعلق بالمقاصد العامة دون الخاصة، وعرفها الفاسي بقوله: (المراد بمقاصد الشريعة الغاية منها، والأسرار التي وضعها الشارع عند كل حكم من أحكامها)، وعرفها اليوبي: (المقاصد هي المعاني والحكم ونحوها التي راعاها الشارع في التشريع عموما وخصوصا من أجل تحقيق مصالح العباد)⁸. من خلال هذه التعاريف الثلاثة يمكن استخلاص التعريف الآتي: (مقاصد الشريعة هي المعاني والحكم والأسرار التي شرعت من أجلها الأحكام جملة وتفصيلا).

ثانيا: أهمية المقاصد والحاجة إليها في الاجتهاد الفقهي المعاصر

إن معرفة مقاصد الشريعة لها أهمية عظيمة بالنسبة للمكلف عموما، وللباحث والمجتهد خصوصا، ذلك لأن العلم بالمقصد من الحكم الشرعي يفيد أيما إفادة في فهمه الفهم الصحيح أولا، ثم في تطبيقه التطبيق الرشيد ثانيا، بحيث يكون كل من الفهم والتطبيق مفضيا إلى تحقيق الهدف المقصود الذي ابتغاه المشرع، قال الريسوني: (فالمقاصد ليست مجرد معرفة ومتعة معرفية، وليست مجرد عمق فلسفي في الشريعة، ومعانيها، ومراميها، بل هي علم ينتج عملا وأثرا، علم له فوائده وعوائده)⁹، فالمجتهد لا بد له أن يكون على اطلاع واسع ونظر ثاقب بمقاصد الشريعة حتى يتسنى له الوقوف على مراد الشارع الحكيم. ومن فوائدها أنها تنير الطريق أمام المجتهد وتعينه على فهم النصوص الشرعية وتفسيرها بشكل صحيح عند تطبيقها على الوقائع، كما تمكنه من الاستنباط بناء على فهمه فيها، لأن النصوص إذا أخذت بظاهرها وحرفيتها فقط ضاق نطاقها وقل عطاؤها، أما إذا أخذت بعقلها ومقاصدها كانت معناها لا ينضب. فالمقاصد ليست فقط أداة لإنضاج الاجتهاد وتقويمه ولكنها أيضا أداة لتوسيعه وتمكينه من استيعاب الحياة بكل تقلباتها وتشعباتها¹⁰. لذا

كان لزاما على الفقيه الاشتغال بها لمعالجة النوازل المستجدة وليبين للناس أن لكل حكم شرعي غاية يحققها، ووظيفة يؤديها وهدفا يقصده لتحقيق مصلحة الإنسان أو دفع المفسدة عنه.

ثالثا: تقسيمات المقاصد

ذهب أهل العلم إلى ذكر تقسيمات متنوعة للمقاصد وباعتبارات مختلفة، كل بحسب تصور له، وتكمن أهمية هذه التقسيمات في توجيه ممارسة الاجتهاد المقاصدي بوجه عام، وفي مساعدة المجتهد على الموازنة بين المقاصد الشرعية، وفي هذا المقام عرض لتقسيمات المقاصد بشكل مختصر.

1- أقسام المقاصد باعتبار الوضع: قسم الشاطبي المقاصد بهذا الاعتبار إلى قسمين: (قصد الشارع) و(قصد المكلف)، وأوضح أن هذا التقسيم كان بالنظر إلى طرفي التشريع وهما المصدر التشريعي، والمحل التطبيقي، وفيما يلي بيان لهذه الأقسام:

أ- مقاصد الشارع: وهي المقاصد التي قصدها الشارع بوضعه الشرعية، وتتمثل إجمالاً في جلب المصالح ودرء المفاسد في الدارين¹¹.

ب- مقاصد المكلف: وهي المقاصد التي يقصدها المكلف في سائر تصرفاته اعتقاداً وقولاً وعملاً، وتكون معتبرة في التصرفات من العبادات والعبادات¹².

2 - أقسام المقاصد باعتبار العموم والخصوص: تنقسم المقاصد بهذا الاعتبار إلى ثلاثة أقسام:

أ- المقاصد العامة: هي التي تراعيها الشريعة وتعمل على تحقيقها في كل أبوابها التشريعية، أو في كثير منها¹³.

ب- المقاصد الخاصة: هي الأهداف والغايات والمعاني الخاصة بباب معين من أبواب الشريعة، أو أبواب متجانسة منها، أو مجال معين من مجالاتها، ويعد ابن عاشور أول من عرض لهذه المقاصد وحصرها في: (المقاصد الخاصة بالعائلة، بالتصرفات المالية، بالمعاملات، بالقضاء والشهادة، بالتبرعات، بالعقوبات)¹⁴.

ج- المقاصد الجزئية: هي ما يقصده الشارع من كل حكم شرعي، من إيجاب أو تحريم، أو نذب أو كراهة، أو إباحة، وهي علل الأحكام وحكمها وأسرارها¹⁵.

3- أقسام المقاصد باعتبار القطع والظن؛ وهي ثلاثة أقسام¹⁶:

أ- المقاصد القطعية: وهي التي تواترت على إثباتها نصوص كثيرة؛ كالتسير، وإقامة العدل، وحفظ الأعراض، وصيانة الأموال.

ب- المقاصد الظنية: وهي التي تقع دون مرتبة القطع، ومثالها: مقصد سد ذريعة إفساد العقل بتحريم النبيذ الذي لا يغلب إفضاؤه إلى الإسكار، فتكون تلك الدلالة ظنية خفية.

ج- المقاصد الوهمية: وهي التي يتوهم أن فيها مصلحة أو دفع مفسدة، والحقيقة أنها خلاف ذلك، ومثالها المصلحة الموهومة في الميسر، والتعامل بالربا، فهذه مصالح ملغاة.

4- أقسام المقاصد باعتبار قوتها وتأثيرها ومدى الحاجة إليها؛ وهي ثلاثة

أقسام:

أ- المقاصد الضرورية: عرفها الشاطبي بقوله: (ما لا بد منها في قيام مصالح الدين والدنيا، بحيث إذا إفتقدت لم تجر مصالح الدنيا على استقامة، بل على فساد وتهارج وفوت حياة، وفي الأخرى فوت النجاة ..)¹⁷، وهي خمسة أنواع: حفظ الدين والنفس والنسل والمال والعقل.

ب- المقاصد الحاجية: (هي التي تتحقق من دونها الأمور الخمسة، ولكن مع الضيق، فشرعت لحاجة الناس إلى رفع الضيق عن أنفسهم كي لا يقعوا في حرج قد يفوت عليهم المطلوب)¹⁸.

ج- المقاصد التحسينية: (هي التي لا يؤدي تركها إلى ضيق، ولكن مراعاتها متفقة مع مبدأ الأخذ بما يليق، وتجنب ما لا يليق، وامتشية مع مكارم الأخلاق ومحاسن العادات)¹⁹.

وينقسم كل قسم من هذه الأقسام الثلاثة إلى أصلي مكمل وتابع مكمل.

5/ أقسام المقاصد باعتبار حظ المكلف وعدمه: تنقسم بهذا الاعتبار إلى

قسمين؛ المقاصد الأصلية والمقاصد التبعية، وهذا الزوج المفهومي هو الذي يشكل أساس اشتغالي في هذا المقال وذلك في محاولة لحصر أهم المقاصد الأصلية والتبعية الخاصة بالأسرة، وسنزيد بيان هذا النوع من المقاصد في الفرع الموالي.

الفرع الثالث: ماهية المقاصد الأصلية والمقاصد التبعية

تفاوتت عبارات العلماء قديما وحديثا في التعبير عن مصطلح المقاصد الأصلية حيث عبروا عنها بالمقصود بالقصد الأول، ومن هؤلاء الشاطبي قال: (مثال ذلك النكاح فإنه مشروع للتناسل بالقصد الأول)، وكذا ابن عاشور حيث قال في عوارض المساواة: (وإنما تسميتها بالعوارض من حيث إنها تبطل أصلا منظورا إليه في الشريعة نظرا أولا). وأما مصطلح المقصد الأصلي فقد استعمله العلماء قديما مثل الغزالي، وابن تيمية، والعز بن عبد السلام، لكنه راج عند الشاطبي أكثر من غيره، خاصة في كتابه الموافقات، وفصل فيه القول في كتاب المقاصد حيث قال: (المقاصد الشرعية ضربان مقاصد أصلية ومقاصد تابعة)، ومن المعاصرين أيضا ابن عاشور حيث قال: (لأننا بينا أن المساواة هي الأصل في التشريع)، وقال جمال الدين عطية: (تنقسم المقاصد الكلية إلى أصلية وتبعية)، فالملاحظ أن العلماء استعملوا عدة ألفاظ للدلالة على المصطلح، وهذا تبعا للتطور الذي مرت به المقاصد، ثم استقر التعبير بمصطلح "المقصد الأصلي" كما هو عند الشاطبي لأن اللفظ شامل لجميع دلالات الألفاظ السابقة، وفي نفس الوقت يجعل الدلالة الاصطلاحية أكثر انطباقا على مدلولها²⁰. وقد أفاض الشاطبي في تفريعات هذا التقسيم، ذكرا مفهوم كل منهما، ومبينا الفرق بينهما، وفيما يلي بيان لمفهومهما، وأهمية العمل بهما، وضوابط التفريق بينهما.

أولا: تعريف المقاصد الأصلية

من المؤكد أن هناك مقاصد شرعية مطلوبة على وجه الأصالة، أو بالقصد الأول ومصطلحتها أعظم من مصلحة غيرها، حيث قال الشاطبي في تعريفها: (فأما المقاصد الأصلية: فهي التي لاحظ فيها للمكلف، وهي الضروريات المعتبرة في كل ملة...)²¹؛ أي هي المقاصد التي قصدها الشارع أصلا وابتداء، والمكلف ملزم بفعلها وحفظها اختيارا أم اضطرارا، سواء أكانت إقامة هذه المصالح منوطة بكل مكلف في نفسه إذ أنه مأمور بحفظ دينه، ونفسه، وعقله، ونسله، وماله؛ أم كانت إقامة هذه المصالح منوطة بالغير أن يقوم بها على العموم في جميع المكلفين لتستقيم أحوال العامة التي لا تقوم الخاصة إلا بها كالولايات العامة. ويطلق الشاطبي على قيام المكلف بمصالح نفسه "الضرورية العينية"، وعلى قيام المكلف بالمصالح العامة للمكلفين "الضرورية الكفائية"، ومن أمثلة المقاصد الأصلية ما ذكره العلماء من أن

المقصد الأصلي للنكاح هو التناسل، وأن المقصد الأصلي للصلاة هو عبادة الله وإفراده بالخشوع، وأن المقصد الأصلي لطلب العلم هو التعبد والتبليغ²².
مما سبق يتبين أن المقاصد الأصلية هي مراد الشارع ابتداءً، لتحقيق المصالح الضرورية بنوعها العينية والكفائية على حد سواء.

ثانياً: تعريف المقاصد التبعية

لا تخلو المقاصد الأصلية من مقاصد تبعية تكون باعثة على تحقيقها، أو مقترنة بها، أو لاحقة لها، وقد عرفها الشاطبي بقوله: (هي التي روعي فيها حظُّ المكلف، فمن جهتها يحصل له مقتضى ما جبل عليه من نيل الشهوات، والاستمتاع بالمباحات، وسد الخلات)²³. وقد مثل لها الشاطبي وغيره من العلماء بأثلة عديدة، من ذلك أن المقاصد التابعة للنكاح مثلاً؛ طلب السكن والازدواج والتعاون، وأن المقاصد التابعة للصلاة؛ النهي عن الفحشاء والمنكر، وأن المقاصد التابعة لطلب العلم؛ تحصيل الشرف العلمي، ونفوذ القول، وجلب الاحترام²⁴، إلى غير ذلك من المقاصد التبعية، فالمقاصد التبعية هي الآثار والثمرات التي تترتب عن التحقق بالمقاصد الأصلية.

ثالثاً: أقسام المقاصد التبعية وحكم كل منها

تم تقسيم المقاصد التابعة باعتبار تأكيدها للمقاصد الأصلية إلى ثلاثة أقسام: أحدها؛ ما يقتضي تأكيد المقاصد الأصلية وتقويتها وربطها، وتسمى المقاصد التابعة المشروعة، وذلك كالنكاح؛ فإنه مشروع للتناسل على القصد الأول، ويليه طلب السكن والازدواج، والتعاون. والثاني؛ ما يقتضي زوال المقاصد الأصلية عينا؛ وتسمى المقاصد التابعة غير المشروعة، وذلك كنكاح التحليل، ونكاح المتعة، فإنهما يقتضيان زوال المقصود الأصلي من النكاح عينا. والثالث؛ ما لا يقتضي تأكيدا ولا ربطاً، ولكنه يقتضي رفع المقاصد الأصلية عينا؛ وذلك كنكاح القاصد المضارة بالزوجة، أو لأخذ مالها، ونحو ذلك. هذا فيما يتعلق بقصد المكلف التبعية الذي قد يقع خادماً لقصد الشارع الأصلي وقد يقع مناقضاً، أما قصد الشارع التبعية فإنه يكون دائماً خادماً ومكملاً لقصده الأصلي²⁵.

رابعاً: أهمية إعمال المقاصد الأصلية والتبعية

على ضوء ما سبق من تفصيل في بيان المقاصد الأصلية والتبعية، يتضح لنا مدى أهمية العمل بها في الشريعة الإسلامية سواء أكان ذلك في الجانب العلمي النظري أو في الجانب العملي التطبيقي؛ أما الجانب العلمي النظري فتتضح أهمية العمل بها في مجال الاستخراج والتوليد من المقاصد الأصلية، للحصول على مقاصد أخرى تابعة وداعمة لها²⁶. أما الجانب العملي التطبيقي فتظهر أهمية العمل بها في واقع الحياة، وما يتعلق بها من نوازل مستجدة وما نحتاج إليه من توظيف وتطبيق للزوج المفهومي، حتى يتوصل المجتهد من خلال ذلك إلى حكم شرعي مآله تحقيق مقاصد الشارع في الواقع بغض النظر عن موافقة أو مخالفة قصد المكلف. كما تكمن أهمية العمل بها في حفظ الضروريات الخمسة، وحفظ المصالح العامة التي لا تقوم الخاصة إلا بها. من هنا نستشعر أهمية إعمال المقاصد الأصلية والتبعية باعتبار أنها ضرورة شرعية تستدعي تحقيق مقاصد الشارع من التشريع وتحقيق مصالح العباد في المعاش والمعاد.

خامساً: ضوابط التفريق بين المقاصد الأصلية والمقاصد التبعية²⁷

مما نحتاج إليه قبل الخوض في مقاصد أحكام الأسرة؛ أن ندرك بعض الضوابط التقريبية التي وضعها العلماء للتفريق بين المقاصد الأصلية والمقاصد التبعية وذلك فيما يلي:

- 1- المقاصد الأصلية مكّلة ومتبوعة، والمقاصد التبعية مكّلة وتابعة.
- 2- المقاصد الأصلية واجبة، وليس فيها حظوظ للمكلف، بخلاف المقاصد التبعية فهي مباحة بالجزء، وفيها ما لا يحصى من الحظوظ والمنافع التي يهواها الإنسان.
- 3- مراعاة المقاصد الأصلية أقرب إلى إخلاص العمل، وصيرورته عبادة، بخلاف مراعاة المقاصد التابعة فقد تشوبها شائبة الجري وراء الشهوات، التي تؤدي إلى مخالفة مراد الشارع.
- 4- المقاصد الأصلية تختلف عن المقاصد التبعية من حيث تأكيد الطلب، فالمقاصد التبعية لم يؤكد فيها الطلب، لأن الناس مجبولون على نيل حظوظهم، إلا إذا

تعلق به حق الغير، وأما في المقاصد الأصلية فالطلب مؤكد لأنه لو لم يؤكد لتساهل الناس بها، ولأدى ذلك إلى ضياع المصالح العامة.

وقد أفاض الشاطبي في شرح وتحليل هذا التقسيم مرجعا ذلك كله إلى الإخلاص في النية، مبينا أن الفرق الأساس بينهما يكمن في أن القسم الأول يقتضيه محض العبودية، والثاني يقتضيه لطف المالك بالعبيد. من هنا نجد الدين الحنيف يرنو بتشريعاته إلى الصلاح والخير والعدل، فكان لا بد وهو يقصد إلى تدعيم أركان الأسرة أن يجعل لها أهدافا ومقاصد تصب كلها في تكوين المجتمع تكويننا متماسك الأركان، وهذه المقاصد والأهداف منها ما هو أصلي ومنها ما هو تبعي، وفيما يلي بيان لأهم تلك المقاصد من خلال المطلب الموالي.

المطلب الثاني: المقاصد الأصلية والتبعية لأحكام الأسرة

لا يمكن معرفة مقاصد أحكام الأسرة وأغراضها الاجتماعية والفردية، إلا بعد الوقوف على قيمتها وأهميتها في حياة الإنسان والعالم، حيث كان الاعتناء بضبط نظام العائلة من مقصد الشرائع البشرية كلها²⁸. كما أن قضية الأسرة تنصدر معظم الاهتمامات الفكرية، نتيجة الوعي المتنامي بضرورة الحفاظ على النظام الأسري الذي أصبح مهددا بأنواع شتى من الآراء المنحرفة الداعية إلى التنصل من أحكام الشريعة، الأمر الذي جعل وضع الأسرة الراهن يحمل معه خطرا على المجتمع²⁹. والخلاص من هذا الأخير مرهون بالرجوع إلى أحكام الشريعة الإسلامية، واستنادا على أصول وضوابط مقاصدية تهدف بلا شك إلى تحقيق مقاصد الشارع من تشريع الأحكام. من هنا تبرز أهمية دراسة مقاصد الأسرة، وذلك من خلال بيان المقاصد الأصلية والمقاصد التبعية الخاصة بها، غير أن الهدف من هذه الدراسة ليس تأكيد صلاحية التشريع الإسلامي للتطبيق في كل زمان ومكان، فتلك حقيقة ثابتة لا جدال فيها، ولكن الهدف هو الكشف عن أبعاد وفلسفة التشريع الإسلامي في المحافظة على الأسرة ونظامها من جانبيين: حفظها من جهة تحصيل أسباب وجودها، ويعرف بجانب الوجود، وحفظها من جهة تحصيل أسباب صونها ونفي الفساد عنها، ويعرف بجانب عدم.

الفرع الأول: المقاصد الأصلية لأحكام الأسرة

إن موضوع المقاصد الأصلية لأحكام الأسرة أمر في غاية الأهمية بالنسبة للمتفهمين في الشريعة، إذ أنها البوصلة التي تحدد الاتجاه الصحيح من عدمه،

بالإضافة إلى مساعدة المجتهد للوصول إلى الحكم الشرعي الذي يتغياه الشارع من تشريع الأحكام عموما وأحكام الأسرة خصوصا. من هنا انصب الاهتمام والتوجه إلى دراسة المقاصد الأصلية لأحكام الأسرة والمراد بها (المقاصد الشرعية التي قصدتها الشارع أساسا وأصالة، ووضع النكاح لتحقيقها ابتداء، وأحاطها بمقاصد أخرى ترعاها وتحفظها من الزوال والاندثار). ونجدها تعود إلى مقصدين أساسيين: أولهما؛ حفظ النوع الإنساني (النسل)، وثانيهما؛ حفظ النسب. لكن قبل الولوج في هذين المقصدين نحتاج إلى تحرير القول حول اختلاف العلماء في كلية (النسل والنسب، البضع).

- اختلف الفقهاء القدامى في المقصد هل هو (النسل، النسب، البضع)؛ حيث عبروا عن هذا المقصد بألفاظ متباينة، متداخلة، متقاربة، لكنها ليست متطابقة تماما. فالذين ذكروا النسل يقصدون به الأولاد والذرية، ومن هؤلاء، الأمدي، وابن الحاجب، والشاطبي، والزركشي، والشوكاني، والذين ذكروا النسب يقصدون به الأصول التي ينحدر منها نسب الإنسان كالأب والجد وأبي الجد، ومن هؤلاء الرازي، وابن قدامة، والقرافي، ونجم الدين الطوفي. والذين ذكروا البضع يقصدون به فرج المرأة، وهو مكان الحرث وإيجاد النسل، ومن هؤلاء الجويني. إلا أن الاختلاف في هذا الأمر لم يقصدوا به الإضافة حتى أنه لم يشر إليه أحد من المتقدمين سابقا. ونظرا لأهميته فقد تنبه إليه العلماء المعاصرون من بينهم؛ ابن عاشور فقد بحث هذا الموضوع بصورة مفصلة ذكرا أن العلماء لم يبينوا المقصود منه، وأوضح ذلك قائلا: "فإن أريد به حفظ النسل فظاهر أنه من الضروري، وإن أريد به حفظ النسب؛ أي انتساب النسل إلى أصله فهو من قبيل الحاجي؛ ولكنه لما كان لفوات حفظه عواقب كثيرة يضطرب لها أمر نظام الأمة، وتتخرم بها دعامة العائلة اعتبر علماؤنا حفظ النسب من الضروري"³⁰. نستنتج أن ابن عاشور برر سبب جعل العلماء حفظ النسب من الضروري وذلك سدا لذريعة الفساد الواقعة أو المتوقعة عليه، حيث تؤول لا محالة إلى انخرام المقصد الأصلي وهو حفظ النسل وإعمار الكون، كما ذكر الأهدل في كتابه "الإسلام وضرورات الحياة" الفرق بين النسل، والنسب، وحقق القول في ذلك، وبرر اطلاقات العلماء بالنسبة لحفظ النسل والنسب وأنهما شيء واحد، في حين يعضد بالدليل أسباب جعل حفظ النسب من الضروريات³¹. وكذلك قال جمال الدين عطية بعد ذكره لأقوال الفقهاء واختلافاتهم: (وفي مجال الأسرة استخدمنا النسل

والنسب كمقصدين مستقلين)³². يتضح من قوله أنه يعتبر حفظ النسب مقصد ثانيا من المقاصد الأصلية لأحكام الأسرة.

من خلال آراء الفقهاء نستخلص ما يلي: أن البضع مكمل للنسل باعتباره مكان الحرث الذي ينشئ الولد، أما النسب فهو مستقل عن مقصد النسل لأنه يأتي بعد تحقيقه وإيجاده، من هنا أصبح النسب مقصدا ضروريا لأن اعتباره مقصدا تبغيا يحول دون تحقيق مراد الشارع من التشريع، كما أن الفساد الذي يترتب على عدم حفظه واعتباره مقصدا مستقلا يربو على الفساد الحاصل في غيره من الكليات (كالنسل، والعقل، والمال) وضياعه يعود على هذه الأخيرة بالانخرام والزوال.

من هنا تظهر قوة هذا المقصد وأثره في حفظ النسل من الانقطاع، وسيأتي التفصيل في ذلك من خلال مقصد حفظ النسل، ومقصد حفظ النسب، وبيان أبعاد وفلسفة التشريع الإسلامي في المحافظة عليهما وجودا وعدما.

أولا: مقصد حفظ النوع الإنساني (النسل):

والمراد به استمرار التناسل بين البشر عبر الزمن تحقيقا لخلافة الله تعالى، وعمارة أرضه، واستمرارية هذا النوع لا تتم إلا من خلال التزاوج الأسري، ومن ثمة شرعت الأحكام المتعلقة بالأسرة قاصدة إلى حفظ النوع الإنساني بما يتلاءم مع الهدف من وجوده³³. وخدمة لهذا المقصد اقتضت حكمة الله تعالى أن يكون التناسل بين البشر مغايرا في الوسيلة والهدف لما عليه الحيوان، واختار لحفظ النوع البشري التناسل عن طريق الزواج الشرعي، كما أن الحكمة من الزواج الشرعي بقاء النوع الإنساني على أكمل وجوه البقاء، لأن موجب الزواج الشرعي الاختصاص، وإلا كان الشيوخ والاشترار الذي يؤدي إلى التقاتل وفناء النوع الإنساني. وهذا غير مقصود شرعا، لأن النسل الذي يوجد عن طريق الزنا لا يؤدي الرسالة المقصودة من إصلاح وإعمار، وإنما النسل الذي يأتي عن طريق النكاح الشرعي هو النسل الصالح المصلح لغيره، على أن تكثير النسل غير مقصود لذاته، ولكن مقصود - مع تكثيره - صلاحه واستقامته، وتربيته ونشأته³⁴. وللمحافظة على هذا المقصد الضروري كانت الحاجة ماسة إلى معرفة وسائل حفظه من جانبي الوجود والعدم.

1- وسائل حفظ النسل من جانب الوجود: إن الشارع لما قصد من أحكام الأسرة حفظ النوع الإنساني قصدا أوليا أرشد إلى وسائل توجده، وهذه الوسائل مأخوذة من الأدلة الجزئية والقواعد العامة، من ذلك وسيلة الحث على النكاح؛ فقد

رغب القرآن في الزواج كسبيل وحيد لبناء العائلة، وحث عليه في أكثر من آية، قال تعالى: [فَاتَّخِذُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ] [النساء: 3]، كما رغبت السنة النبوية فيه كذلك، لأن المصلحة الأصلية من الترغيب في الزواج هي المحافظة على النسل إيجاباً وإبقاء، أما الوسيلة الثانية؛ الترغيب في تكثير النسل، حيث دل القرآن على أن حب الولد أصل مركز في جبلة الإنسان وطبعه، فهو قرّة عينه، قال تعالى: [وَالَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا هَبْ لَنَا مِنْ أَزْوَاجِنَا وَذُرِّيَّاتِنَا قُرَّةَ أَعْيُنٍ] [الفرقان: 74] ، كما ثبت هذا الترغيب في غير موضع من السنة الشريفة، ومن ذلك قوله ﷺ: "تزوجوا الولود الودود فإنني مكاثر بكم الأمم"³⁵. والوسيلة الثالثة؛ إباحة التعدد، باعتبار أن النسل من أهم مقاصد التعدد لما فيه من تقوية أمة محمد ﷺ وتحقيق المباهاة يوم القيامة³⁶.

2- وسائل حفظ النسل من جانب العدم: تكمن الوسيلة الأولى في النهي عن العزوبة والتبتل، حيث نهى الإسلام عن التبتل وهو الانقطاع للعبادة وترك النكاح، فعن سعد بن أبي وقاص ر قال: "ردّ رسول الله ﷺ على عثمان بن مظعون التبتل ولو أذن له لاختصينا"³⁷. والحكمة في منعهم من ترك النكاح والاختصاص هو إرادة تكثير النسل ليستمر جهاد الكفار لأنه المقصود من البعثة المحمدية. والوسيلة الثانية؛ تحريم الإجهاض حفظاً لحق الجنين في الحياة، قال تعالى: [يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا جَاءَكَ الْمُؤْمِنَاتُ يُبَايِعْنَكَ عَلَى أَنْ لَا يُشْرِكْنَ بِاللَّهِ شَيْئًا وَلَا يَسْرِقْنَ وَلَا يَزْنِينَ وَلَا يَقْتُلْنَ أَوْلَادَهُنَّ] [المتحنة: 12]، قال ابن كثير في تفسير هذه الآية: "أن هذا يشمل قتله بعد وجوده كما كان أهل الجاهلية يقتلون أولادهم خشية الإملاق"³⁸. كما أن هناك وسائل أخرى كالنهي عن الطلاق بغير الضرورة، تحريم اللواط وغيره من أشكال الشذوذ الجنسي، وكلها تهدف إلى الحفاظ على النسل من جانب العدم.

ثانياً: مقصد حفظ النسب

والمراد به حفظ نسب الأبناء من الشك والجهالة والاختلاط بأن ينسبوا لمن كانوا سبباً شرعياً في ولادتهم وهم الآباء، والفرق بين حفظ النسل وحفظ النسب أن الأول معناه: حفظ النسل من الانقطاع، بينما الثاني معناه: حفظ النسل من الانتساب إلى غير أصله الشرعي، والنسل الذي ذكرنا بأنه مقصد أصلي هو النسل المضبوط بمعرفة النسب الصحيح، وإلحاق الفروع بأصولها الحقيقية ومنع كل ما يخل بحق الإنسان في النسب الصحيح³⁹، قال تعالى: [ادْعُوهُمْ لِآبَائِهِمْ هُوَ أَقْسَطُ عِنْدَ اللَّهِ]

[الأحزاب: 5] وقوله ﷺ: "تعلموا من أنسابكم ما تصلون به أرحامكم، فإن صلة الرحم محبة في الأهل، مثراة في المال، منسأة في الأثر"⁴⁰. وهذه المعرفة هي أساس تقرير الحقوق والواجبات، ولذلك منعت الذرائع والوسائل المؤدية إلى الإخلال بمقصد حفظ النسب من جانبي الوجود والعدم، وفيما يلي بيان للبعض منها.

1- وسائل حفظ النسب من جانب الوجود: الوسيلة الأولى؛ تشريع العدة؛ فمن أجل حفظ النسب أوجب الله تعالى على المطلقة، والحامل، والمتوفى عنها زوجها، الاعتداد كما هو ثابت في القرآن الكريم، وأهل العلم ينصون على أن براءة الرحم من أهم مقاصد تشريع العدة، وهذا يوضح مدى حرص الشارع على إثبات النسب ومنع الاختلاط. أما الوسيلة الثانية فهي تشريع اللعان؛ وهذا عندما يتطرق الشك إلى النسب، قطعاً لدابر النزاع والشقاق، وفي هذا حفظ للبيوت والأنساب، وإكرام للرجال أن تهان حرمتهم، أو تنتهك أعراضهم⁴¹.

2- وسائل حفظ النسب من جانب العدم: الوسيلة الأولى؛ تحريم الزنا لما فيه من مفسد أعظمها إضاعة النسب لقوله تعالى: [وَلَا تَقْرَبُوا الزَّانَةَ إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلًا] [الإسراء: 32]. أما الثانية؛ تحريم التبني؛ وهو إلحاق الرجل ابن غيره، لأن هذا الإلحاق لا يعطي للابن صفة النسب الحقيقية، قال تعالى: [ادْعُوهُمْ لِآبَائِهِمْ هُوَ أَقْسَطُ عِنْدَ اللَّهِ] [الأحزاب: 5]، فالآية صريحة في إبطال عادة التبني التي كانت سائدة في الجاهلية، وأرجعت علاقة النسب إلى أسبابها الحقيقية الناشئة عن الزواج⁴². كما أن هناك أحكاماً تشريعية عديدة كلها تدور حول حفظ النسب كتحرим الأنكحة الفاسدة، وكل علاقة غير مشروعة بين الرجل والمرأة ما عدا الزواج الشرعي.

الفرع الثاني: المقاصد التبعية

بالإضافة إلى تلك المقاصد الأصلية التي شرعها الإسلام للحفاظ على أحكام الأسرة، راعي الشارع مقاصد تبعية ثانوية مكملة لها وتساعد على استمرار الحفاظ عليها، حيث تحدث الفقهاء قديماً على المقاصد التبعية لأحكام الأسرة في ثنايا الكتب، غير أنها لم تفرد بالدراسة في كتاب مستقل، ونظراً لأهمية هذا الموضوع فقد حظي باهتمام كبير من طرف العلماء المحدثين، فمنهم من تناولها في ثنايا كتب المقاصد بصفة عامة، ومنهم من تنبه إلى إفرادها بدراسات مستقلة. من ذلك الأعمال العلمية، والرسائل الأكاديمية، وغيرها من الدراسات⁴³.

1- المقصد الأول؛ الاحصان لحفظ الفروج: المراد به: (التحصن من الشيطان، وكسر التوقان ودفع غوائل الشهوة، وعض البصر، وحفظ الفرج)، ذلك أن الله تعالى خلق في كل من الذكر والأنثى دواعي الميل واللذة والشهوة، لتحقيق المقصد الأسمى من الخليقة وهو حفظ النوع البشري، ولو تركت الغرائز تنطلق دون ضابط ولا قيد لانخرم المقصد من الزواج وهو حفظ النسل وحفظ النسب الذي بهما قوام العائلة والمجتمع، لذا شرع الله الزواج من أجل إعفاف النفس واحصانها، قال تعالى: [وَأَجَلٌ لَّكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ أَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ] [النساء: 24]، أي: متحفظين عن الزنا، فكأنه سبحانه أمرهم أن يطلبوا بأموالهم النساء على وجه النكاح لا على وجه السفاح⁴⁴، وقال رسول الله ﷺ: "يا معشر الشباب من استطاع منكم الباءة فليتزوج، فإنه أغض للبصر، وأحصن للفرج"⁴⁵، فالمقصود من النكاح هو الإحصان الذي يجعل الرجل مختصاً بزوجته والزوجة مختصةً بزوجها. وعليه فالزواج من السبل المهمة لطهارة الفرد والمجتمع.

2- المقصد الثاني؛ تحقيق السكن النفسي: والمقصود به طلب السكون وطمأنينة القلب، وراحة البال، وشيوع المودة والرحمة بين الزوجين، قال تعالى: [وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ] [الروم: 21]، فيكون إذن الإفضاء النفسي مقصداً أساسياً من مقاصد التشريعات الأسرية، وهو ما ينبغي أخذه بعين الاعتبار عند الاجتهاد في الشؤون الأسرية⁴⁶.

3- المقصد الثالث؛ بناء العائلة: هذا من أهم مقاصد أحكام الأسرة، وهو قيام العائلة الممتدة التي كان الزواج عمادها الأول، قال ابن عاشور: (ولم تزل الشرائع تعنى بضبط أصل نظام تكوين العائلة الذي هو اقتران الذكر بالأنثى المعبر عنه بالزواج، فإنه أصل تكوين النسل وتفريع القرابة بفروعها وأصولها، فلم يلبث أن كان لذلك الأثر الجليل في تكوين نظام العشيرة، فالقبيلة، فالأمة، فمن نظام النكاح تتكون الأمومة، والأبوة، والبنوة، ومن هذا تتكون الأخوة وما دونها من صور العصبية)⁴⁷، قال تعالى: [وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ مِنَ الْمَاءِ بَشَرًا فَجَعَلَهُ نَسَبًا وَصِهْرًا وَكَانَ رَبُّكَ قَدِيرًا] [الفرقان: 54]، فهذه التشريعات تدل على مبلغ عناية القرآن بأواصر القرابة، لتنشأ العائلة نشأة قوية صالحة متماسكة، فيتقوى بذلك المجتمع.

4- المقصد الرابع؛ التماسك الاجتماعي: إذا كانت للأحكام الشرعية مقاصد تروم إلى تحقيقها في ذات الأسرة سعادة لأفرادها في عيشهم المشترك، واشباعاً لأشواقهم في البقاء بحفظ النسل، فإن لها مقاصد تروم إلى تحقيقها في المجتمع من خلالها؛ ذلك لأن الأسرة هي الخلية الأولى من خلايا المجتمع، فمستقبله من نهضة وارتكاس يتوقف إلى حد كبير على ما تكون عليه الأسرة في حال الرقي والتدني، فالأسرة في المفهوم الإسلامي ليست شأنًا شخصيًا يهم أفرادها فحسب، وإنما هي شأن اجتماعي، فينبغي أن تبنى الأحكام الشرعية المنظمة لها على ما يؤدي إلى مقاصدها في المجتمع بالإضافة إلى ما يؤدي إلى مقاصدها في ذاتها، ومعلوم أن الأمة المسلمة التي اختارها الله تعالى لتكون خير أمة أخرجت للناس بدليل قوله تعالى: [كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ] [آل عمران: 110]، لن تتحقق إلا ببناء المجتمعات والشعوب الإسلامية، وبناء هذه الأخيرة متوقف على إيجاد وبناء الأسرة المسلمة الصالحة، فتكون النتيجة أن الأسرة المسلمة مطلب له أهمية كبرى، ومقصد شرعي دلت عليه القواطع والظواهر والقرائن المختلفة وهو طريق وجود الأمة ووحدتها، وتقديمها وقوتها⁴⁸، ومالا يتم الواجب إلا به فهو واجب.

المطلب الثالث: أثر رعاية مقاصد أحكام الأسرة في القضايا المعاصرة (استنجاز الأرحام نموذجاً)

هدفت الشريعة إلى تحقيق مصالح العباد في المعاش والمعاد، وحيث إن المصالح الضرورية هي التي تقوم عليها حياة الناس، اهتمت الشريعة بها وحفظتها بسياج منيع من الأحكام الشرعية، وجعلت لها وسائل تحفظها من جانبي الوجود والعدم، إلا أن التقدم العلمي والتكنولوجي المعاصر بات في بعض مجالاته يهدد هذه الضروريات، ويشكل خطراً على حفظ النوع الإنساني الذي جاءت مقاصد الشارع تؤكده كضرورة شرعية. وبما أن النسل مطلب فطري ضروري يسعى الإنسان إلى تحقيقه، فإن العقم من الأمراض التي تواجه الإنسان، غير أن الطب الحديث قد خطا خطوات متسارعة في مجال معالجة العقم، واكتشف تقنيات حديثة ساعدت على تحقيق رغبة الإنسان في الإنجاب، وبدأ عهد جديد في إحداث طرق جديدة للاستيلاد، منها طريقة الرحم المستأجر، أو الأم البديلة، وبظهور هذه الطريقة المستحدثة، أصبحت الأم لأول مرة في تاريخ البشرية لا تلد ولدها بنفسها بل عن طريق غيرها. وبما أن تطور البحث العلمي ضروري في هذا المجال، إلا أنه لا بد لمثل هذا التطور أن يواكبه بيان شرعي، واجتهاد مقاصدي يفصل بين حلاله وحرامه، لأن قضية استنجاز

المقاصد الأصلية و التبعية لأحكام الأسرة

الأرحام في الغرب بنيت على أساس الغاية تبرر الوسيلة، بينما في الشريعة الإسلامية لا بد أن تكون الوسيلة شريفة كالغاية لاسيما في مسألة نقاء الأنساب، واستباحة الفروج، والأرحام.

من هنا باتت معالجة ودراسة، هذه القضية بناء على المقاصد الأصلية والتبعية لأحكام الأسرة من الأهمية بمكان، خاصة وأن الحكم فيها محل نزاع بين الفقهاء المعاصرين، وفي هذا المطلب أحاول طرح القضية، وبيان مفهومها، وتحرير محل النزاع فيها، وصولاً إلى الترجيح بناء على الأدلة الشرعية، وثنائية المقاصد الأصلية والتبعية لأحكام الأسرة.

الفرع الأول: مفهوم استئجار الأرحام وأسباب اللجوء إليه وصوره

إن الحكم على الشيء فرع عن تصوره، فلا بد من أن يسبق الحكم على استئجار الأرحام بيان حقيقته ودوافعه وصوره.

أولاً: تعريف استئجار الرحم

1- تعريف استئجار الرحم لغة: الإجارة في اللغة: من أجزَّ يُجزُّ، وهو ما أعطيت من أجر في عمل، أما الرحم في اللغة: أسباب القرابة، وأصلها منبت الولد⁴⁹.

2- تعريف استئجار الرحم اصطلاحاً: (عقد معاوضة على الانتفاع برحم امرأة أجنبية لغرس اللقيحة فيه على أن لا ينسب المولود إليها)⁵⁰. ويطلق على هذه العملية تسميات مختلفة كالرحم الضئر، الرحم المستعار، شتل الجنين، الأم البديلة، إلا أن المصطلح المتعارف عليه هو: استئجار الأرحام.

ثانياً/ أسباب اللجوء إلى تأجير الأرحام:

يعود سبب اللجوء إليه في الحالات الآتية: إذا كان رحم المرأة معيباً ومبيهاً سليماً، عند استئصال رحم المرأة بسبب مرض ما والمبيض منتج، وفاة الجنين المتكررة مع كون المبيض سليماً، في بعض الحالات تكون المرأة غير راغبة في الحمل ترفها⁵¹.

ثالثاً/ صور استئجار الأرحام: لتأجير الأرحام صور عديدة منها⁵².

1- تلقيح نطفة الزوج ببويضة زوجته في المختبر ثم زرع اللقيحة في رحم امرأة متطوعة.

- 2- مثل الصورة الأولى، إلا أنه تزرع اللقيحة في رحم امرأة هي زوجة ثانية لصاحب النطفة.
- 3- أن تكون اللقيحة من متبرعين وزرعها في رحم الزوجة.
- 4- تلقيح نطفة الزوج ببويضة امرأة أجنبية ثم تزرع اللقيحة في رحم الزوجة.
- 5- تلقيح بويضة الزوجة بماء رجل أجنبي عنها، ثم تزرع اللقيحة في رحم الزوجة.

الفرع الثاني: حكم مسألة استئجار الأرحام وتحرير القول في اختلاف الفقهاء فيها

أولا/ تحرير محل النزاع:

اتفق العلماء في الحكم على بعض صور تأجير الأرحام واختلفوا في بعضها الآخر على النحو الآتي: اتفقوا على أن الصورة الثالثة والرابعة والخامسة من صور تأجير الأرحام السابق ذكرها هي صور محرمة لا تجوز في أي حال من الأحوال⁵³. واختلفوا في الصورة الأولى والثانية محور الحديث والنقاش في هذه الدراسة، إلى ثلاثة أقوال: بين مبيح على الإطلاق، ومحرّم، ومجيز لبعض الحالات دون الأخرى، مما سنبينه بالتفصيل فيما يلي:

ثانيا/ آراء العلماء وأدلتهم في مسألة استئجار الأرحام:

1- الرأي الأول (التحريم): يرى أصحابه تحريم صورتين الأولى والثانية، وإليه ذهب مجمع الفقه الإسلامي، وهو رأي جمهور العلماء المعاصرين، حتى إن البعض جعله محل اتفاق. واستدل أصحابه بأدلة كثيرة من القرآن، والسنة، والقواعد، والمعقول نذكر أهمها⁵⁴:

أ- من القرآن الكريم: قوله تعالى: [وَالَّذِينَ هُمْ لِأُزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ] [المؤمنون: 5- 6]، وجه الدلالة؛ أن هذه الآية تؤكد حرمة تأجير الأرحام، لأن حفظ الفروج مطلق يشمل حفظه عن فرج الآخر أو عن مائه، والمخاطب هنا يشمل الرجال والنساء على حد سواء.

ب- من السنة: قوله ﷺ: "لا يحل لامرئ يؤمن بالله واليوم الآخر أن يسقي مائه زرع غيره"⁵⁵. يدل هذا الحديث دلالة صريحة على تحريم استئجار الأرحام، ذلك أن المرأة ذات الرحم المستأجرة إذا كانت ذات زوج وباشرها زوجها بعد زرع

اللقيحة فإن الجنين سيتغذى من ماء زوجها، وقد نهى النبي ﷺ بصريح الحديث عن ذلك.

ج- من القواعد: قاعدة: (الأصل في الأبخاض التحريم)؛ ولا يباح منها إلا ما نص عليه الشارع، والرحم تابع لبضع المرأة، فكما أن البضع لا يحل إلا بعقد شرعي صحيح، فكذلك الرحم لا يجوز شغله بغير حمل الزوج، فيبقى على أصل التحريم، وقاعدة: (درء المفسد مقدم على جلب المصالح)، والمفسدة المتحققة من تأجير الأرحام هي شبهة اختلاط الأنساب.

د- من المعقول: إن الرحم غير قابل للبدل والإباحة؛ وما لا يقبل البدل والإباحة لا تصح هبته، وكذلك إجارتها، كما أن التلقيح بهذه الطريقة مستلزم لانكشاف عورة المرأة، والأصل في ذلك أنه محرم إلا للضرورة، وكذلك فيه معنى الزنا لوضع حيوان منوي في رحم امرأة ليست زوجة لهذا الرجل.

2- الرأي الثاني: الجواز؛ يرى أصحابه جواز تأجير الأرحام في صورتين الأولى والثانية، وقد تبنى هذا الرأي عبد المعطى البيومي (عضو مجمع البحوث الإسلامية بالأزهر)، ووضع شروطاً منها: أن لا تكون الحاضن بكراً، أن تستبرى بحيضتين على الأقل، موافقة الزوج أو الولي، امتناع زوجها عن جماعها مدة الاحتضان. واستدل أصحابه بأدلة من القياس والقواعد والمعقول⁵⁶.

أ- من القياس: قاس أصحاب هذا الرأي مسألة تأجير الأرحام على مسألة تأجير الثدي في الرضاع بجامع التغذية في كل منهما، وبعضهم يقول إن الجامع هو الاستئجار، والمنفعة المتشابهة بين العضوين واضحة في القرآن الكريم، إذ جعل الله تعالى الحمل، والفصال، والرضاع مرحلة واحدة، قال تعالى: [وَحَمْلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا] [الأحقاف: 15].

ب- من القواعد: قاعدة؛ (الأصل في الأشياء الإباحة حتى يرد دليل على التحريم)، ولا دليل هنا على تحريم استئجار الأرحام، فيكون مباحاً. قاعدة: (الحاجة تنزل منزلة الضرورة)، فالرغبة في تحصيل الولد حاجة لا يمكن نكرانها بحال.

ج- من المعقول: إن علة التحريم هي شبهة الزنا واختلاط الأنساب، وهذه العملية لا ينطبق عليها تعريف الزنا، لأن الحمل لم يحدث نتيجة وطء محرم، إضافة إلى أن تلقيح البويضة بالحيوان المنوي وتكوين الزويجات يجعله يكتسب الصفات

الوراثية للأبوين، فلا اختلاط للأنساب كما يمكن التأكد من ذلك بتحليل الحمض النووي.

3- الرأي الثالث إباحة رحم الضرة فقط: يرى أصحاب هذا القول إباحة صورة رحم الضرة دون غيرها، وكان هذا رأي المجمع الفقهي الإسلامي في دورته السابعة، ثم تراجع عنه في دورته الثامنة وذلك لوجود شبهة في اختلاط الأنساب⁵⁷. وعلى هذا فقد آل هذا الرأي إلى البطلان، وانضم أصحابه إلى الرأي الأول القائل بالتحريم. وعليه سأقتصر في المناقشة على الرأيين الأول والثاني.

ثالثا/ مناقشة أدلة العلماء في مسألة تأجير الأرحام:

1- مناقشة أدلة الرأي الثاني (المبيحين)⁵⁸: نوقش دليل القياس على الرضاع بأنه قياس مع الفارق وذلك أن القياس هو؛ حمل معلوم على معلوم في إثبات حكم لهما أو نفيه عنهما بأمر جامع بينهما. وحيث إن العلة المذكورة سواء الإجارة، أو المنفعة، أو التغذية كلها لا تصح أن تكون علة في القياس، فهو قياس فاسد ومردود، وكذلك لا يترتب على الرضاع مفسدة اختلاط الأنساب؛ على غير تأجير الأرحام. كما نوقش دليل قاعدة (الأصل في الأشياء الإباحة حتى يرد دليل على التحريم)؛ بقولهم لا نسلم بأن مسألة تأجير الأرحام لم يرد فيها دليل تحريم، فهو محل نزاع بين الطرفين، كما أنها تخصص بقاعدة: (الأصل في الأبخاع التحريم). ونوقش دليل قاعدة؛ (الحاجة تنزل منزلة الضرورة)؛ بأن الضرورة تتوفر بعد مجيء الولد لحفظ نفسه، كما أنه يجب أن لا يترتب على ذلك إلحاق ضرر مثله بالغير، حيث إن الضرر هنا واقع على المرأة المأجرة لرحمها لا محالة. ونوقش دليل (أن علة التحريم هي شبهة الزنا، وهذه العملية لا ينطبق عليها تعريف الزنا)؛ بأن في تأجير الأرحام معنى الزنا، كما أن نتيجة هذا الحمل أن الطفل الناشئ في هذه الحالة سيكون بين ثلاثة أطراف، وليس في الإسلام طرف ثالث في الإنجاب، وقد نهى النبي ﷺ أن يدخل الرجل ماءه في رحم لا تحل له⁵⁹.

2- مناقشة أدلة الرأي الأول (المانعين)⁶⁰: ردّ المبيحون دليل: (أن تأجير الأرحام فيه شبهة الزنا)؛ بأننا لا نسلم بوجود الزنا؛ لأن مفهوم الفاحشة شرعا يقوم على وطء محرم، وإن ما زرع في رحم المرأة البديلة ليس منيا وحده، بل قد تغيرت هويته إلى لقيحة مخلقة، ويجاب عنه بأن تغير ماء الرجل إلى لقيحة لا ينفي كونها منيا في الأصل، يحرم وضعه في غير الموضع الذي أحل له شرعا، والولد يعتبر (ولد

زنا) وهذا مالا نعلم فيه خلافا بين من بحثوا هذه النازلة. كما ردوا دليل: (أن الرسول ﷺ نهى أن يسقي الرجل زرع غيره)؛ بأننا نشترط في العقد تعهد المرأة صاحبة الرحم المستعار بأن تمتنع عن زوجها إذا كانت متزوجة، وألا تعقد على زوج إذا كانت خلية. ويجاب عنه؛ بأننا لا نسلم أصلا بصحة العقد فضلا عن صحة الشرط.

رابعاً/ الترجيح في مسألة استئجار الأرحام بناء على رعاية مقاصد الأسرة:

سبق وأن تحدثت في هذا المقال عن المقاصد الأصلية والمقاصد التبعية لأحكام الأسرة، وعليه أحاول الترجيح في هذه المسألة بناء عليها، ثم أذكر الآثار السلبية المترتبة على هذه العملية والمؤثرة في هذا الزوج المقاصدي وجوداً وعملاً.

1- الترجيح: بعد الاطلاع على أدلة كل فريق ومناقشتها يظهر للباحثة أن الرأي الأقرب للصواب هو تحريم تأجير الأرحام بمختلف صورته، وذلك لصحة أدلة القائلين بالتحريم وقوتها، فضلاً عن ضعف أدلة القائلين بالجواز، وهذا ما أكدته قرار مجمع الفقه الإسلامي المنعقد في دورته الثالثة بعمان حيث قرر ما يلي: (أن الطرق الخمسة كلها محرمة شرعاً وممنوعة منعاً باتاً لذاتها، أو لما يترتب عليها من اختلاط الأنساب وضياع الأمومة وغير ذلك من المحاذير الشرعية)⁶¹. وعليه فإن طرق الإنجاب هذه فيها إخلال وتعطيل للمقاصد الأصلية والتبعية لأحكام الأسرة، خاصة مقصد حفظ النسب، وحفاظاً على نظام الأسرة من التشقق والضياع، وصوناً للأنساب من الاختلاط يحرم الإسلام الانطلاق في مسألة استئجار الأرحام، بناء على مراعاة مقاصد أحكام الأسرة، وذلك لما يتضمنه هذا العمل من مفساد وأضرار تنتهي إلى تضييع النسل الصالح ذي النسب الصحيح.

وتحقيقاً لمقاصد الشارع رجحت الرأي القائل بالتحريم لما في القول بالجواز من مفساد ومضار، والشريعة الإسلامية تسعى إلى درء المفساد وتقليلها لأنه أولى من جلب المصالح، وهذا ما أحاول بيانه فيما يلي:

2- الآثار والأضرار المترتبة على استئجار الأرحام والتي لا تخدم مقاصد أحكام

الأسرة:

بناء على ما سبق بيانه في هذا المقال، يمكن استخلاص بعض الأضرار المترتبة على هذه العملية والتي بدورها تنزع إلى المساس بمقاصد أحكام الأسرة وتؤول بها إلى الزوال.

أ- **المفاسد والأضرار التي تمس بمقصد حفظ النسل:** إن قضية استئجار الأرحام تركت آثارا سيئة على هذا المقصد منها: مشكلة البويضات الملقحة؛ فإنه من خلال مزاوله العملية المذكورة يبقى لدى الطبيب في المختبر مجموعة من (الأجنة المجمدة) تحسبا لفشل العملية الأولى، ولكن في حال نجاح العملية يكون مصير تلك الأجنة إما زرعها في رحم امرأة أخرى وهذا محرم قطعاً، أو إتلافها؛ وهذا أمر مستبعد في عرف الأطباء⁶². وأياً كانت الطريقة فهي مفضية إلى الإخلال بمقصد حفظ النسل، بل إلى تعطيله نهائياً، لأن قصد الشارع من كلية النسل هو إيجاد النسل الشرعي الذي وضع النكاح الصحيح لتحقيقه ابتداءً، وحرّم ما دونه من الأنكحة الفاسدة التي تؤول به إلى الزوال، هذا للمحافظة عليه من جانب الوجود، كما حرم التعدي على الجنين حفظاً لحقه في الحياة، قال تعالى: [يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا جَاءَكَ الْمُؤْمِنَاتُ يُبَايِعْنَكَ عَلَى أَنْ لَا يُشْرِكْنَ بِاللَّهِ شَيْئًا وَلَا يَسْرِقْنَ وَلَا يَزْنِينَ وَلَا يَقْتُلْنَ أَوْلَادَهُنَّ] [الممتحنة: 12]، أي قتلهم بعد وجودهم وهذا ما يفعله الأطباء اليوم من خلال هذه العملية. ومن الأضرار كذلك تقليل معدل الإنجاب لأن ذلك يكلف الكثير من المبالغ، وهذا منافع لمقصود الشارع الذي يهدف إلى تكثير النسل بدليل قوله ﷺ: "تزوجوا الولود الودود"⁶³، وبتوفر هذه الصفات المذكورة في الحديث تتحقق المقاصد الأصلية والتبعية للزواج⁶⁴.

ب- **المفاسد والأضرار التي تمس بمقصد حفظ النسب:** إن استئجار الأرحام يؤدي إلى اختلاط الأنساب، فقد تحمل صاحبة الرحم من زوجها، فيحدث ما يعرف بحمل التوأمين، كما أن هذه المسألة فيها تلاعب بالأبضاع، والقاعدة تقول (الأصل في الأبضاع التحريم)، قال الدهلوي: (من المصالح الضرورية التي لا يمكن بقاء بني نوع الإنسان إلا بها، اختصاص الرجل بإمرأته، حتى يسدّ باب الازدحام على الموطوءة رأساً)⁶⁵. واستئجار الأرحام يؤدي حتماً إلى هدم هذه المصالح الضرورية والتلاعب بها، مما يفضي إلى الازدحام، وإلى نسل مشكوك النسب، وإذا تعين النكاح والاختصاص شرعاً لحفظ النسل علم أن المحافظة على النسب ضرورة شرعية. ومن الأضرار كذلك ضياع أهم حق من حقوق الولد وهو حق الأمومة، حيث اختلف العلماء في نسب هذا المولود؛ فقد أثبتت الإحصائيات وجود ربع مليون طفل لا يعرف لهم نسب، نتيجة استئجار الأرحام⁶⁶. وعليه فحق الأمومة والحضانة من الأسباب الدالة على ضرورة حفظ النسب؛ ولكن كيف تعرف الأم الحقيقية إذا لم تحفظ الأنساب؟ ولهذا شرع الله تعالى العدة واللعان، وحرّم التبني، والقصد من ذلك حفظ الأنساب،

بدليل قوله تعالى: [ادْعُوهُمْ لِآبَائِهِمْ هُوَ أَقْسَطُ عِنْدَ اللَّهِ] [الأحزاب: 5]، وعليه فإن استئجار الأرحام مفض لا محالة إلى اختلاط الأنساب، ولو فتح هذا الباب لأهملت هذه المصالح ولاختلطت أنساب القبائل والأمة جمعاء. يضاف إلى ذلك أن منفعة رحم الأجنبية لا تباح لصاحب النطفة، وإن دفع مقابلا، قال ابن رشد: (فمما أجمعوا على إبطال إجارته، كل منفعة كانت لشيء محرم العين، كذلك كل منفعة كانت محرمة بالشرع)⁶⁷. كما أن هذا المولود الذي حصل بطريقة يكتنفها الإخلال سيعرض هذه البنية الإنسانية إلى توجيه الشكوك حولها، والمحافظة على العرض من ضروريات الشرع⁶⁸. من هنا نستشعر ضرورة الاهتمام بمقاصد الشارع الحكيم، ولا بد على المسلم المحافظ على دينه، ونفسه، وماله، أن يحافظ على نسبه وعرضه من الشكوك التي تهدد شرفه، وتخل بتماسك أمته التي جعلها الله تعالى خليفته في الأرض.

ج- الأضرار والمفاسد التي تلحق بأحكام النفقة والميراث: أما النفقة؛ فهناك شروط وضعها العلماء لاستحقاق النفقة للزوجة، منها أن يكون عقد الزواج صحيح، وبما أن هذه الشروط غير متوفرة في صاحبة الرحم المستأجر، فإن نفقتها واجبة على زوجها، إلا إن كانت أجرت رحمها بغير إذن، فتكون نفقتها على قرابتها، وكذلك الميراث: فأسباب الإرث المتفق عليها ثلاثة: النكاح، الولاء والنسب، وحيث إن النسب من أقوى الأسباب التي بها يستحق الميراث، فإن خلاف العلماء في قضية نسب هذا المولود؛ له أثر في هذا الباب⁶⁹. من هنا يتبين أن مسألة استئجار الأرحام تؤدي إلى جهالة النسب، لهذا كان حفظ النسب ضرورة شرعية، وإلا لآلت أموال المتوفين إلى غير مستحقيها شرعا.

نخلص في الأخير إلى أن هذه النازلة معلومة التحريم والفساد وذلك لما فيها من معارضة حرمة العلاقة الزوجية المشروعة، ومعارضة مقاصد أحكام الأسرة الأصلية منها والتبعية، ولكونها مفضية إلى اختلاط الأنساب، ومن ذلك ضياع النسل المقصود شرعا وهو النسل الطيب المحاط بسياج من الأخلاق والقيم والمثبت بمقاصد شرعية الغاية منها تحقيق مصلحة العباد في المعاش والمعاد.

فمسألة استئجار الأرحام تؤكد أن العلم المادي وحده لا يكفي لتطبيقه بإطلاق في معزل عن الشريعة الإسلامية، بل لا بد أن يكون خاضعا للضوابط والمقاصد الشرعية، حتى يكون العمل الطبي عملا جليلا يهدف حقا إلى إسعاد البشرية، وتأتي الثمار المرجوة منه موافقة لقصد الشارع من تشريع الأحكام. (والله أعلم).

- ¹ - الفيروز أبادي، القاموس المحيط، ص: 343. ابن المنظور، لسان العرب، 4/19-20.
- ² - عطية صقر، موسوعة الأسرة، 38/1. عكاشة رائد جميل، الأسرة المسلمة في ظل التغيرات المعاصرة، ص: 254.
- ³ - عكاشة، المرجع نفسه، ص: 25-26.
- ⁴ - ينظر: بوسعادي يمينية، (الثابت والمتغير في أحكام الأسرة)، ص: 137.
- ⁵ - النجار، عبد المجيد، مقاصد الشريعة في أحكام الأسرة، ص: 8.
- ⁶ - ابن المنظور، المرجع السابق، 3/355.
- ⁷ - ينظر: الكيلاني، قواعد المقاصد، ص: 45. بن حرز الله، عبد القادر، المدخل إلى علم مقاصد الشريعة، ص: 15.
- ⁸ - ينظر: الريسوني، نظرية المقاصد، ص: 19. حامد العالم، المقاصد العامة، ص: 83. الخادمي، الاجتهاد المقاصدي، 52/1، 53. بن عاشور، مقاصد الشريعة، ص: 251. الفاسي، مقاصد الشريعة، ص: 7. اليوبي، مقاصد الشريعة، ص: 37.
- ⁹ - الريسوني، الفكر المقاصدي قواعده وفوائده، ص: 90.
- ¹⁰ - ينظر: بن حرز الله، المرجع السابق، ص: 22-23. ابن عاشور، ص: 188. الأندونيسي، عبد الرؤوف، الاجتهاد تأثره وتأثيره في فقه المقاصد والواقع، ص: 503-504.
- ¹¹ - بن حرز الله، المرجع نفسه، ص: 64. الخادمي، الاجتهاد المقاصدي، 53/1.
- ¹² - الخادمي، الاجتهاد المقاصدي، المرجع نفسه، 53/1. الشاطبي، الموافقات، 2/599.
- ¹³ - الريسوني، نظرية المقاصد، المرجع السابق، ص: 19-20.
- ¹⁴ - اليوبي، المرجع السابق، ص: 411. ابن عاشور، المرجع السابق، ص: 430 وما يليها.
- ¹⁵ - الريسوني، نظرية المقاصد، المرجع السابق، ص: 20. الخادمي، الاجتهاد المقاصدي، المرجع السابق، 54/1.
- ¹⁶ - الخادمي، الاجتهاد المقاصدي، المرجع نفسه، 55/1.
- ¹⁷ - الشاطبي، المرجع السابق، 337/2.
- ¹⁸ - البوطي، ضوابط المصلحة، ص: 120.
- ¹⁹ - البوطي، المرجع نفسه، ص: 120.
- ²⁰ - ينظر: الشاطبي، المرجع السابق، 477/296/2. ابن عاشور، المرجع السابق، ص: 331. ابي حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، 105/2. ابن تيمية، مجموع الفتاوى، 72/20. عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام، القواعد الكبرى 166/2. عطية، نحو تفعيل مقاصد الشريعة، ص: 125. مخلوفي مليكة، (المقاصد الأصلية والمقاصد التبعية)، ص: 75.
- ²¹ - الشاطبي، المرجع السابق، 477/2.
- ²² - ينظر: الخادمي، علم المقاصد، ص: 155 - 156. الكيلاني، المرجع السابق، ص: 402. الشاطبي، 663-662/479/2.
- ²³ - الشاطبي، المرجع نفسه، 479/2.
- ²⁴ - الشاطبي، المرجع نفسه، 661/2 - 664. الخادمي، علم المقاصد، المرجع السابق، ص: 156.
- ²⁵ - الشاطبي، المرجع نفسه، 661/2 - 670. الخادمي، علم المقاصد، المرجع نفسه، ص: 161. وهنا إدريس، الأصلي والتبعي في الاجتهاد الأصولي، ص: 239. اليوبي، المرجع السابق، ص: 361-360.
- ²⁶ - ينظر: الوزاني، (المنهج المقاصدي وأثره في الاجتهاد الفقهي المعاصر)، ص: 60.

- ²⁷- ينظر وهنا إدريس، المرجع السابق، ص: 240-243. الشاطبي، الموافقات، المرجع السابق، 477/2-493. الخادمي، علم المقاصد، المرجع السابق، ص: 159. اليوبي، المرجع السابق، ص: 383.
- ²⁸- ينظر: ابن عاشور، المرجع السابق، ص: 430.
- ²⁹- محفوظ بن صغير، (الاجتهاد القضائي في الفقه الإسلامي)، ص: 10.
- ³⁰- ينظر: اليوبي، المرجع السابق، ص: 245-247. بن حرز الله، المرجع السابق، ص: 154-155.
- ³¹- ابن عاشور، المرجع السابق، ص: 304-305. قلعة جي، معجم لغة الفقهاء، ص: 448-87/449.
- ³²- الأهدل، الإسلام وضرورات الحياة، ص: 73-75.
- ³³- عطية، المرجع السابق، ص: 141.
- ³⁴- النجار، المرجع السابق، ص: 8.
- ³⁵- خلاف، عبد الوهاب، أحكام الأحوال الشخصية، ص: 16. الشروف إبراهيم، (الصحة الوقائية للأسرة)، ص: 13.
- ³⁶- أخرجه البيهقي، السنن الكبرى، كتاب النكاح، باب استحباب التزوج بالودود الولود، رقم [13475]، 131/7.
- ³⁷- ينظر: حامد العالم، المرجع السابق، ص: 405-406. قعدان محمود، مقاصد الشريعة وعلاقتها بأحكام فقه الأسرة، ص: 77.
- ³⁸- أخرجه البخاري، صحيح البخاري، كتاب النكاح باب ما يكره من التبتل والإخصاء، رقم (5073)، ص: 1294.
- ³⁹- الصابوني، مختصر تفسير ابن كثير، 489/3.
- ⁴⁰- ابن عاشور، المرجع السابق، ص: 304-305. الخادمي، علم المقاصد، المرجع السابق، ص: 179.
- ⁴¹- أخرجه أحمد بن حنبل، مسند أحمد، باب مسند أبي هريرة رقم (8868)، 456/14.
- ⁴²- قعدان، المرجع السابق، ص: 178-179.
- ⁴³- حامدي، عبد الكريم، مقاصد القرآن من تشريع الأحكام، ص: 291.
- ⁴⁴- ينظر: الشاطبي، المرجع السابق، 661/2. ابن عاشور، المرجع السابق، ص: 431. الخادمي، علم المقاصد، المرجع السابق، ص: 179. حامد العالم، المرجع السابق، ص: 407. اليوبي، المرجع السابق، ص: 358. خطاب، مقاصد النكاح وأثارها، ص: 1. قعدان، المرجع السابق، ص: 1. النجار، المرجع السابق، ص: 1.
- ⁴⁵- ينظر: أحمد فايز، دستور الأسرة، ص: 63. حامدي، المرجع السابق، ص: 292. الشوكاني، فتح القدير، 720/1.
- ⁴⁶- أخرجه البخاري، المرجع السابق، كتاب النكاح، باب قوله p: (من استطاع منكم الباءة فاليئزوج)، رقم [565]، ص: 1292.
- ⁴⁷- قعدان، المرجع السابق، ص: 91. النجار، المرجع السابق، ص: 12-13.
- ⁴⁸- ينظر: ابن عاشور، المرجع السابق، ص: 430. حامدي، المرجع السابق، ص: 297.
- ⁴⁹- النجار، المرجع السابق، ص: 13. الخادمي، علم المقاصد، المرجع السابق، ص: 181.
- ⁵⁰- ابن المنصور، المرجع السابق، 10/4، 232/12.
- ⁵¹- البكري، استنجاز الأرحام، ص: 42.
- ⁵²- الخويلي هند، تأجير الأرحام في الفقه الإسلامي، المجلد 27، العدد الثالث، ص: 278.

- ⁵² - مجلة مجمع الفقه الإسلامي، العدد الثالث، 449/1 - 451.
- ⁵³ - مجلة مجمع الفقه الإسلامي، المرجع نفسه، 451/1 - 453.
- ⁵⁴ - ينظر: مجلة مجمع الفقه الإسلامي، المرجع نفسه، العدد الثالث، 515/1 - 516. القرة داغي، فقه القضايا الطبية المعاصرة، ص: 582. البكري، المرجع السابق، ص: 112-115. الخويلي، المرجع السابق، ص: 286-288. ابن نجيم، الأشباه والنظائر، ص: 57-78.
- ⁵⁵ - أخرجه أحمد بن حنبل، مسند بن حنبل، باب حديث روفيع بن ثابت الأنصاري، رقم [16990]، 199/28.
- ⁵⁶ - ينظر: السبحي، حكم استئجار الأرحام، ص: 28 وما يليها. البكري، المرجع السابق، ص: 107-110. الخويلي، المرجع السابق، 284-289. الموسوعة الميسرة، ص: 503-505. زيدان، الوجيز في شرح القواعد الفقهية، ص: 181 - 230.
- ⁵⁷ - مجلة مجمع الفقه الإسلامي، المرجع السابق، العدد الثاني، (1407هـ - 1986م)، 323/1.
- ⁵⁸ - ينظر: الأمدي، الإحكام في أصول الأحكام، 235/3. البكري، المرجع السابق، ص: 124 - 125. الخويلي، المرجع السابق، ص: 290. زيدان، المرجع السابق، ص: 88.
- ⁵⁹ - سبق تخريجه هامش رقم 55.
- ⁶⁰ - ينظر: الخويلي، المرجع السابق، ص: 292. بكر أبو زيد، فقه النوازل، 269/1. تكرر الحاج موسى، (القضايا المعاصرة المتعلقة بحفظ النسل دراسة مقاصدية)، ص: 278.
- ⁶¹ - مجلة مجمع الفقه الإسلامي، العدد الثالث، 515 - 516.
- ⁶² - ينظر: بكر أبو زيد، المرجع السابق، 274/1.
- ⁶³ - سبق تخريجه، هامش رقم 35.
- ⁶⁴ - حامد العالم، المرجع السابق، ص: 402. تكرر الحاج موسى، المرجع السابق، ص: 277.
- ⁶⁵ - ينظر: الدهلوي، حجة الله البالغة، 222/2. تكرر الحاج، المرجع نفسه، ص: 276. الزركشي، المنثور في القواعد، 177/1.
- ⁶⁶ - البكري، المرجع السابق، ص: 75. بكر أبو زيد، المرجع السابق، 269 / 1 - 270.
- ⁶⁷ - ابن رشد القرطبي، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، 220/2.
- ⁶⁸ - بكر أبو زيد، المرجع السابق، 271/1.
- ⁶⁹ - البكري، المرجع السابق، ص: 85 - 88. الفوزان صالح، التحقيقات المرضية في المباحث الفرضية، ص: 37-32.

إعادة الصلاة في الوقت عند المالكية

طالب الدكتوراه: محمد بوقطاية

كلية العلوم الإسلامية – جامعة باتنة 1

الملخص:

المطالع لكتب المذهب وخاصة "المختصر النافع" للعلامة خليل بن إسحاق وشروحه، يلاحظ فروعا في باب الصلاة أفتى فيها الإمام مالك بن أنس رحمه الله وتلاميذه، ومنهم تلميذه وحافظ مذهبه عبد الرحمن بن القاسم، بالإعادة في الوقت. وقد سار شراح مختصر خليل في غالبهم على طريقة صاحب المختصر، فكان هدفهم تقريب المذهب وتوضيحه دون التعرض للتدليل والتعليل. هذا المقال محاولة لجمع هذه الفروع وردها إلى أصولها على ما بينه أهل العلم والتحقيق والاستنباط من علماء المذهب.

الكلمات المفتاحية: الصلاة، إعادة الصلاة، الإعادة في الوقت، المالكية.

Abstract:

This has given reading of works written by the scientists of the malikite doctrine, including "El moukhtasar ennafie" "The abbreviation for the beneficial" of Khalil ibn Ishak, and his comments, Takes note of the sections of the chapter of the prayer, that the Imam Malik Ibn Anas and its students, including its high which has maintained its doctrine Abd errahmane ibn Kassim, decide to renew the prayer in time. The comments of "mokhtasar Khalil" have progressed on the way in which the author abbreviation, and they had for objective to bring the doctrine clarify without show or to explain.. This article is an attempt for the collection of these sections and their return to the origins of the with scientists of the doctrine.

مقدمة:

لقد اشتهرت في مذهب مالك بن أنس رحمه الله مسألة القول بإعادة صلاة الفريضة في الوقت إذا اعتراها بعض النقص، رغم تصحيحه للصلاة المؤداة أولاً، فما هي الحالات التي تعاد فيها الصلاة في الوقت؟ وما مستند المالكية في ذلك؟ إعادة الصلاة في الوقت من المسائل التي قال بها الإمام مالك رحمه الله وتبعه عليها مجتهدو المذهب، وذلك إعمالاً لأصل الاحتياط في الدين، ومراعاة لمصلحة الصلاة ليؤديها المكلف على أكمل وجه وأحسن حال، وللمالكية في ذلك مستندان دلت عليهما نصوص السنة المطهرة وفتاوى أصحاب رسول الله ﷺ رضوان الله عليهم الذين تربوا على يديه الطاهرتين ونهلوا من صافي معينه ﷺ، وهذان المستندان هما:

- مراعاة الخلاف.

- الإعادة لأجل استدراك فضل السنة في الوقت.

وسنذكر إن شاء الله كل مستند وأدلته والحالات التي تعاد فيها الصلاة بناء

عليه:

أولاً: مراعاة الخلاف

مذهب مالك رحمه الله من أكثر المذاهب وأصحها أصولاً، وذلك ما يمنحه قوة ومرونة في الاستنباط، ومن أصول المذهب التي فيها إنصاف وعدل والتي تدل على بعد نظر الإمام مالك وإمامته في الفقه، وهي من محاسن مذهبه؛ أصل مراعاة الخلاف، وهو ضرب من الاستحسان بنيت عليه كثير من الفروع في المذهب في العبادات والأنكحة وغيرها.

قال الإمام ابن رشد⁽¹⁾ رحمه الله: (ومن الاستحسان مراعاة الخلاف، وهو أصل في المذهب، من ذلك قولهم: إن الماء اليسير إذا حلت فيه النجاسة اليسيرة، ولم تغير أحد أوصافه إنه لا يتوضأ به ويتيمم ويتركه، فإن توضأ به وصلى لم يعد إلا في الوقت مراعاة لقول من رآه طاهراً، ويبيح الوضوء به ابتداءً، وكان القياس على أصل قولهم أن يعيد أبداً إذا لم يتوضأ إلا بما يصح له تركه إلى التيمم. ومن ذلك قولهم في النكاح الفاسد الذي يجب فسخه، ولم يتفق على فساده: إنه يفسخ بطلاق، وإنه يكون فيه الميراث، ويلزمه فيه الطلاق، وهذا المعنى أكثر من أن يحصى، وأشهر من أن يجهل أو يخفى)⁽²⁾.

وقد ضبط الإمام ابن عرفة⁽³⁾ رحمه الله تعريف أصل مراعاة الخلاف في حدوده فقال: (إعمال دليل في لازم مدلوله الذي أعمل في نقيضه دليل آخر)⁽⁴⁾.

ومعنى هذه القاعدة: أن المجتهد يعمل دليله في قوله الذي رآه راجحاً، ويعمل دليل القول المرجوح الذي روعي في الخلاف فيما يلزم ويترتب على القول المرجوح لو كان معتبراً.

قال الشاطبي⁽⁵⁾ مبيناً منشأ هذه القاعدة: (ويمكن أن يقال: إن الجهتين معا عند المجتهد معتبرتان، إذ كل واحدة منهما يحتمل أن تكون هي المقصودة للشارع، ونحن إنما كلفنا بما ينقدح عندنا أنه مقصود للشارع، لا بما هو مقصوده في نفس الأمر، فالراجحة - وإن ترجحت - لا تقطع إمكان كون الجهة الأخرى هي المقصودة للشارع، إلا أن هذا الإمكان مطرح في التكليف إلا عند تساوي الجهتين، وغير مطرح في النظر، ومن هنا نشأت قاعدة مراعاة الخلاف عند طائفة من الشيوخ)⁽⁶⁾.

أ - أدلة قاعدة مراعاة الخلاف:

من أدلتها ما يلي:

1- قول النبي ﷺ في ابن وليدة زمعة⁽⁷⁾: «هُوَ لَكَ يَا عَبْدُ بِنَ زَمْعَةَ، الْوَلَدُ لِلْفَرَّاشِ وَاللِّعَاطِرِ الْحَجَرِ، وَاحْتَجَبِي مِنْهُ يَا سَوْدَةُ بِنْتُ زَمْعَةَ⁽⁸⁾»،⁽⁹⁾ وقد تنازع هذه المسألة دليلان: دليل الأصل أن الولد للفراش، ودليل الشبه، فأعمل النبي ﷺ دليل الأصل فحكم به للفراش، لكنه لما رأى شبهه بعتبة أمر سودة بالاحتجاب منه، وهذا إنما هو اعتبار منه ﷺ للدليل الثاني في لازم الإلحاق الذي هو أن يصير هذا الولد أختاً لسودة يرى منها ما يرى الأخ من أخته، فلم يهمل ﷺ الدليل الثاني بالكلية.

2- قوله ﷺ: «أَيُّمَا امْرَأَةٍ نَكَحْتَ بَعِيرٍ إِذْ بَنَى مَوَالِيهَا، فَنِكَاحُهَا بَاطِلٌ»، ثلاث مرّاتٍ «فَإِنْ دَخَلَ بِهَا فَالْمَهْرُ لَهَا بِمَا أَصَابَ مِنْهَا»⁽¹⁰⁾، فحكم أولاً ببطلان العقد وأكده بالتكرار ثلاثاً، فكان يقتضي ذلك عدم اعتبار هذا العقد جملة، لكنه عقبه باعتبار بعض آثاره عند وقوعه.

3- مسألة المرأة يكون لها وليان فيعقد كل واحد منهما لزوج ولا يعلم الآخر بتقدم نكاح غيره عليه إلا بعد البناء، وقد حكم في هذه المسألة عمر رضي الله عنه ومعاوية رضي الله عنه بأنها تكون للأخير وتبين من الأول، والأصل أن عقد الأول صحيح وتلزم عليه آثاره، وأن عقد الثاني لم يصادف محلاً وغايته أنه خطأ يرفع عنه الإثم والعقوبة، وكذلك كان يكون الحكم لو لم يدخل جميعاً لكنهم لما لم يدخل الأول ودخل الثاني اعتبروا عقده ورتبوا عليه آثاره.

4- ما قيل في زوجة المفقود أنه إن قدم قبل نكاحها أنه أحق بها، وإن قدم بعد نكاحها والدخول بها بانته، وإن كان قبل العقد وبعد البناء فقولان، وكان يمكن أن يقال

الحكم لها بالعدة من الأول إن كان قاطعا للعصمة فلا حق له فيها وإن قدم قبل تزوجها.

قال أبو العباس القباب⁽¹¹⁾ بعد أن أورد الأدلة الثلاثة الأخيرة وغيرها في رسالته إلى الإمام الشاطبي (ومثله في قضايا الصحابة كثير من ذلك)⁽¹²⁾.

ب - الحالات التي قال المالكية بإعادة الصلاة فيها مراعاة للخلاف:

1/ مسألة من اقتصر في مسح الخفين على مسح أعلاهما دون أسفلهما: مذهب مالك أن مسح أعلى الخف وأسفله كلاهما واجب، وكان قياس مذهبه أن من ترك مسح أسفلهما يعيد أبدا لتركه الواجب في الطهارة، ولكن ابن القاسم رحمه الله نص على أن من فعل ذلك يعيد في الوقت فقط، وذلك مراعاة للقول أنه لا يمسح في الخفين إلا ظاهرهما؛ قال سحنون في المدونة: (قلت: فهل يجزئ عند مالك باطن الخف من ظاهره أو ظاهره من باطنه؟ قال: لا ولكن لو مسح رجل ظاهره ثم صلى لم أر عليه الإعادة إلا في الوقت، لأن عروة بن الزبير كان يمسح ظهورهما ولا يمسح بطونهما، أخبرنا بذلك مالك. وأما في الوقت فأحبُّ إليَّ أن يعيد ما دام في الوقت)⁽¹³⁾.

2/ من سجد بجبهته وأعضاء سجوده لكنه ترك السجود على الأنف: السجود على الأنف مستحب على المشهور، فكان قياس القول أن تاركه ليس عليه شيء، لكنهم قالوا بالإعادة في الوقت مراعاة للقول بوجوبه⁽¹⁴⁾.

3/ من اقتصر في التيمم على الوجه والكفين إلى الكوعين ولم يمسح المرفقين: قال ابن رشد رحمه الله: (فمن تيمم عنده إلى الكوعين أجزاءه وإن كان لا يأمره بذلك ابتداء، ويرى عليه الإعادة في الوقت إن فعل مراعاة لقول من يرى آية التيمم محمولة على آية الوضوء، فيوجب التيمم إلى المرفقين على أصله في مراعاة الخلاف، ولم يراع قول من أوجب التيمم إلى المنكبين لشذوذه وبعده من النظر)⁽¹⁵⁾. وفي هذا القول من ابن رشد زيادة فائدة أنه لا يراعى كل خلاف، بل ما كان فيه قوة وله حظ من النظر، وذلك راجع إلى تقدير المجتهد؛ إذ مسائل الاجتهاد مرجعها إلى أهلها وخاصة إذا كان الاجتهاد مبنيا على الاستحسان الذي ضاقت عبارة بعض أهل العلم عن تعريفه فكيف بإعماله.

4/ من صلى صلاة قصر بسفر ثم نوى الإقامة القاطعة للسفر: فقد قالوا إنه يعيد في الوقت مراعاة لقول من قال إن الوجوب متعلق بآخر الوقت⁽¹⁶⁾.

وما قيل في هذه المسألة يمكن أن يقال في مسألة إعادة المسافر نزول عليه الشمس وهو نازل فأراد الارتحال ونوى النزول بعد الغروب أو في الإسفرار فقدم العصر لذلك ولم يرتحل.

وكذلك من ارتحل قبل الزوال وأدركه الزوال راكبا فنزل عند الزوال فجمع الظهر والعصر جمع تقديم يعيد العصر في الوقت، وهذا مقيد بما إذا جمع غير ناوٍ الرحيل -والله أعلم-.

5/ من صلى خلف مبتدع مختلف في تكفيره: فقد ذكروا أنه يعيد في الوقت، ومثلوا لذلك بالصلاة خلف الخوارج، وإن كنا لا نكفرهم في المذهب، إلا أنه مراعاة للاختلاف في تكفيرهم يعيد من صلى خلفهم في الوقت؛ قال خليل⁽¹⁷⁾ رحمه الله: (وأعاد بوقت في: كحروري)⁽¹⁸⁾.

6/ من اجتهد في القبلة فأخطأها ثم بان له الخطأ بعد الفراغ من الصلاة: في المسألة تفصيل، فإنه إن كان انحرافه يسيرا أو كان أعمى استدار إليها وأتم صلاته، وإن كان بصيرا وانحرف انحرافا كثيرا قطع وابتدأ، وإن علم بعدها أعاد الأخير في الوقت فقط، وهذا كله في من كان بغير مكة والمدينة.

وقد ردّ هذا الفرع الإمام اللخمي⁽¹⁹⁾ إلى أصل مراعاة الخلاف، فقال: (وقد يُحْمَلُ قول مالك في الإعادة في الوقت؛ مراعاة للخلاف، لقوله سبحانه: [وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ] [البقرة: 115]، فقيل: نزلت في قوم صلوا في ليلة مظلمة مع النبي ﷺ ثم تبين أنهم صلوا إلى غير القبلة)⁽²⁰⁾، ومثل هذا التأصيل ذكره القرافي في هذا الفرع وسيأتي في الفرع الذي يليه.

7/ صلاة الفرض داخل الكعبة: المذهب أن الفرض لا يُصلى داخل الكعبة - ويكفي في التدليل له ترك القرون الفاضلة لذلك- ومن فعل ذلك أعاد في الوقت، واختلف الأشياخ في تأويل قول الإمام هل مقصوده إذا فعل ذلك ناسيا أم أنه لا فرق بين الناسي والعامد في قصر الإعادة على الوقت؟ قال خليل رحمه الله: (وجازت سنة فيها وفي الحجر لأي جهة لا فرض فيعاد في الوقت وأول بالنسيان وبالإطلاق)⁽²¹⁾. قال المجلسي⁽²²⁾: وتأويل الإطلاق هو المذهب⁽²³⁾، وقد ذكر القرافي⁽²⁴⁾ رحمه الله أن الإعادة في الوقت مرجعها مراعاة الخلاف، فقال: (قال صاحب الطراز وفي إعادة المكتوبة -أي إذا صليت داخل البيت- ثلاثة أقوال؛ ففي الكتاب يعيد في الوقت كالمصلي بالاجتهاد لوقوع الخلاف في المسألة)⁽²⁵⁾.

8/ الْمُقْصِرُ فِي طَلْبِ الْمَاءِ فِي التَّيْمِ: المذهب أن كل من لزمه طلب الماء وقصر في طلبه يعيد في الوقت، وأما المفرط الذي لم يطلب الماء أصلا ولم يعتقد عدمه فإنه يعيد أبدا، والحقيقة أن المقصر إنما أمر بالإعادة في الوقت لأنه صار كأنه منزلة بين منزلتين فلا هو بالمفرط الذي يعيد أبدا ولا بالمعذور الذي لا يؤمر بالإعادة

أصلاً، وقد جمع خليل رحمه الله فروعاً تجمع بينها علة التقصير فأحسن جمعها وتعليلها في مختصره وأصل لها في توضيحه، قال في المختصر: (ويعيد المقصر في الوقت وصحت إن لم يعد: كواجهه بقربه أو رحله لا إن ذهب رحله، وخائف لص أو سبع، ومريض عدم مناوياً وراج قدم ومتردد في لحوقه، وناس ذكر بعدها)⁽²⁶⁾، وهؤلاء المذكورون في الأمثلة هم:

- من طلب الماء فلم يجده ثم صلى ثم وجده بقربه، أو في رحله.
- خائف لص أو سبع، مع تيقن الماء، ثم تبين عدم ما خافه.
- المريض الذي عدم من يناوله الماء مع كونه ممن لا يتكرر عليه الداخلون لتقصيره في الاستعداد.
- راج إدراك الماء فتيمم قبل دخول الوقت، وكذا المتردد في لحوق الماء مع تيقنه بوجوده، ولو تيمم وسط الوقت، وهو وقته المقدر له.
- من كان لديه ماء فنسيه ثم تيمم وصلى.
- قال خليل في التوضيح: (وفي إعادة ناسي الماء في رَحْلِهِ - يريد ولم يذكر إلا بعد الصلاة - ثلاثة أقوال:

الأول: الإعادة أبداً، وهو قول أصبغ ومطرف وابن الماجشون لأنه مفطر...
الثاني: نفي الإعادة، رواه ابن عبد الحكم عن مالك لأنه معذور. . . الثالث: الإعادة في الوقت مراعاة للدليلين، وهي رواية ابن القاسم في المدونة، قاله ابن عطاء الله⁽²⁷⁾(28).

وناسي الماء هذا لو تذكره في الصلاة أمر بالقطع فلم لم يُؤمر بالإعادة أبداً؟ قال الشيخ خليل: (وطريق الجواب عندي أن يقال: إن هذا المكلف تعارضت فيه شائبتان؛ شائبة أنه واجدٌ في نفس الأمر، وشائبة أنه عادمٌ في ظنّه، والمرء مكلفٌ بما غلب على ظنّه، فإن ذكر قبل الفراغ- غُلِبَتْ عليه شائبة الواجد؛ لشبهه بمن ذكر قبل الشروع في الصلاة، لاشتراكهما في عدم براءة الذمة. وإن ذكر بعد أن يسلم غُلِبَتْ عليه شائبة العادم، إلا أنا نستحب له الإعادة في الوقت مراعاة للخلاف)⁽²⁹⁾. وما نقله خليل وقاله في تأصيل هذا الفرع يمكن أن يقال في بقية صور التقصير والله أعلم.

ملاحظة: لا يظهر فرق بين مسألة خائف اللص والسبع على الماء ومن صلى راكباً خوفاً من لص أو سبع من جهة التعليل إذ كلاهما يعيد فقط إذا تبين عدم ما خافه، قال الخرشي⁽³⁰⁾ في خائف اللص والسبع في التيمم ووجه إدراجه مع صور التقصير: (واستشكل كون الخائف مما ذكر مقصراً مع أنه لا يجوز التغيرير بنفسه).

وأجيب بأنه لما تبين عدم ما خافه وكان خوفه كلا خوف فعنده تقصير في عدم تثبته⁽³¹⁾.

ويشبه هذا أيضا خائف الإغماء، وخائف النافض وهي الحمى المرعدة، وخائف الميد وهو الدوخة، يقدمون إحدى المشتركين ثم يسلمون مما خافوا، وكل هذه الفروع قال المالكية بالإعادة فيها في الوقت.

9/ من تيمم على مكان أصابه بول بعد جفافه: المذهب أنه يعيد في الوقت، واختلف أشياخ المذهب في تأويل كلام الإمام لم قصر الإعادة على الوقت؟ لأن الأصل عنده أن الأرض لا تطهر بالجفاف، فكان قياس قوله أن يعيد أبدا.

أجاب بعض الشيوخ أن هذا محمول على أن التراب مشكوك في إصابة البول له، وقال الرماصي⁽³²⁾ أن هذا مذهب لأصبع وابن حبيب وليس بتأويل للمدونة⁽³³⁾.

وقال عياض⁽³⁴⁾: (وقد يكون عندي معنى قوله: يعيد (المتيمم على موضع نجس) في الوقت، وتخفيفه الأمر مراعاة لخلاف من يقول: إن جفوف الأرض طهورها، وهو مذهب الحسن ومحمد بن الحنفية والكوفيين...) ⁽³⁵⁾.

10/ الإعادة في الوقت لأجل انكشاف جزء من العورة: لا خلاف في وجوب ستر العورة عن أعين الناس في الصلاة وغيرها، واختلف المذهب في حكمها في الصلاة، والمشهور من ذلك قولان:

الأول: أن ذلك واجب وجوب الشرط في الصلاة.

والثاني: أنه واجب في الصلاة لكنه ليس شرط صحة فيها.

وعورة المرأة الحرة في الصلاة وأمام الرجال الأجانب ما عدا الوجه والكفين، والأمة كالرجل ما بين السرة والركبة، ويندب لأم الولد والحرة الصغيرة التي تؤمر بالصلاة كبنت سبع سنين أن تستر ما تستره الحرة.

فإذا صلت الحرة البالغة مكشوفة الصدر، أو الأطراف أو الشعر، أو صلت أم الولد مكشوفة الشعر أو الصغيرة الحرة إن كانت مراهرة كبنت إحدى عشرة أو اثني عشرة سنة، أو انكشف فخذ الأمة، أعدن جميعا في الوقت.

ويجمع هذه الفروع انكشاف قليل من العورة في الحرة البالغة والأمة، وأما الحرة المراهقة وأم الولد فلاقترابهما من منزلة الحرة البالغة وكونها ممن يندب لها الستر، والله أعلم.

قال ابن بطال⁽³⁶⁾: (فإن قيل: فعلى أي شيء يُحمل قول مالك: إن الحرة إذا صلتُ بغير خمار أنها تعيد في الوقت، ولو كان فرضاً لوجب أن تعيد في الوقت وبعده؟. قيل: يحمل على أنه يُعفى عن القليل منها لاختلاف الناس في ذلك)⁽³⁷⁾. وكذلك أصّل ابن بشير⁽³⁸⁾ مسألة الرجل يصلي مكشوف الفخذ إذا أمرناه بالإعادة في الوقت⁽³⁹⁾، وقد ردّ خليل رحمه الله هذا الفرع.

وأما فتوى ابن القاسم في الأمة تبتدئ الصلاة مكشوفة الشعر فيطراً عليها العتق في الصلاة، والعريان يجد الثوب في الصلاة، فقد ردها أهل العلم إلى أنّ مذهبه أن ستر العورة سنة في الصلاة، وستأتي معنا في النوع الثاني من الإعادة في الوقت.

11 / من احتجم ومسح عنه الدم، وبقي فيه من أثره أكثر من درهم: فإنه يعفى له عن غسل الموضع لما يتضرر به من وصول الماء إليه، فإذا برئ فعليه الغسل وإلا أعاد الصلاة التي صلاها به في الوقت، وقد اختلف الأشياخ في تأويل ما جاء في المدونة في ذلك، فتأولها ابن أبي زيد⁽⁴⁰⁾ وابن يونس⁽⁴¹⁾ على أنه ترك الغسل نسياناً.

وتأولها أبو عمران⁽⁴²⁾ على الإطلاق؛ أي لا فرق بين العمد والنسيان وإنما مراعاة للخلاف لما روي عن الحسن رحمه الله وغيره أنه ليس عليه غسل مواضع المحاجم وسيأتي مزيد بيان لحكم إزالة النجاسة في المذهب في إعادة الصلاة في الوقت لاستدراك فضل السنة

12 / الصلاة في المقبرة والمجزرة والمزبلة والمحجة: والمقصود بالمجزرة موضع الذبح والنحر، وبالمزبلة موضع طرح الزبل، وأما المحجة فجادة الطريق، وكانت تكثر فيها أرواث الدواب وأبوالها. والصلاة في هذه المواضع على ثلاث حالات:

- إن أمنت من النجاسة جازت الصلاة بها.
- إن شك في نجاستها كرهت الصلاة بها، وأعيدت في الوقت.
- إن تحققت نجاستها أعيدت الصلاة أبداً.

والذي يهمننا في هذه المقالة الحالة الثانية والتي تعاد فيها الصلاة في الوقت على المذهب، والحقيقة أن الصلاة في المواضع المذكورة في هذه الحالة تشترك في كونها تنازعها دليلان؛ دليل الأصل الذي هو الطهارة، ودليل الغالب الذي هو النجاسة⁽⁴³⁾ فحملها الإمام مالك رحمه الله على دليل الأصل، وحملها غيره على دليل الغالب، وذكر القرافي رحمه الله في كلامه عن الصلاة في المقبرة ما يشير إلى مراعاة الخلاف فيها فقال (...حجتنا: أن مسجده عليه الصلاة والسلام كان مقبرة

للمشركين، فنبشها عليه الصلاة والسلام وجعل مسجده موضعها، ولأنه عليه السلام صلى على قبور الشهداء وهذه المسألة مبنية على تعارض الأصل والغالب؛ فرجح مالك الأصل ورجح غيره الغالب⁽⁴⁴⁾.

ثانياً: الإعادة لأجل استدراك فضيلة السنة في الوقت:

الصلاة من أعظم أركان الإسلام وأكثرها أجراً، وقد أرشد النبي صلى الله عليه وسلم إلى تعظيمها والاهتمام بها وبأوقاتها، حتى إنه لما سئل ﷺ عن أحب الأعمال إلى الله قال: «الصَّلَاةُ عَلَى وَفَّيْهَا»⁽⁴⁵⁾، وقد قال المالكية بإعادة الصلاة في الوقت لاستدراك فضل السنة استقراء من نصوص الكتاب والسنة التي دلت على أهمية الوقت وتقديمه على باقي شروط الصلاة، ولثبوت الأمر بالإعادة في من فاتته سنة الجماعة.

قال القرافي رحمه الله متكلماً عن أصل لفظ التيمم: (... ثم نقل في الشرع للفعل المخصوص وأوجبه لتحصيل مصالح أوقات الصلوات قبل فواتها، ولولا ذلك لأمر عدم الماء بتأخير الصلاة حتى يجد الماء، وهذا يدل على أن اهتمام الشرع بمصالح الأوقات أعظم من اهتمامه بمصالح الطهارة... ولأجل هذه القاعدة أمر مالك رحمه الله بإعادة الصلاة في الوقت لتترك السنن، لأن الإعادة حينئذ تحصل مصلحة الوقت والسنة ومجموعهما مهم بخلاف خارج الوقت لذهاب مصلحة الوقت ولا يلزم من الاهتمام بمجموع مصلحتين الاهتمام بإحدهما)⁽⁴⁶⁾.

ومن أدلة هذه القاعدة: إعادة من صلى منفرداً في الجماعة لاستدراك فضل السنة وهي لا تكون إلا في الوقت⁽⁴⁷⁾، وقد أشار ابن عبد البر⁽⁴⁸⁾ إلى هذا الاستدلال فقال: (ومالك رحمه الله مذهبه في هذه المسألة نحو مذهب هؤلاء لأنه لا يرى الإعادة إلا في الوقت، والإعادة في الوقت استحباب لاستدراك فضل السنة في الوقت ولا يستدرك فضل السنة بعد الوقت لإجماع العلماء على أن من صلى وحده في الوقت ووجد قوما يصلون جماعة بعد الوقت قد فاتتهم تلك الصلاة بنوم أو عذر - أنه لا يصلي معهم وكلهم يأمره لو كان في الوقت - أن يعيد الظهر والعشاء...)⁽⁴⁹⁾.

وقد عقد الإمام مالك باباً في موطنه لإعادة من صلى منفرداً مع الجماعة بعنوان إعادة الصلاة مع الإمام⁽⁵⁰⁾، ومما جاء فيه:

- مالك، عن زيد بن أسلم، عن رجل من بني الدليل يقال له: بسر بن محجن، عن أبيه محجن، أنه كان في مجلس مع رسول الله ﷺ، فأذن بالصلاة. فقام رسول الله ﷺ فصلى، ثم رجع، ومحجن في مجلسه لم يصل معه. فقال له رسول الله ﷺ: «مَا

مَنَعَكَ أَنْ تُصَلِّيَ مَعَ النَّاسِ؟ أَلَسْتَ بِرَجُلٍ مُسْلِمٍ؟»، فقال: بلى يا رسول الله، ولكنني قد صليت في أهلي، فقال له رسول الله ﷺ: «إِذَا جِئْتَ فَصَلِّ مَعَ النَّاسِ، وَإِنْ كُنْتَ قَدْ صَلَّيْتَ».

- مالك عن نافع، أن رجلا سأل عبد الله بن عمر فقال: إني أصلي في بيتي، ثم أدرك الصلاة مع الإمام، فأصلي معه؟ فقال له عبد الله بن عمر: «نعم». فقال الرجل: أيتهما أجعل صلاتي؟ فقال له ابن عمر: «أَوْ ذَلِكَ إِلَيْكَ. إِنَّمَا ذَلِكَ إِلَى اللَّهِ يَجْعَلُ أَيَّتَهُمَا شَاءَ».

- مالك، عن عفيف السهمي، عن رجل من بني أسد أنه سأل أبا أيوب الأنصاري فقال: إني أصلي في بيتي، ثم آتي المسجد فأجد الإمام يصلي، فأصلي معه؟ فقال أبو أيوب: «نَعَمْ فَصَلِّ مَعَهُ فَإِنَّ مَنْ صَنَعَ ذَلِكَ فَإِنَّ لَهُ سَهْمَ جَمْعٍ»، أو «مِثْلَ سَهْمِ جَمْعٍ».

الحالات التي تعاد الصلاة فيها لاستدراك فضل السنة في الوقت:

1/ إعادة المسافر صلاته قصرا إذا صلاها تامة: إذا أتم المسافر أعاد في الوقت قصرا سواء فعل ذلك عامدا أو نوى الإتمام سهوا وأتم، وكذلك إذا نوى المسافر القصر وأتم سهوا أو جهلا، وكل ذلك لإدراك فضيلة القصر في الوقت. ويعيد في الوقت أيضا من ائتم بمسافر نوى إتماما سهوا وأتم، سواء كان المأموم مقيما أو مسافرا لارتباط صلاة المأموم بصلاة الإمام.

قال ابن رشد: (رأى سالم بن عبد الله أن القصر أفضل من الصلاة في الجماعة، وهو مذهب مالك؛ لأنه يرى القصر أفضل من الإتمام في جماعة، فإن أتم في جماعة لا يعيد؛ لأن معه فضل الجماعة مكان ما فاتته من فضل القصر، وإن أتم وحده أعاد في الوقت ليدرك فضيلة القصر)⁽⁵¹⁾.

2/ من ترك سنة من سنن الصلاة الداخلة في ماهيتها: اختلف المذهب في من ترك سنة من سنن الصلاة عامدا هل تبطل صلاته؟ وأما من حصل له شيء في الصلاة شغله عن سنة من سننها فإنه يعيد في الوقت، قال خليل رحمه الله (وبطلت بمشغل عن فرض، وعن سنة يعيد في الوقت)، قال بهرام⁽⁵²⁾ شارحا: (أي أن المصلي إذا حصل له شيء يشغله عن فرض في صلاته فإنها تبطل، وإن شغله عن سنة أعاد في الوقت)⁽⁵³⁾، ومعلوم أن الإعادة لأجل فوات السنة رغم صحة الصلاة الأولى إنما هي لاستدراك فضيلة هذه السنة في الوقت.

3/ بعض الفروع في إزالة النجاسة تعاد الصلاة منها في الوقت وقد خرجها بعض محققي المذهب على القول بأن إزالة النجاسة من سنن الصلاة: اختلف المذهب في حكم إزالة النجاسة عن ثوب المصلي وبدنه ومكانه، والمشهور من ذلك قولان:

- أنها سنة: ونصر هذا القول القاضي عبد الوهاب⁽⁵⁴⁾ وابن رشد وابن يونس⁽⁵⁵⁾ وابن عبد البر.

- أنها واجبة مع الذكر والقدرة، وعليه بعض الأسيخ.

واعتبر الحطاب أن الخلاف لفظي لاتفاق الفريقين في التفريع على كلا القولين، فكلاهما يعتبر أن المتعمد للصلاة بالنجاسة تبطل صلاته لترك السنة عامداً على أنها سنة، ولترك الواجب في القول الثاني، ويتفقان كذلك على الإعادة في الوقت مع العجز أو النسيان؛ قال رحمه الله: (والذي يظهر لي من نصوص أهل المذهب أن هذا الخلاف إنما هو خلاف في التعبير على القول الراجح في حكم إزالة النجاسة...) ⁽⁵⁶⁾.

وكان عبارة الحطاب مستوحاة من قول ابن رشد رحمه الله: (قد قيل في رفع النجاسات من الثياب والأبدان أنه فرض، وهو قول ابن وهب؛ فعلى قوله يعيد من صلى بثوب نجس عامداً أو جاهلاً أو ناسياً أبداً؛ وقيل: إنه سنة وهو المشهور في المذهب، فعلى هذا يعيد من صلى بثوب نجس في الوقت إن كان ناسياً، أولم يجد غيره، وإن صلى به متعمداً أو جاهلاً وهو يجد ثوباً طاهراً، أعاد أبداً، لتركه السنة عامداً مستخفاً بصلاته، أو جاهلاً فلا يعذر بجهله، ومن الناس من يعبر عن رفع النجاسات من الثياب والأبدان - على هذا - بأنه فرض بالذكر مع القدرة، يسقط بالنسيان، أو عدم القدرة، وليست بعبارة مخصصة) ⁽⁵⁷⁾.

وعلى القول بوجوب إزالة النجاسة فإن القرافي رحمه الله يراه واجبا دون غيره من الواجبات لضعف مدرك الوجوب فيه، قال رحمه الله: (نظائر الترتيب - أي بين الصلوات - والتسمية في الذبيحة، وموالاته الطهارة، وإزالة النجاسة، الوجوب فيها عند مالك - رحمه الله - مع الذكر دون النسيان على خلاف قاعدة الواجبات؛ لضعف مدرك الوجوب فيها، فسقط مع النسيان) ⁽⁵⁸⁾.

والخلاصة: أن إزالة النجاسة إما أنها سنة أو أنها واجب ضعيف مدرك الوجوب فهو شبيه بالسنة وقريب منها - إن جاز اللفظ - والله أعلم.

وقد قال المالكية بالإعادة في الوقت لمن صلى بالنجاسة في بدنه أو مكانه الذي صلى فيه عاجزا عن إزالتها أو ناسيا لها لاستدراك فضل إزالة النجاسة، وكذلك من صلى بثوب نجس أو متنجس ثم وجد ثوبا طاهرا في الوقت أو وجد ما يطهر به ثوبه وأمكته ذلك في الوقت، قال ابن عبد البر رحمه الله: (وقد روي عن ابن عمر وسعيد بن المسيب وسالم وعطاء وطاووس ومجاهد والشعبي والزهري ويحيى بن سعيد الأنصاري في الذي يصلي بالثوب فيه نجاسة وهو لا يعلم ثم علم أنه لا إعادة عليه، وبه قال إسحاق، واحتج بحديث أبي سعيد المذكور، ومالك - رحمه الله - مذهبه في هذه المسألة نحو مذهب هؤلاء لأنه لا يرى الإعادة إلا في الوقت والإعادة في الوقت استحباب لاستدراك فضل السنة في الوقت)⁽⁵⁹⁾.

ومن ذلك مسألة المصلي لا يستطيع القيام فيستند لجنب أو حائض، قال القاضي عياض رحمه الله: (ذهب أكثر شيوخنا أن معناه: باشر نجاسة في أثوابهما فكان كالمصلي عليها)⁽⁶⁰⁾.

4/ إعادة من صلى بحرير: من صلى بحرير فإنه يعيد في الوقت وهو قول ابن القاسم، وقد بين ابن رشد أن ذلك لاستدراك فضل السنة، فقال: (فجعل ابن القاسم تجنب لباس الحرير للرجال في الصلاة من سنن الصلاة، كتجنب النجاسة فيها)⁽⁶¹⁾.

5/ مسألة الأمة تجد خمارا والعريان يجد ثوبا: أفتى ابن القاسم⁽⁶²⁾ في الأمة تكون مكشوفة الرأس في الصلاة فيأتيها العتق وتجد الخمار أنها إن قدرت عليه فلم تأخذه أو أعطيته فلم تأخذه أنها تعيد في الوقت، وكذلك العريان يجد الثوب بعد شروعه في الصلاة.

قال ابن رشد: (وقول ابن القاسم في العريان يجد ثوبا في الصلاة فيأبى أن يأخذه أو يجهل ذلك: إنه يعيد في الوقت، يأتي على القول بأن ستر العورة في الصلاة من سننها لا من فرائضها)⁽⁶³⁾.

وقال الإمام المازري⁽⁶⁴⁾ في مسألة الأمة والعريان السابقة: (والجواب... أن يقال: إذا صلى عريانا لعدم الثوب فطراً عليه الثوب في أثناء الصلاة أو صلت أمة بلباس الإماء ثم اعتقت في أثناء الصلاة فقال بعض الأشياخ، من يرى ستر العورة فرضاً في الصلاة، يأمر بالقطع. وهي طريقة سحنون في هذه المسألة. ومن يرى ستر العورة سنة يتناول الثوب فيستتر به، وهي طريقة ابن القاسم في هذه المسألة. لأن الفروض كيفما تركت أفسدت الصلاة. والسنن إذا لم تترك استخفافاً وتهاوناً لم تفسد الصلاة)⁽⁶⁵⁾.

وقد اتفق ابن رشد والمازري على أن قول ابن القاسم في العريان يأتي على القول بسنية ستر العورة في الصلاة، وقد قدمنا القولين المشهورين في حكم ستر العورة في الصلاة في المذهب.

6/ الإعادة لأجل استدراك فضيلة ترتيب الصلوات: الترتيب بين الصلوات له

ثلاث حالات:

- واجب وجوب الشرط بين الصلاتين الحاضرتين.
- واجب من غير شرطية بين الفوائت في أنفسها، وقيل بالسنية.
- واجب من غير شرطية وقيل نفلٌ بين يسير الفوائت وهي أربع أو خمس - على الخلاف فيها - مع الحاضرة ولو أدى ذلك إلى خروج وقت الحاضرة.
والمذهب أن من قدم الحاضرة على يسير الفوائت يعيد في الوقت سواء فعل ذلك سهواً أم عامداً.

وكذلك المأموم يذكر يسير الفوائت في الصلاة فإنه يتمادى وجوبا ثم يعيد في الوقت بعد إتيانه بيسير الفوائت.

وقد تقدم معنا قول القرافي أن الترتيب عند مالك رحمه الله على خلاف قاعدة الوجوب يجب بالذكر ويسقط بالنسيان وذلك لضعف مُدرك الوجوب فيه.

وفي تعليل الإعادة في الوقت لأجل الترتيب يقول ابن رشد رحمه الله في معرض بيانه أن من ترك الترتيب لا يعيد إلا في الوقت: (فمرة رأى أنه لا إعادة عليه فيهن بعد خروج الوقت، وهو المشهور من قوله الذي يشهد النظر بصحته؛ لأن الإعادة في الوقت إنما هي استحباب ليدرك فضيلة الترتيب فيه)⁽⁶⁶⁾.

تتمة:

- الإعادة في الوقت إنما هي على الاستحباب على الراجح في المذهب، قال الحطاب: (وهل الإعادة في الوقت واجبة، أو مستحبة؟ فيه خلاف، والراجح أنها على وجه الاستحباب)⁽⁶⁷⁾.

وقال ابن شاس⁽⁶⁸⁾: (فرع مرتب: من أمرناه بالإعادة في الوقت، فلم يفعل لأنه نسي أن يعيد بعد أن ذكر، فهل يعيد بعده؟ المشهور أنه لا يعيد، وهو الأصل. وحكى الشيخ أبو الطاهر⁽⁶⁹⁾ قولاً بالإعادة عند ابن حبيب⁽⁷⁰⁾ (71).

- كل ما تعاد منه الفريضة في الوقت لا تعاد منه النافلة ولا الفائتة لذهاب وقتها.

خاتمة:

يمكن أن نخلص من خلال هذا المقال إلى ما يلي:

- 1- إن الفتوى بإعادة الصلاة المؤداة في الوقت، رغم الحكم بصحة الأولى، تدل على تجذر أصل الاحتياط والورع في مذهب الإمام مالك رحمه الله وهو أصل لا خلاف فيه بين العلماء.
 - 2- لقد بنى المالكية الفتوى بالإعادة في الوقت على أصلين عظيمين دلت عليهما السنة وأقوال الصحابة رضي الله عنهم، وهما: استدراك فضل السنة في الوقت، ومراعاة الخلاف.
 - 3- الإعادة لأجل استدراك فضل السنة في الوقت فيها اهتمام بوقت الصلاة الذي عظمه الله عز وجل في كتابه، وفيها تعظيم لشعيرة الصلاة وأعمالها.
 - 4- أصل مراعاة الخلاف من محاسن مذهب مالك، ودليل على غنى المذهب بالأصول، وكلما تدرّج الطالب في دراسة المذهب وترقى في فهم قواعده وربطها بأدلتها وبالفروع المبنية عليها كلما ازداد فهما لكلام أهل العلم الذين تكلموا عن فقه مالك من أمثال الإمام الشافعي والإمام أحمد وغيرهم رحمهم الله ونفعنا بعلومهم جميعاً.
 - 5- كتب التراث مجال خصب للأبحاث الهادفة، ومنها جانب التأصيل الذي يحتاج إلى توافر همم أهل العلم والباحثين، وربما كان المذهب المالكي في أمس الحاجة لمثل هذه الجهود التي ترفع الحجاب عن هذا التراث العظيم، ولعلنا نشهد بوادر نهضة علمية في علوم الشريعة عموماً وفي المذهب خاصة، وقد رأينا مقدمات ذلك كعودة كثير من شباب الصحوة في بلادنا لدراسة المذهب، وكذلك ظهور أمهات في المذهب كانت غائبة ككتاب التبصرة للخمّي، وجامع ابن يونس، وكتاب التوضيح لخليل، وشرح المجلسي على مختصر خليل. . . وغيرها، واقتراب ظهور أخرى كشرح ابن عبد السلام على جامع الأمهات إن شاء الله.
- وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين، وصلى الله وسلم على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

- (1) هو محمد بن أحمد بن محمد بن رشد المالكي يكنى أبو الوليد قرطبي، له مؤلفات منها البيان والتحصيل، وكتاب المقدمات لأوائل كتب المدونة وغيرها كثير ولد في شوال سنة خمس وأربعمائة. الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب، إبراهيم بن علي بن محمد، ابن فرحون، برهان الدين اليعمري (ت 799هـ)، تحقيق وتعليق: الدكتور محمد الأحمد أبو النور، دار التراث للطبع والنشر، القاهرة، ج 2 ص 248.
- (2) البيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليل لمسائل المستخرجة، أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد القرطبي (ت 520هـ)، تحقيق: د محمد حجي وآخرون، دار الغرب الإسلامي، بيروت - لبنان، ط: 2، 1408 هـ - 1988م، ج 4 ص 157.
- (3) أبو عبد الله محمد بن محمد بن عرفة الوردغمي ثم التونسي، إمام تونس وعالمها خمسين سنة، أخذ عن جلة منهم ابن عبد السلام وابن هارون، وأخذ عنه من لا يعد من أهل المشرق والمغرب منهم: البرزلي وابن ناجي وابن فرحون، له تأليف منها: اختصار فرائض الحوفي، توفي سنة 803 هـ. شجرة النور الزكية في طبقات المالكية، محمد بن محمد بن عمر بن علي ابن سالم مخلوف (ت 1360هـ)، علق عليه: عبد المجيد خيالي، دار الكتب العلمية، لبنان، ط: 1، 1424 هـ - 2003م، ج 1 ص 326.
- (4) شرح حدود ابن عرفة للرصاص: ج 1 ص 263.
- (5) إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي، أبو إسحاق، الشهير بالشاطبي، العلامة الأصولي الفقيه المالكي، من آثاره: الموافقات، الاعتصام. توفي رحمه الله سنة 790 هـ. شجرة النور الزكية: 231.
- (6) الموافقات، إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي الشهير بالشاطبي (ت 790هـ)، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفان، ط: 1، 1417هـ/1997م، ج 2 ص 52.
- (7) هو عبد بن زمعة بن قيس القرشي العامري، وأمه عاتكة بنت الأحنف بن علقمة، أخت سودة أم المؤمنين. أسلم يوم الفتح، ثبت خير مخلصه هو وسعد بن أبي وقاص في ابن وليدة زمعة في الصحيحين، قال عنه ابن عبد البر في الاستيعاب: كان شريفاً سيداً من سادات الصحابة. الإصابة في تمييز الصحابة، أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني (ت 852هـ)، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض، دار الكتب العلمية - بيروت، ط: 1، 1415 هـ، ج 2 ص 425. الاستيعاب في معرفة الأصحاب، أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر بن عاصم النمري القرطبي (ت 463هـ)، تحقيق: علي محمد البجاوي، دار الجيل، بيروت، ط: 1، 1412 هـ - 1992م، ج 2 ص 434.
- (8) سودة بنت زمعة بن قيس القرشية أم المؤمنين، تزوجها ابن عمها السكران بن عمرو، وتوفي عنها فتزوجها رسول ﷺ، وكانت أول امرأة تزوجها بعد خديجة بمكة، توفيت في آخر زمن عمر بن الخطاب رضي الله عنه وقيل غير ذلك. الإصابة في تمييز الصحابة: ج 8 ص 196، والاستيعاب في معرفة الأصحاب: ج 4 ص 1867.

- (9) صحيح البخاري، محمد بن إسماعيل أبو عبدالله البخاري الجعفي، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، ط: 1، 1422هـ، كتاب البُيُوع، باب شراء المملوك من الحربي وهبته وعتقه، ح 2218. صحيح مسلم، مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري (ت 261هـ)، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي - بيروت، كتاب الرِّضَاع، باب الولد للفراش، وتوفي الشبهات، ح 1457.
- (10) مسند الإمام أحمد بن حنبل، أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني (ت 241هـ)، تحقيق: شعيب الأرنؤوط - عادل مرشد، وآخرون، مؤسسة الرسالة، ط: 1، 1421 هـ - 2001 م، ج 40 ص 435. سنن أبي داود، أبو داود سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير بن شداد بن عمرو الأزدي السِّجِسْتَانِي (ت 275هـ)، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، صيدا - بيروت، كتاب النكاح، باب في الولي: ج 2 ص 229. سنن الترمذي (الجامع الكبير)، محمد بن عيسى بن سؤرة بن موسى بن الضحاك، الترمذي، أبو عيسى (ت 279هـ)، تحقيق: بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي - بيروت، 1998م، كتاب النكاح، باب ما جاء لا نكاح إلا بولي: ج 2 ص 398.
- (11) هو أحد محققي المتأخرين من الحفاظ المشهورين بالدين والصلاح والتقدم في العلوم، وهو أول من نقل الونشريسي عنه في المعيار. أخذ عن الحافظ السطي وأبي الحسن ابن فرحون المدني والقاضي الفتستالي وعنه الإمام الشاطبي والصالح عمر الرجراجي وغيرهم. يُنظر: شجرة النور الزكية: ج 1 ص 338.
- (12) يُنظر: الاعتصام، إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي الشهير بالشاطبي (ت 790هـ)، تحقيق ودراسة: د. محمد بن عبد الرحمن الشقير، ود سعد بن عبد الله آل حميد، ود هشام بن إسماعيل الصيني، دار ابن الجوزي للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية، ط: 1، 1429هـ - 2008م، ج 3 ص 58 إلى 65.
- (13) المدونة، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، د. ت، د. ط، ج 1 ص 78.
- (14) لوامع الدرر في هتك أستار المختصر، للمجلسي، دار الرضوان، موريتانيا، ط: 1، 1436هـ - 2015م، ج 2 ص 82.
- (15) البيان والتحصيل: ج 1 ص 47.
- (16) لوامع الدرر: ج 2 ص 589.
- (17) خليل ابن إسحاق الجندي أخذ العلم عن أئمة منهم: أبو عبد الله الحاج صاحب المدخل، له تأليف مفيدة منها: التوضيح، ومختصر في المذهب وشرح المدونة، اختلف في تاريخ وفاته قيل (769) هـ. شجرة النور الزكية: ج 1 ص 321.
- (18) مختصر خليل، خليل بن إسحاق بن موسى، ضياء الدين الجندي المالكي المصري (ت 776هـ)، دار الفكر، لبنان، د. ت، د. ط، ص 40.
- (19) هو أبو الحسن علي بن محمد الربيعي المعروف باللخمي، قيرواني نزل صفاقس تفقه بابين محرز والتونسي وغيرهما اشتهرت فتاويه ونفع الله بعلمه، له التبصرة، قال ابن فرحون: وهو كتاب مفيد حسن، توفي سنة 478 هـ. شجرة النور الزكية: ج 1 ص 173.

- (20) التبصرة، علي بن محمد الربيعي، أبو الحسن، المعروف باللخمي (ت 478 هـ) دراسة وتحقيق: الدكتور أحمد عبد الكريم نجيب، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، ط: 1، 1432 هـ - 2011م، ج 1 ص 350.
- (21) مختصر خليل: ص 26.
- (22) الشيخ محمد بن محمد سالم المجلسي الشنقيطي المتوفى سنة 1302 هـ عرف بسعة العلم في مختلف المجالات الشرعية وكان له مكانة مرموقة علما وورعا وتواضعا رحمه الله وللمزيد من ترجمته تنظر مقدمة كتابه لوامع الدرر.
- (23) لوامع الدرر: ج 2 ص 54.
- (24) شهاب الدين أبو العباس أحمد بن إدريس القرافي المصري، فقيه أصولي، أخذ عن ابن الحاجب والعز بن عبد السلام، من مصنفاته: الفروق، والذخيرة في الفقه، وشرح محصول الرازي وغيرها، توفي رحمه الله سنة 684 هـ. الديباج المذهب: 216/1، شجرة النور الزكية: 188.
- (25) الذخيرة، شهاب الدين أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن المالكي الشهير بالقرافي (ت 684 هـ)، تحقيق: محمد حجي، وسعيد أعراب، ومحمد بو خبزة، دار الغرب الإسلامي- بيروت ط: 1، 1994م، ج 2 ص 115.
- (26) المختصر: ص 18.
- (27) هو عبد الكريم بن عطاء الله، أبو محمد، الجذامي، الإسكندراني، فقيه، مالكي، أصولي، عارف بالعربية، نحوي، لغوي. كان رفيق ابن الحاجب في الأخذ عن الأبياري، من تصانيفه: " مختصر المفصل للزمخشري " و " البيان والتقريب في شرح التهذيب " و " مختصر التهذيب للأزهري. شجرة النور الزكية: ج 1 ص 240.
- (28) التوضيح في شرح المختصر الفرعي لابن الحاجب، خليل بن إسحاق بن موسى، ضياء الدين الجندي المالكي المصري (ت 776 هـ)، تحقيق: د. أحمد بن عبد الكريم نجيب، مركز نجيبويه للمخطوطات وخدمة التراث، ط: 1، 1429 هـ - 2008م، ج 1 ص 200.
- (29) نفسه، ج 1 ص 201.
- (30) هو: أبو عبد الله محمد بن عبد الله الخرشني، أخذ عن والده والبرهان اللقاني والنور الأجهوري وغيرهم، وعنه كثيرون منهم: عبد الباقي اللقاني، له شرح كبير على المختصر وصغير وغير ذلك، توفي سنة 1101 هـ. شجرة النور الزكية: ج 1 ص 459.
- (31) شرح مختصر خليل للخرشي، محمد بن عبد الله الخرشني المالكي أبو عبد الله (ت 1101 هـ)، دار الفكر- بيروت، د. ط، د. ت، ج 1 ص 197.
- (32) هو: مصطفى بن عبد الله بن موسى الرماصي من بلد قريب من مازونة أخذ عن شيوخ مازونة ومصر ومنهم الخرشني والزرقاني، له حاشية على شرح الشمس التتائي توفي سنة 1136 هـ. شجرة النور الزكية: ج 1 ص 482.
- (33) لوامع الدرر: ج 1 ص 565.
- (34) هو: القاضي أبو الفضل عياض بن موسى بن عياض اليحصبي أخذ عن جلة كابن رشد والمازري، اجتمع له من الشيوخ بين من سمع منه وأجاز له نحو مائة شيخ ألف فيهم فهرسة

- سماها الغنية وألف تأليف مفيدة منها: إكمال المعلم في شرح مسلم، ومشارك الأنوار وترتيب المدارك، توفي سنة 544 هـ. شجرة النور الزكية: ج 1 ص 205.
- (35) التنبيهات المستنبطة على الكتب المدونة والمختلطة، عياض بن موسى بن عياض بن عمرو بن اليحصبي السبتي، أبو الفضل (ت 544هـ)، تحقيق: الدكتور محمد الوثيق، الدكتور عبد النعيم حميتي، دار ابن حزم، بيروت - لبنان، ط: 1، 1432 هـ - 2011 م، ج 1 ص 177.
- (36) هو علي بن خلف بن عبد الملك بن بطلال، ويعرف باللجام. عالم بالحديث. من أهل قرطبة. فقيه مالكي. وبنو بطلال في الأندلس يمانيون. ينقل عنه ابن حجر كثيراً في "فتح الباري". شجرة النور الزكية: ج 1 ص 171.
- (37) شرح صحيح البخاري لابن بطلال أبو الحسن علي بن خلف بن عبد الملك (ت 449هـ)، تحقيق: أبو تميم ياسر بن إبراهيم، مكتبة الرشد، الرياض، السعودية، ط: 2، 1423 هـ - 2003 م، ج 2 ص 16-17.
- (38) هو إبراهيم بن عبد الصمد بن بشير، أبو الطاهر، التنوخي، المالكي. فقيه، عالم، أخذ عن الإمام السيوري وغيره، وتفقه عليه أبو الحسن اللخمي وغيره. شجرة النور الزكية: ج 1 ص 186.
- (39) التنبيه على مبادئ التوجيه - قسم العبادات، أبو الطاهر إبراهيم بن عبد الصمد بن بشير التنوخي المهدي (ت بعد 536هـ)، تحقيق: الدكتور محمد بلحسان، دار ابن حزم، بيروت - لبنان، ط: 1، 1428 هـ - 2007 م، ج 1 ص 482.
- (40) عبد الله بن عبد الرحمن النفراوي، القيرواني، أبو محمد: فقيه، مفسر من أعيان القيروان. مولده ومنشؤه ووفاته فيها. كان إمام المالكية في عصره. يلقب بقطب المذهب وبمالك الأصغر. من تصانيفه: كتاب النوادر والزيادات، ومختصر المدونة، وكتاب الرسالة. شجرة النور الزكية: ج 1 ص 143.
- (41) هو الإمام أبو بكر محمد بن عبد الله بن يونس التميمي الصقلي كان فقيهاً عالماً نظاراً فرضياً أخذ عن أبي الحسن الحصائري وعتيق بن الفرضي، وابن أبي العباس، ألف كتاباً جامعاً لمسائل المدونة وأضاف إليها غيرها من النوادر، وعليه اعتمد طلبة العلم، توفي 451. شجرة النور الزكية: ج 1 ص 164.
- (42) أبو عمران موسى بن عيسى بن أبي الحجاج الغفجومي، سكن القيروان، وحصلت له بها رئاسة العلم، رحل إلى المشرق، فدرس الأصول عند أبي بكر الباقلائي، أخذ عنه الناس من المغرب والمشرق، توفي سنة 430 هـ. شجرة النور الزكية: ج 1 ص 158.
- (43) علل بهذه العلة خليل في المجزرة والمزبلة والمحجة انظر التوضيح 286/1
- (44) الذخيرة 96/2
- (45) رواه البخاري: كتاب مواقيت الصلاة، باب فضل الصلاة لوقتها، ح 527، ومسلم: كتاب الإيمان، باب بيان كون الإيمان بالله تعالى أفضل الأعمال، ح 85.
- (46) الذخيرة: ج 1 ص 334-335.
- (47) هذه الفائدة استندتها من كتاب "مرشد المتنازعين إلى طريق الألفة، تأصيل لمختصر العلامة الأخصري"، تأليف العلامة عثمان بن الشيخ أحمد أبي المعالي سفير موريتانيا في الكويت سابقاً

- ورئيس حزب الفضيلة الإسلامي في موريتانيا حالياً وهو كتاب قيم أصل لمختصر الأخضرى فأجاد وأفاد جزاه الله خيراً.
- (48) يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر النمري القرطبي المالكي، أبو عمر: الحافظ الفقيه الأديب، شيخ علماء الأندلس يقال له حافظ المغرب. من كتبه التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، الاستذكار في شرح مذاهب علماء الامصار الكافي في الفقه، الاستيعاب، جامع بيان العلم وفضله. وغيرها كثير. توفي رحمه الله بشاطبة سنة 463هـ. شجرة النور الزكية: ج 1 ص 176.
- (49) الاستذكار، أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر بن عاصم النمري القرطبي (المتوت 463هـ)، تحقيق: سالم محمد عطا، محمد علي معوض، دار الكتب العلمية - بيروت، ط: 1، 1421 هـ - 2000م، ج 1 ص 334.
- (50) موطأ الإمام مالك، رواية يحيى، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان، 1406 هـ - 1985 م، كتاب صلاة الجماعة، باب إعادة الصلاة مع الإمام: ص 132.
- (51) البيان والتحصيل: 256/1.
- (52) أبو البقاء، بهرام بن عبد الله بن عبد العزيز، الدميري، المالكي، أخذ عن الشيخ خليل وغيره، ودرس بالشيخونية وغيرها، من مصنفاته: "الشامل"، و "المناسك"، و "شرح مختصر خليل"، و "شرح مختصر ابن الحاجب"، و "شرح ألفية ابن مالك"، توفي سنة 805 هـ. شجرة النور الزكية: ج 1 ص 344.
- (53) الدرر شرح المختصر للإمام بهرام الدميري، طبع وزارة الأوقاف بدولة قطر، ط: 1، 1435 هـ - 2014م، ج 1 ص 317.
- (54) هو الإمام العلامة القاضي أبو محمد عبد الوهاب بن علي بن نصر التغلبي العراقي، أخذ عن الأبهري وكبار أصحابه كابن القصار وابن الجلاب، ودرس الفقه والأصول على الباقلائي وصحبه، له كتاب "التلقين" وغيره. توفي بمصر سنة (422هـ). شجرة النور الزكية ج 1 ص 154.
- (55) هو الإمام أبو بكر محمد بن عبد الله بن يونس التميمي الصقلي كان فقيهاً عالماً نظاراً فرضياً أخذ عن أبي الحسن الحصائري وعتيق بن الفرضي، وابن أبي العباس، ألف كتاباً جامعاً لمسائل المدونة وأضاف إليها غيرها من النوادر، وعليه اعتمد طلبة العلم، توفي 451. شجرة النور الزكية: ج 1 ص 164.
- (56) مواهب الجليل في شرح مختصر خليل، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن محمد بن عبد الرحمن الطرابلسي المغربي، المعروف بالحطاب الرُّعيني المالكي (ت 954هـ)، دار الفكر، ط: 3، 1412 هـ - 1992م، ج 1 ص 131.
- (57) البيان والتحصيل: ج 2 ص 78.
- (58) الذخيرة: ج 2 ص 386-385.
- (59) الاستذكار: ج 1 ص 334.
- (60) التنبيهات المستنبطة: ج 1 ص 161.
- (61) البيان والتحصيل: ج 2 ص 153.

- (62) عبد الرحمن بن القاسم بن خالد بن جنادة أبو عبد الله، الإمام المشهور، روى عن مالك والليث وعبد العزيز بن الماجشون توفي رحمه الله بمصر سنة 191 هـ. الديباج المذهب: 400/1، شجرة النور الزكية: 58.
- (63) البيان والتحصيل: ج 1 ص 509.
- (64) أبو عبد الله، محمد بن علي بن عمر بن محمد، التميمي، المازري، القيرواني، المعروف بالذكي، أحد الأئمة الأعلام، كان فاضلاً متقناً، وكان أfaqه المالكية في عصره، حتى عدّ في المذهب إماماً، وصار الإمام لقباً له، فلا يعرف بغير الإمام المازري، توفي سنة 536 هـ، شجرة النور الزكية، لمخلوف: 1/ 186.
- (65) شرح التلقين، أبو عبد الله محمد بن علي بن عمر التميمي المازري المالكي (ت 536 هـ)، تحقيق: سماحة الشيخ محمد المختار السلامي، دار الغرب الإسلامي، ط: 1، 2008م، ج 1 ص 481.
- (66) البيان والتحصيل: ج 1 ص 507.
- (67) مواهب الجليل: ج 1 ص 140.
- (68) نجم الدين الجلال أبو محمد عبد الله بن محمد بن شاس بن نزار الجذامي السعدي، كان فقيهاً فاضلاً في مذهبه عارفاً بقواعده. وصنف في مذهب الإمام مالك كتاباً نفيساً سماه الجواهر الثمينة في مذهب عالم المدينة، توفي مجاهداً في دمياط سنة 610 هـ. شجرة النور الزكية: ج 1 ص 238.
- (69) هو ابن بشير وقد مضت ترجمته.
- (70) عبد الملك بن حبيب بن سليمان السلمي أبو مروان، العباسي الأندلسي القرطبي، الفقيه الأديب المالكي، له تصانيف كثيرة منها: "الواضحة" و "فضائل الصّحابة" و "تفسير الموطأ"، وتوفي رحمه الله سنة 238 هـ.
- شجرة النور الزكية: ج 1 ص 111.
- (71) عقد الجواهر الثمينة في مذهب عالم المدينة، أبو محمد جلال الدين عبد الله بن نجم بن شاس بن نزار الجذامي السعدي المالكي (ت 616 هـ)، دراسة وتحقيق: أ. د. حميد بن محمد لحمر، دار الغرب الإسلامي، بيروت - لبنان، ط: 1، 1423 هـ - 2003 م، ج 1 ص 57.

صلة مشكل الحديث بمباحث علوم الحديث

طالب الدكتوراه: علي مسعودان

كلية العلوم الإسلامية – جامعة باتنة 1

الملخص:

يعد موضوع المشكل من الدراسات التي لم تأخذ حظها من البحث والكشف، سبب ذلك تأخر تبلور قواعد وضوابط هذا العلم، زيادة على اختلاف المنظرين في تصنيفه تحت المختلف أو عموم التعارض، ولارتباط المشكل بأغلب علوم الشريعة التي تبحث في فهم النص وإدراك معانيه وتجليه مقاصده، تأتي في الطليعة علوم الحديث وهي المهد الأول لتناول النص نقداً وضبطاً ومعرفة بتعدد رواياته وأسباب ورودها، فالمشكل أضاف لفن الحديث وجهاً من وجوه النقد فلا يقبل ولا يحتج ولا يعمل بعد ذلك إلا بما صح واستقر معناه وسلم من المعارضة. وفي عصرنا يسهم علم المشكل باستيعاب التفسيرات والشبهات الطاعنة في النصوص التي يُتَوَهَّمُ تعارضُها فيجيب عنها، ويقارب بين المدارس واختصاصاتها واهتماماتها ومواقفها من السنة، أقصد المدرسة العقلية والمدرسة الأثرية، ويلجم جنون العقل في ردّ الآثار التي لم يقف عندها، كما أنه يكشف النقاب عن وجوه من الحكم في الإشارات الغيبية في الآثار النبوية والتي تطورت وأخذت سمة الإعجاز العلمي فيما بعد. نظراً لهذه الصلات والروابط الفنية بين المشكل والعديد من العلوم أتت هذه الدراسة لتتناول واحدة منها وهي صلة مشكل الحديث بمباحث علوم الحديث.

الكلمات المفتاحية: مشكل الحديث، علوم الحديث، صلة.

Abstract:

The subject of the problem (Elmouchkil) is considered among the studies which have not taken part in research and detection, because of the delayed development of the bases and rules as well as the disciplines of this science in addition to the different Theorists who have classified it under different or pan-conflict. To the relation of the profound problem with the legal science which exercises in the comprehension of the texts, the reach and the clarity of its senses, will come in relief the science of the word of the prophet "Hadith" which is the first cradle for the treatment of the Text from the critical point of

view, setting and knowledge with the multitude of narratives of texts and causes of appearance. The problem Elmouchkil added to the art of "Hadith" is one of the faces of criticism, which accepts, protests and works only with a safe and stable sense and demands no opposition, and in our time the problem contributes to Knowledge of interpretations and suspicions of conflicting texts. The Elmouchkil problem then responds to it, and reduces the space between the different schools, their skills, interests and positions of the sunna, I mean the mental school and the archaeological school, here the problem blocks the " Spirit of response effects that do not stand out then, as it reveals the metaphysical signals in the archeology of the Prophet, which evolved and took scientific miracles functions, given these ties and technical ties between the Elmouchkil problem and the Most of the sciences intervene this study to deal with one of them which is related to the Elmouchkil problem of the science of Hadith with the research of Hadith sciences.

المطلب الأول: تعريف مشكل الحديث وتطور البحث فيه

أولاً: تعريف مشكل الحديث

أ - المشكل لغة:

المشكل من الإشكال؛ وهو الخفاء الذي سببه الاشتباه والتداخل والالتباس بين الأشياء، يقول ابن منظور: "... وكلّ مختلط مشكل... ويقال أيضاً: "وحرّف مشكل: مشتبه ملتبس..."⁽¹⁾. وقال ابن فارس: "شكل الشين والكاف واللام معظم بابيه المماثلة، تقول هذا شكل هذا أي مثله... إشكال هذا الأمر، وهو التباسه"⁽²⁾.

ب - المشكل اصطلاحاً:

تنوعت وتعددت تعريفات العلماء لمصطلح المشكل، حيث تتجاذبه النزعة الأصولية الفقهية والنزعة الحديثية، ولكل واحدة منهما صبغتها وميزتها، والملاحظ من تعريفات العلماء المتنوعة هو اتفاقهم حول معنى الخفاء الذي يكتنف مدلول الحديث، وسواء كان هذا الخفاء ذاتياً ناشئاً من سياق الكلام أو من التباس معاني الكلمات، أو كان الخفاء ناشئاً من خارج الحديث لمعارض خارجي، وهو ما صرح به الخطيب البغدادي: "ومثل المتشابه المشكل؛ سمّي بذلك لأتّه أشكل أي: دخل في شكل غيره فأشبهه وشاكله..."⁽³⁾.

ويقول الشيخ محمد أبو شهبة: "وكون الحديث مشكلاً في معناه لمخالفته في الظاهر للقرآن مثلاً أو لاستحالة معناه أو لمخالفته لحقيقة من الحقائق المتعلقة بالأمر الكونية التي كشفت عنها العلوم والمعارف الحديثة، كعلم الفلك أو الطب، أو علم سنن المدنية"⁽⁴⁾.

ومن استقراء تعريفات الأصوليين والمحدثين ننتهي إلى الآراء التالية:

* **الأول:** المشكل من الحديث مجرد توهم في إدراك معاني النص الحديثي، وهو بهذا قريب من علم الغريب الذي يعنى ببيان الألفاظ الغريبة وحلّ غوامضها وضبط مشكلها. وممن نصّ على ذلك الإمام ابن الجوزي في كتابه كشف المشكل، حيث قال: "ومعلوم أنّ شرح المعنى أمّن، وكشف الإشكال المعنوي أجدر بالبيان وأحق... من المعلوم أنه قد يأتي الحديث وأكثره ظاهر لا يحتاج إلى شرح، وإنما يشرح ما يشكّل. وقد يقع على الحديث اعتراض فيفتقر إلى جواب، وذكر ذلك متعين..."⁽⁵⁾.

* **الثاني:** المشكل من الحديث مجرد تعارض ظاهري بين النصوص يحتاج إلى مزيد تعمق في الفهم والنظر، وهو قول أغلب الأصوليين والمحدثين، وعليه انتظم كلام المعاصرين، وإلى ذلك ذهب الدكتور السّماحي حيث يقول: "الحديث المشكل هو حديث صحيح أخرج في الكتب المعتبرة المشهورة ولكنّه عارض بقاطع من عقل أو حس أو علم أو أمر مقرر في الدين ويمكن تخريجه على وجه التّأويل"⁽⁶⁾.

ويقول الدكتور نور الدين عتر: "مشكل الحديث هو ما تعارض ظاهره مع القواعد فأوهم معنى باطلاً أو تعارض مع نص شرعي"⁽⁷⁾، ويقول الدكتور أسامة خياط: "أحاديث مروية عن رسول الله ﷺ بأسانيد مقبولة يوهم ظاهرها معاني مستحيلة، أو معارضة لقواعد ثابتة"⁽⁸⁾.

ويرى فتح الدين بيانوني أيضاً هذا العموم، حيث يقول: "الأحاديث التي توهم التعارض مع غيرها من الأدلة والقواعد الشرعية والحقائق العلمية والتاريخية فأيّ حديث عارض ظاهره دليلاً من الأدلة الشرعية نقلية كانت أو عقلية أو أوهم التعارض مع الأصول والقواعد الشرعية أو ناقض ظاهره العقل أو الحقائق العلمية والتاريخية فإنّه يدخل في موضوع مشكل الحديث وتطبق عليه قواعده"⁽⁹⁾.

* الثالث: المشكل من الحديث هو المجلد والمتشابه من المعاني سواء في ذاته أو مع غيره، كأن ينص على معاني مستغلقة أو مستحيلة الإدراك، أو خفاء يغلفها ظاهراً، فهي تحتاج طبعاً إلى قرائن وأدلة خارجية لتجلية مرادها أو تقريبها، ذهب إلى ذلك أغلب المحققين من الأصوليين والفقهاء، وبعض من انشغل بشرح الحديث مغلباً النزعة الفقهية في شرحه كالإمام أبي جعفر الطحاوي في كتابه الماتع (مشكل الآثار) حيث يقول: "فإني نظرت في الآثار المروية عنه عليه السلام، فوجدت فيها أشياء مما سقطت معرفتها، والعلم بما فيها عن أكثر الناس فمال قلبي إلى تأملها، وتبيان ما قدرت عليها من مشكلها"⁽¹⁰⁾. ويظهر من كلام الإمام الطحاوي أنّ المشكل يكون في الحديث الذي خفي معناه؛ فهو يحتاج إلى النظر الدقيق حتى تتجلى معانيه وتزول عنه المشكلات بالبيان والتوضيح.

وعند الإمام أبي بكر بن فورك في مقدمة كتابه (مشكل الحديث وبيانه): "ما اشتهر من الأحاديث المروية عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم مما يوهم ظاهره التشبيه مما يتسلق به الملحدون على الطعن في الدين..."⁽¹¹⁾.

وذهب الإمام أبو الوليد الباجي مذهب التسوية بين المشكل وبين المتشابه، حيث يقول: "والمتشابه: هو المشكل الذي يحتاج في فهم المراد به إلى تفكير وتأمل، ومعنى وصفنا له أنه متشابه أن يحتمل معاني مختلفة يتشابه تعلقها باللفظ ولذلك احتاج تمييز المراد منها إلى فكر وتأمل يتميز به المراد من غيره"⁽¹²⁾، وبمثله قال الإمام أبوبكر بن فورك: "وحد المتشابه: هو المشكل الذي يحتاج إلى فكر وتأمل"⁽¹³⁾، وذهب آخرون إلى جعل المشكل من قبيل المجلد الذي التبس تحديده معناه لاحتماله وجوها متعددة، يقول الشاشي: "... ثم وفق المشكل المجلد وهو ما احتل وجوها فصار بحال لا يوقف على المراد به إلا ببيان من قبل المتكلم"⁽¹⁴⁾.

ويرى الإمام البرزوي أن الفارق بينهما في نسبة الخفاء فقط حيث يقول: "...وقال القاضي الإمام: هو الذي أشكل على السامع طريق الوصول إلى المعاني لدقّة المعنى في نفسه لا بعارض فكان خفاؤه فوق الذي كان بعارض حتى كاد المشكل يلتحق بالمجلد وكثير من العلماء لا يهتدون إلى الفرق بينهما..."⁽¹⁵⁾.

وبين الإمام السرخسي حد الفارق بينهما بقوله: "والمشكل قريب من المجلد ولهذا خفي على بعضهم فقالوا المشكل والمجلد سواء ولكن بينهما فرقا؛ فالتمييز بين الأشكال ليوقف على المراد قد يكون بدليل آخر وقد يكون بالمبالغة في التأمل حتى

يظهر به الراجح... وتبين أن المجمل فوق المشكل؛ فإن المراد في المشكل قائم والحاجة إلى تمييزه من أشكاله والمراد في المجمل غير قائم ولكن فيه توهم معرفة المراد بالبيان والتفسير⁽¹⁶⁾. ويقول الشيخ عبد الوهاب خلاف من المعاصرين: "المراد بالمشكل في اصطلاح الأصوليين اللفظ الذي لا يدل بصيغته على المراد منه، بل لا بد من قرينة خارجية تبين المراد منه"⁽¹⁷⁾.

من كلام الأئمة حول المشكل، مع تنوع مشاربهم ومقاصدهم، يتبين أنهم مجمعون على أن المشكل يتناول المعاني والسياقات اللفظية، لذلك فعلم المشكل غني في تأسيسه وتفريجه، حيث أسهم بعد ذلك في تقارب علوم عديدة عقلية ونظرية بين أصول الفقه وفقه النص والحديث وعلومه تهتم كلها بضبط معنى النص الحديثي وإزالة ما يحوم حوله من معنى يشوبه أو فهم سقيم يسيئ إليه.

ثانيا: نشأة وتطور البحث في مشكل الحديث:

كما قرر الباحثون أن مصطلح المشكل متأخر في تاريخ تطور مصطلح الحديث، فالتعارض عموما والمختلف خصوصا والناسخ والمنسوخ والترجيح والتضاد والاختلاف وغير ذلك كانت موجودة تنظيرا وتطبيقا عند المحدثين وغيرهم، بداية من مؤلف الإمام الشافعي في كتابه (اختلاف الحديث) الذي أبرز فيه مسالك التعامل مع مختلف الحديث ومشكله حيث قدم التوفيق بين الأحاديث المتعارضة ما أمكن، وجعل مخارج عديدة لكل ما يبدو متعارضاً، من ذلك جعل بعضها عاما وبعضها خاصا أو بعضها مطلقا وبعضها مقيدا أو بعضها ناسخا والآخر منسوخا⁽¹⁸⁾، مع عدم إغفال أسباب الورود وأحوال الخطاب والمخاطبين⁽¹⁹⁾، متوسعا في إيراد قرائن الترجيح واعتباراته، مقدما الأعمال على الإهمال ما أمكن من الأدلة، يقول: "كلما احتل حديثان أن يستعملا معا استعمالا معا ولم يعطل واحد منهما الآخر"⁽²⁰⁾.

يأتي من بعد ذلك كتاب (تأويل مختلف الحديث) لابن قتيبة الذي جعل موضوعه التأويل والنقد والتنبيه وفيه من كثرة المصادر ووفرة الأصول ما يعطي المنهج الأمثل في علاج قضايا المشكل والتعرض لها، حيث عمد إلى ما ورد من طعن وإشكال وادعاء حول الأحاديث فأحكم فيها نظره وأتبع كل مسألة أو حديث ببيان كاف وجواب منضبط بالمسالك المعروفة من التوفيق والجمع أو الترجيح أو التأويل أو التوقف أو النسخ وغيرها، وعقد فيه فصلا مستقلا خصه بثلاثة وأربعين حديثا ادعوا عليها التناقض والإشكال سماه: "الأحاديث التي ادعوا عليها التناقض

والأحاديث التي تخالف عندهم كتاب الله تعالى والأحاديث التي يدفعها النظر وحجة العقل⁽²¹⁾، ثم فصلا ضمنه ستة وستين حديثا تتعارض مع أصول التشريع بداية من القرآن الكريم والإجماع والقياس والعقل، سماه: "أحكام قد أجمع عليها يبطلها القرآن ويحتج بها الخوارج". وعند الخطيب البغدادي في (الكفاية) "باب القول بتعارض الأخبار وما يصح التعارض فيه وما لا يصح قوله": "... لا أعرف أنه روي عن رسول الله ﷺ حديثان بإسنادين صحيحين متضادين ومن كان عنده فليأت بهما حتى أولف بينهما..."⁽²²⁾.

المطلب الثاني: تحديد وتأصيل العلاقة بين مشكل الحديث ومباحث علوم الحديث

تلك بدايات على نسقها تطور هذا العلم، وأود هنا إبراز صلته ببعض المباحث الحديثية والتي أسهمت في تعيده وانتظام مسالك تحليله ودراسته.

أولا: مشكل الحديث والمختلف

تناول أغلب المحدثين والأصوليين "المختلف" على أنه العلم الذي يعنى بدراسة التعارض الظاهري بين حديثين فسماه الأصوليون "التعارض والترجيح" وهو باب واسع جدا، وأما عند المحدثين فهو نوع من أنواع علوم الحديث، بل خصّه بعضهم بالتأليف والجمع لأنواعه⁽²³⁾، وعرفه ابن الصلاح بقوله: "اعلم أن ما يذكر في هذا الباب ينقسم إلى قسمين: أحدهما: أن يمكن الجمع بين الحديثين، ولا يتعذر إبداء وجه ينفي تنافيهما، فيتعين حينئذ المصير إلى ذلك والقول بهما معا... القسم الثاني: أن يتضادا بحيث لا يمكن الجمع بينهما، وذلك على ضربين: أحدهما: أن يظهر كون أحدهما ناسخا والآخر منسوخا، فيعمل بالناسخ ويترك المنسوخ، والثاني: أن لا تقوم دلالة على أن الناسخ أيهما والمنسوخ أيهما، فيفزع حينئذ إلى الترجيح، ويعمل بالأرجح منهما والأثبت..."⁽²⁴⁾.

وتناوله الإمام ابن كثير في النوع السادس والثلاثين من علوم الحديث وقال فيه: "والتعارض بين الحديثين: قد يكون بحيث لا يمكن الجمع بينهما بوجه... وقد يكون بحيث يمكن الجمع..."⁽²⁵⁾.

وقد أحسن الإمام النووي في بيان أهميته وماهيته وغايته، يقول رحمه الله: "هذا من أهم الأنواع، ويضطر إلى معرفته جميع العلماء من الطوائف، وهو أن يأتي

حديثان متضادان في المعنى ظاهراً فيوفى بينهما أو يرجح أحدهما، وإنما يكمل له الأئمة الجامعون بين الحديث والفقهاء، والأصوليون الغواصون على المعاني...⁽²⁶⁾.

وذهب ابن حجر في تعريفه إلى الإشارة إلى تقييد مهم للمختلف وتخصيصه بحالة إمكان الجمع بين الحديثين المتضادين فقط، حيث يقول: "ثم المقبول: إن سلم من المعارضة فهو المحكم، وإن عورض بمثله فإن أمكن الجمع فمختلف الحديث"⁽²⁷⁾، وهو ما أكده الإمام الشافعي من قبل، حيث يقول: "لا ينسب الحديثان إلى الاختلاف ما كان لهما وجه يمضيان معاً، إنما المختلف ما لم يمض إلا بسقوط غيره... مثل أن يكون الحديثان في الشيء الواحد هذا يحله وهذا يحرمه..."⁽²⁸⁾.

فالمختلف إذن هو توهم تعارض بين حديثين مقبولين صالحين للاحتجاج لا يعدو أن يكون التعارض بينهما ظاهرياً، ومسالك العلماء في إزالته إما الجمع أو الترجيح، أو القول بالنسخ عند أغلب المحدثين.

فالعلاقة بين المشكل والمختلف علاقة عموم وخصوص فالمشكل يتناول صوراً متعددة لاستشكال النصوص بسبب الاختلاف والتعارض والتباس معانيها، والمختلف يدرس صورة مخصوصة من التعارض الظاهري الذي يكون بين حديثين فقط، وهذه التفرقة هي الأنسب وخاصة وأنها مختلفان تماماً من الناحية اللغوية، فالمختلف الذي دلالاته تعارض وتخالف وتناقض غير المشكل الذي دلالاته الالتباس وعدم الفهم سواء بسبب الاختلاف والتعارض وغير ذلك. وإلى هذا ذهب أغلب المعاصرين مثل الباحث نافذ حسين حماد⁽²⁹⁾، والدكتور أسامة خياط⁽³⁰⁾، والدكتور الهادي روشو التونسي⁽³¹⁾ وغيرهم، يقول الدكتور الباحث عبد المجيد محمود: "أما مشكل الحديث أو الآثار فهو أعم من اختلاف الحديث ومن الناسخ والمنسوخ؛ لأن الإشكال وهو الالتباس والخفاء قد يكون ناشئاً من ورود حديث يناقض حديثاً آخر من حيث الظاهر أو من حيث الحقيقة ونفس الأمر، وقد ينشأ الإشكال من مخالفة الحديث للعقل أو للقرآن أو للغة، والمؤلف يرفع هذا الإشكال إما بالتوفيق بين الأثرين المتعارضين أو ببيان نسخيهما أو بشرح المعنى بما يتفق مع العقل والقرآن أو اللغة أو بتضعيف الحديث الموجب للإشكال ورده وغير ذلك"⁽³²⁾.

ثانياً: المشكل ومبحث التصحيف والتحريف

التصحيف والتحريف من الأمور الطارئة التي تقع في الحديث سندا أو متناً، تؤدي إلى الاختلاف الشديد على مستوى الرواية وفتحها، سببه وهم بعض الرواة

وخطأهم إما أثناء الرواية أو الكتابة واستنساخ النسخ، وحتى بعد إصلاح الخطأ وتقويم اللحن والاختلاف فقد لا يضبط جيدا وينقل ويروى الخطأ كذلك، ويكون - التصحيف - بتغيير النقط أو الشكل أو الحروف. ولأجل ذلك اضطر العلماء المتقنون إلى تحقيق هذا الباب الخطير والتنبيه على مواطن الإشكال والتصحيف، ولأئمة المغرب والأندلس باع طويل وتراث زاخر في هذا الشأن، من أبرزهم القاضي عياض حيث نسج على منوال شيخه أبيعلی الجبائي⁽³³⁾ في كتابه "تقييد المهمل وتمييز المشكل" كتابه "مشارك الأنوار"، ووضع في جانب التنظير والتعديد لفن إصلاح اللحن والتصحيف كتابه الشهير "الإلماع إلى معرفة أصول الرواية وتقييد السماع"، وعقد فيه أبوابا كثيرة في موضوع الضبط والتصحيح لما يطرأ عليه اللحن والتصحيف، وعد ضوابط هذا الفن من الأهمية بمكان لارتباط الوثيق والتدقيق في المدونات والمصنفات الحديثية بالمعاني ودلالات الحديث؛ فسلامة الحديث سندا وممتا من أي تحريف كلمي لاشك أن ذلك حفظ وتأمين لمعانيه المرادة منه، وإلا فمدخل الإشكالات والاختلافات وغموض المعاني والطعن في صحة الآثار يأتي أغلبه من هذا الباب، وحتى في عملية نقد الحديث فإن كثيرا من العلل والأوهام كان سببها التصحيف، يقول الإمام السيوطي: "هو فن جليل وإنما يحققه الحذاق، والدارقطني منهم، وله فيه تصنيف مفيد، ويكون تصحيف لفظ وبصر في الإسناد والمتن...ويكون في المعنى..."⁽³⁴⁾.

والتصحيف عادة ما يكون مطية لاشكال النصوص وتعارضها واختلافها في جانب الرواية ومدلولها، وأوردته هنا لبيان صلته بالمشكل، وأكتفي بمثال واحد لتجلية خطره وأثره في تحريف المعنى، من ذلك قول رسول الله ﷺ: "نحن معشر الأنبياء لا نُورث، ما تركنا صدقة"⁽³⁵⁾. فالجمهور من المحدثين والفقهاء على ضم النون، وأن الحكم المفهوم من ظاهر كلامه ﷺ، وقد خالف في ذلك الشيعة لتصحيفهم للحديث، وفي هذا يعلق الإمام الشوكاني بقوله: "قوله: (لا نورث) بالنون وهو الذي توارد عليه أهل الحديث في القديم والحديث كما قال الحافظ في الفتح، (وما تركناه) في موضع الرفع بالابتداء وصدقة خبره، وقد زعم بعض الرافضة أن لا نورث بالياء التحتانية، و(صدقة) بالنصب على الحال، و(ما تركناه) في محل رفع على النيابة، والتقدير: لا يورث الذي تركناه حال كونه صدقة، وهذا خلاف ما جاءت به الرواية ونقله الحفاظ، وما ذلك بأول تحريف من أهل تلك النحلة..."⁽³⁶⁾.

ثالثاً: المشكل والحديث المدرج

الحديث الذي وقع فيه إدراج يسمى في علوم الحديث بالمدرج وهو ما ذكر ضمن متن الحديث من قول بعض الرواة من الصحابي أو من دونه موصولاً بالحديث، من غير فصل بين الحديث وبين ذلك الكلام، أي من غير أن يذكر قائله فيؤدي عدم الفصل إلى الالتباس على من لا يعلم حقيقة الحال والمقام، ويتوهم أن الجميع من أصل الحديث. والإدراج في المتن قد يقع في آخر الحديث وهو الأكثر، أو في وسطه، أو في أوله، وغالبا ما يكون في المتن تفسيراً لعبارة أو لفظة غريبة في الحديث، وقد يكون استنباطاً لحكم ما منه، وأما عن أسباب وقوع الإدراج فهي مرتبطة عادة بمدى حفظ الراوي وضبطه ويختلف من راوٍ لآخر، وبما تطلبه الرواية ذاتها من بيان وتفسير واستنباط⁽³⁷⁾. لذلك وضع العلماء جملة من الضوابط التي يعرف بها كون الحديث مدرجاً، أو أن الزيادة ليست منه ويستحيل إضافتها إلى النبي ﷺ، وذلك تحكمه القرائن وأحوال الخطاب والمخاطبين، ولما صعب تحديده وتعيينه من كلام الراوي من غيره لا شك أنه يشكل كثيراً من متون الأحاديث وهذا مرتبط الفرس ووجه صلته بالمشكل، لا شك أن الأحكام الفقهية والمعاني تتأثر بمباني الكلام وتغير، قال طاهر بن صالح الدمشقي: "والمدرج هو ما أدرج في الحديث مما ليس منه على وجه يوهم أنه منه"⁽³⁸⁾، ولغاية كشف الوهم واللبس ورفع الأشكال عن نسبة الكلام لقائله كان من اعتناء المحدثين والفقهاء. وللخطيب البغدادي مؤلف مستقل به سماه "الفصل للوصل المدرج في النقل"، وأقف هنا عند ما رواه الخطيب البغدادي بسنده عن هشام بن عروة عن أبيه عن بسرة بنت صفوان سمعت رسول الله ﷺ يقول: "من مس ذكره أو أنثيه أو رفغيه فليتوضأ وضوؤه للصلاة"، روى هذا الحديث جماعة من الثقات من عدة طرق⁽³⁹⁾، خالفهم عبد الحميد بن جعفر بتفرده بزيادة مدرجة ليست من الحديث وهي: "الأنثيين والرفغين"، قال الخطيب البغدادي: "وذكر الأنثيين والرفغين ليس من كلام رسول الله ﷺ وإنما هو من قول عروة بن الزبير، فأدرجه الراوي في متن الحديث، وقد بين ذلك حماد بن زيد وأيوب السختياني في روايتهما عن هشام"⁽⁴⁰⁾.

رابعاً: مشكل الحديث ومبحث الزيادات الحديثية

وُجد خلاف كبير في الفروع الفقهية بسبب الزيادات التي تكون في الأحاديث، حيث أشكلت كثيراً من الأحاديث وحصل تصور التعارض بسببها، وشغل

موضوع الزيادات اهتمام المحدثين، حتى قال بن الصلاح: "وذلك فن لطيف تستحسن العناية به، وقد كان أبو بكر بن زياد النيسابوري، وأبو نعيم الجرجاني، وأبو الوليد القرشي الأئمة المذكورين بمعرفة زيادات الألفاظ الفقهية في الأحاديث"⁽⁴¹⁾. كما جعلوها من مقاييس النقد والضبط، فالعلم والاشتغال بها وتمييزها علامة على الإتقان والحفظ، قال الحافظ أبي الحسن الدارقطني عن شيخه الحافظ أبي بكر النيسابوري: "ما رأيت أحفظ منه، كان يعرف زيادات الألفاظ"⁽⁴²⁾. وقد تباين منهج المحدثين عن الأصوليين والفقهاء في التعامل مع الزيادات الحديثية تبايناً كبيراً، حيث اختلفت ضوابط المنهجين في قبولها وردّها، لكنهم اتفقوا في صفتها وتحديدّها، قال ابن رجب: "أن يروي جماعة حديثاً واحداً بإسناد واحد، ومتن واحد فيزيد بعض الرواة فيه زيادة، لم يذكرها بقية الرواة"⁽⁴³⁾، وأن الزيادة المقبولة هي زيادة العدل⁽⁴⁴⁾، وهو الذي اختاره أئمة الحديث برجوعه إلى القرائن والمرجحات المحتفة بالرواية، قال الحافظ العلاءي: "وأما أئمة الحديث فالمتقدمون منهم... كل هؤلاء يقتضي تصرفهم في الزيادة قبولاً ورداً التريجيح بالنسبة إلى ما يقوى عند الواحد منهم في كل حديث، ولا يحكمون في المسألة بحكم كلي يعم جميع الأحاديث، وهذا هو الحق الصواب"⁽⁴⁵⁾.

فالعلاقة بين المشكل وزيادة الثقة هو في مدى تأثيرها في أحكام الفقه هذا من جهة ومن جهة أخرى قد ينشأ عن الزيادة تعارض، يقول الدكتور عبد القادر المحمدي في تحقيق له للمسألة: "أن الزيادة إذا جاءت من ثقة واحد عن نفس الشيخ وانفرد بها عن أقرانه رواة الحديث فهذا الذي يسمى زيادة ثقة، أما إذا وجدنا متابعة لهذا الثقة فإنه يخرج من دائرة الزيادة والتفرد إلى دائرة الاختلاف، فندرس الحديثين ونخرج بنتيجة حسب القرائن المرجحة أي: إن زيادة الثقة إنما تكون من ثقة واحد أمام جماعة، أما إذا تكافأ العدد كأن يكون واحداً أمام واحد أو أكثر فهذه لا تسمى زيادة ثقة بل هي من باب: (مختلف الحديث)"⁽⁴⁶⁾.

ولبيان أثر الزيادة في الحديث والفقه أقف عند مسألة حكم تغطية وجه المحرم: ترتب عن الزيادة الحديثية اختلاف الفقهاء على قولين⁽⁴⁷⁾: الأول أنه ليس من المحظورات، وهو قول جمهور الصحابة والعلماء. والثاني: أنه من المحظورات، وهو مذهب الحنفية، والمالكية، والزيادة فيه: في المحرم الذي وقصته راحلته فمات، فقال ﷺ: "اغسلوه بماء وسدر وكفنوه في ثوبين ولا تحنطوه ولا تُخمرُوا رأسه ولا وجهه فإنه يبعث يوم القيامة مليباً"⁽⁴⁸⁾، وهي زيادة يكتنفها خلاف قوي بين الرواة، بين ذكرها وإغفالها، وتصحيحها وتضعيفها.

خامسا: مشكل الحديث ومبحث الغريب

علم غريب الحديث من العلوم المهمة المتعلقة بالمعاني والاستعمالات الدلالية، يؤثر في الفهم وانتظامه وفي اختلاف الفقهاء، يقول ابن الصلاح عن ماهيته: "هو عبارة عما وقع في متون الأحاديث من الألفاظ الغامضة البعيدة من الفهم لقلّة استعمالها"⁽⁴⁹⁾. ولمعرفة الغريب وضبطه أهميّة بالغة حتى لا يتطرق الوهم والتّصحيف والتّحريف لألفاظ المتون فيختل الفهم والمعنى بسبب غرابة ألفاظها، يقول السّخاوي: "وهو من مهمّات الفنّ لتوقّف التلقّف ببعض الألفاظ فضلا عن فهمها عليه، وتتأكد العناية به لمن يروي بالمعنى"⁽⁵⁰⁾.

وقد بيّن الحافظ ابن حجر العلاقة بين المشكل والغريب، وكيف يكون سبباً في حصول الاختلاف، يقول رحمه الله: "ولا يجوز تعمد تغيير المتن بالتقصّ والمرادف إلاّ لعالم بما يحيل المعاني، فإن خفي المعنى احتيج إلى شرح الغريب وبيان المشكل منه"⁽⁵¹⁾. وقد تناولت سابقا مسألة رواية الحديث بالمعنى ودخول الاختلاف من بابها، بسبب أن المعنى المتصرف فيه في المتون انتزع منه اللفظ الأصلي بغض النظر عن حاله ودلالته، واللّغة العربيّة ثريّة وواسعة وحمالّة أوجه اكتسبت ذلك من المباني اللّغوية والصّرفيّة التي تتغير بتغير الحركة الواحدة، خاصّة إذا كانت الرّواية بالمعنى، أو كان الذي يروي لم يضبط لسانه، وذلك بسبب عدم تلقّيه من أفواه الشيوخ، فيصحّف ويحرّف الكلام تحريف سماع، وأيضا بسبب ما يكون في النسخ الخطيّة من اختلاف بسبب الورّاقين وسوء الكتابة، والأخذ من الكتاب دون السماع... ولحتميّة هذه الأسباب جاء علم الغريب بقواعده لزيادة الضّبط وغلق الباب أمام المحرّفين وتصور الإشكالات حول الأحاديث، فإذا ضبطت الألفاظ وعضدت ببيان معانيها كان ذلك توثيقا تاما.

سادسا: المشكل وقضية تعدد الروايات

تعد ظاهرة تعدد الروايات من المسائل المهمة التي ترتبط بالفقه والأصول والحديث وعلومه، تمخض عنها قواعد منضبطة في الأصول واختلافات كثيرة في الفروع ونالت حظا واسعا من البحث الفقهي والحديثي، وبدائية فإن تعدد الروايات عموما لا يعتبر قدحا دائما وسمة على علة في اختلافاتها أو تعارض في أحكامها أو استشكل لمعانيها، وحكم ذلك في التشريع كثيرة سنامها التدرج التشريعي في التكاليف وهذا لاستيعاب ما أمكن من مصالح العباد.

وتتداخل قضية تعدد الروايات مع المشكل عموماً والمختلف خصوصاً، وبالضبط إذا وقع تعارض بين الروايات المتعددة أو اختلافات في سؤق فحوى المتن ومضامينها واستحالت إمكانية تطبيق مسالك رفع الإشكال من الجمع والترجيح وغيرها أو القول بالنسخ فيها، فيأتي هنا القول بتعدد الحادثة المروية مخرجاً قوياً لرفع الإشكال، إلا أن ذلك مشروط بشرط المحدثين النقاد وهو أن يكون التعدد محفوظاً واختلاف الروايات غير صادر من اختلاف الرواة مع بعضهم وإلا كان ذلك علة قاذحة ووهما وقع من الحفاظ، وفي هذا يقول الحافظ السخاوي حيث أعاب على من انشغل بتصحيح الرواية دون النظر في حكايتها، وكأنه يرمي إلى التوسط بين فقه الرواية ونقدها يقول: "... ولكن كثيراً ما يسلك الحفاظ كالنووي رحمه الله ذلك في الجمع بين المختلف؛ توصلنا إلى تصحيح كل من الروايات صوتنا للرواة الثقات أن يتوجه الغلط إلى بعضهم، وقد لا يكون الواقع التعدد..."⁽⁵²⁾.

كما تأثر البحث الأصولي في وضع القواعد وضبط المسائل بقضية تعدد الروايات، كالتوفيق مثلاً بين عموميات الأحوال وخصوصياتها، حيث اختلفوا اختلافاً جوهرياً فيها، فمنهم من يقول بتعميم الحكم إذا تعددت الروايات ولا معنى للاختلافات المحكية فيها، ومنهم من يرى خلاف ذلك، وللإمام القرافي كلام دقيق في ضبطها والتفريق بين متعلقاتها في الفرق الحادي والسبعين بين قاعدة (حكاية الحال إذا تطرق إليها الاحتمال سقط بها الاستدلال) وبين قاعدة (حكاية الحال إذا ترك فيها الاستفصال تقوم مقام العموم في المقال ويحسن بها الاستدلال)⁽⁵³⁾، ونفس الشيء يقال في قواعد كثيرة في أصول الفقه منها قاعدة الإثبات والنفي أيهما يقدم؟ وبين المطلق والمقيد والقول بالنسخ وغير ذلك.

فقد يروي الحادثة صحابي واحد أو أكثر من ذلك ويكون ذلك سبب في الاختلاف والتعارض إما تعارضاً مقبولاً أو تعارضاً مشكلاً، والأصل أنه إذا حصل تعدد في مخرج الحديث يحكم بينهما باستقلالهما ويتعدد الحادثة، وهذا توجيه دقيق لرفع الإشكال والتعارض، قال الحافظ العلائي: "إذا اختلفت مخرج الحديث وتباعدت ألفاظه فالذي ينبغي أن يجعل حديثين مستقلين... وأما إذا اتحد مخرج الحديث وتقاربت ألفاظه فالغالب حينئذ على الظن أنه حديث واحد وقع الاختلاف فيه على بعض الرواة، لا سيما إذا كان ذلك في السياق واقعة يبعد أن يتعدد مثلها في الوقوع"⁽⁵⁴⁾. كما أنه قد تتعدد الرواية ويتحد مخرجها فيرويها الصحابي الواحد بروايات مختلفة وهذا له مسوّغه أيضاً، فيحمل على أنه إما تعدد صادر عن رسول الله

ﷺ، أو من الصحابي الذي روى ذلك؛ فإذا كان عن رسول الله ﷺ فيعتبر تعددا ناشئا عن تعدد القول أو الفعل بما يناسب الحال والمقام⁽⁵⁵⁾، وله ملابسات وتوجيهات وقرائن كثيرة، وهنا تأخذ الرواية صورة التعدد باتفاق المعنى وتعدد اللفظ، وله صلى الله عليه وسلم أن يذكر ويخاطب ويرشد ويعظ بالمعنى الواحد بأي لفظ شاء كلما وجد حاجة لذلك المعنى وهو كثير، مثلا كحديث (من مات لا يشرك بالله شيئا دخل الجنة)، رواه عدد من الصحابة مع اختلاف الحادثة والمجلس، إلا أن المشترك بينها هو تعدد المناسبات والأحوال والألفاظ ورواة الحديث من الصحابة مع أن المعنى واحد وهي كلها صحيحة.

وأما تعدد الأفعال من صاحب الشريعة، وذلك بأن يثبت تعدد في الكيفية والأداء والمجلس في حكم من الأحكام - وهو كثير - فنقل إلينا ذلك التعدد ممن بلغوا عنه من صحابته الكرام على ما رأوه منه ﷺ، وحكمه أنه لا يقدر في صاحب الشريعة ولا في الحكم ولا ممن نقلوه في شيء، وله عدة تفسيرات: قبولها جميعا أو القول بالنسخ أو حمل بعضها على بعض...، ومن أمثلة ذلك: تعدد فعله صلى الله عليه وسلم في هيئة الجلوس في الصلاة، حيث نقلت أكثر من هيئة؛ الأولى عن أبي حميد الساعدي في وصف صلاة رسول الله ﷺ⁽⁵⁶⁾، والهيئة الثانية عن وائل بن حجر⁽⁵⁷⁾، والهيئة الثالثة عن عبد الله بن عمر⁽⁵⁸⁾، وفي جميع الحالات لا يستشكل الأمر أبدا ولا يقدر ذلك التعدد في صاحب الشريعة ولا في الحكم ولا فيمن نقلوه، وله عدة تفسيرات: قبولها جميعا أو القول بالنسخ أو حمل بعضها على بعض أو جعل بعضها مفسرة لبعض.

وأما إذا كان التعدد حاصلا من رواية الحديث في أي طبقة من طبقات الإسناد وهذا الذي يطلق عليه بالاختلاف، وهو ناشئ عن اختلاف الرواة في الضبط والإتقان حال التحمل والأداء، ويرتبط بذلك أنواع عديدة من علوم الحديث كالإدراج، والقلب، والتقديم والتأخير، وكل ذلك سبب مباشر لتوهم الإشكال والتعارض بين النصوص، وهي تؤثر في فقه الحديث ومعانيه أذكر هنا مثلا واحدا تتداخل فيه الصناعتان الفقهيّة والحديثية لتجلية أثره، وهو ما تناوله ابن دقيق العيد مثلا في مسألة مسّ الذكر باليمين أثناء التبول⁽⁵⁹⁾.

سادسا: المشكل وأسباب ورود الحديث

سبب الورود يعين على الفهم السديد وإزالة الإشكالات حول المعاني والأحكام ورفع أي غموض يكتنف النص وأحواله، ولا شك أن أقوال النبي صلى الله عليه وسلم وأفعاله ليست على رتبة واحدة؛ فهي أقسام وأنواع عليها مدار التشريع واستنباط الأحكام وهي محل الفهم والفقهاء، بل كانت تمثل الوعاء الذي حوى تشريعات السماء، لذلك كانت جل اهتمامات الأصوليين والفقهاء والمحدثين بها، وعلى ضوءها تصنف الأحكام وتتوزع وتفهم مقاصد النصوص، وكذا ارتباط الأحكام بمناسباتها ومقتضيات أحوالها.

فالجهد بأسباب ورود النصوص يؤثر في الفهم ويزيد في إشكال توجيهه توجيهها صحيحا خاصة إذا احتل النص دلالات متعددة، فالتعرف على حيثيات النص الواقعية المتفاعلة معه والمسببة له يضيق بعد ذلك من مساحة الاختلاف والتناقض والآراء الشاذة وغيرها، يقول الدكتور يوسف القرضاوي: "لا بد لفهم الحديث فهما سليما دقيقا من معرفة الملابس التي سيق فيها النص وجاء بيانا لها وعلاجا لظروفها حتى يتحدد المراد من الحديث بدقة ولا يتعرض لشطحات الظنون أو الجري وراء ظاهر غير مقصود..."⁽⁶⁰⁾. وحتى يتضح الأمر نقف مليا عند معنى قول النبي ﷺ: "أنتم أعلم بأمر دنياكم..."⁽⁶¹⁾، الذي بظاهره يومئ إلى حظ التجربة من الوحي المحكم والمسدد وتحديد مساحة كل منهما على الوجه الذي يعطي القداسة للنص ويقين الخبرة في ذات الحين، وللشيخ القرضاوي كلام طيب في هذا، حيث يقول: "فإن العبرة من قصة التأبير تخاطب المسلمين في الأمور المتغيرة والتي تخضع للعبرة والتجربة والتحسين المستمر بما يفتح الله سبحانه به على عباده في كل زمان، مع الاسترشاد بما جعل الله سبحانه من الأصول العامة التي ترشد إلى هذه المتغيرات، فشأن المسلم في هذا أن يأخذ ما وصلت إليه أحداث الخبرة والتجربة والنتيجة العلمية، ولا يقول: كان الشأن في ذلك على عهد رسول الله ﷺ كذا أوقال فيها بكذا ما لم يكن هذا الوحي ملزما، وهذا عادة يكون في الجوانب الثابتة من أمور العقيدة والعبادة والأخلاق والأخبار وأصول المعاملات التي ترشد إلى ما يكون فيها من متغيرات"⁽⁶²⁾.

خاتمة:

من خلال الدراسة المقتضية لموضوع المشكل وصلته بعلوم الحديث نستخلص النتائج الآتية:

1- مشكل الحديث علم يتوفر على منهجية التعامل مع السنة النبوية من خلال مراعاة ضوابط فهم النصوص بصورة متكاملة وموضوعية، حيث يعتبر جانب جمع الروايات في الموضوع الواحد مع الوقوف عند أسباب ورودها وضبط سياقات الكلام فيها منهجا متكاملًا في الدراسات الموضوعية للسنة.

2- مسالك العلماء في تناول المشكلات الحديثية هي الأمتل في مواجهة التحديات والشبهات التي تثار بين الحين والآخر، فهي منهج علمي منضبط يقوم على: رد الضعيف، القول بالنسخ، إمكان الجمع والتوفيق، الترجيح...، خاصة وأن الكل يتناول أنواعا كثيرة من التعارض على خلاف المختلف.

3- مشكل الحديث قوي التنظير من خلال صلته بمباحث الصناعة الحديثية، فهي كلها تعين على فهم الحديث وإدراك المراد منه في حال التباس واشتباه معانيه، سواء علوم الحديث الإسنادية أو المتننية، أو المباحث الاصطلاحية المشتملة على قواعد المشكل.

4- الإشكال بين الأحاديث مجرد تعارض ظاهري فقط يزول بالتدبر وإعمال القواعد المنهجية لذلك، وبذلك يمكن العمل بجميع النصوص.

5- يرتبط المشكل بالنقد عند المحدثين، فهو يعين على دفع الاختلاف والتعارض بين الأحاديث وفهم سياقاتها، فهو يتناول بالدراسة ما يخالف القرآن الكريم، والأحاديث والآثار الصحيحة الثابتة، وما يخالف قوانين العقل، وما يخالف الواقع والتاريخ....

6- يرتبط مشكل الحديث حتى بمباحث أصول الفقه في باب التعارض والترجيح، وباب دلالات الألفظ، وحتى يُتمكن من دفع وهم وإشكال لابد من الجمع بين الصناعتين الحديثية والأصولية في دراسة أنواع التعارض الواقعة.

الهوامش:

- 1- لسان العرب، ابن منظور، تحقيق: مجدي فتحي وياسر سليمان، دار التوفيقية للتراث، القاهرة، مادة: شكل، م 7، ص 168-169-170.
- 2- معجم مقاييس اللغة، ابن فارس، تحقيق: عبد السلام هارون، دار الفكر، بيروت، 1399هـ-1979م، مادة: شكل، م 3، ص 204.
- 3- الفقيه والمتفقه، الخطيب البغدادي، تحقيق: عادل بن يوسف الغرازي، دار ابن الجوزي - السعودية، ط2، 1421هـ، ج1، ص209.
- 4- الوسيط في مصطلح وعلوم الحديث، محمد أبو شهية، جدة، دار عالم المعرفة، ط1، 1983م، ص441.
- 5- كشف المشكل من حديث الصحيحين، جمال الدين أبو الفرج بن الجوزي، تحقيق: علي حسين البواب، دار الوطن- الرياض، م1، ص6-7.
- 6- المنهج الحديث في علوم الحديث، محمد السماحي، دار الأنوار، بيروت، ص152.
- 7- منهج النقد في علوم الحديث، نور الدين عتر، دار الفكر، دمشق، ط3، 1400هـ-1981م، ص337.
- 8- مختلف الحديث بين المحدثين والأصوليين والفقهاء، أسامة بن عبد الله خياط، دار ابن حزم، بيروت - لبنان - 1421هـ-2001م، ط1، ص36.
- 9- مجلة الإسلام في آسيا، الجامعة الإسلامية العالمية، ماليزيا، العدد 2، الرقم 1، يوليو 2005م، مقال: مشكل الحديث: إشكالية المصطلح وتاريخ النشأة، فتح الدين بيانوني، ص47.
- 10- شرح مشكل الآثار، الطحاوي، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1415هـ-1494م، م1، ص9.
- 11- مشكل الحديث وبيانه، محمد بن الحسن بن فورك أبو بكر، تحقيق: موسى محمد علي، عالم الكتب - بيروت، ط2، 1985م، ص37.
- 12- الحدود في الأصول، أبو الوليد الباجي، تحقيق: محمد حسن إسماعيل، دار الكتب لعلمية، بيروت - لبنان، ط1، 1424هـ - 2003م، ص108.
- 13- الحدود في الأصول، أبو بكر بن فورك، تعليق: محمد السليمان، دار الغرب الإسلامي، تونس، ط2، 1434هـ - 2013م، ص146.
- 14- أصول الشاشي، ص81.
- 15- كشف الأسرار شرح أصول البزدوي، عبد العزيز البخاري الحنفي، دار الكتاب الإسلامي، ج1، ص52.
- 16- أصول السرخسي، السرخسي، دار المعرفة، بيروت، ج1، ص168.
- 17- علم أصول الفقه، عبد الوهاب خلاف، مكتبة الدعوة وشباب الأزهر، ط8، ص171.
- 18- اختلاف الحديث، الإمام الشافعي، تحقيق: رفعت فوزي عبد المطلب، دار الوفاء، ط1، 1422هـ-2001م، ص69.
- 19- المصدر نفسه، ص71-76-77.
- 20- المصدر نفسه، ص81-89.
- 21- تأويل مختلف الحديث، ابن قتيبة، تحقيق: محمد محي الدين الأصغر، المكتب الإسلامي، بيروت، مؤسسة الإشراف، قطر - الدوحة، ط2، 1419هـ-1999م، ص143.
- 22- الكفاية في معرفة أصول الرواية، الخطيب البغدادي، تحقيق: إبراهيم بن مصطفى الدمياطي، مكتبة ابن عباس، مصر، 2002م، ج2، ص558.

- ²³ - مثل تأويل مختلف الحديث لابن قتيبة، مشكل الآثار للطحاوي، مشكل الحديث وبيانه لابن فورك.
- ²⁴ - علوم الحديث، ابن الصلاح، تحقيق: نور الدين عتر، دار الفكر - سوريا، دار الفكر المعاصر - بيروت، 1406 هـ - 1986 م، ص 283-284.
- ²⁵ - اختصار علوم الحديث، ابن كثير، تحقيق: أحمد محمد شاكر، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط2، ص 175.
- ²⁶ - التفرير والتيسير، النووي، تحقيق: محمد عثمان الخشت، دار الكتاب العربي، بيروت، ط1، 1405 هـ - 1985 م، ص 90.
- ²⁷ - نزهة النظر في توضيح نخبة الفكر، ابن حجر العسقلاني، تحقيق: نور الدين عتر، مطبعة الصباح، دمشق، ط3، 1421 هـ - 2000 م، ص 76.
- ²⁸ - الأم، الشافعي، تحقيق: أحمد شاكر، مكتبة دار التراث، مصر، ط1، 1358 هـ - 1940 م، ص 370.
- ²⁹ - مختلف الحديث بين المحدثين والفقهاء، نافذ حسين حماد، دار الوفاء، ط1، 1414 هـ - 1993 م، ص 16.
- ³⁰ - مختلف الحديث بين المحدثين والأصوليين والفقهاء، أسامة خياط، ط1، 1421 هـ - 2000 م، دار الفضيلة، الرياض، ص 33.
- ³¹ - مختلف الحديث وجهود المحدثين فيه، الهادي روشو التونسي، دار ابن حزم، بيروت - لبنان، ط1، ص 39.
- ³² - أبو جعفر الطحاوي وأثره في الحديث، عبد المجيد محمود، ص 26.
- ³³ - مقدمة ابن الصلاح، ص 279.
- ³⁴ - تدريب الراوي 648/2.
- ³⁵ - أخرجه الإمام مالك في الموطأ، كتاب الكلام، باب ما جاء في تركة النبي ﷺ، رقم (1823).
- ³⁶ - نيل الأوطار، الشوكاني، تحقيق: عصام الدين الصباطي، دار الحديث، مصر، ط1، 1413 هـ - 1993 م، ص 6، ص 32.
- ³⁷ - ينظر: تدريب الراوي، ص 135.
- ³⁸ - توجيه النظر إلى أصول الأثر، طاهر بن صالح دمشقي، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، مكتبة المطبوعات الإسلامية - حلب، ط1، 1416 هـ - 1995 م، ج 1، ص 409.
- ³⁹ - العلل، الدارقطني، تحقيق: محفوظ الرحمن زين الله السلفي، دار طيبة، الرياض، ط1، 1405 هـ - 1985 م، ج 15، ص 314-315-316.
- ⁴⁰ - الفصل للوصل المدرج في النقل، الخطيب البغدادي، تحقيق: عبد السميع الأنيس، دار ابن الجوزي، السعودية، ط1، 1418 هـ / 1997 م، ج 2، ص 375.
- ⁴¹ - علوم الحديث، ص 85.
- ⁴² - سير أعلام النبلاء 66/15.
- ⁴³ - شرح علل الترمذي 2/ 635.
- ⁴⁴ - الكفاية 538/2.
- ⁴⁵ - نظم الفرائد، ص 209.
- ⁴⁶ - الشاذ والمنكر وزيادة الثقة، عبد القادر المحمدي، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط1، 1426 هـ - 2005 م، ص 168.
- ⁵¹ - الإحكام في أصول الأحكام 1/ 368.

- ⁵²- أخرج الإمام البخاري، كتاب الجنائز، باب الكفن في ثوبين، رقم (1265)، وفي باب الحنوط للميت، رقم (1266)، وفي باب: كيف يكفن المحرم؟، رقم (1268)، وفي باب ما ينهى من الطيب للمحرم والمحرمة، رقم (1839)، وفي باب المحرم يموت بعرفة، ولم يأمر النبي ρ أن يؤدي عنه بقية الحج، رقم (1849)، وفي باب سنة المحرم إذا مات، رقم (1851)، وعند مسلم في كتاب الحج، باب ما يفعل بالمحرم إذا مات، رقم (1206).
- ⁴⁹- علوم الحديث، ص 272.
- ⁵⁰- فتح المغيث 3/ 412.
- ⁵¹- نزهة النظر، ص 120.
- ⁵²- فتح المغيث 1/ 296.
- ⁵³- الفروق، القرافي، تحقيق: عمر حسن القيام، مؤسسة الرسالة، بيروت - لبنان، ط2، 1429هـ- 2008م، ج2، ص 161.
- ⁵⁴- نظم الفرائد، ص 112.
- ⁵⁵- وهو على أقسام: الأول اتفاق المعنى وتعدد اللفظ، والثاني: تعدد الأفعال من صاحب الشريعة وذلك بأن يثبت تعدد في الكيفية والأداء والمجلس.
- ⁵⁶- أخرج البخاري في الصحيح، كتاب الأذان، باب سنة الجلوس في التشهد، رقم (828).
- ⁵⁷- أخرج مسلم في كتاب، باب وضع يده اليمنى على اليسرى بعد تكبيرة الإحرام تحت صدره فوق سرتة، ووضعها في السجود على الأرض حذو منكبيه، رقم (401).
- ⁵⁸- أخرج الإمام مالك في كتاب الصلاة، باب العمل في الجلوس في الصلاة، رقم (51).
- ⁵⁹- إحكام الأحكام، ابن دقيق العيد، تحقيق: محمد حامد الفقي - أحمد محمد شاكر، مطبعة السنة المحمدية، 1372هـ - 1953م، م1، ص 103.
- ⁶⁰- كيف نتعامل مع السنة معالم وضوابط، يوسف القرضاوي، دار الوفاء، 1413هـ - 1992م، ط5، ص 145.
- ⁶¹- أخرج مسلم في كتاب كتاب الفضائل، باب وجوب امتثال ما قاله شرعا دون ما ذكره ρ من معاش الدنيا على سبيل الرأي، رقم (2363).
- ⁶²- أسباب ورود الحديث تحليل وتأسيس، محمد رأفت سعيد، ص 196.

دور المعرفة بالتاريخ وسنن الحياة في بناء الفكر الوسطي

د/ اخلاص بن عبيد

قسم الحقوق – كلية الحقوق والعلوم السياسية – جامعة باتنة 1

الملخص:

مما هو ملاحظ في الواقع المعاصر شيوع الفكر المتطرف وظهور النزعات الحادة في التفكير والسلوك، مما أدى إلى بروز مشكلات معقدة عرقلت سير الحياة وأخلت بالعلاقات بين الناس، بل امتدت هذه المشكلات حتى إلى العلاقات الدولية بين الأمم والشعوب. وقد كان لشيوع الجهل وانتشار الأمية الفكرية والثقافية الأثر البالغ في ظهور هذه النزعات، ومن ذلك الجهل بالتاريخ والقوانين التي أقام الله عز وجل عليها نظام الحياة والعلاقات بين الناس وبين الشعوب والمجتمعات. هذا المقال محاولة لبيان دور المعرفة بالتاريخ وسنن الحياة في بناء الفكر الوسطي والبعد عن التطرف الفكري في حياة المسلمين.

الكلمات المفتاحية: المعرفة، التاريخ، سنن الحياة، الفكر الوسطي.

Abstract:

What is noticeable in contemporary reality is the prevalence of extremist thought and the emergence of sharp tendencies in thought and behavior, which led to the emergence of complex problems that obstructed the course of life and disturbed the relations between people, and even spread these problems even to international relations between nations and peoples. The ignorance of illiteracy and the spread of intellectual and cultural illiteracy have had a great impact on the emergence of these trends, including ignorance of the history and laws that God has established the system of life and relations between people and between peoples and communities. This article is an attempt to demonstrate the role of knowledge of history and life in the building of the middle thought and distance from intellectual extremism in the lives of Muslims..

مقدمة:

إن الحمد لله نحمده ونستعينه ونستغفره ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله ﷺ، أما بعد:

إن من الطبيعي أن يكون الإنسان سوياً، أي معتدلاً في كل شيء من حياته وسلوكه وتفكيره، وهذا هو شأن أغلب أفراد المجتمع، أما ما يسمى بالتطرف فهو ظاهرة مرضية تصيب الإنسان لأسباب عدة، وليس بالضرورة أن يكون هذا التطرف دينياً، فقد يكون تطرفاً نحو الإجرام والمخدرات أو السرقة، والفارق بينهما أن الأول يتخذ الدين ستاراً لكل تصرفاته وتطرفه، ويجد فيه حامياً من المجتمع، وما يعيننا في هذا المقام هو التطرف الديني، والقول بالتطرف الديني له معنى واحد ألا وهو البعد عن الوسطية.

وقد نهى الإسلام عن التطرف ودعا إلى الوسطية وذلك في مختلف مصادر التشريع الإسلامي، كقوله تعالى في كتابه الكريم: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا﴾ [البقرة: 143]، وقوله أيضاً: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾ [المؤمنون: 162]، فالتشريع الإسلامي يصلح الإنسان ويسمو به جسداً وروحاً دونما تشدد أو تطرف، ولم يكتف الإسلام بالنهي عن التطرف والدعوة إلى الوسطية، بل نجده ينهي عن التشدد في الدين، وهو الخطوة السابقة مباشرة على التطرف، لأن الغالب في الحياة وكما أكدته الأحداث والتاريخ أن التشدد غالباً ما يؤدي إلى التطرف والعنف والإرهاب، وهذه هي عظمة القرآن في رؤية المستقبل ومعرفة الغيب الذي يعجز عنه البشر، فيقول سبحانه وتعالى في النهي عن التشدد في أمور الدين: ﴿وَلَا تُكَلِّفْ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا وَآدِينًا كِتَابًا يَنْطِقُ بِالْحَقِّ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ﴾ [البقرة: 185].

ويطلق على الوسطية عدة اصطلاحات كالفكر الوسطي، الفكر المعتدل الإسلامي، ولكنها كلها مسميات لها معنى واحد وهو التوازن الفكري الذي يتمسك بالأصول ويقبل في الوقت ذاته الاختلاف في الفروع والجزئيات¹.

ولا شك أن نشر ودعم الأفكار الوسطية بين الشباب العربي في كافة المجالات من عبادات ومعاملات، سواء كان مجالها فتوى أو جهادا أو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، لمناهضة التيارات المتطرفة والمتعصبة، لهو أمر بالغ الأهمية بالنسبة للأمة العربية والإسلامية خاصة التي تتعرض لهجمة قوية في الوقت الراهن تستهدف كيانها كله، فعديدة هي البرامج والأفلام والكتب التي صدرت لتثويه صورة الإسلام والتي تظهره على أنه يعادي الحضارة الإنسانية ويكره الديمقراطية ويحض على

العنف، وعليه فعلى الأمة الإسلامية وضع خطة عمل لنشر الأفكار الوسطية المستنيرة في الإسلام داخليا وخارجيا لتستعين بها على مواجهة تحديات القرن الـ21، فالوسطية التي تتنافى مع التطرف والغلو والتعصب المذهبي، والتي هي من أبرز خصائص الإسلام والسمة الغالبة له، تعتبر في هذا العصر وهذه الظروف مطلبا شرعيا وحضاريا.

على أنه من المهم لنا هنا أن نقرر حقيقة علمية مهمة، مفادها أن مسألة تكريس الفكر الوسطي تتأثر بعدة عوامل، منها العوامل النفسية والشخصية، التي تعد أهم الأسباب التي تؤدي إلى تنشئة المسلم على مبادئ الوسطية والبعد عن الفكر التكفيري، وذلك لكونها لصيقة بشخص الإنسان منذ نشأته وخلال مرحلة تعليمه وعلى ذلك جاءت دراستنا موسومة بعنوان **دور المعرفة بالتاريخ وسنن الحياة في بناء الفكر الوسطي**، باعتبار ان المعرفة بالتاريخ وسنن الحياة تعد أحد هذه العوامل الشخصية، حيث سنحاول الاطلاع على مدى تأثير هذا النوع من المعرفة في غرس روح الوسطية وبالتالي البعد عن الفكر التطرفي، وذلك بالإجابة عن الإشكالية التالية: كيف يمكن للمعرفة بالتاريخ وسنن الحياة أن تنمي الفكر الوسطي؟

وهو ما سنتم دراسته من خلال محورين:

المحور الأول: فهم التاريخ أساس لبناء الفكر الوسطي.

المحور الثاني: فهم سنن الحياة والواقع أساس لبناء الفكر الوسطي.

المحور الأول: فهم التاريخ أساس لبناء الفكر الوسطي

بداية يتعين بيان المقصود بالجهل بالتاريخ وسنن الحياة والواقع، والذي هو فهم الحقائق على غير حقيقتها، وذلك بالتجاهل للعمد أو الخطأ لعبر التاريخ وسنن الحياة، فنجد أحدهم يريد ما لا يكون، ويطلب ما لا يوجد، ويتخيل ما لا يقع، ويفهم الوقائع على غير حقيقتها، ويفسرها وفقاً لأوهام رسخت في رأسه، لا أساس لها من سنن الله في خلقه ولا من أحكامه في شرعه. فهو يريد أن يغير المجتمع كله: أفكاره ومشاعره وتقاليده وأخلاقه وأنظمتها: الاجتماعية والسياسية والاقتصادية بوسائل وهمية، وأساليب خيالية².

ويعد الجهل بالتاريخ وسنن الحياة والواقع من أهم الأسباب الشخصية التي من شأنها إبعاد الشباب العربي عن وسطية دينه الحنيف، وتقريبه إلى ما يضره ويضر مجتمعه وبلاده، ونقصد بذلك الغلو في الدين، حيث لم تعان أمة الإسلام من آفة نزلت بها مثل معاناتها من آفة تكفير المسلمين التي تعد من النتائج المباشرة للغلو في الدين،

هذه الظاهرة التي عشعشت في عقول نفر من أبنائها، وجعلتهم يكفرون المسلمين بغير مقتضى شرعي، ومن ثم أهدروا دماءهم واستحلوا أموالهم، دون أن يكون معهم دليل من الشرع، أو حجة من الدين أو برهان من أقوال السلف³.

والغلو شرعا: هو مجاوزة الحد المطلوب شرعاً من العبد إلى ما هو أبعد منه فلا يكتفي بطلب الشارع، بل يشعر بأن ما طلبه الشارع قليل ولا يكفي، فيغالي ويزيد من عنده على ما أمر به الشارع، اعتقاداً بأن ذلك محبوب شرعاً، وهذا أيضاً هو تعريف التشدد والتنطع والتطرف⁴.

والغلو خطير جدا في أي مجال من المجالات على الأفراد والمجتمعات، والإسلام قد حذر منه حتى ولو كان بلباس الدين، فقد جاء القرآن الكريم بنصوص عديدة تحث على الوسطية والاعتدال في الأمور الدينية والدنيوية، بل وجعل من خصوصيات الأمة الإسلامية الوسطية والاعتدال، حيث قال تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾ [البقرة: 143].

وبالعودة إلى محورنا فنجد أن الفرد المسلم ليس خلقا معزولا، ولا يعاني القطيعة والانفصال عن التاريخ الإنساني، بل هو جزء منه، فهذا التاريخ يشكل للمسلم منجما للخبرة وثمره لتجارب عديدة، وميدانا واسعا للتمعن واستنباط العبر لوقاية حاضره ومستقبله، فالمسلم الحقيقي يدفعه إسلامه إلى استيعاب التاريخ البشري، والتعرض إلى وسائل نهوض الأمم السابقة وسقوطها، وإدراك السنن والقوانين الكامنة وراء الفعل التاريخي، والتي اتسمت بالخلود، وكذا إدراك دور الإرادة البشرية في صنع التاريخ، وممارسة عملية التغيير، والاستجابة لأمر الله سبحانه وتعالى الذي أناط عمليات التغيير وصنع التاريخ بإرادة الإنسان وإمكاناته⁵، حيث قال تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾ [الرعد: 11]. وفيما يلي سنحاول دراسة هذا المحور من خلال تناول العناصر التالية:

- تعريف التاريخ وأهميته.
- مكانة التاريخ في الشريعة الإسلامية.
- الدعوة المحمدية نموذج تاريخي في تكريس الوسطية والحكمة

أولاً: تعريف التاريخ وأهميته:

التاريخ إنما هو في الواقع ذاكرة الأمة الحافظة الواعية، والأمة التي تهمل تاريخها أشبه بالفرد الذي يفقد ذاكرته، ويعيش ليومه وحده، بلا ماض يعرفه ويبني عليه.

كما أن التاريخ هو المرآة التي تتجلى فيها سنن الله تعالى في الكون عامة، وفي الاجتماع البشري خاصة، ولهذا عني القرآن عناية بالغة بلفت الأنظار وتنبيه العقول إلى هذه السنن للانتفاع بها، وتلقي الدروس العملية منها، مصداقاً لقوله تعالى: ﴿قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِكُمْ سُنَنٌ فَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكْذِبِينَ﴾ [آل عمران: 137].

والقول بما سبق يفيد أننا لا نعني بالتاريخ، تاريخ المسلمين فحسب، بل تاريخ البشرية حيثما عرف، وتاريخ الأمم في أي أرض كانت، وفي أي عصر كانت، وعلى أي ملة كانت، مسلمة أو غير مسلمة، فالعبرة لا تؤخذ من سير المؤمنين وحدهم، بل تؤخذ من المؤمن والكافر، ومن البر والفاجر، لأن الفريقين تجري عليهما سنن الله بالتساوي، ولا تحابي هذه السنن أحداً شأنها شأن السنن والقوانين الطبيعية، فقوانين الحرارة والبرودة، والغليان والانصهار، والضغط والانفجار، قوانين كونية عامة، تتعامل مع الموحيدين تعاملها مع الوثنيين⁶.

ثانياً: مكانة التاريخ في الشريعة الإسلامية:

بالرجوع إلى التاريخ الإسلامي نستطيع القول أن الكتاب والسنة قد قدما للبشرية مساحات تعبيرية هائلة عن تجارب الأمم السابقة ومسالكها، وعللا أسباب النكبات التي أصابتها، والقوانين والسنن المجردة عن حدود الزمان والمكان التي حكمت ذلك، وألقيا الأضواء الكاشفة على جميع جوانب الحياة، على مستوى العقيدة، العبادة والمعاملة وغيرها من الجوانب، وذلك بعدم الاقتصار على ما كان، وإنما بتجاوز الماضي والحاضر إلى إلقاء الضوء على المستقبل، وما سوف يكون من الفتن، بما في ذلك علامات ومؤشرات اقتراب الساعة، وذلك بهدف أن يستوعب المسلم موقفه تمام الاستيعاب ليأخذ بذلك حذره، ويمارس دوره من خلال هذه النوافذ على الرؤية الشمولية لما كان وما سوف يكون⁷.

فنجد أن القرآن والسنة قد جعلتا التاريخ مصدراً للمعرفة التي تستوعب المعلومة، وتوسع الخبرة وتطورها، وتصنع الحكمة وتحقق الموعدة، وتكون العبرة، وتغني بالتجربة، وتؤكد بذلك اطراد السنن وفعاليتها، ويستنكر على من يقعدون عن السير في الأرض، والتوغل في التاريخ والاطلاع على الأحوال، ويتعرفون على أسباب التداول الحضاري، حيث قال تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ﴾ [الروم: 9].

بل أكثر من ذلك فإن القرآن والسنة لم يرضيا للإنسان أن يعمل عمل المصور بأن يكون مصورا للواقع، ومسجلا لأحداث التاريخ من الخارج دون استقراء، بل لفت نظره إلى مسألة غاية في الأهمية ألا وهي عملية النقد والتقويم التاريخي، كما لم يدعاه يتيه في هذه العملية ويضل المنهج، وإنما منحاه من خلال الوحي المعيار الذي بموجبه يقوم، ويستتير بضوئه، فقدم له نماذج عملية تدريجية من القصص القرآني في التعليل وبيان الأسباب، وما صارت إليه من النتائج أو من العواقب⁸.

فأحداث التاريخ تتكرر وتتشابه إلى حد كبير لأن وراءها سنناً ثابتة تحركها وتكيفها، ولهذا قال الغربيون: التاريخ يعيد نفسه، وعبر العرب عن هذا المعنى بقولهم: ما أشبه الليلة بالبارحة!

كما نجد القرآن الكريم يشير إلى تشابه المواقف والأقوال والأعمال، نتيجة لتشابه الأفكار والتصورات التي تصدر عنها، وفي هذا جاء قوله تعالى: ﴿وَقَالَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ لَوْلَا يُكَلِّمُنَا اللَّهُ أَوْ تَأْتِينَا آيَةٌ كَذَلِكَ قَالَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ مِثْلَ قَوْلِهِمْ تَشَابَهَتْ قُلُوبُهُمْ﴾ [البقرة: 118].

وقوله تعالى عن مشركي قريش: ﴿كَذَلِكَ مَا أَتَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا قَالُوا سَاحِرٌ أَوْ مَجْنُونٌ. أَتَوَاصَوْا بِهِ بَلْ هُمْ قَوْمٌ طَاغُونَ﴾ [الذريات: 52-53].

فهذا الاشتراك والتشابه في الموقف من الرسل، بين الأولين والآخرين، والمسارة إلى الاتهام بالسحر أو الجنون، لم ينشأ نتيجة تواصل بين هؤلاء وأولئك، بل السبب أنهم جميعاً طغاة ظالمون، فلما تشابهوا في السبب، وهو الطغيان، تشابهوا في النتيجة، وبالتالي من عرف التاريخ وسنن الله فيه، واستوعبها، تعلم من أخطاء الآخرين، وكان له بهم عظة، فالسعيد من وعظ بغيره، واقتبس مما عندهم من خير، فالحكمة ضالة المؤمن أتى وجدها فهو أحق بها⁹.

ومن ثم علينا نحن الشباب أن نهتم بهذه الثروة التاريخية الغنية بالمبادئ الإسلامية التي من شأنها أن تحفظنا من الزلل بما توفره من عبر ومواعظ، فلو عدنا إلى تاريخنا وإلى السيرة النبوية بالضبط لوجدنا فيها مثالا حيا عن الدعوة الإسلامية التي اتسمت بالحكمة، الوسطية، التدرج والبعد عن الغلظة والتطرف.

ثالثاً: الدعوة المحمدية نموذج تاريخي في تكريس الوسطية والحكمة:

ف نجد أن رسول الله ﷺ قد ظل ثلاثة عشر عاماً في مكة يدعو ويربي؛ والشرك ضارب أطنابه عن يمينه وشماله، والكعبة تحيط بها الأصنام التي بلغت نحو (360) صنماً، وهو عليه السلام يصلي عند الكعبة ويطوف بها، وتلك الأصنام من حوله، إلا أنه لم يفكر هو وأصحابه بالقيام بهجمة فدائية لتحطيمها والخلص منها، لأنه لو فعل

لعرض نفسه وأصحابه للهلاك، لعدم تكافؤ القوى أو تقاربها، ولما انتهت عبادة الأصنام، لأن عابديها سيقومون بديلاً لها في اليوم التالي، يحتونه أو يشترونه، لأن الوثنية قائمة في عقولهم قبل أن تكون في الصنم المعبود ذاته، فما لم تتحرر عقولهم من هذا الزور فلن يغني عنهم تحطيم الأوثان شيئاً¹⁰.

ولهذا ترك الرسول ﷺ مسألة الأصنام، واشتغل بالدعوة إلى تحرير العقول بالتوحيد، وتطهير القلوب بالتقوى، وإعداد المؤمن لمعركة فاصلة مع قوى الكفر، وتربية أصحابه على الصبر الجميل، والنفس الطويل، حتى يأتي أوان المواجهة مع الوثنية العاتية.

وكان من الصحابة رضي الله عنهم من يأتونه عليه الصلاة والسلام، ما بين مضروب ومشجوج ومجروح، يلتمسون منه أن يأذن لهم بأن يشهروا سيوفهم ويقاتلوا دفاعاً عن أنفسهم، فلا يأذن لهم، ويأمرهم بالصبر وكف الأيدي، حتى يأذن الله بالقتال، حيث إنه لم نسمع أو نقرأ أن الرسول ﷺ قد دعا رفاقه إلى القيام بعمليات انتحارية وتحطيم الأصنام التي كانت تحيط بالكعبة، رغم صنوف العذاب التي لاقاها المؤمنون على أيدي الكفار¹¹، فقد مر ﷺ على عمار بن ياسر وأبويه وهم يعذبون، فلم يملك إلا أن يقول لهم: (صبراً آل ياسر، فإن موعدكم الجنة!) وظل الأمر كذلك حتى أذن الله للمؤمنين بالقتال، دفاعاً عن أنفسهم وذوداً عن حرية دعوتهم بقوله تعالى: ﴿أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتِلُونَ بِأَنَّهُمْ ظَلِمُوا وَإِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَلْقَدِيرُ. الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ بِغَيْرِ حَقٍّ إِلَّا أَنْ يَقُولُوا رَبُّنَا اللَّهُ...﴾ [الحج: 39-40].

وهنا جاء أول صدام مسلح مع الوثنية الطاغية ومقابلة السيف بالسيف، والقوة بالقوة، ولكن متى تحقق ذلك؟ إنما تحقق ذلك حين أصبح للنبي ﷺ ومن آمن به أصحاب دولة وكيان وسلطان، فكانت السرايا والغزوات، وكان الفتح الأعظم، الذي هبأ الله به لرسوله أن يدخل مكة فاتحاً، بعد أن خرج منها مضطهداً، وأن يضرب أصنامها برمحه، فتخر ساقطة¹²، وهو يقول: ﴿وَقُلْ جَاءَ الْحَقُّ وَزَهَقَ الْبَاطِلُ إِنَّ الْبَاطِلَ كَانَ زَهُوقاً﴾ [الإسراء: 81].

فالمستقرى لما سبق يدرك كيف تأنى الرسول ﷺ في دعوته، وكيف توخى الوسطية والتدرج بإرشاد من ربه سبحانه وتعالى، بحيث لم يترك الدعوة إلى الإسلام نهائياً ولم يعمل على نشر الإسلام بالقوة، وإنما بقي يدعو سرا، لعلمه بأن القوة لن تؤدي إلى أي نتيجة -على الأقل في تلك الفترة- وهنا تبدو الحكمة الإلهية في انتهاج الوسطية في كل أمورنا الدينية والدينيوية، وعلى هذا فإننا نحن الشباب مدعوون

لانتهاج سبيل سيدنا وحبينا محمد ﷺ في الدعوة إلى الإسلام، وإلى تكريس مثل هذه القيم والمبادئ من خلال مختلف الملتقيات العلمية والندوات التي تعقدتها الجامعات، ولما لا على مستوى مختلف الأطوار التعليمية، لتقريب الطفل ثم المراهق فالشباب إلى الوسطية والبعد عن الغلو المؤدي إلى التكفير.

وما سبق قوله بخصوص أسلوب الوسطية الذي انتهجه الرسول ﷺ في دعوته إلى الإسلام، يجب الأخذ به بالنسبة للائمة والدعاة، فالوسطية في الدعوة تتجسد في التيسير في الفتوى دون الخروج عن الدليل الشرعي أو مجاوزته، بل مراعاة حال السائل والمستفتي.

المحور الثاني: فهم سنن الحياة والواقع أساس لبناء الفكر الوسطي

إن التاريخ وفقاً لما سبق بيانه هو المرأة التي تتجلى فيها سنن الله تعالى في الكون عامة، وفي الاجتماع البشري خاصة، ولهذا عني القرآن عناية بالغة بلفت الأنظار، وتنبيه العقول إلى هذه السنن للانتفاع بها، وتلقي الدروس العملية منها في مثل قوله تعالى: ﴿قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِكُمْ سُنَنٌ فَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكذِّبِينَ﴾ [آل عمران: 137].

وتتميز السنن بالثبات، فلا تتبدل ولا تتحول¹³، حيث قال سبحانه: ﴿وَأَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ لَئِن جَاءَهُمْ نَذِيرٌ لَّيَكُونُنَّ أَهْدَىٰ مِن إِيحَادَى الْأُمَمِ فَلَمَّا جَاءَهُمْ نَذِيرٌ مَّا زَادَهُمْ إِلَّا نُفُورًا. اسْتَكْبَرُوا فِي الْأَرْضِ وَمَكَّرَ السَّيِّئُ وَلَا يُحِيقُ الْمَكْرُ السَّيِّئُ إِلَّا بِأَهْلِهِ فَهَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا سُنَّتَ الْأُولِينَ فَلَن نَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَبْدِيلًا وَلَن نَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَحْوِيلًا﴾ [فاطر: 42-43].

كما تتميز هذه السنن بالعموم فهي تنطبق على الناس جميعاً، بغض النظر عن أديانهم، وجنسياتهم، فأى مجتمع أخطأ أو انحرف لقي جزاء خطئه أو انحرافه، ولو كان مجتمع الصحابة أو مجتمع النبي ﷺ¹⁴، ودلينا على هذا ما دفعه الصحابة ثمناً لخطئهم في غزوة أحد، وهو ما سجله القرآن عليهم بوضوح في قوله: ﴿أَوَلَمْ آصَابِكُمْ مَّصِيبَةٌ قَدْ أَصَبْتُم مِّثْلَيْهَا قُلْتُمْ أَنَّى هَذَا قُلْ هُوَ مِنْ عِنْدِ أَنْفُسِكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [آل عمران: 152]، وبين في آية أخرى هذا الذي من عند أنفسهم بقوله: ﴿حَتَّىٰ إِذَا فَشِلْتُمْ وَتَنَازَعْتُمْ فِي الْأَمْرِ وَعَصَيْتُمْ﴾ [آل عمران: 165].

ومن أكثر أسباب البعد عن الوسطية والوقوع في آفة الغلو في الدين جهل الشباب العربي لهذه السنن، ويقصد بذلك عدم العظة وعدم التعلم من سنن السابقين، ولعل أهم السنن التي يؤدي فهمها إلى بناء قاعدة صحيحة للفكر الوسطي، سنتان:

أولاً- سنة التدرج.

ثانياً- سنة الأجل المسمى.

أولاً: سنة التدرج:

لبيان أهمية سنة التدرج في ترسيخ مبدأ الوسطية، وتهيئة الفكر الإنساني لاستيعاب هذا المبدأ والعمل به خاصة في أموره الدينية، مما ينعكس عليه بالإيجاب في حياته الدنيوية، فإننا سنحاول دراسة هذه السنة من خلال بيان العناصر التالية:

- تعريف سنة التدرج.

- أهمية التدرج في العملية الإقناعية.

- التدرج في الدعوة المحمدية.

1- تعريف سنة التدرج:

التدرج والاستدراج في اللغة: مشتق من الفعل دَرَجَ، ودَرَجَ، نقول دَرَجَهُ واستدرجه إلى كذا تدريجاً واستدرجاً، بمعنى أدناه إليه على التدرج¹⁵.

أما المقصود به شرعاً وفي مفهوم الدعوة الإسلامية فهو: الانتقال بالمدعو من الأسهل إلى الأصعب، ومن كلية إلى أخرى، ومن الكليات إلى الجزئيات، ومن الدعوة النظرية إلى الدعوة العملية التطبيقية، ومن الإيمان إلى الأعمال، ومن التوحيد إلى العبادات، والانتقال به في باب المحرمات، من محرم إلى آخر...، ومن تحريم الكبائر إلى تحريم الصغائر، حتى يصل المدعو إلى مرتبة التكيف مع كل توجيه، والانصياع لكل أمر¹⁶.

2- أهمية التدرج في العملية الإقناعية:

يعد التدرج من الأسس التي تقوم عليها عملية إقناع الغير لا سيما في تغيير ما يخص عاداته وطباعه وما ألفه، فالنفس البشرية يصعب عليها أن تغير ما اعتادت عليه وألفته وأصبح أمراً مهماً وضرورياً في حياتها، وبصورة مفاجئة، وخصوصاً التغيير العملي، وذلك أن كثيراً من الناس يفتنون نظرياً بأمر ما، ويسلمون به، ولكن أغلبهم لا ينقل تلك الفناعة العقلية النظرية إلى حيز التطبيق، خوفاً من إرهاق نفسه وعدم الصبر على ترويضها في الأمر الجديد، والدليل على ذلك ما نراه من الآلاف من المدخنين الذين يدركون جيداً أن التدخين يضرهم ويعترفون بذلك دينياً وعقلياً وصحياً، إلا أنهم عاجزون عن تركه دون تدرج¹⁷.

فعلى الشباب العربي أن يدرك مدى أهمية ومكانة التدرج في العملية الإقناعية في مجال الدعوة الإسلامية، فهي متأتية من مراعاة الأحوال والظروف والمصالح وتحديد المطلوب والواجب في إطار وحدود طاقة الإنسان وقدراته، فالتدرج من حال إلى حال ومن وضع إلى وضع يزيد من قناعاته وثقته، ويبعث في نفسه الهمة والإرادة عكس ما تبعته المفاجأة من تهرب وشك وتردد يفقد الثقة بالنفس، فتعجز وتظن الأمر مستحيلاً، لا مجال لقبوله، لذا كان الاطمئنان يملأ قلب المؤمنين لما سمعوا قوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: 286]، وهو يخبر عن عدله وكرمه ورحمته بعباده، حتى لا يضيقوا ذرعا بتكاليفه ولا يستنقلوا أوامره، ذلك أن ما فرض عليهم هو في حدود طاقتهم، الأمر الذي يرفع عزم المؤمنين للقيام بواجباتهم وما فرض عليهم، وتزول آثار الكسل والضعف وعدم القدرة¹⁸.

وعليه ومن خلال ما سبق تكمن أهمية التدرج في العملية الإقناعية من خلال عدة نواح أهمها:

- التيسير والتخفيف: فالتدرج يبسر فهم الأحكام، ومعرفة دقائقها، ويرفع الحرج عند التكليف، حتى يسهل قيادة النفس أولاً، والناس ثانياً، لتقبل التكليف، فتكون أخف على النفس.
- تغيير العادات: فالنفوس تألف ما جُبلت عليه، وإن العادة تتحكم بصاحبها، ولا يمكن تغيير العادات السيئة والضارة دفعة واحدة، فشرع التدرج لبناء النفس والمجتمع، وغرس القيم والفضائل، وتأسيس الأحكام، وضبط السلوك.
- موافقة الفطرة: فطرة الإنسان تقبل الأخبار والتكاليف والأعباء شيئاً فشيئاً، وتبني القرارات درجة درجة.

3- التدرج في الدعوة المحمدية:

ولذلك نجد أن الدعوة الإسلامية قد تدرجت من دعوة سرية إلى دعوة جهرية، إلى الهجرة إلى الحبشة إلى البحث عن سند اجتماعي وطلب النصر من القبائل، إلى الهجرة وبناء الدولة الإسلامية بالمدينة، إلى السرايا والبعوث والغزوات لحمايتها من كيد الكائدين ودسائس الماكريين.

إذاً فهذه القاعدة الكلية والسنة الإلهية في رعاية التدرج، ينبغي أن تتبع في سياسة الناس، وعندما يراد تطبيق نظام الإسلام في الحياة، واستئناف حياة إسلامية متكاملة، فإذا أردنا أن نقيم مجتمعاً إسلامياً حقيقياً فلا نتوهم أن ذلك يتحقق بجرة قلم،

دور المعرفة بالتاريخ وسنن الحياة في بناء الفكر الوسطي

أو بقرار يصدر من ملك أو رئيس، أو مجلس قيادة أو برلمان، إنما يتحقق ذلك بطريقة التدرج، نعني بذلك الإعداد والتهيئة الفكرية والنفسية، والأخلاق الاجتماعية، وهو نفس المنهاج الذي سلكه النبي ﷺ، لتغيير الجاهلية إلى حياة إسلامية، فقد ظل ثلاثة عشر عاما في مكة، كانت مهمته فيها تنحصر في تربية الجيل المؤمن الذي يستطيع فيما بعد أن يحمل عبء الدعوة، وتكاليف الجهاد لحمايتها ونشرها في الآفاق، ولهذا لم تكن المرحلة المكية مرحلة تشريع وتقنين، بل مرحلة تربية وتكوين، وكان القرآن نفسه فيها يُعنى -قبل كل شيء-، بتصحيح العقيدة وتثبيتها، ومد أشعتها في النفس والحياة، أخلاقا وأعمالا صالحة، قبل أن يُعنى بالتشريعات والتفصيلات¹⁹.

ومن هنا كان على الذين يدعون إلى استئناف الحياة الإسلامية، وإقامة دولة الإسلام في الأرض، أن يراعوا سنة التدرج في تحقيق ما يريدون من أهداف، آخذين في الاعتبار سمو الهدف، ومبلغ الإمكانات، وكثرة المعوقات.

ويحضرنا هنا قول الخليفة العادل عمر بن عبد العزيز خامس الخلفاء الراشدين المهديين المقتدى بهم، عندما أراد أن يخفف من نار الغيرة والحماس المشتعلة في قلب ابنه الشاب "عبد الملك" في التعجيل بالضرب على المفسدين والظالمين والخارجين على الشرع، فكان جواب الأب لابنه عبد الملك: (لا تعجل يا بني، فإن الله ذم الخمر في القرآن مرتين، وحرّمها في الثالثة، وإنّي أخاف أن أحمل الناس على الحق جملة فيدعوه جملة، فيكون من ذا فتنة)²⁰.

ومن خلال ما سبق يتضح جليا أن التدرج في الدعوة الإسلامية وفي كل الأمور يعد من الصفات التي يتميز بها الفكر الإسلامي الوسطي، فمما لا شك فيه أن من يدرك الغاية والحكمة من التدرج فإنه لا محالة يتمتع بالفكر الوسطي لأنهما صفتان متلازمتان في ديننا وتكمل إحداهما الأخرى.

ثانيا: سنة الأجل المسمى.

سنة الأجل المسمى سنة متممة للسنة السابق دراستها، وفيما يلي سنقوم بتعريفها وبيان أهميتها في الدعوة المحمدية.

1- تعريف سنة الأجل المسمى:

يقصد بها أن لكل شيء أجلاً مسمى يبلغ فيه نضجه أو كماله، وهذا ينطبق على الماديات والمعنويات، فلا ينبغي أن يُستعجل الشيء قبل أن يبلغ أجله المقدر

لمثله، فالزرع والثمر إذا حصد أو قطف قبل أوانه، لا ينتفع به النفع المرجو، بل قد يضر ولا ينفع.

فإذا كان النبات لا يوتي أكله إلا بعد أشهر أو سنة، وبعض الشجر لا يثمر قبل سنوات عدة، فبعض الأعمال الكبيرة لا تقطف ثمارها إلا بعد عقود من السنين، وكلما كان العمل عظيماً كانت ثمرته أبطأ، كما قيل: أبطأ الدلاء فيضاً أملؤها. وقد يبدأ جيل عملاً تأسيسياً ذا شأن، فلا يستفيد منه إلا الجيل الثاني أو الثالث أو ما بعد ذلك، ولا ضير في هذا ما دام كل شيء يسير في خطه المعلوم وطريقه المرسوم.²¹

2- أهمية سنة الأجل المسمى في الدعوة المحمدية:

لقد كان المشركون في مكة يسخرون من دعوة النبي ﷺ، ومن قوله: إن العاقبة له ولمن آمن به، وإن العذاب لمن صد عنه، فكانوا يستعجلونه هذا العذاب الذي خوفهم به، جاهلين أن لكل شيء موعداً لن يخلفه لقوله تعالى: ﴿وَيَسْتَعْجِلُونَكَ بِالْعَذَابِ وَلَوْلَا أَجَلٌ مُّسَمًّى لَجَاءَهُمُ الْعَذَابُ وَلَيَأْتِيَنَّهُمْ بَغْتَةً وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ﴾ [العنكبوت: 53]، وقوله أيضاً: ﴿وَيَسْتَعْجِلُونَكَ بِالْعَذَابِ وَلَنْ يُخْلِفَ اللَّهُ وَعْدَهُ وَإِنَّ يَوْمًا عِنْدَ رَبِّكَ كَأَلْفِ سَنَةٍ مِّمَّا تَعُدُّونَ﴾ [الحج: 47].

ولهذا أمر الله تعالى رسوله الكريم أن يصبر على قومه، كما صبر إخوانه أولو العزم من الرسل من قبل، ولا يستعجل لهم العذاب كما يستعجلون حيث قال تعالى: ﴿قَاصِرِينَ كَمَا صَبَرَ أُولُو الْعَزْمِ مِنَ الرُّسُلِ وَلَا تَسْتَعْجِلْ لَهُمْ﴾ [الأحقاف: 35]، وضرب له وللمؤمنين معه مثلاً بمن خلا قبلهم من أصحاب الرسالات، وكيف صبروا على شدة الابتلاء، وطول الطريق، وصعوبة انتظار النصر²²، فقال تعالى: ﴿أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تُدْخَلُوا الْجَنَّةَ وَلَمَّا يَأْتِكُمْ مَثَلُ الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلِكُمْ مَسَّتْهُمُ الْبَأْسَاءُ وَالضَّرَاءُ وَزُلْزَلُوا حَتَّى يَقُولَ الرَّسُولُ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ مَتَى نَصُرُ اللَّهُ أَلَا إِنَّ نَصْرَ اللَّهِ قَرِيبٌ﴾ [البقرة: 214].

ولكن إذا كان نصر الله قريباً، فإن له موعداً وأجلاً مسمى عند ربنا، ولا يعجل الله بعجلة أحدٍ من خلقه، ومن أجل ذلك كان ﷺ يوصي أصحابه بالصبر، ويربيهم عليه، وألا يستعجلوا النصر قبل أوانه²³، فلما شكوا إليه خباب بن الأرت ما يلقي من

شدة الأذى في سبيل الإسلام قائلاً: ألا تدعو لنا يا رسول الله؟ ألا تستنصر لنا؟ غضب النبي ﷺ، وجلس محمراً وجهه وقال: (إن من كان قبلكم ليمشط بأمشاط الحديد ما دون عظمه من لحم وعصب، وينشر أحدهم بالمنشار فرقتين ما يصرفه ذلك عن دينه، والله ليظهرن الله هذا الأمر حتى يسير الراكب من صنعاء إلى حضرموت، لا يخاف إلا الله، والذئب على غنمه، ولكنكم تستعجلون!!)²⁴.

ومن خلال ما سبق تتضح العلاقة بين سنة الأجل المسمى وبناء الفكر الوسطي، حيث إن المعرفة بهذه السنة تجعل صاحبها متحلياً بالصبر حتى يحلّ أوان التغيير، فلا يستعجل من جهة نتائج عمله، ولا ييأس من جهة أخرى من تحققها نتيجة لطول فترة تحققها، لأنه يدرك تمام الإدراك أن ثمار مجهوده ستظهر في أجلها المقدر لها، وهو بذلك يكون قد ربط بين الواقع وبين هذه السنة، ويكون بذلك أيضاً قد اقتدى بسلفنا الصالح في تجسيده لهذه السنة.

فضعف البصيرة بالواقع والحياة، وعدم ربطها بسنة الأجل المسمى وغيرها من السنن الاجتماعية أو سنن الخلق الأخرى، من شأنه البعد عن الوسطية، فالشخص المنفصل عن ماضيه بفقدان ذاكرته لا يحسن التفاعل مع مجتمعه، ولا يتكيف معه بالصورة المطلوبة كالمجتمع الإنساني إذا لم يبق في ذاكرته واعتباره السنن الاجتماعية والكونية للمجتمعات السابقة له، وهذا ما يتعرض له بعض من يقعون في هاوية الغلو، فيعضهم يحاكم الواقع ويفهمه بعقله وحده ولا يحاكمه بسنن الخلق، ولا يعتبر خبرات الأجيال السابقة.²⁵

وعليه فعلى شبابنا وخاصة الدعاة منهم، أن يستوعبوا الحكمة العظيمة من هذه السنة، فلا يستعجلوا ثمار أعمالهم الدعوية، وغيرها من الأعمال التي يأملون من خلالها النهوض بالدين الإسلامي والحضارة الإسلامية.

ومن أدرك سنتي التدرج والأجل المسمى فقد أصاب الفكر الوسطي، ليؤكد للعالم أجمع أن الدين الإسلامي هو دين الوسطية في الخيرية وفي الشعائر وهو دين الوسطية في السلوك والإنفاق، وهو دين الحرية الذي منح البشر الحرية والاختيار في أن يؤمنوا أو يكفروا، وأن السنة النبوية الشريفة كانت تفسيراً عملياً وتوجيهياً سليماً للصحابة في انتهاج الوسطية.

خاتمة:

من خلال دراستنا لموضوع "دور المعرفة بالتاريخ وسنن الحياة في بناء الفكر الوسطي"، توصلنا إلى جملة من النتائج أتبعناها بجملة من الاقتراحات، وفيما يلي أهمها:

أولاً- النتائج:

1- معرفة التاريخ وسنن الحياة يعد ترسيخاً لمبدأ الوسطية الذي كرسه التاريخ الإسلامي في العديد من المحطات، والذي أثبت جدواه وفائدته في حل العديد من القضايا التي عرفتها الأمة.

2- إن التدرج في الدعوة الإسلامية وفي كل الأمور يعد من الصفات التي يتميز بها الفكر الإسلامي الوسطي، فمما لا شك فيه أن من يدرك الغاية والحكمة من التدرج فإنه لا محالة يتمتع بالفكر الوسطي لأنهما صفتان متلازمتان في ديننا وتكمل إحداها الأخرى.

3- إن دعوة الرسول ﷺ تعد نموذجاً ودليلاً قاطعاً على الحكمة الإلهية في انتهاج الوسطية في كل أمورنا الدينية والدنيوية، وعلى هذا فإننا نحن الشباب مدعوون لانتهاج سبيل سيدنا وحبينا محمد ﷺ في الدعوة إلى الإسلام، وإلى تكريس مثل هذه القيم والمبادئ.

4- من أدرك سنتي التدرج والأجل المسمى فقد أصاب الفكر الوسطي، ليؤكد للعالم أجمع أن الدين الإسلامي هو دين الوسطية في الخيرية وفي الشعائر وهو دين الوسطية في السلوك والإنفاق، وهو دين الحرية الذي منح البشر الحرية والاختيار في أن يؤمنوا أو يكفروا، وأن السنة النبوية الشريفة كانت تفسيراً عملياً وتوجيهاً سليماً للصحابة في انتهاج الوسطية.

ثانياً- التوصيات:

1- باعتبار أن الجامعات تعد من المؤسسات التربوية، فإن عليها انتهاج أساليب التربية المناسبة -القدوة، القصة، الأمثال- لتوظيف التعليم بما يبرز قيم الوسطية والاعتدال، والعمل على الالتزام بأحكام الشريعة الإسلامية وتوحيد مواقف الأمة.

2- على الشباب أن يهتم بثروتنا التاريخية الغنية بالمبادئ الإسلامية التي من شأنها أن تحفظنا من الزلل بما توفره من عبر ومواعظ، تقود النفس البشرية المسلمة وتصحح عقيدتها ليكون الفكر الوسطي وسيلتها وسبيلها لحل جل مشاكلها الدينية والدنيوية.

دور المعرفة بالتاريخ وسنن الحياة في بناء الفكر الوسطي

- 3- على شبابنا وخاصة الدعاة منهم، أن يستوعبوا الحكمة العظيمة من سنة الأجل المسمى، فلا يستعجلوا ثمار أعمالهم الدعوية، وغيرها من الأعمال التي يأملون من خلالها النهوض بالدين الإسلامي والحضارة الإسلامية، بحيث يقتنعون أن لكل عمل أجلاً ليأتي ثماره، وبذلك يكونون بصدد تطبيق أهم مظاهر الفكر الوسطي في ديننا الحنيف.
 - 4- على الشباب العربي أن يدرك مدى أهمية ومكانة التدرج في العملية الإقناعية في مجال الدعوة الإسلامية، إذ يعد التدرج أحد مظاهر الفكر الوسطي الإسلامي.
 - 5- يتعين إقامة الفعاليات التي من شأنها دعم الفكر الوسطي وتفعيل الخطاب الإعلامي الوسطي، والاهتمام بالجوانب النفسية والسلوكية ومناقشة ظاهرة التطرف ووضع الحلول المناسبة لها، وحث جميع أفراد المجتمع على اتباع منهج الوسطية لمواجهة الغلو والتطرف.
- وصلى الله وسلم على نبينا محمد وعلى آله وصحبه وسلم.

الهوامش:

- 1 حسنين المحمدي بوادي، الإرهاب الفكري: أسبابه...مواجهته، دار الفكر الجامعي، الإسكندرية، 2006، ص 73.
- 2 ناجح إبراهيم عبد الله، علي محمد علي الشريف، "حرمة الغلو في الدين وتكفير المسلمين"، في: http://www.murajaat.com/Books/hormet_alglo_fi_aldain.doc
- 3 يوسف القرضاوي، "مقتطفات من كتاب الصحوة الإسلامية بين الجمود والتطرف"، في: http://www.qaradawi.net/site/topics/index.asp?cu_no=2&lng=0&template_id=222&temp_type=42
- 4 ناجح إبراهيم عبد الله، علي محمد علي الشريف، المرجع السابق.
- 5- سالم أحمد محل، المنظور الحضاري في التدوين التاريخي عند العرب، وزارة الاوقاف والشؤون الاسلامية، الدوحة، ط 1، 1997، ص1 وما يليها
- 6 يوسف القرضاوي، المرجع السابق.
- 7 عمر عبيد حسن، الاجتهاد للتجديد سبيل الوراثة الحضارية، المكتب الإسلامي، بيروت-دمشق، ط 01، 1998، ص101.
- 8 عمر عبيد حسن، المرجع السابق، ص 111
- 9 يوسف القرضاوي، المرجع السابق.
- 10 المرجع نفسه.
- 11 حسنين المحمدي بوادي، المرجع السابق، ص 36.
- 12 حسنين المحمدي بوادي، المرجع السابق، ص37.
- 13 يوسف القرضاوي، المرجع السابق.

- 14 يوسف القرضاوي، المرجع السابق.
- 15 مجموعة من العلماء رضوان الله عليهم، مجموعة صرف، كتاب البناء، ص 37، مشار إليه في:
- طه محمد عبد الله محمد السبعواوي، المرجع السابق، ص 63.
- 16 عدنان آل عرعر، "التدرج، وفقه الأولويات"، في :
<http://www.islammessage.com/articles.aspx?cid=1&acid=126&aid=4783>
- 17 طه محمد عبد الله محمد السبعواوي، المرجع السابق، ص 63.
- 18 طه محمد عبد الله محمد السبعواوي، المرجع السابق، ص 65.
- 19 أبو اليسر رشيد كهوس، "سنة الله في التدرج"، في:
<http://it-it.facebook.com/topic.php?uid=366260764862&topic=15831>
- 20 الموافقات 94/2.
- 21 حسنين المحمدي بوادي، المرجع السابق، ص 38.
- 22 حسنين المحمدي بوادي، المرجع السابق، ص 39.
- 23 يوسف القرضاوي، المرجع السابق.
- 24 رواه البخاري في صحيحه.
- 25- أسماء بني يونس، "الأسباب الدافعة إلى بعد الشباب عن الوسطية"، المجلة الأردنية في الدراسات الإسلامية، المجلد 11، العدد 3، 2015، ص 397.

الوعي المقاصدي في العمل الدعوي المعاصر

طالبة الدكتوراه: أسماء مبروكي

كلية العلوم الإسلامية – جامعة باتنة 1

الملخص:

يهدف هذا البحث إلى دراسة الوعي المقاصدي باعتباره مطلباً أساسياً وسنة كونية ضابطة للعديد من القضايا والمسائل المتجددة، كما يسعى للكشف عن مدى أهمية الوعي المقاصدي في الجهود الدعوية المعاصرة، وقد اعتمدت لاكتشاف هذه الحقائق على المنهج الاستقرائي، وخلصت إلى ضرورة إعداد دعاة أكفاء يمتازون بعقلية مقاصدية متفاعلين بإيجابية مع وتيرة التغيرات والتطورات المتسارعة والقضايا الدعوية المتشابكة.

الكلمات المفتاحية: الوعي، الوعي المقاصدي، العمل الدعوي المعاصر.

Abstract:

The purpose of this research is to study Makassed awareness as a fundamental requirement and a universal year that controls many issues and renewable issues. It also seeks to uncover the importance of Makassed awareness in the contemporary advocacy efforts. It has been adopted to discover these facts on the inductive method and concluded that qualified advocates, React positively to the pace of rapid changes and developments and interrelated advocacy issues.

مقدمة:

يواجه العمل الدعوي المعاصر اليوم العديد من المشكلات والتحديات التي تقف عقبة في سبيل نجاحه، خصوصا مع التطورات والمتغيرات المتسارعة والأحداث المستجدة والتي شملت مختلف جوانب الحياة العامة العلمية والاقتصادية والسياسية والاجتماعية، ولعل إجمال ذلك - قصور العمل الدعوي في الوقت الراهن - إغفاله العديد من السنن والنواميس الكونية الضابطة لعملية التغيير الإنساني والمحقة لأهدافه وغاياته والمجددة لمناهجه وأساليبه ووسائله وتقنياته وفق ما تقتضيه مستجدات الواقع.

إن أساس الخلل الحاصل في مسيرة الحركة الدعوية مرده غياب الوعي الصحيح للدين وعدم استيعاب مقاصده وأهدافه ومراميه وحكمه، مما ولد رؤية قاصرة وتصورا مشوها وخللا منهجيا واضحا يفتقر في كثير من الصور إلى التنظيم والترتيب والشمولية والمرونة، بعيدا كل البعد عن سننية تغيير الأنفس والمجتمعات.

لقد ولدت جوانب القصور هاته خطابا دعويا جافا ومنفرا، يتسم بالخلو والتطرف حيناً، وبالميوعة والتفسخ حيناً آخر بعيداً عن منهج الاعتدال والوسطية المميز لهذه الأمة، مصداقاً لقوله تعالى: [وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا] [البقرة: 143].

ومن هنا كانت الحاجة إلى ضرورة مراجعة ممارسات العمل الدعوي المعاصر في أبعاده المختلفة (فحوى الخطاب أو الرسالة، الوسائل، الغايات...إلخ) وانتكاساته المستمرة على المستويين الفردي و/أو الجماعي، خاصة في ظل التحديات المعقدة التي يفرضها صراع الحضارات وتدافع الثقافات والتفتح العالمي غير المسبوق إعلامياً وثقافياً وسياسياً وحضارياً.

ولا شك أن مثل هذه المراجعات التأسيسية تمكننا من تقويم مسار العمل الدعوي في ضوء ما يسميه عبد الله بن بية بالمعيار الثلاثي الأضلاع، والذي يقوم على فحص الواقع لوزن المشقة والحاجة التي تتبعه وتقويم العناصر المستحدثة، ثم تأصيل الحكم وإبراز المقصد الشرعي والغاية المقصودة كلياً أو جزئياً¹، بما يمكن العمل الدعوي من أن يكون متناسقاً ومنسجماً مع الظروف الجديدة والأصول العامة، وذلك متوقف بدرجة كبيرة على مدى عمق الوعي المقاصدي.

حقيقة إن الوعي في حد ذاته يعاني قصورا وضعفا وارتباكا نتيجة التدفق والفائض المعرفي وكثافة المنتجات الثقافية المعاصرة، وسرعة التغيرات الاجتماعية، التي جعلت (الوعي) قاصرا عن ملاحقتها واستيعابها وبالتالي ترميزها، وإرسال الإشارات الملائمة للتعامل معها. ونحن هنا لا نتحدث عن وعي الأفراد، إذ من الطبيعي والمألوف أن يظل بين الناس من هو عاجز عن ذلك، ولكننا نتحدث عن الوعي المجتمعي الذي يشكل حصيلة وعي الأفراد والمؤسسات الاجتماعية - الدعوية - المختلفة².

"إن تجديد الوعي يعني السعي المستمر إلى اكتشاف توازنات جديدة داخل الفكر والثقافة بما يدعم الوجود القيمي، ويعزز من الفاعلية والأداء في طريق النهوض الشامل، كما يعني من وجه آخر محاولة فهم الظروف الجديدة التي أوجدها التقدم العلمي والتقني، وفهم التحديات الناشئة عنه، والاستجابة الراشدة إليها. وكثيرا ما يظهر هذا الوعي أنه لا يملك من الحساسية ما يكفي لإدراك المتغيرات المتسارعة، وتأسيس الاستجابات الملائمة لها، ولا سيما في الأزمات، حيث يرتبك مثقف الأمة في تشخيص الأزمة، كما يختلفون اختلافا واسعا في أسلوب مواجهتها"³.

وتأتي هذه المحاولة المعرفية المتواضعة التي نطرحها في سياق القراءة المنهجية النقدية للوعي والعمل الدعوي، كضرورة ملحة لتجاوز الاضطراب الذي يتخبط فيه الخطاب الدعوي من جهة ويشوب الواقع الاجتماعي للمسلمين والجهود الدعوية المسخرة لتغييره من جهة ثانية وفي هذا يوجهنا (الدكتور الطيب برغوث) إلى فكرة مهمة مفادها أن حركة التغيير والتدافع والتداول الحضاري لا تتم إلا عبر فعل دعوي أصيل وفعال وتكاملي ومضطرد عبر نسقية منهجية محكمة تستثمر بشمول وفعالية كل قطاعات أو منظومات سنن التسخير⁴ بعيدا عن العبثية والصدفة.. أو ما يمكن إيجازه بمفهوم الوعي المقاصدي المتوازن في شموله وتكامله وموضوعيته.

من هنا تركز هذه الدراسة على أهمية الوعي المقاصدي وتطبيقاته المعاصرة في ضوء ما تقرره نصوص الوحي، انطلاقا من الرؤية الآتية:

- مفهوم الوعي المقاصدي وتأصيله في الدعوة.
- أهمية الوعي المقاصدي في العمل الدعوي المعاصر والفوائد المرجوة منه.
- ضوابط وآليات الوعي المقاصدي في العمل الدعوي المعاصر.

المطلب الأول: مفهوم الوعي المقاصدي

أولاً/ تعريف الوعي:

أ - تعريف الوعي لغة:

يبدو أن كلمة (الوعي) أخذت حظها من التطور في الاستعمال والشيوع في الرصيد اللغوي المعاصر على نحو سائر ارتفاع الحياة الفكرية والثقافية، فقد كانت هذه الكلمة تستخدم تقليدياً للجمع والحفظ، على نحو ما نجده في قوله سبحانه: [وَجَمَعَ فَأَوْعَى] [المعارج: 18]، لتصبح في مرحلة لاحقة تستخدم بمعنى الفهم وسلامة الإدراك⁵.

جاء في معجم مقاييس اللغة: "(الواو والعين والياء) كلمة تدل على ضم الشيء، ووعيت العلم أعيه وعيا. وأوعيت المتاع في الوعاء أوعيه"⁶. وفي لسان العرب: "الوعي حفظ القلب الشيء. وعى الشيء والحديث يعيه وعيا وأوعاه: حفظه وفهمه وقبله، فهو واع، وفلان أوعى من فلان أي أحفظ وأفهم"⁷.

فالوعي هنا جاء من الفهم وسلامة الإدراك، ومنه التوعية، أي تكوين الفهم الصحيح لحقيقة ما يجري، فالوعي: حفظ القلب وفهمه، والوعي أي الواعي.

الوعي بدا مستعملاً في القرآن الكريم في أكثر من موضع، كما في قوله تعالى: [وَتَعِيهَا أُنْزُورٌ وَإِعِيَّةٌ] [الحاقة: 12]، وقوله تعالى: [وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُوعُونَ] [الانشقاق: 23]، وفي السنة النبوية قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "لا يعذب الله قلباً وعى القرآن"⁸. وقال عليه الصلاة والسلام: "فَرُبَّ مَبْلُغٍ أَوْعَى مِنْ سَامِعٍ"⁹.

ب - تعريف الوعي اصطلاحاً:

كان علماء النفس في الماضي يعرفون الوعي بأنه: "شعور الكائن الحي بنفسه، وما يحيط به". ومع تقدم العلم، وتعدد المصطلحات والمفاهيم أخذ مدلول (الوعي) ينحو نحو العمق والتفرع والتوسع، ليدخل العديد من المجالات النفسية والاجتماعية والفكرية، وصار هناك كلام كثير عن تنمية الوعي وتجلياته، إلى جانب الحديث عن نشئته وانقساماته، وعلاقته بالخبرة والنظام العقلي، كما كثرت المجالات التي يضاف إليها الوعي، فهناك وعي الذات والوعي الاجتماعي والوعي الطبقي والسياسي...¹⁰.

يشكل مصطلح الوعي من مقتضى هذه الدراسة ما حدده عبد الكريم بكار بقوله: "إن الوعي محصلة عمليات ذهنية وشعورية معقدة، فالتفكير وحده لا ينفرد بتشكيل الوعي، فهناك الحدس والخيال والأحاسيس والمشاعر والإرادة والضمير، وهناك المبادئ والقيم ومرتكزات الفطرة وحوادث الحياة والنظم الاجتماعية، والظروف التي تكتنف حياة المرء. وهذا الخليط الهائل من مكونات الوعي، يعمل على نحو معقد جدا، ويسهم كل مكون بنسبة تختلف من شخص إلى آخر، مما يجعل لكل شخص نوعا من الوعي يختلف عن وعي الآخرين"¹¹.

ثانيا/ تعريف المقاصد:

أ - لغة:

قصد يقصد قصدا، فهو قاصد¹². قال ابن فارس: "قصد) القاف والصاد والداد أصول ثلاثة، يدل أحدها على إتيان شيء وأمه، والآخر على اكتناز في الشيء. فالأصل قصدته قصدا ومقصدا.. قصدت الشيء كسرته، والقصدة القطعة من الشيء إذا تكسر، والجمع قصد¹³. "القصد: استقامة الطريق"، وهكذا في المحكم والمفردات للراغب. قال الله تعالى في كتابه العزيز: [وَعَلَى اللَّهِ قَصْدُ السَّبِيلِ] [النحل: 9]؛ أي على الله تبيين الطريق المستقيم والدعاء إليه بالحجج والبراهين الواضحة.. وفي اللسان والأساس: القصد: إتيان الشيء.. والقصد في المعيشة: أن لا يسرف ولا يقتصر، وقصد في الأمر: لم يتجاوز فيه الحد، ورضي بالتوسط.. "والقاصد: القريب"، يقال: سفر قاصد، أي سهل قريب.. قصد قصادة: أتى، وأقصدني إليه الأمر وهو قصدك وقصدك بضم الدال وفتحها أي تجاهك، وقصدت قصده، نحوت نحوه، وقصد فلان في مشيه، إذا مشى مستويا، واقتصد في أمره: استقام¹⁴.

والقصد: العدل. والقصد: الاعتماد والأم. والقصد: إتيان الشيء. والقصد في الشيء: خلاف الإفراط وهو ما بين الإسراف والتقتير...¹⁵.

ب - اصطلاحا:

لم يذكر قدامى العلماء والأصوليين تعريفا علميا للمقاصد الشرعية وإنما اكتفوا ببيان حقيقة المقاصد ومحتوياتها وذكر بعض متعلقاتها وبعض مشتملاتها على نحو: أسمائها وألقابها وإطلاقها، وعلى نحو: بعض أقسامها وأمثلتها وأدلتها وغير ذلك مما لم يتضمن صراحة تعريفا دقيقا ومحددا له¹⁶. حتى إن إمام المقاصد أبو

إسحاق الشاطبي لم يحرص على إعطاء حد وتعريف للمقاصد الشرعية. ولعل ما زهده في تعريف المقاصد كونه كتب كتابه للعلماء، بل للراسخين في علوم الشريعة¹⁷. وقد وردت عدة تعريفات للمقاصد نورد منها ما يلي:

تعريف الطاهر بن عاشور: "مقاصد التشريع العامة هي المعاني والحكم الملحوظة في جميع أحوال التشريع أو معظمها بحيث لا تختص ملاحظتها بالكون في نوع خاص من أحكام الشريعة". ومقاصد التشريع الخاصة هي: "الكيفيات المقصودة للشارع لتحقيق مقاصد الناس النافعة، أو لحفظ مصالحهم في تصرفاتهم الخاصة"¹⁸.

وعرفها أحمد الريسوني: "الغايات التي وضعت الشريعة لأجل تحقيقها لمصلحة العباد"¹⁹.

وعرفها الدكتور يوسف القرضاوي بأنها: "الغايات التي تهدف إليها النصوص من الأوامر والنواهي والإباحات، وتسعى الأحكام الجزئية إلى تحقيقها في حياة المكلفين، أفرادا وأسرا وجماعات وأمة"²⁰.

ثالثا/ تعريف الوعي المقاصدي:

هو عمق الفهم وتوسع الإدراك وقوة البصيرة التي تمكننا من فهم الحكم والمرامي والغايات والأهداف والنفوذ إلى الأسرار التي وضعت الشريعة من أجل تحقيقها، وتمكين العقل من فقهها، وتنظيم الذهن بآلياتها قبل تفعيلها وممارستها في قضايا الواقع المعاصر.

المطلب الثاني: أهمية الوعي المقاصدي للعمل الدعوي المعاصر

تتجلى أهمية الوعي المقاصدي للدعاة والمشتغلين بالعمل الدعوي في هذا العصر، في النقاط التالية:

1- إن تشرب الداعية بالوعي المقاصدي، وانطلاقه في عمله الدعوي من تأصيل شرعي ونظر فقهي عميق، "يفيد أيما إفادة في فهمه الفهم الصحيح أولا، ثم في تطبيقه التطبيق الرشيد ثانيا، بحيث يكون كل من الفهم والتطبيق مفضيا إلى تحقيق الهدف المقصود الذي ابتغاه المشرع"²¹.

2- إن الوعي المقاصدي يبصر الداعية في دينه ودعوته ويجعله مدركا ومستوعبا لمقاصد الشريعة عامة والدعوة الإسلامية خاصة، ويمكنه من معرفة وفهم

علل أحكام الدين وتمييز الفروع من الأصول والثوابت من المتغيرات، كما يمكنه من فقه الأولويات الدعوية والترجيح بين المسائل والموازنة بينها، ويمكنه من فقه الواقع وفهم الظروف الجديدة والمعطيات المعقدة واستيعاب نفسية المدعويين وفهم طبيعة الخطاب الديني وعدم الجمود على حرفيات النصوص وظواهر الخطاب، ويعينه على إثراء العمل الدعوي وأدائه وفق مراد الشارع، وبالتالي يرشده لتحقيق فعالية عملية التغيير المنشودة.

3- "إن الدعوة إلى الإسلام دون الوقوف على محاسنه وأسراره ومقاصده يوقع الداعية في اضطراب كبير، وربما يفسد من حيث أراد الإصلاح، ويسيء من حيث أراد الإحسان، وتصاب الدعوة على يديه بهزائم شديدة، وسيسقط عند أول شبهة تقابله، ويكون خطابه مهزوزا سطحيا غير معبر عن حقيقة الإسلام، ولا قادرا على رد الشبهات ولا دحض أباطيل خصومه، وسينعكس ذلك على شخصه، ضعفا في الأداء، واضطرابا في المسلك، وفسادا في المنهج، وعوجا في الطريق، بما يؤخر الدعوة الإسلامية ويعوق مسيرتها ويشوه صورة الإسلام والمسلمين، فإذا تصورنا وجود هذا في بلاد الغرب، وفي الأقليات المسلمة كانت النتائج أحرى وأنكى"²².

4- قد تواجه الداعية مواقف ونوازل ووقائع ليس فيها نص صريح تجاهها، وقد يحتاج الداعية حينها إلى اتخاذ علاج حيالها أو ربما احتاج أن يخفف من مفاصد تلك الواقعة أو ربما احتاج إلى ترجيح للمصالح والمفاصد لوجود تعارض بينهما... فهو يحتاج إلى موقف يتوافق مع قواعد الشريعة الإسلامية، لذا فإن معرفة مقاصد الشريعة الإسلامية قد تيسر وتسهل الطريق مما قد تعطي الداعية موقفا إيجابيا حيال هذه المواقف لأن موقفه كان مبنيا على أسس وقواعد بنى عليها ذلك الموقف"²³.

5- إن فهم المقاصد الشرعية، من خلال درجة أهميتها في الشريعة، بدءا بالضروريات ثم الحاجيات ثم التحسينيات، له أثره الكبير في تحديد سلم الأولويات الدعوية والحركية عند التخطيط ووضع الأهداف، كما أنه مناط الترجيح عند تعارض المصالح والمفاصد في باب الدعوة أو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فيقدم ما هو من قبيل الضروريات على غيرها من الحاجيات والتحسينيات كما تقدم الحاجيات على التحسينيات، وقد تؤخر إذا كانت تضر بنوع من أنواع الضروريات، وهكذا"²⁴.

المطلب الثالث: ضوابط الوعي المقاصدي في العمل الدعوي المعاصر

المتعامل مع المقاصد في العمل الدعوي المعاصر عليه أن يراعي عدة ضوابط، ونظرا لعدم انحصارها سنكتفي الدراسة بذكر ستة ضوابط وهي:

الضابط الأول: التحقق من كون العمل الدعوي المعاصر يراعي المقاصد التي جاءت الشريعة لحفظها، فلا تكون المقاصد ذاتية يجري فيها الداعية وفق هواه ومصالحه، بل لابد أن تكون موافقة لمراد الشارع؛ "ومعنى أن تكون مندرجة في مقاصد الشرع: أن تكون حافظة ومحققة لمقاصد الشارع الخمسة وهي: الدين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال، فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة، وكل ما يفوت هذه الأصول أو بعضها فهو مفسدة"²⁵.

الضابط الثاني: أن لا تكون المصلحة الدعوية مخالفة للنصوص الشرعية، وهذا يتطلب فقه الداعية بكتاب الله وسنة رسوله ﷺ لكي يتمكن من تقدير المصلحة الدعوية بما يوافق نصوص الوحي، يقول ابن تيمية: "اعتبار مقادير المصالح والمفاسد هو بميزان الشريعة فمتى قدر الإنسان على إتباع النصوص لم يعدل عنها وإلا اجتهد رأيه لمعرفة الأشباه والنظائر، وقل أن تعوز النصوص من يكون خبيراً بها وبدالاتها على الأحكام"²⁶.

الضابط الثالث: اعتبار فقه الأولويات، والذي من خلاله يتمكن الداعية من ترتيب الأولويات الدعوية، فيقدم ما يجب تقديمه ويؤخر ما يجب تأخيرها، كما يتمكن من معرفة الأهم من المهم أثناء قيامه بالعملية الدعوية، وهذا كفيل بتحقيق المصلحة الدعوية، يقول مسفر بن علي القحطاني: "إن معرفة أولويات العمل وما يجب أن يقدم أو يبدأ به، يكفل للداعي إلى الشريعة حسن القيام بما وجب عليه، ويضمن تحقق المصلحة المرجوة من عمله، ولا يكلفه جهد الإعادة بعد الانتهاء، أو حسرة عدم الجدوى بما حصل من أعمال وتكليفات"²⁷، كما يمكن الداعية من تحديد درجة سلم المقاصد، كما يقول بن بية "أن نحدد درجة المقصد في سلم المقاصد هل هو في مرتبة الضروري أو مرتبة الحاجي لأن التعامل معهما ليس على وتيرة واحدة"²⁸.

الضابط الرابع: اعتبار فقه الواقع، ونعني بفقه الواقع: "معرفة الواقع معرفة دقيقة، معرفته على ما هو عليه سواء كان لنا أم علينا، لامعرفته كما نتمنى أن يكون"²⁹، والداعية بحاجة لأن يمتلك الثقافة الواقعية كما يصطلح عليها يوسف القرضاوي فيقول: "الثقافة الواقعية ونعني بها: الثقافة المستمدة من واقع الحياة

الحاضرة، وما يدور به الفلك في دنيا الناس الآن، في داخل العالم الإسلامي وفي خارجه³⁰، وتكمن خطورة تغييب هذا الفقه في جهل الداعية بظروف بيئته وحال مجتمعه وحاجيات أفراده فيصيب عمله الدعوي القصور، وتلاقى دعوته بالرفض وعدم القبول، ويفشل في تحقيق مقاصد الدين ومراميه، "فالداعي الذي يرجو لدعوته القبول لدى العامة عليه بالواقعية، بأن يفهم الواقع على حقيقته، ويعالج الأمور معالجة شرعية متوافقة مع كل ظرف، ومتجانسة مع كل حدث، ومتلائمة مع كل حال وواقع"³¹.

الضابط الخامس: اعتبار المآل في النظر والاجتهاد الدعوي، وقد عرف عبد الرحمن بن معمر السنوسي المآل بقوله: "هو المقابل للحال والأثر المترتب على الشيء"³²، كما عرفه فريد الأنصاري بأنه: "أصل كلي يقتضي اعتباره تنزيل الحكم على الفعل بما يناسب عاقبته المتوقعة استقبالا"³³، "ولاشك أن هذه النظرة الاستشرافية للمستقبل، كما يحتاج إليها المجتهد فإن الداعية أحوج ما يكون إليها وهو يقرر أحكام الله عز وجل في الأرض، ويضع الخطط الإصلاحية والأهداف والوسائل الدعوية، لتنزيلها على مختلف أنواع المكلفين وأصناف المجتمعات، وأحوال البيئات والأزمنة". ومن هنا تكمن أهمية اعتبار المآل بالنسبة للداعية في كونه يمكنه من امتلاك رؤية ونظرا استشرافيا يتمكن من خلاله معرفة الآثار والنتائج المتوقعة أثناء تنزيل عمله على أرض الواقع الدعوي المعاصر.

الضابط السادس: شرعية الوسائل والآليات، يعرف عبد الكريم زيدان الوسائل بقوله: "نزير بالوسائل ما يستعين به الداعي على تبليغ الدعوة إلى الله على نحو نافع مثمر"³⁴، فالوسيلة ما يستخدم لإيصال الدعوة لجمهور المدعوين (تلفاز، فايسبوك، يوتيوب،...)، ومن خصائصها أن تكون مباحة شرعا، إذ لا يجوز إيصال الرسالة الربانية السامية إلا بوسيلة منضبطة بأحكام هذه الرسالة وإلا عد ذلك انحرافا عن الدعوة وخروجا عن مقاصدها، قال الإمام العز بن عبد السلام: "واعلم أن فضل الوسائل مترتب على فضل المقاصد"³⁵.

خاتمة:

في ضوء هذه الدراسة نستنتج ما يلي:

1- الوعي المقاصدي ضروري بالنسبة للداعية فهو يوضح له أهداف دعوته ومقاصد الدين العليا.

- 2- الوعي المقاصدي يمكن الداعية من إدراك وفقه عميق وشامل لمختلف القضايا، كما يجعل دعوته تمتاز بالمرونة والاستمرارية لمراعاتها متطلبات العصر.
- 3- الوعي المقاصدي يعين الداعية و يرشده أثناء مسيرته الدعوية ويمكنه من عرض الإسلام وتقديمه بالشكل الصحيح.
- وفي الختام توصي الدراسة بضرورة إحداث مراجعات شاملة للخطاب الإسلامي وممارسات العمل الدعوي المعاصر في ضوء مقاصد الشريعة.

الهوامش:

- ¹- يُنظر: عبد الله بن الشيخ المحفوظ بن بية، مشاهد من المقاصد، ط2، دار وجوه للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية، الرياض، 2012، ص ص204-205.
- ²- عبد الكريم بكار، تجديد الوعي، الرحلة إلى الذات، ط1، دار القلم، 2000م، ص5.
- ³- مرجع سابق: عبد الكريم بكار، تجديد الوعي، ص13.
- ⁴- ينظر: الطيب برغوث، سلطة المنهج في الحركة النبوية سنن التسخير الأربعة هي سنن الأفاق والأنفس والهداية والتأييد، ط4، دار النعمان للطباعة والنشر، الجزائر، 2012م، ص ص35-36.
- ⁵- مرجع سابق: عبد الكريم بكار، تجديد الوعي، ص9.
- ⁶- أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، معجم مقاييس اللغة، ط3، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1981، ج6، ص124.
- ⁷- ابن منظور، لسان اللسان تهذيب لسان العرب، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ج2، ص748.
- ⁸- أخرجه الترمذي، السنن، فضائل القرآن، باب ماجاء كيف كانت قراءة النبي ﷺ، الحديث رقم35.
- ⁹- البخاري، صحيح البخاري، كتاب العلم، باب رب مبلغ أوعى من سامع، حديث رقم67.
- ¹⁰- مرجع سابق: عبد الكريم بكار، تجديد الوعي، ص9.
- ¹¹- المرجع نفسه، ص10.
- ¹²- ابن منظور، لسان العرب المحيط، دط، دار الجيل، بيروت، 1988م-1408هـ، المجلد الخامس، ص96.
- ¹³- ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دط، دار الفكر، الجزء الخامس، ص95.

- ¹⁴ - السيد محمد مرتضى الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، ت: عبد المنعم خليل إبراهيم، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 2007م-1428هـ، مج5، ج9، ص20، 21، 25.
- ¹⁵ - مرجع سابق: ابن منظور، لسان العرب، ص96.
- ¹⁶ - نور الدين مختار الخادمي، أبحاث في مقاصد الشريعة، ط1، مؤسسة المعارف، بيروت، لبنان، 2008، ص12.
- ¹⁷ - أحمد الريسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، تقديم: طه جابر العلواني، ط4، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فيرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، 1416هـ-1995م، ص17.
- ¹⁸ - محمد الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ط1، مكتبة الاستقامة، تونس، 1366هـ، ص50.
- ¹⁹ - المرجع السابق: أحمد الريسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، ص19.
- ²⁰ - يوسف القرضاوي، دراسة في فقه مقاصد الشريعة، دار الشروق، ط3، 2008، ص20.
- ²¹ - عبد المجيد النجار، مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة، ط1، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 2006، ص18.
- ²² - مجموعة بحوث، أعمال المقاصد في المجال الدعوي، تحرير: عصام أحمد البشير، ط1، مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، 1437هـ-2016م، ص148.
- ²³ - أحمد بن علي الخليلي، المصالح الدعوية في ضوء مقاصد الشريعة الإسلامية، مجلة الدراسات الدعوية، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، المملكة العربية السعودية، العدد:3، محرم 1431هـ، ص27.
- ²⁴ - مسفر بن علي القحطاني، أثر المنهج الأصولي في ترشيد العمل الإسلامي، ط2، للشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، لبنان، 2013، ص73.
- ²⁵ - محمد سعيد رمضان البوطي، ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية، ط4، مؤسسة الرسالة، دس، ص110.
- ²⁶ - ابن تيمية، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ت: صلاح الدين المنجد، ط1، دار الكتاب الجديد، بيروت، ص21.
- ²⁷ - المرجع السابق: مسفر بن علي القحطاني، أثر المنهج الأصولي في ترشيد العمل الإسلامي، ص93.
- ²⁸ - المرجع السابق: بن بية، مشاهد من المقاصد، ص182.

- ²⁹- يوسف القرضاوي، السنة مصدر للمعرفة والحضارة، ط2، دار الشروق، 1418هـ-1998م، ص228.
- ³⁰- يوسف القرضاوي، ثقافة الداعية، ط10، مكتبة وهبة، القاهرة، 1416هـ-1996م، ص119.
- ³¹- عدنان بن محمد آل عرعور، منهج الدعوة في ضوء الواقع المعاصر، ط1، 1426هـ - 2005م، ص16.
- ³²- عبد الرحمان بن معمر السنوسي، اعتبار المآلات ومراعاة نتائج التصرفات، ط1، دار الجوزي، المملكة العربية السعودية، 1424هـ، ص19.
- ³³- فريد الأنصاري، المصطلح الأصولي عند الشاطبي، ط1، معهد الدراسات المصطلحية، 1424هـ-2004م، ص416.
- ³⁴- عبد الكريم زيدان، أصول الدعوة، ط9، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، 1423هـ-2002م، ص447.
- ³⁵- العز بن عبد السلام، الفوائد في اختصار المقاصد، ت: إياد خالد الطباع، ط1، دار الفكر المعاصر، 1416هـ، دمشق، ج1، ص44.

التغيير الحضاري في فكر الشيخ محمد سعيد رمضان البوطي

طالبة الدكتوراه: عليّة صالح

كلية العلوم الإسلامية – جامعة باتنة 1

الملخص:

يتناول هذا المقال "التغيير الحضاري في فكر الشيخ محمد سعيد رمضان البوطي"، والذي لا شك، كان له تصوره الخاص لمنهج التغيير مستنبطاً من القرآن الكريم ومن الهدي النبوي، حيث تطرق لمسألة التغيير في كثير من مؤلفاته ومحاضراته، وأفاض في الحديث عن مفهومه في ضوء علاقة الإنسان بالله، وآليات التغيير وفق منظومة سننية أودعها الله في الكون والإنسان والحياة.

الكلمات المفتاحية: التغيير، التغيير الحضاري، فكر، محمد سعيد رمضان البوطي.

Abstract:

This article discusses the civilizational change in the thought of sheikh **Mohammed Saeed Ramadan AL- BOUTI** who – certainly- has his vision of change's method derived from the holy Quran and the prophet's leading. Where he touched on this question regarding to his writing and lectures. his concept based on the relationship between man and god, also the mechanisms of change according to the Sunnah system imposed by god in univers, human and life.

مقدمة:

لقد ظهرت جهود قيمة لمفكرين، ودعاة، وعاملين في الحقل الإسلامي، بغية النهوض بالمجتمعات العربية والإسلامية الغارقة في أسن الانحطاط والانحزام الحضاري، بعد أن ضيقت مهامها في تحقيق الشهود الحضاري الذي دلت جاءت به

أوامر الوحي في قوله تعالى: [وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا] (البقرة: 143)، هذا الشهود الذي يستحيل أن يتحقق ما دام المضطلع به يقبع في مؤخرة الصف. كما تكاثفت تلك الجهود للإجابة على سؤال التجديد الرائد: ما سر تخلف المسلمين؟⁽¹⁾، ولماذا تقدم غيرنا وتأخرنا نحن؟ مع أننا نحوز على مادة التجديد وهو الإسلام؟. وما هي سبل التغيير وإحياء الأمة لتعود إلى سابق أمجادها، وصلتها بماضيها المشرق؟... وكان من هؤلاء العلماء والمفكرين: جمال الدين الأفغاني، محمد عبده، ومحمد إقبال، ومالك بن نبي، ومحمد الغزالي، ومحمد سعيد رمضان البوطي... وغيرهم كثير، ومع أن توجهات هؤلاء العلماء ورؤاهم للتغيير الحضاري اختلفت، إلا أنهم اجتمعوا على غاية مشتركة وهدف واحد هو أمر هذه الأمة، وضرورة انبعاثها من جديد.

ولأن موضوعاً بهذه الأهمية إذ يكشف أطروحات مناهج التغيير والبناء في صرح الحياة الإسلامية، تأتي هذه الورقة البحثية لتفصح عن طرح لمنهج من مناهج التغيير، عند عالم فذ من علماء الإسلام ومفكره، وهو: الشيخ محمد سعيد رمضان البوطي⁽²⁾ كأنموذج، لتتعرف على موقع مسألة التغيير في فكر البوطي، وأبعادها أخرى رؤيته - رحمه الله- للتغيير؟ وكيف يعرفه؟ وكيف يجب أن يكون التغيير في منظوره؟ وما هي الآليات والكيفيات التي يتم بها صناعة الحضارة وانبعاثها من جديد؟، ولهذا فإن هذه الدراسة - المتواضعة - ستعالج الموضوع من خلال هذين المطالبين:

1- المقصود بالتخلف والتغيير عند الشيخ محمد سعيد رمضان البوطي.

2- التغيير الحضاري، مقتضياته ومرتكزاته عند الشيخ محمد سعيد رمضان البوطي.

المطلب الأول: المقصود بالتخلف والتغيير عند البوطي

المتمعن في مؤلفات البوطي يجده يرصد حالة التخلف التي نعيشها، محاولاً أن يسلط الضوء على أسبابه، وكان قصده من ذلك أمور:

- تبرئة الدين الإسلامي مما يلصق به، بأنه سبب التخلف كما يدعي أصحاب الأيديولوجيات العلمانية والحداثيّة.
- التأكيد على حتمية العودة إلى الإسلام في عملية الانبعاث الحضاري.
- التركيز على التغيير الذاتي، والعناية بتهذيب النفس والسلوك.

الفرع الأول: مفهوم التخلف وأسبابه عند البوطي

أولاً/ مفهوم التخلف:

عرف البوطي التخلف بقوله: «... والتخلف كلمة، تشمل كل مظاهر الضعف أو الجهل أو الفقر في حياة الأمة. فهي إذا تنحط على تفرق المسلمين وتدابيرهم، وعلى استيلاّب اليهود وغيرهم لأراضيهم، وعلى جمود الحركة العلمية في حياتهم، وعلى قعودهم عن تسخير ما في الأرض لمعاشهم»⁽³⁾.

فهذا التعريف الذي قدمه البوطي، تضمن صور التخلف الذي تعاني منه الأمة، ووضح العقبات التي تحد مسيرة الحضارة وتجعلها تتعثّر عندها ثم تراوح مكانها، ولا تجاوزها، فنتركها في حيرة بين الرجوع إلى ماضيها والتمسك به أو مواصلة المسير مشتتة الوسيلة والغاية. هذا ما يفهم من تعريف البوطي خاصة وأنه صور تخلف المسلمين بدقة، فوضح كيف أنه أتى على كل مقومات البناء الحضاري. فالضعف يفسر على عجز في لملمة الوحدة المنشطية، وكذا العجز في وسائل المكافحة والمجابهة للوفاد من الاستعمار بنوعيه العسكري والثقافي، والفقر عائق صلب في مسيرة النهضة، فالبطون الجائعة والمجتمع المتشرد لا يستطيع أن يبني حضارة، ولا يستطيع أن يعين على نماء في الحركة العلمية وفي تطوير المجتمع الإسلامي لعلمه وفتحه على النافع والجاد من علوم وفنون غيره.

ثانياً/ أسباب التخلف:

يعدد البوطي أسباب تخلف الأمة، وتداعياتها في تآكل بنيان الحضارة، وهي في نظره كما يلي:

1- فقد الاستقرار النفسي والفكري، والتشبث بأحلام الماضي التليد، مع الركود التام الذي لا يحرك ساكناً.

2- العيش تحت تأثير مركب النقص لمدة طويلة، والانبهار بمنجزات الغير المتقدم، دون السعي الجاد والتفكير في العودة إلى الدين وإحيائه - اللهم بعض الحركات الإصلاحية - لا إصلاحه⁽⁴⁾.

3- ظهور الصراع الفكري بين التيارات المتشعبة بالماضي من جهة، وبين الرفض للماضي باعتباره تراثاً، والتمسكة بكل جديد ولو على حساب الدين والقيم،

وبين هذا وذاك حدثت الخلخلة في العقلية والنفسية الإسلامية، وتفتت مظاهر ذلك الصراع في مناهج التربية والتعليم، وفي منابر الإرشاد والتوجيه، وهلم جراً باقي المناصب.

4- غياب التخطيط المستوعب، وفق منهج متكامل للنشاطات الفكرية، والاجتماعية، والاقتصادية، ذلك أن «عملية التطور الاجتماعي العام، وقضايا التنمية جزء منها، لا تتحقق إلا بعون منسجم متكافئ من سائر الجهود الفكرية والاجتماعية والاقتصادية، فإذا بدا أي تشاكس بين بعض هذه النشاطات، واستفحل قبل القضاء عليه، اتجه من ذلك عامل سلبي، يزداد أثره اتساعاً مع امتداده وتوغله في المجتمع، كما تزداد المساحة اتساعاً بين ضلعين لزاوية منفرجة».

5- فقد الثقة بين قطاعات الأمة، محكومين وحكاما، بل إلى حد انعدام التفاعل والتعاون بين الأطراف والفئات الاجتماعية، وهذا له دور كبير في عرقلة السبيل إلى التطور والرقى، ولهذا فإن ما كانت دعامة مكونة من جهود طرف واحد فلن يكتب له النفع العام والمستمر⁽⁵⁾.

هذه الأسباب وغيرها، هي التي تحدد حجم الأزمة الحضارية كما يتصورها البوطي، ومن خلالها نستطيع أن نفهم إسهاماته في جدوى التغيير بالنظر إلى الحلول التي اقترحها لعلاج هذه المشكلات التي نعاني منها.

الفرع الثاني: مفهوم التغيير⁽⁶⁾ عند الشيخ البوطي

يعرف البوطي - رحمه الله - التغيير وفق منظومة سننية كونية، كما يقرن التغيير بالفكرة القرآنية عن التغيير والتبدل، التي هي فطرة الله التي فطر الناس عليها، والتي لا تخضع للتبديل أو التحويل، مهما تقادمت الحياة البشرية، أو تطورت، فالسنن الإلهية هي الناموس الذي يسير على ضوئه الإنسان. وقد ورد في كتاب الله، ما يلفت إلى كون التغيير نافذاً في الخلق، وأن إرادة التغيير أيضاً لها شروطها وسننها، ومن الآيات التي تشير لهذا المعنى الذي سقناه:

- 1- قول الله تعالى: [إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ] (الرعد: 11).
- 2- وقوله عز وجل: [ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ لَمْ يَكُ مُغَيِّرًا نِعْمَةً أَنْعَمَهَا عَلَى قَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ وَأَنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ] (الأنفال: 53).

التغيير الحضاري في فكر الشيخ محمد سعيد رمضان البوطي

ويفسر البوطي هذه الآية ليحيلنا إلى مفهوم التغيير كما فهمه من الآية القرآنية، فيقول: «إن هذا النص القرآني الجامع يقول: لن يرفع الله حالة أمة أو جماعة من وهدة التخلف والضياع، حتى تسمو بنفسها وذاتيتها إلى مستوى التركيز النفسية والخلق الرشيد، ولن يهوي بأمة أو جماعة من صعيد الأمن والقوة ورغد العيش إلى وهدة الشقاء والضياع، حتى تتدنى بنفسها إلى هاوية الفساد والأخلاق الذميمة»⁽⁷⁾.

فهذه الآية القرآنية تضمنت سنة إلهية نافذة في الكون، وأن التغيير مصدره ذاتي داخلي، وما لم يتغير المجتمع في أخلاقه وتعاملاته، ويشحن طاقاته العقلية والفكرية بالمعاني الإيمانية والمقاصد الربانية، فإنه سيبقى في مؤخر الركب، وهذه قاعدة ومعيار ثابت ينطبق على كل الأزمان والأمكنة، مهما بدا لنا من تغير البيئات والأفراد والمجتمعات المتعاقبة. فقيام الحضارات وأفولها محكوم بمدى نفاذ سنة التغيير. كما نفهم من مفهوم التغيير عند البوطي، كيف أنه بين أن عملية التغيير تكون بالإيجاب كما تكون بالسلب، وأن المتحكم في ذلك هو ميولات النفس وعنفوانها، ومدى التحكم فيها تربية وشحذاً.

هذا هو ما يقصده البوطي من كون التغيير المنشود الذي يبتغى منه الإصلاح، وإعادة الريادة الحضارية، يكون بالوعي العميق لسنن التغيير في الكون، والتفعيل الصائب لمكونات الحياة لتؤدي دورها الحضاري المطلوب، وهو يصرح بهذا حين يذهب إلى أن: «كلا من ظاهرتي الإقدام والإحجام، أو التقدم والتخلف، في تاريخ المسلمين بدءاً من بعثة الرسول إلى يومنا هذا، إنما تم تحت سلطان هذه السنة الإلهية القائلة: [إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ]»⁽⁸⁾.

إذن فالتغيير عند البوطي يهتم، أو يتعلق بثلاثة مقومات:

1- الفهم الجيد للدين في أصوله، ومقاصده الكبرى الماثورة في القرآن والسنة.

2- الفقه الحقيقي للسنن الكونية.

3- فهم النفس البشرية، وسبر أغوارها، ومعرفة الحالات التي تتقلب فيها بين الاطمئنان، والنتية، والتملل، وغيرها من الانفعالات، إما مكتسبة أو فطرية غريزية.

المطلب الثاني: التغيير الحضاري، مقوماته ومرتكزاته عند البوطي:

عندما يتكلم البوطي عن التغيير فإنه يتحدث عنه بصفة شمولية، مجملة، باعتبار أن مناحي الحياة متكاملة ومتشابكة، ذلك أن التغيير الحقيقي هو الذي إذا مس جانباً احتاج إلى أن تنقاد وراءه باقي الجوانب، ولهذا فإن نظرتَه للتغيير الحضاري، يفهم منها ضمناً، نظرتَه لباقي الجوانب.

الفرع الأول: مفهوم الحضارة عند البوطي

لقد اهتم الشيخ محمد سعيد رمضان البوطي بموضوع الحضارة، وبما كتب في هذا الشأن، خاصة مؤلفات مالك بن نبي كشروط النهضة مثلاً، فتعجبه طريقة مالك بن نبي في تحليل الحضارة وسبل النهوض عندما يدرسها وفق الفكرة الدينية⁽⁹⁾، ووفق سنن التغيير القرآني. كما يهتم البوطي أيضاً بفكر محمد إقبال الذي يقترب كثيراً من فكر مالك بن نبي، الذي يحض على التربية الإيمانية مع مراعاة الجوانب المستجدة في الحضارة الغربية ومواكبتها، دون الذوبان في أتونها، أي أن عملية المواكبة تتم بدقة وغبلة النافع من السوء والضرر. كما يتوافق طرح البوطي للتجديد مع ما عالجتَه مدرسة عبد السلام يسين في رؤيتها للتجديد - باعتبارهما يشتركان في الخلفية الصوفية والتربوية - مع فارق واحد هو رؤية الموقف السياسي والموقف من النظام الحاكم، فقد دخلت مدرسة عبد السلام يسين السياسة كجماعة معارضة (العدل والإحسان) وتمازجت مبادئها بين إحقاق العدل الاجتماعي في الدولة وبين الإحسان الذي هو مرتبة في التزكية والرقى النفسي والوجداني، أما البوطي فنظرتَه للسياسة والأحزاب والتنظيمات فمعروفة وهي الرفض القاطع لتسييس الإسلام⁽¹⁰⁾.

ويعرف البوطي الحضارة وفق سياقين:

أولاً/ السياق اللغوي:

يجمل البوطي تعريف الحضارة لغوياً بأنها: «مدار الحضارة على الجهود التي يبذلها الإنسان في نطاق انتقاله من حياة البداوة وبساطتها، إلى حياة العمران وتعقيدها (...) والحضارة تزداد اتساعاً وعمقاً، كلما ازدادت بأصحابها بعداً عن طبيعة البداوة ومستلزماتها، وإيغالا في المجتمع العمراني، وتفاعلاً مع آثاره ونتائجها»⁽¹¹⁾.

ثانيا/ السياق الاصطلاحي:

للبوطي رؤيته الخاصة في تعريفه للحضارة، فهو يعرفها وظيفيا ، أي حسب عناصرها وأدوار كل عنصر منها، وتحليليا أي على حسب فلسفة كل عنصر وماهيته، فيعرفها بأنها: «ثمرات الجهد الذي يبذله الإنسان، لاستغلال المكونات التي من حوله، في سبيل تحقيق مقومات المجتمع الإنساني، وبث أسباب الخير والسعادة فيه».(12)

فالحضارة حسب البوطي هي الاستخدامات المثلى للمسخرات التي يجدها الإنسان حوله من قدرات وطاقات، كما أن اضطراره بتنفيذها وتحريكها ليولد بها مقومات الحياة الراقية وفق منظومة قيمية وفكرية تمكن له أسباب النضج والرفاهية والترفع الحضاري.

ويقدم البوطي تعريف الحضارة على أساس تحليلي، فيركب معادلة الحضارة من عناصرها، التي تمثل الحقائق الإسلامية الثلاث: الإنسان، الحياة، والكون، أي وفق المعادلة التالية: الحضارة = الإنسان + الحياة + الكون. وهذه العناصر يجب أن تعمل في تكاتف وتكامل، وأن يشملها التغيير وفق السنن الإلهية المبتوثة فيها، على أن يكون عنصر الإنسان هو العنصر الفاعل فيها لأنه مزود بالعقل والبصيرة التي بواسطتها ينمي أفكاره ويطورها... وهو ما يعرف بعملية البناء الحضاري.

ثانيا/ تعقيبات البوطي على تعريفات العلماء للحضارة:

هناك الكثير من المفكرين والباحثين الذين حاولوا وضع مفهوم منضبط للحضارة، وهذه المساعي كانت في الفكر الإسلامي (ابن خلدون، ومالك بن نبي كنموذجين)، كما كانت في الفكر الغربي (شبنجلر وتوينبي، وغيرهما). لكن الأمر الذي يدعوننا للتوقف باعتبارنا نملك دليلا حضاريا هو المنهج القرآني، هو تعريف الفيلسوف (أوزفالد شبنجلر) للحضارة، على أنها كائن من كائنات التاريخ وبالتالي فإنها تخضع لقانون الطبيعة، وهو أن لها دورة حياة؛ ميلاد ثم أوج وقوة، ثم ذبول وموت(13).

يعيب البوطي على المفكرين المسلمين، وقد درسوا القرآن، وتوغلوا في مفاهيمه، وعرفوا نواميسه، أن ينظروا إلى الحضارة كما نظر إليها الفيلسوف " شبنجلر " - وقد عرضنا تعريفه للحضارة أنفا -، فيقول البوطي مقرا: «... فأى عذر

لهم أن يحبسوا أنفسهم (تقليدا لأعدائهم) من حديث الحضارة الإسلامية في تلك البحوث الوصفية الميتة؟... ثم أي عذر لهم في أن يبحثوا عن موجبات قيام صرحهم الحضاري الأغر، ثم عن أسباب انهياره وتحوله إلى أطلال، فلا يجدوا أمامهم إلا آراء أمثال توينبي وشبنجلر»⁽¹⁴⁾.

فِيخَطُّ البوطي ما توصل إليه هذان المفكران من أن الحضارة، لها دورة حياة: ميلاد، شباب، وموت. كما يعتبر أن ما فهمه الباحثون من أن كلام ابن خلدون عندما قال "إن الحضارة غاية العمران ونهاية لعمره وأنها مؤذنة بفساده" مطابق لهذا الطرح، فهم عليل. والأصح أن الحضارة إذا لم تجد مقوماتها، تهزم وتشبخ، وتنتقل إلى مكان آخر توفر فيه جوها الملائم⁽¹⁵⁾.

إن هذا التعقيب يدل صراحة على أصالة فكر البوطي، كما يعبر عن رؤيته لدراسة التغيير الحضاري، من خلال ما هو مبثوث في القرآن، من حلول ومناهج في سبيل ذلك، ولهذا فهو يرى أن أمثال هؤلاء المفكرين، لم يحلوا شيئا من قضية الأزمة الحضارية بقدر ما زادوا بلاء على الأمة - على حد تعبيره - ومشكلة على الثقافة الإسلامية عند اعتمادهم على التفسيرات الغربية الوضعية، إلا أنه - رحمه الله - يستثني من هؤلاء الباحثين، مالك بن نبي - رحمه الله -، بل ويعتبره الوحيد الذي بحث في الحضارة الإسلامية عن طريق النباش في جذورها وربط صلة الحضارة بنفوس مريديها. ومع هذا يعتبر البوطي أن ما ذهب إليه مالك بن نبي في معادلته عن الحضارة: الحضارة = إنسان + تراب + وقت مع الفكرة الدينية التي تجمعها جميعا، أمرٌ يحتاج إلى الدقة عند الحديث عن الحدود والدلالات، فهو حتى وإن كان يقصد بالتراب الأرض، فهذا لا بد له من توسيع أكبر، فلا بد أن يكون التراب يعبر عن الكون، ولا يتحيز في تصور ضيق. كما ينقده في التعبير بالزمن والوقت، بدلا من لفظة الحياة لأنها أشمل وأفسح. وغير بعيد عن مالك بن نبي، ينقد الشيخ البوطي ما ذهب إليه الشيخ أبو الأعلى المودودي في تعريفه للحضارة، في كتابه: "الحضارة الإسلامية أسسها ومبادئها"، حين اعتبر الحضارة مجموعة من المبادئ والعقائد والأفكار والأصول التربوية التي تثمر لونا من الحياة الاجتماعية بمقوماتها المختلفة. ووجه الخلل في هذا التعريف: أنه يجعل الحضارة متصلة بالأفراد تزول بزوالهم، لا متصلة بالأرض والمكان. وهذا التعريف حسب البوطي، لا يتوافق مع شيء من نظريات علم الاجتماع ومصطلحاته⁽¹⁶⁾.

الفرع الثاني: مقتضيات التغيير الحضاري عند البوطي:

لقد استشعر الشيخ البوطي حجم أزمة التخلف التي تعاني منها الأمة الإسلامية، فبادر على غرار غيره من مفكري وعلماء النهضة، للنش في جذور هذه الأزمة، وقد توصل إلى أن مشكلة المسلم مشكلة حضارية، شارك في إيجادها عدة عوامل ومسببات، ولهذا بادر إلى إخضاع الأزمة إلى التحليل والتفكير، فيرى البوطي أن البناء الحضاري يجب أن يكون منطلقاً من مقومات صلبة، هذه المقومات بينها القرآن الكريم الذي هو خطاب الله للبشر والإنسانية جمعاء، ومنها يتم بناء الحضارة من جديد، وسنحاول بيانها فيما يلي:

أولاً/ تحقيق الإنسان لعبوديته لله تعالى:

ويكون بتطبيق أوامر الله التي تحقق له الخير والسعادة، ومن ذلك أداء الوظيفة الأولى التي كلف بها، وهي الاستخلاف وعمار الأَرْض بمعناها الشامل، ومن ذلك إقامة مجتمع إنساني مسلم، وإشادة حضارة إنسانية شاملة، ليكون بذلك الإنسان مظهراً لعدالة الله تعالى وحكمه في الأرض، ولكن لا بالقسر والإجبار، بل بالتعليم والاختيار، وهذا هو ما دل عليه صريح الآي القرآني الذي يبين معنى استخلاف الإنسان في الأرض تحت وصف العبودية المطلقة، قال تعالى: [هُوَ أَنْشَأَكُمْ مِّنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا] (هود: 61)، فالاستعمار يقصد به إعمار الأرض وخدمتها لتحصيل المنافع والرقي في مدارج المدنية والتحضر، وكذلك قوله تعالى: [وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً] (البقرة: 30)، فهذه الآيات تضمنت تعريفاً بمهمة الإنسان الأساسية التي يجب عليه النهوض بها، وهي عمار الأَرْض بكافة معاني العمار (المادية والعلمية والاقتصادية)، شريطة أن تكون حافلة بمعاني العبودية والإخلاص لله تعالى. وقد ربط المنهاج القرآني عمار الإنسان للأرض بشرط التزكية الأخلاقية والنفسية، لأن شذوذات النفس ورعوناتها أول عائق في طريق الخلافة والاستخلاف. والتزكية النفسية تكون بالسبل التربوية والرياضية، وامتنال المبادئ الاعتقادية وممارسة النسك والعبادات التهذيبية وفضائل الأخلاق⁽¹⁷⁾.

ثانياً/ التعرف على مكونات الحضارة:

يكون ذلك بالتعرف الدقيق على المتغيرات التي تم جمعها في معادلة الحضارة، لأن جمعها لا يعني تحقيق التحضر بالضرورة، ولهذا يقول الشيخ البوطي: <إن عملية إنشاء الحضارة، إنما هي في الحقيقة صورة مكبرة جداً، لأي تركيبة

كيميائية يعكف على تحضيرها أي متخصص، من مجموعة مواد وعناصر معينة، فكما أن نجاح هذا التركيب فيما يراد أن يتحول إليه، متوقف على معرفة دقيقة لطبيعة تلك المواد وخصائصها وشواردها، فكذلك نجاح السعي إلى إنشاء الحضارة، متوقف على معرفة تامة بطبيعة موادها وعناصرها الأولية، معرفة لا يشوبها أي خطأ أو وهم»⁽¹⁸⁾، فالتركيب المتناسق والمثمر الذي يصل بالإنسان للحضارة والسعادة، هو الذي يتم عن طريق معرفة حقة بعناصر الحضارة الثلاثة التي هي:

1- معرفة الإنسان لهويته، وأصله، ومآله.

2- إدراك أسرار الكون ونواميسه.

3- فقه معنى الحياة (الوقت)، وقيمتها، ومصدرها وعاقبتها⁽¹⁹⁾.

ثالثاً/ إرادة التغيير:

يكون التغيير أو لا بوجود رغبة عارمة في النفس الإنسانية، وهي الإرادة في التغيير والتبدل نحو الأحسن والأفضل. ويرى البوطي أن هناك فرقا كبيرا بين الرغبة في التغيير، الذي هو جامع مشترك في التغيير، وبين الرغبة في سلوك سبل التغيير، وهذا هو ما ينقص العالم الإسلامي اليوم، ينقصهم السير في السبل التي يستطيعون بها أن يطوروا أنفسهم، وأن يغيروا مسارهم من الأسوأ إلى الأحسن والأفضل. وهذه هي المسؤولية التي حملها الله الإنسان، فلإنسان مطلق الحرية أن يتحرك في التغيير نحو الإيجاب ونحو السلب، حسب إرادته وسعيه، وحسب قربه من الله أو بعده عنه. وعلى قدر ذلك يتحدد نوع التغيير، إذ العلاقة فيها طردية، ومتى ما اشتعلت الرغبة في الإصلاح وتبديل الأوضاع جاء العون الإلهي في سبل التغيير ونتائجها. ومن ذلك التطور المادي والاقتصادي...⁽²⁰⁾.

كما أن الإرادة، لا بد لها من أسباب تقدم، وتضحيات جسام، وكدح وسعي، وهذا يكون بالعمل والسعي، قال الله تعالى: [وَقُلْ اَعْمَلُوا فَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ] (التوبة: 105). وهي سنة إلهية، فمتى ما جد الإنسان العامل في سبيل النهوض، تحقق له ما يسعى إليه مثابراً، سواء أكان مسلماً أو كافراً، لأنه تماشى مع سنة كونية فدوماً من شخص أو أمة تبذل جهداً ابتغاء الوصول إلى ثمرة منه في الدنيا، إلا وفي سنة الله وقضائه ما يستوجب وصول هذه الأمة أو هؤلاء الأشخاص أياً

التغيير الحضاري في فكر الشيخ محمد سعيد رمضان البوطي

كانوا إلى ثمرات جهودهم»⁽²¹⁾، وهذا مصداقا لقوله تعالى: [تُؤَفِّ إِلَيْهِمْ أَعْمَالُهُمْ فِيهَا وَهُمْ فِيهَا لَا يُبْخَسُونَ] (هود: 15).

رابعاً/ العمل الجماعي المنسق:

يرى البوطي أن التجارب الفردية، حتى وإن كان لها صدى إلا أنه قريب المدى، هزيل الثمر. ولهذا لا بد للنهوض بالحضارة، أن يكون مشروعاً جماعياً، يشترك فيه أكثر من طرف، المجتمع بجميع شرائحه، والحكام والمسؤولون بكافة قطاعاتهم، ذلك لأن أي تحرك نحو التحرر من التخلف وأسبابه، والصعود في مراقبي الحضارة، إنما يعتمد على مجهود جماعي متضافر (..) لذا فإن كل ما قد يوصف لهذا المجهود من علاجات وأسباب، يجب أن يناط بالهيئة الاجتماعية العامة، متمثلة في أغلبية الناس، على اختلاف فئاتهم ومستوياتهم»⁽²²⁾.

خامساً/ القضاء على التجزؤ وأسبابه:

ويكون ذلك بأن نهرع إلى لملمة الأمة، والعمل على إعادة وحدتها، فكما أن الشتات سبب التخلف، فالوحدة هي علامة البدء في صعود سلم التقدم، وجمع الكلمة، وهذا يكون بملاء الفراغ الرهيب الذي تعاني منه الأمة، وخدمة القيم والمبادئ، والمعتقدات بترسيخها، وتعزيزها حتى تغدو جامعا مشتركا للأمة كلها، فمتى ما تحقق الجامع المشترك، أمكن الحوار في ظل الاختلاف، والاجتماع لدرء الشقاق والنزاع.²³

الفرع الثالث: مرتكزات منهج التغيير عند البوطي

المتمعن لتحليلات البوطي لمسألة التغيير الحضاري، يجد انه يقوم عنده على ثلاث ركائز، هي:

أولاً/ ركيزة الوحي:

القرآن الكريم يحوي منهجا متكاملا لصناعة المسلم لحضارته، بما يتضمنه من «سبل تسخير الله الكون لعباده، وبيين لهم الطرق الكفيلة بجعل قيادة الدنيا في أيديهم، كما يظل يعرفهم على المنزقات السلوكية التي تعرضهم للضياع، وتفصيلهم من مستوى القيادة في عمارة الأرض، ثم يحذرهم من الاتجاه إليها، ويهددهم إن هم تساهلوا فانحرفوا عن الجادة بالوقوع في مغبتها وسوء عاقبتها»⁽²⁴⁾.

كما دلت السيرة النبوية في أقوال المصطفى وأفعاله، على المنهاج النبوي في البناء الحضاري، فقد كانت سيرته ومغازيه وفتوحه ومعاهداته، وطريقة تعاملاته مع رعيته ومع الآخر بمثابة الدستور الذي تنظم فيه أسرار صناعة الحضارة المشرقة، فقد بنى ﷺ بعد هجرته في أرض المدينة المدنية والحضارة التي جعلت المسلمين ينعمون بفيئها ردحا من الزمن، إلى أن ضيعوا مقومات تلك النهضة الحضارية، فأفلت حضارتهم لما اعتراها من أسباب ومسببات السقوط والتقهقر، عندما ضيعت البوصلة (المنهاج النبوي)، وفي هذا السياق يقول الدكتور الطيب برغوث: «إن دراسة سيرة رسول الله ﷺ وحركته، في مدة ثلاثة وعشرين عاما، هي في جوهرها دراسة في تشكيل حضارة، وبناء نموذج حياتي جديد (..) فلم يكتف عليه الصلاة والسلام بوضع مخططات التغيير، وبرامجه، ومناهجه، وكيفياته، وموجباته، بل ساهم في البناء حتى وصل به إلى المرحلة التي أكمل فيها (مهمة البلاغ المبين) التي أمره بها الخالق عز وجل»⁽²⁵⁾.

ثانيا/ ركيزة التاريخ:

التأمل في سنن الله في الحضارات المتعاقبة وفقه أسرار صعودها وهلاكها؛ كسنة التغيير، وسنة التدافع، وسنة النصر، فقله تعالى: [وَلْيَنْصُرَنَّ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ^٣ إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ] (الحج: 40)، وقوله أيضا: [يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن تَنْصُرُوا اللَّهَ يَنْصُرْكُمْ وَيُثَبِّتْ أَقْدَامَكُمْ] (محمد: 07)، والنصر الذي قصده الله عز وجل في كتابه هو النصر بمختلف معانيه، كالنصر على أعداء الدين الذين يتربصون بالإسلام شرا، والنصر في مساعي التعاون الإنساني ووحدة القوى الإسلامية، ونصر الإبداعات الحضارية، وتحقيق أسباب القوة والغنى، وبلوغ أوج المعارف والعلوم... وقد تحقق في تاريخنا الإسلامي التغيير الاجتماعي والقيمي والتصوري، وانتشى المسلمون بالنصر الإلهي، وأقاموا صرح الحضارة الإسلامية التي ابتدأت من رقعة بدائية بسيطة في بوادي الجزيرة العربية، ثم تفرعت لتصبح حضارة لها أمجادها وصناعاتها ردحا طويلا من الزمن. وهذا لما روعيت سنن الله في الكون، وفقهها الناس حق الفقه، وهب الإنسان إلى الانتصار لدين الله، لا بالعصمة من الذنوب ولكن بالإخلاص في الإيمان بالله وجهاد النفس والمال، وتحكيم شرع الله، ثم بالتركية المستمرة والتوبة النصوح من الأخطاء، لأن هذا النجاح تحقق بعد جهود شاقة وجهاد وتضحيات جسام في سبيل البناء الحضاري.

ولهذا فإن جل حالات الأفول التي تراجعت فيها الحضارة الإسلامية يراها البوطي، خاضعة لتجاذبات سنة النصر الطردية، فمتى ابتعد المسلمون عن شرع الله والانتصار لدينه تقاذفتهم الأهواء ودبت فيهم عوامل الاستكانة وما يتبعها من خمول فكري وغيره.. وكذلك الأمر في كافة شؤون الحياة الإنسانية. وقد بين القرآن عاقبة تعطيل النظر في هذه السنة التاريخية والوظيفية حين قال: [خُلِفَ مِنْ بَعْدِهِمْ خُلَفٌ أَضَاعُوا الصَّلَاةَ وَاتَّبَعُوا الشَّهَوَاتِ فَسُوفَ يَلْقَوْنَ غَيًّا] (مريم: 59). فالخلف بسكون اللام عكس الخلف بفتحها، التي تعني القرون الصالحة اللاحقة بسلفها، أما الخلف بسكون اللام فتعني القرون الطالحة والفاصلة من البشر الذين ضيعوا حضارتهم باستجماعهم لأسباب الفساد الذي صورته القرآن في أمرين: تضييع الصلاة، والصلاة تعني الدين، واتباع شهوات النفس ورغائبها، أي الجري وراء المغريات والترف الزائد الذي يأتي على الحضارة من أساساتها. فلما اجتمع هذان السببان استحق المجتمع الإنساني الفاسد الانهيار الحضاري، والهلاك الدنيوي والأخروي⁽²⁶⁾.

والخلاصة أن البوطي ينوه على دور التاريخ في فهم النفس البشرية، وحملها على التغيير، من خلال الاستعانة بالتاريخ ودراسته، دراسة جادة وموضوعية، نستعرض فيه وقائع الأمم وحياة الشعوب، وتجارب الدول... ونطلع على نماذج الشقاء والسعادة. لناخذ منها العبر والفوائد⁽²⁷⁾.

ثالثا/ ركيزة النفس:

وهذا أقرب ما يكون دعوة للعودة إلى المنهج الفطري، الذي يكون بالتركيز والتربية الروحية والتربية الإيمانية المترفعة عن باطن الإثم، ويكون التغيير ههنا لا يدور حول محور المادة، بل يدور حول محور النفس، ومتى ما أصلح الإنسان حال نفسه، مكن الله له المادة وسخرها له، وجعل أنظمة الكون تسير وفق رغائبه. هذا إذا كان التغيير نابعا من الأعماق لا من السطح. فالعناية بالنفس هي السبيل الأول لعودة المسلمين إلى سابق حضارتهم، لأن العمل الإسلامي الذي يغفل عن تهذيب النفس من الكدورات والأطماع الدنيوية، عمل يهتم بالشعارات التي في ظاهرها تخدم عودة المجتمع الإسلامي الأمثل، لكنها في حقيقتها لا تعبر عنه. لأن كل سعي للنهوض بالأمة بمنهج إسلامي لا بد أن يبتدىء بمحرك التغيير الذي هو النفس، فيهدبها، ويصقلها على القيم والفضائل، ثم بعد أن يتأكد من ذلك يخوض في حركته ونشاطاته الإسلامية⁽²⁸⁾.

خاتمة:

من خلال هذا العرض، نتوصل إلى النتائج التالية:

1- التخلف عند البوطي أزمة متعددة الأجنحة؛ أقواها وأعتها ضراوة، هو التخلف الأخلاقي والنفسي، ولهذا فإن منهج التغيير الحضاري عنده هو منهج تربية وإصلاح، وعناية بالذات.

2- التغيير عند البوطي له تصور منضبط، في مفهومه، وكيفياته، لكنه مقرون بمكون العرفان الصوفي، والتزكية الروحية، التي هي من صميم التوجه الفكري للبوطي.

3- يشدد البوطي في منهجه في التغيير الحضاري، على قضية التعرف على الذات الإنسانية وتحسس أماكن الخلل فيها، فمعرفة طبيعتها وتحليلها وفق سياقها التاريخي، يخفف من وطأة مشروع النهوض المتعب، ويذلّل السبيل له..

وكحوصلة لبحثنا، ارتأينا أن نقتبس كلام البوطي الجامع لما ابتغينا توضيحه في هذا المقال، لنختم به مقالنا، حين يقول:

«سبيلنا إلى النهوض من وهدة التخلف يبدأ بتنمية هذه المعارف الإنسانية بدءاً باللغة وحل مشكلاتها وترقية آدابها الأصلية وترسيخ جذورها في الأذواق والنفوس، إلى التاريخ واستخراج صورة حقيقية (غير مشوهة) عن علاقة هذه الأمة بماضيها، مع تقويم ذلك الماضي بدون تبديل ولا تغيير، إلى الدراسات الشرعية والقانونية وبسط موازين العدالة في المجتمع، إلى الأخلاق والتربية وتلمس جذورها الإنسانية البعيدة، إلى تلك الدراسات الهامة المتعلقة بنواميس الكون وقوانينه وما وراء هذه النواميس والقوانين»⁽²⁹⁾.

الهوامش:

(1) لقد ألفت في هذا العنوان (تأخر المسلمين) عدة مجتدين وخيرة مفكري هذه الأمة، فكتب عنه الأمير شكيب أرسلان (لماذا تقدم الغرب وتأخر المسلمون؟)، والشيخ أبو الحسن الندوي (ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين؟)، والشيخ محمد سعيد رمضان البوطي (من المسؤول عن تخلف المسلمين؟)، والشيخ محمد الغزالي (سر تأخر العرب والمسلمين)... وهذا يدل على انهماكهم في الأزمة الحضارية التي تعاني منها أمة الإسلام، واجتهادهم في العمل على إيقافها من رقادها الثقيل.

- (2) الشيخ محمد سعيد رمضان البوطي، عالم سوري من أصول كردية، ولد عام 1929م بجزيرة بوطان (ابن عمر حالياً) في نقطة التلاقي بين سوريا وتركيا، نشأ في كنف والده العالم الفقيه الشافعي والعارف المتصوف "ملا رمضان"، كما درس على يد الشيخ حسن حبنكة الميداني. زاول دراسته الثانوية ثم الجامعية، و نال شهادة الدكتوراه في الشريعة الإسلامية من جامعة الأزهر الشريف. تميز بموسوعية فريدة في زماننا، فهو أديب وفقه وأصولي ومكلم وداعية... يعتبر قامة من القامات العلمية في العالم الإسلامي، له أزيد من خمسين كتابا في مختلف الفروع العلمية، أهمها: كبرى اليقينيات الكونية، فقه السيرة، شرح الحكم العطنائية... أما وفاته فكانت في خضم تدهور الأوضاع الأمنية في سوريا، فاغتيال الشيخ البوطي إثر تفجير انتحاري في جامع الإيمان حين كان الشيخ يلقي درسا في التفسير، وهذا يوم 21 مارس 2013م، رحمه الله تعالى. (المعلومات مأخوذة من موقع نسيم الشام).
- (3) محمد سعيد رمضان البوطي، من المسؤول عن تخلف المسلمين؟ سلسلة أبحاث في القمة، العدد 8، مقدمة الكتاب. ص2.
- (4) للبوطي تحفظ شديد من لفظة إصلاح الدين، و موقف ناقد بشدة لحركة الإصلاح و النهضة التي نادى بها الأفغاني، فهو يعارض هذه المحاولة النهضوية التي خرمت نسيج الدين لا خدمته و أصلحته، و ما كان الدين يوما فاسدا حتى يحتاج إلى الإصلاح - على حد تعبير البوطي - ، للاستعادة ينظر كتب البوطي التي تناولت هذه القضية مثل، مقدمة كتابه فقه السيرة، و كتاب كبرى اليقينيات الكونية حين يتحدث عن المعجزة. و غيرها...
- (5) من المسؤول عن تخلف المسلمين؟ محمد سعيد رمضان البوطي، سلسلة أبحاث في القمة، ص 12 وما بعدها.
- (6) لأن مصطلح التغيير لصيق بالعلوم الاجتماعية، و لهذا يدخل كل أنواع التغيير تحت معنى التغيير و يطلق عليها التغيير والإصلاح الاجتماعي، باعتبار المجتمع الذي هو جماعة من الأفراد هو العنصر الفاعل في التغيير الحضاري.
- (7) محمد سعيد رمضان البوطي، من سنن الله في عباده، دار الفكر، دمشق، سوريا، ط1، 2014م، ص 159.
- (8) ينظر، المرجع نفسه، ص 1162 - 1163.
- (9) موقف البوطي من السياسة مشابه لموقف مالك بن نبي، حيث يرى أن العمل الدعوي الإصلاحى لا بد أن يكون بعيدا عن أحوال السياسة، لأنها ستلخ و تفسد مسيرته. ينظر شروط النهضة، مالك بن نبي، شروط النهضة، ترجمة: عبد الصبور شاهين، دار الفكر، دمشق، سوريا، دط، 1986م، ص30.
- (10) التغيير مفهومه و مرجعيته، أحمد الزقافي (ندوة التغيير في فكر عبد السلام ياسين)، 13 ديسمبر 2014م، متاحة على الرابط التالي: yassine.org/ar/document/274.shtml
- (11) محمد سعيد رمضان البوطي، منهج الحضارة الإنسانية في القرآن، دار الفكر، دمشق، سوريا، ص 19.
- (12) المرجع نفسه، ص 20.

- (13) ينظر، أسوالد أشبنغلر، تدهور الحضارة الغربية، ترجمة: أحمد الشيباني، دار مكتبة الحياة، بيروت، لبنان، ج1، ص 12.
- (14) محمد سعيد رمضان البوطي، منهج الحضارة الإنسانية في القرآن، (مرجع سابق)، ص 12.
- (15) ينظر، المرجع السابق، ص 11
- (16) ينظر، محمد سعيد رمضان البوطي، منهج الحضارة في القرآن، (مرجع سابق)، ص 18- 21.
- (17) البوطي، منهج الحضارة الإنسانية في القرآن، ص 24 و ما بعدها.
- (18) المرجع نفسه، ص 33.
- (19) ينظر، المرجع نفسه، ص35.
- (20) ينظر، محمد سعيد رمضان البوطي، وجودت سعيد، التغيير مفهومه و طرائقه. ندوات الفكر الإسلامي المعاصر 2، دار الفكر، دمشق، سوريا، ص7.
- (21) البوطي، من سنن الله في عباده، (مرجع سابق)، ص37.
- (22) البوطي، منهج الحضارة الإنسانية في القرآن، (مرجع سابق)، ص 160.
- (23) المرجع نفسه، ص 162، 163.
- (24) المرجع السابق، ص12.
- (25) برغوث عبد العزيز بن مبارك، المنهج النبوي في التغيير الحضاري، كتاب الأمة، العدد 43، الدوحة، قطر، 1995م، ص 40.
- (26) ينظر، البوطي، من سنن الله في عباده، ص 80 – 90.
- (27) البوطي، من المسؤول عن تأخر المسلمين، ص 19.
- (28) ينظر، محمد سعيد رمضان البوطي، باطن الإثم الخطر الأكبر في حياة المسلمين، سلسلة أبحاث في القمة، العدد 1، ص 6، 7.
- (29) محمد سعيد رمضان البوطي، منهج الحضارة الإنسانية (مرجع سابق)، ص 160.

الكتابة الفنية الساخرة وأبعادها في نثر البشير الإبراهيمي - عيون البصائر نموذجاً -

د/ نعمان بوطهرة

كلية العلوم الإسلامية - جامعة باتنة 1

الملخص:

حاولت من خلال هذه الدراسة أن أقف على ظاهرة فنية انتشرت في مقالات الشيخ البشير الإبراهيمي انتشاراً لافتاً للانتباه، وهي الكتابة الساخرة، لإبراز خصائصها الفنية الراقية، والوقوف على أبعادها ومضامينها الفكرية. وقد ركزت على دراسة ثلاثة أبعاد: تمثل الأول في البعد الديني الذي تضمن مسألة الأشخاص المنحرفين، ومسألة أدواء المسلمين بالإضافة إلى القضية الفلسطينية. وتمثل الثاني في البعد السياسي، وقد تضمن مسألة فضح السياسة الاستعمارية، ومسألة أذئاب الاستعمار. وتمثل الثالث في البعد الاجتماعي الذي تضمن مسألة الطرق الصوفية الموالية للاستعمار، وقضية المرأة.

الكلمات المفتاحية: الكتابة الفنية، الكتابة الساخرة، نثر، البشير الإبراهيمي، عيون البصائر.

Résumé :

J'ai essayé dans cette étude de montrer les dimensions et l'implication de l'art du sarcasme dans les articles de Sheikh el Bachir El Ibrahimi. Et je suis concentré sur trois dimensions :

- La dimension religieuse: inclus sur la question de personnes délinquantes, et la question des maladies des musulmans, et la question de la Palestine.
- La dimension politique: inclus sur la question d'exposer la politique coloniale, et la question des adeptes de la colonisation.
- La dimension sociale: inclus sur la question des doctrines pro-colonisation, et la question de la femme.

مقدمة:

مما لا شك فيه أن السخرية في الأدب ظاهرة فنية عالمية، لما لها من تأثير قوي في نفسية المتلقي، ولما لها من طرافة ومنتعة فنية تثير التقدير والإعجاب، وقد شاعت هذه الظاهرة وانتشرت في أدب العلامة محمد البشير الإبراهيمي انتشارا لافتا للانتباه، وقد وظفها الشيخ للتعبير عما يختلج من أفكار، وما يعتلج من مشاعر في كثير من المواضيع والمحطات، الأمر الذي جعلها سخرية مميزة، كونها وردت مفعمة بأفكار ومضامين ومشاعر جمّة. وعلى الرغم من هذا فإنها - في حدود علم الباحث - لم تنل حقه من التمعن والدراسة. من هنا أثرت أن ألج العالم الأدبي للشيخ من خلال هذه الظاهرة الفنية، وعنوانت هذه الدراسة ب: الكتابة الفنية الساخرة وأبعادها في نثر العلامة محمد البشير الإبراهيمي - عيون البصائر أنموذجاً -.

وقد تهيكلت هذه الدراسة في مدخل وثلاثة مباحث هي:

المدخل: تضمن التعريف اللغوي والاصطلاحي للسخرية مع تحديد طبيعة

العلاقة بينها وبين التهكم.

المبحث الأول: تضمن البعد الديني، وقد أدرجت ضمن هذا المبحث ثلاث

مسائل هي: مسألة الأشخاص المنحرفين، ومسألة أدواء المسلمين، ثم القضية الفلسطينية، هذه الأخيرة التي تناولها الشيخ من زاوية دينية بحتة تمثلت في الصراع القائم بين الإسلام والصليبية، الأمر الذي جعلني أدرجها ضمن البعد الديني رغم أنها قضية سياسية.

المبحث الثاني: تضمن البعد السياسي، وقد عالجت فيه مسألتين: تمثلت

أولاهما في محاولة فضح السياسة الاستعمارية، وأما الثانية فتمثلت في مسألة أذنان الاستعمار الذين خدموه بكل إخلاص وتفان.

المبحث الثالث: خصصته للبعد الاجتماعي، وقد ضمنته مسألة الطرق

الصوفية الموالية للاستعمار، وهي مسألة تبدو في ظاهرها دينية لكن تأثيرها الكبير على المجتمع الجزائري جعلني أدرجها ضمن البعد الاجتماعي، بالإضافة إلى قضية المرأة.

وفي الأخير ختمت هذه الدراسة بخاتمة حوصلت فيها أهم النتائج المتوصل إليها.

مدخل: السخرية تعريفا:

1- السخرية لغة:

جاء في اللغة: "سَخِرَ منه وبه كفرح سَخْرًا وسَخْرًا وسُخِرَ وسُخِرَ وسُخِرَ منه وسُخِرًا: هزئ كاستسخر والاسم السخرية والسُخري"¹. وقال الأخفش: سخرت منه

وسخرت به، وضحكت منه وضحكت به، وهزئت منه وهزئت به، كل يقال، والاسم السخرية والسُخريّ والسُخرة الضحكة، ورجل سُخرة: يسخر بالناس². ومنه فإن كلمة السخرية في مدلولها المعجمي يراد بها الهزاء والاستخفاف والضحك من الشيء. وقد وردت في القرآن الكريم بهذه المعاني، فقد جاء في قوله تعالى مخاطبا سيدنا محمد ﷺ مبينا له معاناة الرسل السابقين له الذين تعرضوا للهزاء والاستخفاف: [وَلَقَدْ اسْتَهْزَأَ بِرُسُلٍ مِنْ قَبْلِكَ فَحَاقَ بِالَّذِينَ سَخِرُوا مِنْهُمْ مَا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِئُونَ] (الأنبياء: 41). وقد جاء عن سخرية المنافقين بالمؤمنين في قوله جل وعلا: [الَّذِينَ يَلْمُزُونَ الْمُطَّوِّعِينَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ فِي الصَّدَقَاتِ وَالَّذِينَ لَا يَجِدُونَ إِلَّا جُهْدَهُمْ فَيَسْخَرُونَ مِنْهُمْ سَخِرَ اللَّهُ مِنْهُمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ] (التوبة: 79). كما يطالعنا في سورة المؤمنون ما ينتظر المستخفين والمستهزئين بالمؤمنين يوم القيامة في هذه الآيات: [قَالَ احْسَبُوا فِيهَا وَلَا تُكَلِّمُونَ (108) إِنَّهُ كَانَ فَرِيقٌ مِنْ عِبَادِي يَقُولُونَ رَبَّنَا آمَنَّا فَاغْفِرْ لَنَا وَارْحَمْنَا وَأَنْتَ خَيْرُ الرَّاحِمِينَ (109) فَاتَّخَذْتُمُوهُمْ سُخْرِيًّا حَتَّى أَنْسَوْكُمْ ذِكْرِي وَكُنْتُمْ مِنْهُمْ تَضْحَكُونَ (110) إِنِّي جَزَيْتُهُمُ الْيَوْمَ بِمَا صَبَرُوا أَنَّهُمْ هُمُ الْفَاقِرُونَ] (المؤمنون: 108-111). وبهذا فإن لفظ السخرية مرادف لكل معاني الاستهزاء والاستخفاف والانتقاص من المسخور منه، حيث يركز الساخر على إبراز عيوب الآخر سواء أكانت شكلية جسدية أم معنوية نفسية.

2- السخرية اصطلاحا:

تشيع السخرية باعتبارها ظاهرة فنية في كل الفنون الأدبية سواء أكانت شعرية أم نثرية، و تدل على "نسبة عيب إلى شخص، أو تفخيم عيب فيه بغرض التهذيب والإصلاح، ليبرأ منه أو من بعضه، أو ليخافه إن لم يكن فيه؛ فهي فضلا عن كونها أداة للتسلية وسيلة لخدمة الفرد والمجتمع، لما فيها من تهذيب وتقويم وإصلاح وتطهير"³. ومنه فإن السخرية - كظاهرة فنية- ليست وسيلة للتسلية والترويح عن النفس فحسب، وإنما هي فن أدبي يعمد من خلاله الأديب الساخر إلى التهكم والاستهزاء من بعض قضايا الحياة، ومظاهر السلوك الفردي أو الجماعي، قصد تحقيره والخط من شأنه ليتجنبه الناس، والهدف منها هو التهذيب والتقويم؛ فهي فن يمتزج بأعظم الميادين الجادة في الحياة على غرار الدين والأخلاق والسياسة، ليرسم لنفسه هدفاً أسمى يتمثل في "تربية النفس البشرية عن طريق تبصيرها بعيوبها، فتأخذ مظهرها احتجاجيا على التدهور الذي تشهده البيئة في شتى مجالاته بغية تعديلها"⁴. فالأديب الساخر لا يختلف كثيرا عن المصلح الاجتماعي في الهدف وإن كانا يختلفان

في الوسيلة، فالكلمة الساخرة سرعان ما تنجر إليها العواطف وتستولي على العقول وتسحر الألباب.

ويحدثنا الأستاذ عباس محمود العقاد عن كتاب هذا الفن بأنهم "يعتمدون على ملكات كثيرة قد يناقض بعضها بعضاً، وقد لا يجتمع فيها ملكتان لكاتب واحد؛ فمنهم من يعتمد على ملكة السخر، وهو يحتاج إلى الذكاء وإدراك الفروق، وقد يصحبه شيء من الجد والمرارة. ومنهم من يعتمد على الدعابة، وهي تحتاج إلى مرح في الطبيعة، مرجعه في الغالب إلى المزاج لا إلى الدرس والتعليم. ومنهم من يعتمد على الهزل، وهو خلق ينشأ عن الجهل بتقدير عظام الأشياء... وخير هذه الملكات ملكة السخر يمازجها العطف، وهي عبقرية لا تقل في اقتدارها على تجميل الحياة وتثقيف النفوس والأذواق عن عبقرية الفلسفة وعبقرية الشعر والتلحين"⁵.

ومن هنا كان لفن السخرية في الأدب لوانان: "لون كئيب كارب ناتج عن إحساس عميق بالكارثة... ولون بهيج ضاحك مضحك يكتفي بالمداعبة، وتحليل ظواهر الأشياء والأشخاص وما أصابهم من خلل وانحراف"⁶. ومهما تعددت وتباينت ألوان السخرية فإنها تسعى إلى "تعويد الناس وتدريبهم على ملكة النقد الذاتي، وتنبههم إلى أخطائهم"⁷. وبهذا يكون فن السخرية من الفنون الأدبية الهادفة إلى الإصلاح والتقويم على مستوى الفرد والمجتمع، فلا غرابة أن يوظفها العلامة الإبراهيمي في أدبه مادام يتوخى هذه الغايات والمرامي من خلال مقالاته.

3- بين السخرية والتهكم:

يحدث نوع من التداخل بين السخرية والتهكم في الكثير من الأحيان، فالمعظم من الناس يستخدمهما للمعنى نفسه، وهذا مرده للصلة الوثيقة بين المصطلحين، فكل منهما يستخدم للدلالة على الهزء من الشيء والانتقاص منه، لكن المتمعن في المصطلحين يمكنه أن يدرك الفرق الدقيق بينهما، فالتهكم "هو ما كان ظاهره هزلاً وباطنه جدلاً... فهو يدل على الاستهزاء المبطن بالجدية في غالب الأحيان"⁸. بينما السخرية - كما بينا سابقاً - هي الهزء والانتقاص من الشيء سواء أكان ظاهرياً أم باطنياً، وبالتالي فإن السخرية أعم وأشمل من التهكم، وإذا كان مصطلح التهكم لم يرد في القرآن الكريم لفظاً، فإن شيوعه فيه كمعنى كان لافتاً للانتباه، ومن أمثله قوله - جل في علاه - للمعذب في النار يوم القيامة: [ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ] (الدخان: 49). في هذه الآية سخرية ولكنها مبطنة بمعاني الشدة والجد والحسم على من كان يتعزز ويتكرم على قومه في الحياة الدنيا. ومن الأمثلة التهكمية في القرآن الكريم

كذلك قوله تعالى: [فَاهْدُوهُمْ إِلَى صِرَاطِ الْجَحِيمِ] (الصفات: 23)، فلفظ الهداية يدل على الإرشاد إلى الطريق القويم والصحيح، بينما يدل في سياق هذه الآية الكريمة على الجحيم، وهو أشنع مصير بالنسبة للإنسان.

والسخرية لدى العلامة الإبراهيمي فن تعبيرية راق وظفه لإصلاح الفرد والمجتمع الجزائري، الأمر الذي جعله يحمل بين طياته الكثير من الأبعاد والمرامي التي يمكن تلخيصها في: قضايا الدين ثم شؤون السياسة، بالإضافة إلى أحوال المجتمع. وسوف نحاول فيما يلي الوقوف على هذه الأبعاد من خلال استقراء بعض النماذج الساخرة الواردة في مقالات عيون البصائر.

المبحث الأول: البعد الديني

لا يختلف اثنان في أن الشيخ البشير الإبراهيمي كان "دائرة معارف إسلامية...، ولما كانت المعارف الإسلامية تفرعت عن الفكر الديني الإسلامي الصحيح، فطبيعي إذن أن يقوم فكر الإبراهيمي على هذا الأساس نفسه"⁹. فأهم طابع ميز اللغة والأعمال الأدبية للإبراهيمي هو الطابع الديني الإسلامي، وقد عالج في أدبه الساخر الكثير من المسائل التي يمكن إدراجها ضمن الاتجاه الديني الإسلامي، ولعل مرد هذا إلى ما عانتها الأمة الجزائرية من مشاكل ومعضلات جراء الانحراف والفهم الخاطئ للدين، فقد أصبح المجتمع آنذاك حسب أحد الدارسين "بين طرفي خرافي مستغل، وشاب متفرنج منحل، وموظف ديني خائن"¹⁰. هذه الأوضاع المزرية أضرمت النار في صدر شيخنا الإبراهيمي، الذي خاض معارك حامية الوطيس لأجل نجدة المسلمين والدين الإسلامي الحنيف من الأيدي العابثة به؛ فقد أسهم بأسلوبه التهكمي الساخر إسهاما عظيما - لا سبيل إلى تجاهله وإنكاره - في معالجة الانحراف الديني بشتى صورته وأشكاله، هذا بالإضافة إلى بعض القضايا التي شغلت بال المسلمين والتي سنختصرها في العناصر التالية:

1- الأشخاص المنحرفون:

في إطار هذه المسألة يتساءل الإبراهيمي عن عملية إسناد المهمات إلى غير أهلها في المجال الديني فيقول: "... فهل جد في الاكتشافات الطيبة أن يكون السرطان دواء للسل؟ وهل جد في القوانين الاجتماعية أن يكون حاميتها حراميتها كما يقول المثل الشرقي؟"¹¹. إنه أسلوب استفهامي تهكمي ساخر من الرجال الموظفين في مناصب دينية؛ كيف لا وهم أمراض أخطر من أمراض المجتمع، فكيف يتسنى لهم معالجتها؟ فلا يمكن لداء السرطان أن يعالج السل وهو أخطر وأعضل منه، كما لا يعقل أن

يكون حامى الأمة حراميتها والمتلصص عليها فى الآن نفسه، فهذه المناصب التى يتولاها المسخور منهم باسم الدين ما هى إلا مناصب حكومية يديرها الاستعمار بطريقة غير مباشرة حسب ما تقتضيه مصالحه وأعماله.

وقد سخر الإبراهيمى فى هذا السياق من شخصية عبد الحى الكتانى¹² فاستطاع أن يقدمه إلى جمهور القراء بسخرية مريرة وتهكم لاذع فى قوله: "إذا أنصفنا الرجل قلنا إنه مجموعة من العناصر، منها العلم ومنها الظلم، ومنها الحق ومنها الباطل، وأكثر الشر والفساد فى الأرض أطلق عليها لكثرتها واجتماعها فى ظرف واحد، هذا الاسم المركب الذى لا يلتقى مع الكثير منها فى اشتقاق، ولا دلالة وضعية، كما تطلق أسماء الأجناس المرتجلة، وكما يطلق علماء الكيمياء أسماء لا يلمحون فيها أصلاً من أصولها... وإن اسم صاحبنا لم يصدق فيه إلا جزؤه الأول، فهو عبد لعدة أشياء جاءت بها الآثار وجرت على ألسنة الناس، ولكن أمسكها به الاستعمار، أما جزؤه الثانى، فليس من أسماء الله الحسنى وإنما هو بمعنى القبيلة، كما يقال: كاهن الحى، وعراف الحى، ومير الحى"¹³. يحاول الإبراهيمى فى هذا النص أن يوضح للقارئ حقيقة هذا الرجل بأسلوب تهكمى، موظفاً طاقات اللغة البلاغية، فيستخدم المطابقة بين الحق والباطل، ثم يحلل اسم المسخور منه، فينسب الجزء الأول منه (عبد) إلى الاستعمار، وأما الجزء الثانى (الحى) فينسبه إلى القبيلة أو الشارع، ليعتد به عن معنى العبودية الحقيقية لله تعالى. يقول أحد الدارسين حول هذا النوع من السخرية: "غالباً ما يُوجه النقد إلى شخص ما، أو متخيل، أو إلى جماعة يمثلون خلقاً اجتماعياً، أو ظاهرة من الظواهر المعروفة، فإذا سخرُوا من بعض اللحن الطويلة أو أصحابها، فإنما يوجهون النقد إلى التخفى وراء المظاهر الخادعة، والتستر بالشكليات، بينما الواقع انحراف ونفاق"¹⁴.

ولعل هذا ما جعل الناقد الجزائرى عبد الملك مرتاض يقول فى سخرية الإبراهيمى: "كان الإبراهيمى حين يناقش خصمه يرميه بألفاظ حداد كأنها شفرات ماضية، أو شظايا محرقة، أتمثل أسلوبه عند الخصام وكأن حروف ألفاظه وجمله جمر، وعباراته الجارحة سياط من العذاب"¹⁵.

ويواصل الإبراهيمى سخريته من عبد الحى الكتانى مبيناً سبب التعريض به قائلاً: "إن هذا الرجل ما زال منذ كان الاستعمار فى المغرب آلة صماء فى يده يديره كما يشاء، ويديره على ما يشاء، يحركه للفتنة فيتحرك، ويدعوه إلى تفريق الصفوف فيستجيب، ويندبه إلى التضريب والتخريب فيجده أطوع من بنانه، ويريد به أن يكون حى تنهك، فيكون لساناً وأذناً وعينا ورجلاً...وما يكاد الاستعمار إخماد حركة إلا و

كانت على يده البركة¹⁶. إنها حقا سخرية لازعة من هذا الرجل الذي لا يكاد يحرك ساكنا إلا بأمر من الاستعمار، فكيف يمكن له أن يؤدي وظيفته الدينية ويرضي ربه، وهو لا يهمله سوى إرضاء أسياده الذين وظفوه وأغدقوا عليه؟، وجاءت كلمة البركة لتضفي على النص دلالات الخدمات الجليلة التي يقدمها هذا الموظف لصالح الاستعمار ولو على حساب الدين ومصصلحة الأمة.

2- أدواء المسلمين:

في هذا المجال تطرق الإبراهيمي بأسلوبه الساخر إلى ما أصاب الأمة من تخلف وجمود فكري، فقد كثر العلماء الذين يحفظون ويقرؤون، ولكنهم لا يفهمون، وقد أسهم هذا الداء العضال الذي أصاب الأمة في إنتاج جيل من العلماء لا فائدة ترجى منه، يقول: "هذا العدد المتشابه الذي كأنه نسخ من طبعة واحدة من كتاب، لا يقع التحريف في واحدة منها إلا وقع في جميعها، ولا يزيد واحد منهم في العدد إلا كما يزيد كتاب في مكتبة، لا كما يزيد فارس في كتيبة"¹⁷. فهو يسخر من هذه الفئة معتبرا إياهم أشباه علماء، حيث يستخدم الصورة التشبيهية، فيشبههم بمجموعة من النسخ الكثيرة لكتاب واحد، فلا يقدمون شيئا جديدا للعلم، ولا إبداعا للفكر. ويستمر في الازدراء بهم موظفا أسلوب المطابقة فيقول: "ما كثروا في الأمة إلا قلت بهم الأمة، ولا ثقلوا في أنفسهم إلا خف وزنها في الأمم، ولا تغالوا في التعاضم إلا كان ذلك نقصا من معاني العظمة فيها"¹⁸. ففي الوقت الذي ينهض فيه العلماء والمفكرون بأمتهم ويأخذون بناصيتها نحو التطور والرقى، تكون هذه الفئة سببا رئيسا وعاملا مهما في تخلف الأمة العربية، والذهاب بمكانتها السامية بين الأمم.

ويواصل سخريته من هذه الفئة معللا ضعة نفوسهم ومشبهها إياهم في انقيادهم وراء غيرهم بأدوات الصدارة التي تدخل عليها حروف الجر فيقول: "وبآية أن عملهم لم يؤهلهم لقيادة الأمة، فتركوا القيادة لغيرهم، فأصبحوا كأدوات التصدير التي يسبقها حرف الجر، فيدخل عليها ويعمل فيها"¹⁹. وظف ثقافته اللغوية الواسعة ليبيّن المكانة الحقيقية لهؤلاء الأشخاص، فهم في نظره عبيد لغيرهم، يتحكمون فيهم كما يشاؤون، لأن العلم الصحيح هو الذي يرقى بالإنسان في دنياه، ويجعل منه قائدا لقومه لا تابعا لجهلائهم؛ فهو يوظف قدرته البليغة في اللغة العربية ويشبههم بأدوات الصدارة التي تسبق بحروف الجر وتكون معمولة لا عاملة.

3- القضية الفلسطينية:

نظر الإبراهيمي إلى القضية الفلسطينية - على غرار المفكرين الجزائريين- نظرة دينية إسلامية، فقد تناولها في مقالاته الساخرة من منظور كونها معركة صراع بين العالم الإسلامي والعالم المسيحي والصهيوني. هذا من جهة ومن جهة أخرى، فقد كان مدفوعاً إليها بنزعة إيمانية وغيره على العروبة والإسلام. وخير ما نسجله له في هذا السياق إفصاحه عن حقيقة الصهيونية التي ليست سوى استغلال واستعباد وقضاء مصالح؛ فقد كتب عن مسألة تقسيم فلسطين بأسلوب تهكمي مرير، فيقول: "... وتكشف ذلك اللبس الذي دام عشرات السنين عن الحقيقة البيضاء، وهي أن حق الشرق لا ولي له في الغرب ولا نصير، وجاء بها المجلس الذي يسمونه زورا مجلس الأمم المتحدة شنعاء لا توارى من أحكام القاسطين، وأحلام الطامعين"²⁰. من خلال هذا النص نكاد نلمس هول الصدمة في أغوار نفسية الإبراهيمي في هذه الكلمات التي قذفها من غور جروحه وحسرتة، وتزداد حرارة لهجته عندما يتابع وصف قرار التقسيم، فيبين أن المناقشة دارت حول من هو الأحق بأرض فلسطين؟ هل هم العرب أم اليهود؟ فظهرت الحقيقة بدليلها القاطع" وأنصت التاريخ ليسجل الشهادة، واستشرف الكون لينظر هل تخرق للأقوياء عادة، ونشر الأصل والدعوى، وتعارضت البيئة والشبهة، وأجرتها الحقيقة بوضوحها، فحكمو الانتخاب"²¹.

فالسخرية تبدو مريرة في هذا التساؤل، فرغم اتضاح الحق جليا بشهادة التاريخ والكون، وانكشاف الباطل، فإن الأمم اتحدت على الباطل، وقررت الانتخابات التي لا طائل من ورائها، ويستمر في التساؤل عن هذه الانتخابات المعروفة نتائجها قبل إجرائها مستخدما التشبيه قائلا: "أي موضع للانتخاب هنا؟ كتحكيم القرعة بين أصحاب الحظوظ المتفاوتة، كصاحب العشر مع صاحب النصف، كلاهما باطل ولا يسيغه عقل ولا شرع، وأي فرق بين ما نعييه من تحكيم الجاهلية الأزلام الصماء وحصى التصافن، وبين تحكيم أصوات من أموات وويلات سموهم ممثلي دويلات؟"²². فالسخرية لاذعة من هذه الدويلات التي وحد بينها الباطل، فيوبخها توبيخا لاذعا، لأنها لجأت للانتخابات للمراوغة والتحايل، بعدما هزمت أمام الحق المستبين، وراح يفصح عن مشاعر الاحتقار تجاههم ناسبا فعلتهم إلى الجاهلية التي تحتكم إلى الأزلام الصماء، والحصى الجامدة، ولا يمكن لهذا أن يدل إلا على جهل وتخلف فكري.

هذا وقد تهكم الإبراهيمي من موقف العرب والمسلمين الذي لم يتجاوز حدود الخطب والكلام فيقول: "أيها العرب، قسمت فلسطين فقامت قيامتكم، هدرت شقائق

الخطباء، وسالت أقلام الكتاب، وأرسلها الشعراء صيحات مثيرة تحرك رواكد النفوس، وانعقدت المؤتمرات، وأقيمت المظاهرات...²³ فالخطباء يهدرون، والكتاب يسيلون الأقلام، والشعراء يصيحون، والمظاهرات تقام هنا وهناك، والمؤتمرات تنعقد، لكن ما نتيجة ذلك كله؟ وما جدواه بالنسبة للقضية الفلسطينية "كنتم ترجون من الدول المتحدة على الباطل غير ذلك، وهل كنتم تعتقدون أنه مجلس أمم كما يزعم؟ كأن تلك الأمم وحد بينها الانتصار على الألمان النازي، واليابان الغازي، فجعلت من شكر الله على تلك النعمة أن تنظم أمم العالم في عقد من السلام والحرية، تستوي فيه الكبيرة والصغيرة، ودوله في مجلس تستوي فيه القوية والضعيفة ليقيم العدل وينصف المظلوم"²⁴.

فقد بلغ الأسى والمرارة بالإمام الإبراهيمي إلى إرسال كلمات كأنها الشهب المحرقة إلى الغرب الذي يدعي العدل وإنصاف المظلومين، من خلال ما يسمى بمجلس الأمم المتحدة لكي يعمل على نشر السلم والحرية في أقطار المعمورة، وكل هذا شكرا لله على نعمة الانتصار على النازية، فكانت النتيجة أقبح من النازية، وكان تقسيم فلسطين.

كما تعرض الإبراهيمي لليهود مميّطا اللثام عن لؤمهم ومخازيهم في سخرية مريرة، وتهكم لاذع فيقول: "كان حظ فلسطين في أدوار الزمن وأطوار التاريخ وعصور الفتوحات حظ العقلية الكريمة، تؤخذ في ميدان البطولة مهورة لا مقهورة، أخذها البابليون غالبا، وأخذها الفرس اغتصابا، وأخذها الرومان اقتسارا، وأخذها العرب اقتدارا، ولا يعد أخذ اليهود لها من كنعان واحدة من هذه"²⁵. يسخر من اليهود في هذه الفقرة فيجردهم من كل معاني القوة والعزة، فكل الأمم المتعاقبة على فلسطين لها هذه الصفة، عدا اليهود فإنهم جبناء. ويواصل سخريته فاضحا خوفهم وجبنهم التاريخي قائلا: "فات اليهود أن يأخذوها (فلسطين) بالسيف من العرب، فيكفروا بعد عشرات القرون عن سيئة اجترحها أسلافهم يوم قالوا: [يَا مُوسَى إِنَّ فِيهَا قَوْمًا جَبَّارِينَ] (المائدة: 22). فاتهم ذلك وأعوزتهم الخصائص الدموية التي يكونون بها كذلك، فلجأوا إلى ما هو أشبه بهم، وهو الشراء؛ شراء القوي ليكون لهم معيناً، ولحمايتهم رهيباً، وشراء المعلنات اللافتة، والأصوات ولو كانت خافتة"²⁶. إنها حقا لسخرية تتقاطر قداحة وشتما لليهود ودناءتهم وضعفهم، لدرجة أنهم اشتروا غيرهم من الأقوياء لحمايتهم فهم جبناء لا يقدرّون حتى على الدفاع عن أنفسهم.

المبحث الثاني: البعد السياسي

أسهم الإبراهيمي من خلال مقالاته الساخرة إسهاما عظيما في توعية الشعب الجزائري، وتوضيح رؤاه، وتصحيح مفاهيمه سياسيا، لاسيما فيما يخص كشف حقيقة الاستعمار ونواياه، وفضح أساليبه الهادفة لمحق هذا الشعب وإزالته من التاريخ تماما، وهي قضايا تدرج ضمن البعد السياسي، وقد جاءت سخريته مفعمة بها، وسنحاول الوقوف عليها من خلال بعض النماذج.

1- فضح السياسة الاستعمارية:

تناول الإبراهيمي كلمة الاستعمار محاولا إنصافها دلاليا، كونها تدل على العمارة والتعمير، ولكن الاستعمار استعارها ليوهم الشعوب أنه جاء للبناء والتعمير ونشر الخير. يقول: "عجيب، وهل الاستعمار مظلوم... أحال السيد عبدا، والدخيل أصيلا، أما أنت (كولون الشمال) فتوبتك أن تحشر كلمة (مظلوم) في هذه الكلمات المظلومة، هون عليك، فإن المظلوم -هنا- هو هذه الكلمة العربية الجليلة ترجموا بها لمعنى خسيس"²⁷. فحقيقة الاستعمار هي النهب والتقتيل والتخريب، ومن خلال هذه السخرية اللادعة يوجه للشعب الجزائري دعوة للاستفاقة وعدم الانخداع بالأعيب الاستعمار ومراوغاته الدنيئة، فيكشف عن نواياه بأسلوب تهكمي لاذع "أما والله لو أن هذا الهيكل المسمى بالاستعمار كان حيوانا، لكان من حيوانات الأساطير بألف فم للالتهام، وألف معدة للهضم، وألف يد للخنق، وألف ظلف للدوس، وألف مخلب للفرس، وألف ناب للتمزيق، وألف لسان للكذب وتزيين هذه الأعمال، وكان مع ذلك مغتلا هائجا، بادئ السوءات والمقابح، على أسوأ ما نعرفه في الغرائز الحيوانية"²⁸. يشتد غيظ الإبراهيمي ومقته لهذا الكيان المتوحش الذي انتقى لنفسه أحسن الأسماء وأشرفها، فيرسل هذه السخرية القاتلة ممزوجة بغضبه العارم، فيصور هذا الكيان حيوانا أسطوريا ذا قوة غريزية خارقة، لكنها لا وجود لها إلا في أذهان السذج من الناس الذين يصدقون بالأساطير.

ويواصل كلامه فاضحا هذا الكيان فيقول: "سموا الاستعمار تخريبا، إذ لا تصح كلمة الاستخراب في الاستعمال، لأنه يخرب الأوطان والعقول، والأديان والأفكار، ويهدم القيم والمقامات والمقومات، وخذوا العهد على المجامع العربية أن تمنع استعمال هذه الكلمة في هذا المعنى الذي تقوم بحمله عربة المزابل"²⁹. فمدلول هذا الكيان لا تقوى على حمله حتى عربة المزابل، فكيف هو الحال بالنسبة لهذه الكلمة العربية ذات المعاني الجميلة، حقا إنها سخرية نتلمس من خلالها

غيرة جامعة على اللغة العربية الشريفة، وقد استطاع أن يجسد هذه الصورة الساخرة بالاستعانة بجناس الاشتقاق.

2- أذئاب الاستعمار:

المقصود بهم هم أولئك الذين سخرهم الاستعمار لقضاء مآربه، وعلى رأسهم رجال الدين الرسميين الذين يقومون بوظائف دينية تتماشى وسياسة العدو ومصالحته، فقد استطاعت الحكومة الفرنسية أن توجد "هذا الجند العاطل من الأئمة والمفتين والخطباء والمؤذنين والقومة والحزابيين... وكورتهم وصورتهم ونقحتهم وحورتهم على المنوال الحكومي، دورتهم حتى أصبحوا جزءاً أصيلاً من الأدوات الحكومية، لا يفرق بينهم وبين سائر الموظفين الحكوميين فارق، حتى في التبديل والنقل من بلدة إلى بلدة، فإن حكمة النقل إنما تظهر في الموظف العسكري أو الإداري، أما رجل الدين فأى حكمة في نقله؟ لو لا اعتباره موظفاً حكومياً، ينقل لمعان إدارية وحكم حكومية، أما إن كان نقله لنقص أو تقصير في الواجب الديني، فإن الدين يعزله ولا ينقله، هذا أكبر دليل وأنهض حجة على أن هذه الوظائف فارقت الدين والتحقّت بالحكومة"³⁰.

فأولئك الرجال يعملون على تحقيق أهداف فرنسا، وتحطيم مبادئ الإسلام، وما هم إلا جنود عاطلون وقعوا في فخ المستعمر بسبب جشعهم، فيزدري بهم وينتقص من شأنهم فيبين أنهم لعبة في يد المستعمر يوظفهم حسب مشيئته ووفقاً لأهوائه، فكورهم وصورهم وجردهم من الروح الوطنية ومبادئ الإسلام، فهم موظفون حكوميون ينفذون أجنادات سياسية للاستعمار لا رجالاً يمثلون الدين.

ويقدم لنا الإبراهيمي نموذجاً من هؤلاء الأذئاب المتخرجين من المدرسة الاستعمارية عن طريق انتزاع اعترافات، فيقول: "أنا روح الاستعمار وسره وحقيقته المشخصة، وأنه لو لم يكن في الدنيا استعمار لكنت وحدي استعماراً قائماً بذاته، ولو انقطع الاستعمار - لا قدر الله - فسأكون أنا وحدي حافظ أنسابه، ووارث أصلابه، والمتعبد بتلاوة كتابه، وأنا وحدي المثال المحقق لقاعدته، وأنا وحدي الدليل على خروج الاستعمار من صورته الذهنية إلى حقيقته الخارجية"³¹. فمن خلال هذه اللوحة الفنية الساخرة يستوقفنا الإبراهيمي على نتائج التكوين التي يتحصل عليها المرتمون بين فكي الاستعمار، فقد فاقوه حتى في ضرب وطنهم ودينهم، فقدم لنا هذا النموذج بطريقة انتزاع الاعترافات أي جعله يكشف عن نفسه بنفسه، فهو الابن البار

للاستعمار بل روحه الخالصة، وهي سخرية تحمل تحذيرا صريحا من خطر هؤلاء الأذئاب على الأمة الإسلامية لتستفيق من غيوبتها وتنظن لما يقومون به. وهكذا يبدو الإبراهيمي من خلال هذه النماذج الساخرة سياسيا محنكا دربته الأيام وصقلته المحن، يوظف قلمه لإيقاظ الشعب الجزائري من غفلته، وتنبيهه إلى مساوئ المحتل الفرنسي الغاشم.

المبحث الثالث: البعد الاجتماعي

سبق وأن بينت في مدخل هذه الدراسة أن السخرية أسلوب نقدي له مميزاته الفنية، ويعتبر في الواقع بناء للحياة، وحارسا للمثل العليا³². وكان لشيخنا الإبراهيمي في أدبه الساخر إسهام قيم في النهوض بالمجتمع الجزائري من خلال معالجة الأوضاع الاجتماعية التي شهدت تدهورا مريعا، بسبب ما تعرض له من تجهيل وتزييف للحقائق وتحذير، فقد جاءت نصوصه الساخرة مفعمة بهذه القضايا وعلى رأسها الطرق الصوفية الموالية للاستعمار، وقضية المرأة.

1- الطرق الصوفية الموالية للاستعمار:

وقد أدرجتها ضمن البعد الاجتماعي على الرغم من صلتها المباشرة بالبعد الديني، بالنظر إلى الانعكاسات الاجتماعية الخطيرة الناجمة عن سيطرتها على عقول الناس، مما أدى إلى تفاقم الوضع الاجتماعي كانتشار الجهل والضلال، وقد بين الإبراهيمي حقيقة هؤلاء في قوله: "فما بال أصحابنا (علماء السنة) يتسمون باسم لا يلتقون مع معناه في طريق، لا يقوم عليه شاهد من أقوالهم، ولا ينتزع عليه دليل من أفعالهم، لولا أن الشعوذة لبستهم فأنكرناهم فيها، فلبسوها فأنكرناها عليهم، فخرجوا من باب اللباس إلى باب التلبيس، وقالوا نحن قوم أصحاب أسماء، قد أسقطنا الواقع من اعتبارنا، وأسقطنا الأعمال من حسابنا، فلا نرفع بها رأسا ولا رجلا، وما دمننا بهذه الصفة، ومادامت في الأمة بقايا من البله والغفلة "والنية" فلندعو أنفسنا بالعلماء، وإن لبسنا من الجهل سراويل، ولنسم "علماء السنة" وإن كنا نخوض في البدعة خوضا، فجاء هذا الاسم كما ترى، وليس في الأسماء أكذب منه، ولا أشد منافرة لمسماه"³³.

فهذا النص يتضمن سخرية لاذعة من أصحاب الطرق الصوفية الموالية للاستعمار، حيث عرض بهم مبينا أن اسم "علماء السنة" الذي اصطلحوه على أنفسهم بعيد عنهم كل البعد، وراح يبين بدعهم وخرافاتهم وجهلهم وتسترهم وراء الأسماء، منتزعا منهم اعترافات عن حقيقتهم، فقد استغلوا غفلة الشعب وسماوا أنفسهم علماء

رغم جهلهم، ونسبوا لأنفسهم السنة رغم بدعهم، محملاً إياهم المسؤولية في كل ما يعانیه المجتمع الجزائري من أمراض وأفات.

هذا ويبين بأسلوبه التهكمي مدى نجاح الشيطان في إغراء الناس وحملهم على إقامة أعراس على طريقتة، وبالكيفية التي يريدّها، فيقول: "ودعا داعي الشيطان إليها (الزردة) فأسمع، وكأنه أذن في القانتين بصلاة، أو تُؤب في المستطيعين بحج، فإذا هم في اليوم الموعود مهطعين إلى الداعي رجالاً ونساء وأطفالاً، يزجون الرواحل ويسوقون القرابين، ويحملون الأدوات، تراهم فتقول إن القوم صُبحوا بغارة، تسيل بهم الطرق، وتغص بهم الفجاج، حتى إذا وصلوا إلى الوثن، نصبت الخيام، وسالت الأباطح بالمنكرات والآثام"³⁴.

فالاستجابة الواسعة من هؤلاء الناس دليل على مدى السيطرة على قلوبهم وعقولهم من قبل رجال الدين المزيفين وانقيادهم التام لخرافاتهم وترهاتهم، التي تتماشى وفتنة الشيطان ووسوسته، لدرجة أنهم هرعوا مهطعين إلى الداعي الذي دعاهم إلى هذه الزردات، وهرولوا دون وعي، فهي استجابة سريعة وحماسة غير واعية، فقد فعلت هذه الزردة بالناس ما فعله الغارة المفاجئة في القوم، وهي سخرية تنضح مرارة وأسى على الوضع الذي آل إليه المجتمع الجزائري، وهي سخرية "أقرب إلى الاستهزاء والتحقير منها إلى التهكم والتعريض، إنها مهاجمات عنيفة موجّهة لهم مليئة بالتحقير والسخرية اللاذعة... وقد يكون هجومه عليهم مزيجاً من التحقير والتحدي، فضلاً عن تصويره لهم في صورة ساذجة بلهاء"³⁵.

وتحدث الإبراهيمي عن المدى الذي بلغه القوم في التفاهة والظلال عندما يصدقون ما يقوه به أسيادهم فيقول: "وكان هؤلاء يعتقدون أن أرواح الأولياء كالثعابين والحيات، تتخذ من الحجارة المجموعة مقراً وملجأ، فكلما وجدوا حجارة اعتقدوا أنها مباءة لولي، واتخذوها مزاراً، ولقد مررت في إحدى جولاتي في تلك المقاطعة الوهرانية بقطعة أرض موات كأنها مقبرة أموات مرصعة بالحجارة، مغطاة بالسدر والدوم، تحفها قطع متجاورات، غرست زيتونا وكروما وفواكه شتى، فكأن تلك القطعة من بينها جنة الرجاز التي تخيلها أبو العلاء في رسالة الغفران"³⁶. فالسخرية -هنا- تبدو واضحة جلية في وصف ما آلت إليه عقول الناس من السذاجة والسفاهة، لدرجة عدهم أرواح الأولياء كالثعابين والحيات، هذا الاعتقاد الذي جعلهم يتخذون كل أحجار مجموعة مقراً لولي، فيعمدون إلى تزيينها وزيارتها، وهو من

جهة أخرى يحاول كشف خطورة أولئك الطرقيين على عقول الناس، ومدى استحواذهم عليها استحوذاً يستمر حتى بعد موتهم بسنين طويلة.

2- قضية المرأة:

استغل الاستعمار الفرنسي ضعف المرأة العلمي، وحاول استغلالها في قضاء مصالحه، حيث أقر لها حق الانتخاب، لكن شيخنا الإبراهيمي تظن لهذه الخدعة فراح يتساءل ساخرًا عن الداعي لهذا الحق، وكأن كل الحقوق قد استوفيت، يقول: "... وبقية المرأة المسلمة محرومة من ذلك كله، فوجب على الحكومة العادلة، وعلى المجلس الرحيم، أن ينصفاها وأن يرفعا عنها هذا الإجحاف، وأن يعجلا لها بالحق الضائع، والثمرة المغصوبة، والحرية المسلوقة، إذن لتحيى العدالة، ولتحيى المساواة"³⁷.

فالقارئ لهذه الفقرة يتبين له للوهلة الأولى أن الإبراهيمي يمدح الحكومة الفرنسية ويثني عليها فعلتها، ولكن المتمعن فيها يجدها تنضح تهكما وسخرية من هذا التصرف الغريب، ففي الوقت الذي جرد فيه الرجل من كل حقوقه، وأهملت مشاكله الاقتصادية والاجتماعية، أوجبت هذه الحكومة على نفسها إنصاف المرأة، فالإبراهيمي يكشف من خلال هذه السخرية النوايا الخفية للاستعمار بإحقاق هذا الحق، وما هو إلا استغلال للمرأة المسلمة، حيث يقول: "أفيريديون بإعطاء المرأة المسلمة ورقة الانتخاب أن يشركوها مع الرجل في هذه النعمة؟"³⁸. وكأن الرجل قد تنعم بحق الانتخاب فأرادوا للمرأة المسلمة أن تشاركه هذه النعمة، ويستمر متهمًا من الاستعمار في هذا السياق قائلاً: "المرأة الجزائرية تنتخب، والحكومة تريد لها أن تنتخب، والفرق بسيط مادام الفارق نقطة... وقاتل الله هذه الخاء، فما أسعراها في المخرج! وما أسعد من لا ينطق بالخاء!"³⁹.

يوظف الإبراهيمي معرفته اللغوية الواسعة ويتلاعب بالألفاظ دون إخلال بالمعنى ببراعة فائقة ومقدرة عجيبة، فبينما المرأة الجزائرية تنتخب، يريد لها الاستعمار أن تنتخب، وقد استخدم في هذا النص حرف الخاء كرمز للاستعمار الفرنسي لأنه يميز لغته الفرنسية، وكنى به عن التابعين للفكر الفرنسي، وأفصح عن مشاعره تجاه هذا الكيان الذي أتعس الناس، وحول يسرهم إلى عسر.

خاتمة:

بعد هذه الجولة القصيرة في مقالات الشيخ محمد البشير الإبراهيمي الساخرة، أحاول حوصلة أهم النتائج المتحصلة عليها في النقاط التالية:

الكتابة الفنية الساخرة وأبعادها في نثر البشير الإبراهيمي

- امتزجت السخرية عند الإبراهيمي بشتى مجالات الحياة الدينية والسياسية والاجتماعية، الأمر الذي جعلها سخرية جادة في معظمها اكتست طابع المرارة والأسى كونها نابعة من نفس مفعمة بالغيرة على العروبة والإسلام.

- هي سخرية هادفة في كل صورها، فلم تكن لغرض التفكه والإمتاع، بل كانت وسيلة للإصلاح والتقويم والتهديب.

- تميزت بالجرأة والصراحة والمباشرة، فلا لف فيها ولا دوران، وبخاصة إذا تعلق الأمر بقضية حساسة يعيشها المجتمع الجزائري أو العربي الإسلامي.

- إنها سخرية تتنفس في أجواء التراث العربي الإسلامي، وبخاصة القرآن الكريم، حيث غلبت عليها النزعة الدينية الأمر الذي انعكس على لغتها التي جاءت متحلية بالهدوء والوقار.

- هي سخرية ترقى إلى عالم الفن والإبداع بعيدة عن التصنع والتكلف والمجون، فهي سخرية مهذبة وبلغية وجد راقية، تتم عن تمكّن عجيب من أساليب العربية، وإطلاع واسع على قواعدها وقوانينها.

- استمدت مادتها من الواقع المعيش، وتميزت بالتنوع والتفنن في الأسلوب وطريقة الكتابة، تراوحت لغتها بين البساطة والوضوح، ودقة التصوير وعمقه.

وخلاصة القول؛ فإن الشيخ البشير الإبراهيمي من أبرز أعلام أدب السخرية والتهكم في العصر الحديث، حيث يبدو من خلاله مصلحا اجتماعيا ملما بواقع الأمة العربية والإسلامية، ومفكرا سياسيا محنكا، فهو حقا - كما قيل- دائرة معارف إسلامية.

الهوامش:

- ¹- الفيروز أبادي، القاموس المحيط، مؤسسة الحلبي للنشر والتوزيع، القاهرة، ج 2، مادة (سخر)، ص46.
- ²- ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ج 4، ص352-353.
- ³- رابع العوي، فن السخرية في أدب الجاحظ، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ص 5.
- ⁴- مجلة اللغة والأدب، معهد اللغة العربية وأدابها، جامعة الجزائر، ديوان المطبوعات الجامعية، 1994، ص20.
- ⁵- عباس محمود العقاد، ساعات بين الكتب، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط1، 1984، ص 252.
- ⁶- د. خليل شرف الدين، الموسوعة الأدبية الميسرة، ج 1، منشورات دار مكتبة الهلال، بيروت، 1405هـ، ص 116.
- ⁷- أحمد الحوفي، الفكاهة في الأدب أصولها وأنواعها، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، د.ط. 2001، ص20.
- ⁸- محمد منصوري، شعر السخرية والتهكم عند حافظ طوقان، رسالة ماجستير مخطوطة، جامعة قسنطينة، معهد الآداب واللغة العربية، 1405هـ - 1989، ص 11.
- ⁹- محمد العيد تاورتن، نثر الشيخ البشير الإبراهيمي (1929-1939)، جمع وتوثيق ودراسة. رسالة ماجستير مخطوطة، معهد الآداب والثقافة العربية، جامعة قسنطينة، 1979-1980، ص 416.

- ¹⁰ - د. محمد ناصر، المقالة الصحفية الجزائرية نشأتها وتطورها وأعلامها، (1903-1931)، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، 1971، ج1، ص71.
- ¹¹ - الإبراهيمي، عيون البصائر، دار المعارف، القاهرة، 1963، ص460، عنوان المقال: إبليس يأمر بالمعروف.
- ¹² - أبو الإسعاد عبد الحي الكتاني من أسرة شريفة في المغرب الأقصى، متخصص في علم الأنساب وعلم الحديث كما ألف في التاريخ.
- ¹³ - الإبراهيمي، عيون البصائر، ص607-608، عنوان المقال: عبد الحي الكتاني ما هو؟ وما شأنه؟
- ¹⁴ - حامد عبده الهوارى، السخرية في أدب المازني، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1982، ص69-70.
- ¹⁵ - عبد الملك مرتاض، فنون النثر الأدبي في الجزائر، (1931-1954)، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1983، ص376.
- ¹⁶ - الإبراهيمي، عيون البصائر، ص609-610.
- ¹⁷ - م. س. ص. 639. عنوان المقال: من نفحات الشرق الأستاذ بهجة البيطار.
- ¹⁸ - م. س. ص. 639.
- ¹⁹ - م. س. ص. 639.
- ²⁰ - م. س. ص. 488. عنوان المقال: وصف قرار التقسيم.
- ²¹ - م. س. ص. 488.
- ²² - م. س. ص. 489.
- ²³ - م. س. ص. 490.
- ²⁴ - م. س. ص. 490.
- ²⁵ - م. س. ص. 495.
- ²⁶ - عيون البصائر، ص495.
- ²⁷ - عيون البصائر، ص475.
- ²⁸ - م. س. ص. 575.
- ²⁹ - م. س. ص. 575.
- ³⁰ - م. س. ص. 109. عنوان المقال: ونعود إلى فصل الحكومة عن الدين.
- ³¹ - م. س. ص. 456. عنوان المقال: إبليس ينهي عن المنكر.
- ³² - حامد عبده الهوارين، السخرية في أدب المازني، ص08.
- ³³ - آثار الإبراهيمي، ج1، جمع وتقديم د. أحمد طالب الإبراهيمي، ج1، (1929-1940)، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1997، ص114، عنوان المقال: تتعالوا نسانلكم.
- ³⁴ - عيون البصائر، ص348، عنوان المقال: أعراس الشيطان.
- ³⁵ - حمد العيد تاورته، نثر الشيخ محمد البشير الإبراهيمي، ص72.
- ³⁶ - عيون البصائر، ص349.
- ³⁷ - م. س. ص. 117، عنوان المقال: فصل الحكومة عن الدين.
- ³⁸ - م. س. ص. 118.
- ³⁹ - م. س. ص. 119.

واقع التدين في المجتمعات الإسلامية المعاصرة

طالبة الدكتوراه: أسماء بن سبتي

كلية العلوم الإسلامية - جامعة باتنة 1

الملخص:

يحيل مفهوم التدين إلى السلوك والممارسة التي تكون بمثابة تجسيد للدين، فهو مؤشر لمدى تمسك الإنسان بدينه والالتزام به، يتجلى ذلك في الأخذ بتعاليمه، والاستقامة على سننه وهديه، وبذلك يتفاوت الناس فيه قوة وضعفاً، بين التشدد والتوسط والتمرد. أما أنماط التدين فهي انعكاسات للفهومات البشرية لأبعاد الدين وجوانبه، وبمقدار التفاوت أو نوع الالتزام بالدين يكون نمط التدين المصاغ، دون إغفال فاعل التأثير والتأثير بين الأفراد والبنى الاجتماعية، وحتى الفضاءات الثقافية والسياسية والاقتصادية... ولا يمكن عد أنماط وأشكال التدين، ولكن المؤكد أنه يمكن التمييز بين أمرين هاميين هما التدين الحقيقي (الجوهري)، وآخر لا يعدو أن يكون ظاهرياً ليس إلا، والأجدر بالملاحظة هو طغيان مظاهر التدين في واقعنا اليوم على روح الدين وحقائقه.

الكلمات المفتاحية: التدين، واقع التدين، المجتمعات الإسلامية المعاصرة.

Abstract:

The concept of religion is the conduct and practice which embodies the religion, it indicator of the commitment to human rights profess and commitment to the religious patterns are reflections of human understanding of the dimensions of the debt, with the factors of vulnerability and impact among individuals and groups, and even cultural environments, political, economic, ... Nor can the counting of the patterns and forms of religion, but certainly a distinction can be made between two important real religion (core), and the other virtual provisioning, noticeably is the tyranny of religious manifestations in our reality today the fact of religion.

مقدمة:

بداية، فإن معنى الدين - لا شك - يختلف عن مفاهيم التدين، فالدين أصل ووضع إلهي، أو هو تلك التصورات عن العالم والوجود وما يسنه من تشريعات نتيجة تلك التصورات، أما التدين فيظهر لنا للوهلة الأولى أنه اجتهاد والتزام إنساني رغم أن نزعه الفطرية كامنة في النفس البشرية، مركوزة بواعثه في العقول وفي الوجدانات وإذا كان الإسلام هو الدين الذي ارتضاه الله للناس أجمعين، إلا أن الناس ليسوا سواء في تمسكهم واستجابتهم لتعاليم هذا الدين ومكوناته من نصوص أو عبادات وشرائع وقيم وأخلاق، وهنا مكمن التدين وحقيقته. فإذا كان الدين جوهر الاعتقاد فالتدين هو نتاج الاجتهاد ولذلك نرى تنوعا إنسانيا فيما يخص أنماط التدين، تلك التي أخذت بناصية الناس إلى نواح متباعدة ومصائر مختلفة أو متناقضة، منها ما يوافق الجوهر الإلهي للدين ويتسامى بالإنسان إلى آفاق رحبية، ومنها ما يسلب هذا الجوهر العلوي معانيه ويسطح غاياته حتى تصير مظهرًا شكلائيًا، ومنها ما يجعل من الدين وسيلة إلى ما هو نقيض له، على الرغم من أنها كلها تدعي وصلا بالدين وأنها تجسد حقائقه، فما حقيقة التدين، وما تجلياته في أعماق النفس الإنسانية ومظاهر السلوك؟

هذا ما سنعالجه في بحثنا هذا، وفق ثلاث نقاط هي لب الموضوع، ثم

خاتمة.

أولا : التدين في الأصل اللغوي والمفهوم

الملفت للنظر أن لفظة (تدين) بمعناها المتداول اليوم لم تكن لفظا مطروقا في المعاجم اللغوية بهذا الشكل المؤلف الآن، فعند رجوعنا إلى كتاب الصحاح للجوهري مثلا، نلاحظ أن وزن التدين وهو (متفعل) يعني (كأنما يتفعل الشيء) يتخذه أو يتحلى به أو يتكلفه، فالدين هو ما يتدين به الرجل، وتدين به (أي الدين) فهو دين ومنتدين¹. أما ما ورد في لسان العرب لابن منظور فهو أن المرء حينما يتدين يتخذ الدين أو الإسلام ديانة له²، فالتدين هو أن تتخذ هذا الشيء دينًا لك.

وهذا هو المعنى اللغوي العام ليس أكثر من ذلك، الأمر الذي يلحظ بوضوح في المعاجم الحديثة كذلك؛ وهذا يرشد إلى أمر مهم هو أن لفظة التدين لم يكن هناك من تعامل معها في العصور السحيقة من صدر الإسلام، أو حتى ما بعد

نشوء المعاجم اللغوية القديمة أو الحديثة منها، ومن يعمن النظر يرى أن لفظ المتدين ورد يومها بمعنى المسلم، أو المؤمن. أما بمعناه الحالي فهو حديث الظهور في المشهد الثقافي أو الفكري المعاصر.

وفي هذا الاتجاه ينظر البعض للتدين بصفته عبارة عن تعبيرات للخبرة الدينية، وهذه لها أشكال عدة؛ منها ما هي تعبيرات نظرية (اعتقادات، مذاهب، أساطير)، وتطبيقية (طقوس، عبادات، احتفالات..)، وسوسيولوجية (أنواع من الروابط الاجتماعية في وسط تنظيمات دينية)، وتعبيرات ثقافية (متغيرة حسب الأشكال الاقتصادية المهيمنة)، وتعبيرات تاريخية ما دامت تؤدي إلى تحولات للحياة الدينية من خلال الحقب والفترات الزمنية³.

وكظاهرة اجتماعية قد يعرف التدين بأنه الالتزام بعقيدة دينية أو نحلة معينة وأداء فرائضها ومناسكها وطقوسها وشعائرها وكل ما يتصل بها من العبادات نحو المعبود المعترف به من هذا الدين أو النحلة، وما يترتب على هذا الالتزام الديني من تطبيقات تتصل بالشروط الدينية لكافة العلاقات والمعاملات في المجتمع⁴، فهو الكيفية التي يعيش بها الناس معتقداتهم الدينية في حياتهم اليومية، أو هو الأبعاد التطبيقية للمعتقدات الدينية والممارسات المرتبطة بها، أو قل هو الالتزام بتطبيق التعاليم الدينية والتقيد بأحكامها⁵.

وبمعنى الالتزام والاستقامة يقترب لنا مفهوم التدين في كتاب الله وسنة رسوله ﷺ، لقوله تعالى [فَاسْتَقِمُّ كَمَا أُمِرْتَ] (هود: 112)، فالتدين هو الاستقامة والمواضبة على ما جاء به الإسلام من تعاليم؛ أوامر ونواه، وخلال ذلك يسخر الإنسان كافة طاقاته وإمكاناته، ليله ونهاره، سره وجهره، راحته وتعبه، سراه وضراه، خفية وجهرا، حياته ومماته، في طاعة الله. ولكن ذلك لا يتأتى إلا بتزكية النفس على الدوام، لأجل أن ينور المرء قلبه وينشرح صدره، فينطلق بعدها لله، فيشعر بطعم الصلاة والزكاة والحج وسائر العبادات والأعمال الصالحات، هو طعم القرب كله والاتصال بالله. وبناء على ما سبق يمكن القول إن التدين هو ممارسة الدين وتحويله إلى تطبيق عملي، أو هو التعبير والتطبيق البشري للدين.

ثانياً: مجتمعاتنا وأنماط التدين

مما يغلب على المجتمعات كافة؛ التدين التقليدي (الموروث) كما هو حال أغلب الناس، ومعظم المذاهب والطوائف جيلاً بعد آخر، وقد تختلط معه الأعراف الاجتماعية والبدع المختلفة ويتعبد بها كدين دون تمييز⁶، حيث لا يبالي المرء فيه بالنظر إلى خطأ أو صواب تدينه إلا حرصاً على آثار من سبقوه وحفظاً لتراث آبائه وبيئته. وهو وإن كان يركز ويشدد على جانب المعتقدات والشعائر، مما يظهر في الاهتمام بالشعائر والمراسيم الدينية، والطقوس المذهبية التي ينبغي الالتزام بها بالكامل، إلا أنه لا يولي جانب الفهم للدين أو لمضمونه الروحي مما ينعكس على جانب السلوك والأخلاق وغيرها من آثار الدين والمعاملة.

وكذلك من أبسط مظاهر التدين وأكثرها في المجتمعات الإسلامية أيضاً (التدين الشعبي)، وهو تدين بسطاء الناس الذين لا يتعاملون مع الدين كنسق إيديولوجي، ويعرف بأنه: "تلك المعتقدات والممارسات الدينية التي تستقل نسبياً عن المؤسسة الرسمية"⁷، ويتعايش لسيولته مع بيئات اجتماعية وسياسية واسعة، فهو أكثر تلقياً، والأكثر استمرارية رغم قلة فعاليته⁸. ويتمركز التدين الشعبي حول المزارات وأضرحة الأولياء والقديسين والصالحين ممن لهم أصول في التاريخ وحول شخصيات أسطورية، ومن عناصره تدرجات القداسة، والتفسيرات الرمزية، والتشديد على شخصنة القوى المقدسة والوسطاء بين المؤمن والله⁹.

فالتدين الشعبي هو السمة الغالبة للمجتمعات الإسلامية، وهو يختلف أو يتشابه حسب المناطق والأماكن، لامتزاجه بعادات وتقاليد شعوب وحضارات ومجتمعات تلك المناطق والفئات... كما قد يتغلغل داخل أوساط التدين الشعبي التدين الخرافي، وذلك (حين تترعرع الأساطير والخرافات، أو يغالى في مراتب العلماء والأولياء والقديسين ومعارفهم ومعجزاتهم وقدراتهم الخارقة... وخالصة يلعب المخيال¹⁰ الأسطوري والروائي التاريخي دوراً مهماً في هذا النمط من التدين.. وتشتد وطأة هذا التدين إذا مزج بالتراجيديا الدينية، وأبلغ المعاني والروايات المأساوية المحزنة المرتبطة بالأحداث والمناسبات التاريخية الدينية المفجعة¹¹). ولا يخفى ما لهذا المخيال من قدرة فائقة على التغلغل في الواقع والتأثير البالغ فيه، لما ينتجه من أساطير ورموز وصور مهولة ومؤثرة، وما

يملكه من أساليب لغوية وخطابية جاذبة وسلوكات اللباس والهيئة، يستجيب لها الناس عادة .

وعندئذ قد يلمع لنا من خلال تلك الأنماط الشعبية والخرافية والتراجيدية للتدين؛ نمط روحي عرفاني للدين، هو التدين الروحي (وهنا يخوض المتدين تجربة روحية وجدانية محضة، يفهم فيها الدين فهما نفسيا شعوريا لا عقليا، اعتمادا على التأمل الباطني، وقد تكون أحيانا تجربة خصوصية فردية)¹². ويتزرع هذا النمط في ظل القضايا الروحية للدين، كطريقة الزهاد وأصحاب الطرق الصوفية.

ومناهضة للتدين الخرافي أو التراجيدي، وحتى أحيانا التقليدي؛ قد يبرز لنا التدين العقلاني (وهو ما يمارسه المثقفون الدينيون عادة، وذلك بالابتعاد عن الخرافة والأساطير وسائر القراءات الأصولية، تماشيا مع الإنسان المعاصر، وجعل الدين مستساغاً من الناحية العقلية، وحينها يقوم رواده بتأويل كل ما لا يتلاءم مع التطلعات العقلية الحديثة أو المعاصرة، إذ يجعل من الحاسة العقلية النقدية أساساً للتدين، فوظيفة هذا النمط من التدين هي عقلنة الدين، وما يمكن إثباته منطقيا والدفاع عنه بممارسة نقدية، يبرز ذلك من خلال نظرة المتدين العقلاني للكون والوجود، وإدراكاته وفلسفته في الحياة وضبطه لنفسه، وكل ما يحيط به..¹³

وقد تتبلور بعض أنماط التدين إلى تدين أيديولوجي، حامل لقضايا وطنية أو قومية أو حزبية أو نهضوية أو إصلاحية.

كما أن للتعميم الناجم عن وسائل الإعلام وانتشارها في أوساط الشباب خاصة، بما فيها الفضائيات والأنترنت... وما تحمله من التواصل والإعلام التفاعلي مما دشّن نمطا مستجدا من أنماط التدين هو التدين الشبابي، وهو نمط (منفلت من قبضة السلطة، ويتعامل الفرد مع الدين بشكل يختار فيه العرض الديني المناسب له من خلال مقاييسه الخاصة)¹⁴، فوسائل الإعلام الحديثة بما فيها التفاعلية خاصة أتاحت نمطا جديدا للتدين يتسم بالحرية، والفردانية والاختيارية، يتعاطى فيه المتدين إيجابيا ويتعامل مع المادة الدينية التي يريد وبالكيفية التي يختار، بعيدا عن المؤسسات الأيديولوجية أو الطرقية والمراتبية.

ولأن عالم الإنسان لا يستقر على حال، فالتدين في سياقه التاريخي الاجتماعي ليس فوق التطور، فطبيعة الظروف والأوضاع التي يعيشها الأفراد والجماعات لا شك تنعكس على أنماط التدين، فقد يختلف التدين - مثلاً - وفق السلطة الدينية والمؤسسات الدينية والطائفية التي تعمل على إرسائه بشكله الظاهري خصوصاً في الطقوس والمناسبات!.

وفي الغالب يعكس التغيير في أنماط التدين صورة آتية من خارج الغلاف المحلي، زمن يكون التقليد أقوى من التقاليد، وهو يشكل في تلك اللحظة نقطة ضعف تتمثل في الإعجاب والانبهار بالآخر¹⁵... فالتدين - في هذا العالم المفتوح شرقاً وغرباً - عرضة للتأثر والاستنساخ عن الآخر، سواء أكان التأثير بأخذ القشور أو اللباب. وهو كذلك عرضة للاستفزاز والانفعال والتصادم والاضطراب إلى أن يبلغ الاستقرار.. كما قد تتغير أنماط التدين وتتبدل نتيجة التلاقح الناجم عن الاحتكاك، وتلك سنة الأمم والحضارات¹⁶. هذا عن حال الأمة مع المد الإسلامي وانتشار أنماط التدين، ولكن حسب سيرنا لأشكال وأنماط التدين بأغلب أنواعه وأبعاده فيمكن أن يصنف التدين صنفين أحدهما ظاهري والآخر جوهري.

ثالثاً/التدين بين المظهر والجوهر:

1- التدين الظاهري (الشكلي):

تغلب على المتدين آثار ظاهرية توضح مستوى قربه أو بعده من دينه، ولا يخفى أن للتدين ظواهر يومية مرتبطة بعموم الناس كالصلاة واللباس، وقد يظهر في أبعاد من ذلك، بأن يأخذ أنماطاً سياسية أو أيديولوجية أو اجتماعية متمثلة في جماعات وجمعيات ودعاوى.

والأجدر بالذكر؛ أن الإسلام كدين أولى ظاهر المسلم وشكله وهندامه وهينته عناية ذات بال، بل حرص على أن يكون متميزاً في هينته ولباسه كشامة بين الناس¹⁷، كما نفر الإسلام من سوء المنظر لتأذي الناس منه، فقد روي عنه ﷺ أنه رأى رجلاً عليه ثياب وسخة فقال (أما كان يجد هذا ما يغسل به ثوبه؟)¹⁸. بل نجد الإسلام يحث على تخصيص ملابس لأيام المناسبات والالتقاء بالآخرين كالجمعة والأعياد¹⁹. ولننظر قوله تعالى: [يَا بَنِي آدَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِندَ كُلِّ مَسْجِدٍ] (الأعراف: 31)، فظاهر المسلم في نظر الإسلام ينبغي أن يكون وضيئاً،

والوضاءة شيء فوق الطهارة والجمال، وأنواع الغسل التي أوجبها ديننا تجعل المرء ناصع الجبين أغر الوجه، ليس على الجلد درن ولا عرق ولا كدر.. والكلام يطول في سنن الفطرة وحقوق الجسد، وليس في ذلك ترجيحاً للجسد على اللب والقلب، ولكنه اهتمام بالشخصية الإنسانية كلها²⁰.

ومن تمام اهتمام الإسلام بظاهر المسلم ولباسه؛ تنبيهه إلى بعض المحاذير والمحظورات من أن تدخل في مظهر المسلم أو مقتنياته كبعض اللباس والزينة والأواني والهيئات، كلبس الحرير والذهب للرجال مثلاً²¹... ومجمل القول فإن الإسلام صبغ متدينه بما يلائم الفطرة ويريح الطباع السوية، كالستر والحشمة والحياء وجمال الهيئة واللباس وغيرها مما يتواطؤ عليه أسوياء البشر من الصفات الأدمية المميزة للإنسان عن سائر المخلوقات والتي من الله بها على عباده مما يواريهم ويجمل هيئتهم من غير إسراف²² ولا مخيلة. (ولذلك انتمى لهذا الدين من أجناس العالم كثير، من دون أن يشعروا في الالتزام به مشقة أو عسراً لا ابتناء شريعته على الوصف الأعظم وهو الفطرة..)²³.

ومما يملكه المسلم من صورته الظاهرة أيضاً أخلاقه؛ والأخلاق الحسنة هي كذلك مما يقره العقل ويوافق السجية أيضاً من سائر شمائل المروءة والبر والإحسان والعدل، ولذلك أخبر عليه الصلاة والسلام أنه (بعث ليتم صالح الأخلاق)²⁴، لما كان عند العرب من أحسن الأخلاق وصالحها وبيان ما ضلوا عليه بالكفر أو خلط بالجاهلية²⁵.

فالعناية الحقيقية فجر الإسلام كانت بحسن الخلق، وليس بإظهار نمط شكلي جديد يختص بالمسلم في هيئته الظاهرة، وفي الحديث، قال عليه الصلاة والسلام: (إن الله لا ينظر إلى أجسامكم، ولا إلى صوركم، ولكن ينظر إلى قلوبكم)²⁶، والمتأمل في حاله ﷺ إذ بُعث في الناس، علم أنه لم يخالف ما عليه قومه في لباسهم وهيئاتهم وعاداتهم في الزواج والضيافة والترفيه وغيرها إلا ما نهي عنه، وإنما وافقهم في المظهر العام في الغالب، واهتم بإضفاء السلوك الحسن على أفعالهم، وبشكل متدرج لا عنف فيه أو تهديد²⁷.

أما من يلمح حالنا وواقعنا فيرى عجباً؛ فلفرط التمثيل في عصرنا أصبح اللباس، (بل ما يوضع على الرأس من عمام وقلنسوات أو عباآت... شكلاً من

أشكال التدين باختلاف أنواعها وألوانها وأشكالها ومقاساتها وكيفية لبسها ! ومع التقادم أضحي اللباس من موروث اجتماعي وثقافي إلى مظهر يحمل رمزية مقدسة لارتباطه بأحد مظاهر التدين الطائفية أو المذهبية، أو لاختلاف المناصب والهيئات كالعلماء والقضاة والفقهاء... ولم يُكتفَ بذلك، بل أصبحت هناك معالم للتدين تظهر على هيئة عالم الدين أو رجل المذهب.. بخلاف العامي والتاجر، بخلاف العالم أو الطالب أو العامل... حتى أمكن استخلاص الدلالات الدينية والرتب حسب اللباس وعلاقته بالتمذهب والتراتب الديني²⁸.

وتطورت ألبسة النساء وألوانها وما يضعنه من حجاب وفق البيئات واختيارات المجتمع، ولكنها بدت كسمت نصت عليه الأديان بشكل تفصيلي لا خلاف فيه، واستفحلت لتصبح من أولويات الوعظ والتوجيه والإفتاء حتى ملأت تفصيلات الحجاب وكيفية لباسه والخلاف فيه مباحث الكتب الفقهية والدينية، وشكلت حضورا بالغ الأهمية في الخطابات الإسلامية... ويتفاقم الوضع إذا ما دعت الخطابات الإسلامية إلى تمييز المسلم الملتزم عن غيره من بقية المسلمين، من خلال أولويات أحكام الهيئة الظاهرة، رغم أنها في مجملها مسائل فقهية فروعية تحولت إلى مَعْلَم للهوية الدينية الجديدة لا يُتنازل عنه أبداً²⁹.

وبهذا المفهوم يختزل المجتمع إلى فئتين: متدينين وغير متدينين، وفق مظهر خارجي قد يتجاوز معنى المظهر الجسدي، ليشمل كل التمظهرات المرتبطة بالشكل الخارجي للأفراد، فلا يتوقف الأمر عند الزي واللباس بما يكشفه أو يخفيه، أو ما يرتبط بذلك من حلاقة الشعر واللحي أو الاحتفاظ بها، بل يمتد ليشمل الطريقة الإرادية التي يجسد بها الجسد نفسه، ويريد أن يقدم بها ذاته³⁰. وكل ذلك مما يدفع إلى التمظهر دفعا، ومما يترتب عليه زيف التدين والاهتمام بالظاهر على حساب الباطن .

وإذا كانت العبادات والشرائع هي أكد ما حرص الإسلام على إرسائه وسنه وفق فرائض خمس هي الشهادة والصلاة والصوم والزكاة والحج فإن هذه الفرائض إنما هي أساس البناء الشامخ الذي يمثل الإسلام وليست كله، فالأساس لا يغني عن البناء، فهل يعقل أن يختزل البناء في الأسس وفق تدين شكلي أو

مغشوش، يكتفي صاحبه من التدين بالطقوس، مع إهمال المقاصد والروح الحقيقية لشعائر الإسلام وعباداته؟³¹.

ولا مناص من الاعتراف أن الاستبحار التشريعي لفقهاء العبادات وجوانب من فقه المعاملات اتسع في الأمة الإسلامية أكثر مما يطيقه الفرد أو المجتمع المسلم، وقليل من هذا كان يكفي الناس³²، حتى غدا باب الطهارة يدرس خلال شهر رمضان كله، ثم لا ينتهي منه... هذا وقد كان الرجل يأتي النبي ﷺ من باديته، فلا يمكث إلا يوماً أو أياماً ثم يعود إلى قومه، وقد فقه دينه بالرؤية والمشاهدة: (صلوا كما رأيتموني أصلي)³³... ليس معنى هذا أن نهمل فقه الأعمال الظاهرة، ولكن التوازن بين الظاهر والباطن مطلوب³⁴. فلا بد من عودة عاجلة إلى فقه القلوب، والعناية البالغة بفقهاء السلوك.

والعقائد في الإسلام أقل كما وكيفا من الكتب التي تعرضها، ومجادلات الفراغ التي حفت بها والتي شعبت قضاياها دونما سبب.. وهي تستفاد من كتاب الله وسنة رسوله ﷺ في وقت يسير، المهم أن تنتشبت بالقلب، وتتحول إلى قوة دافعة، ونور يضيء الطريق... وكذا العبادات وعلومها ليست بحرا طاماً لا ساحل له، إنها في ديننا سهلة الفهم والأداء، وما كان سلفنا العظيم كذلك قط، بل كان يتعلم دينه في ساعات قلائل ثم يشق ميادين الحياة به مستنبطاً روحه، منطلقاً إلى أهدافه في جد وصدق³⁵.

فزيغ التدين اليوم مؤشر للعزوف المعاصر عن الدين وجوهره النقي، فلا يستغرب أن هناك من خرج من الدين جملة بسبب سوء توظيف هذا الشكل، وقد أضحى زيف التدين (أنكى بالأمم من الإلحاد الصارخ)³⁶، وما حكمة النهي عن الغلو في الدين إلا لما يؤدي إليه من التعسير والتنفير³⁷، فيفسد المرء بتدينه من حيث لا يشعر. ومما أثبتته الواقع أنه ما من غلو إلا قوبل بغلو مثله.. ولأجل ذلك تفرقت الفرق بين مثبه ومعطل، وبين جبر وقدر، ومثبت ومرجئ، وبين التنزيه والإثبات، والوعد والوعيد..³⁸ وليس ذلك إلا من استزلال الشيطان .

وغلو الإفراط هو ما حاد بالنصارى عن حقيقة التوحيد والتنزيه للذات الإلهية، وكذلك حمل غلو التفريط اليهود لأن جعلهم قتلة أنبياء، ومصورين لهم

فيما كتبوه بأيديهم بما لا يليق بالبشر الأسوياء فضلا عن الأنبياء المعصومين، معتقدين أنهم أبناء الله وأحباؤه بصرف النظر عن الصلاح والامتثال لأوامر الله³⁹.

وفي المقابل قد يمهد زيف التدين للغلو والتطرف داخل الدين وباسمه، إذا ما تصدر للدين من يحتكر صورته في صورة نمطية للتدين تختزل الإسلام في مظهر معين غالبا ما يركز على أحد أبعاد التدين، كالبعد العقدي، أو النصوي، أو الطقوسي التعبدية، أو الباطني الروحاني... تتحقق بصورتهم النمطية تلك الانتماء للدين من عدمه، على اعتبار أنه يمثل الأقرب أو الأسدد... فيغتر به لغلو العناية بالظواهر الشكلية خاصة إذا ما اقترن ببالغ الزهادة والعبادة، ولمثل هذا الأمر⁴⁰ نبه النبي ﷺ. فزيف التدين والمبالغة في التمظهر أو الاعتداد بأحد أطراف هذا الدين، كل ذلك مما يصد عن دين الله أو يسلبه جملة، أو يجعل منه دينا غريبا مجهولا لدى أبنائه أولا، ثم لمن أراد أن يتعرفه .

2- التدين الجوهرية (الحقيقي):

وقد لاحظنا أن للدين مظاهر متنوعة، تستوعب جوانب الإنسان وحياته، عقدية وعبادية، سلوكية وأخلاقية، وتشريعية... قد تغري المتدينين إلى حد الاهتمام بعيد على حساب آخر... غير أن هناك بعدا آخر يحق لنا أن نعتبره عمق الدين وجوهر التدين؛ هو ما يستهدف الدين خلقه في نفس الإنسان، وهو الوازع الديني، أو ملكة التقوى حسب منطق القرآن والسنة النبوية.

فما العقيدة إلا أرضية لإنتاج هذه الحالة، وإلا استحالت مجرد معلومات مختزنة في ذهن الإنسان، غير فاعلة ولا مؤثرة في حياته، وتلك هي المشكلة، فإن يعلم الإنسان ويعترف بالله تعالى فإن ذلك لا يكفي، وإنما المطلوب أن يثمر ذلك حالة من التقوى في النفس⁴¹.

والمفروض في العبادات التي شرعها الله للناس أن تزكي السرائر، وتقيها العلل الباطنة والظاهرة، وتعصم السلوك الإنساني من العوج والاعتساف، وكان هذا يتم حقا لو أن العابدين تجاوزوا صور الطاعات إلى حقائقها، وسجدت الضمائر والبصائر لله عندما تسجد الجوارح، وتحرك أنفس ما في الكيان وهو القلب، عندما تحركت الألسنة. أما إذا وقفت العبادات عند القشور الظاهرة أو المزورة، فإنها لا ترفع خسيصة ولا تشفي سقما⁴². فالعبادات تفقد وجهتها السماوية

وقيمتها الروحية ونتائجها الاجتماعية، إذا ما خلت من الخشوع والاطمئنان والفهم لحقائقها وحضور الفؤاد فيها، واستحالت إلى حركات بدنية مفرغة من محتواها.

فعبادات الإسلام إنما هي برامج ووسائل لتمكين حالة التقوى في نفس الإنسان، فعن الصلاة مثلا يقول الله تعالى: [إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ] (العنكبوت: 45)، فهي تهدف إلى خلق هذا الوازع الديني الذي يردع عن الانحراف، فالصلاة (روحها الدعاء والتعظيم وتوجه القلب إلى المعبود والخوف منه والرجاء فيه... ولذلك أمر الله بإقامة الصلاة دون مجرد الإتيان بها، وإقامة الشيء هي الإتيان به مقوما كاملا يصدر عن علته وتصدر عنه آثاره.. ولذلك توعد الله الذين يأتون بصورة الصلاة من الحركات والألفاظ مع السهو عن معنى العبادة وسرها المؤدي إلى غايتها بقوله: [فَوَيْلٌ لِلْمُصَلِّينَ الَّذِينَ هُمْ عَنْ صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ] (الماعون: 4-5)، فرغم وصفهم بالمصلين توعدهم لسهوهم عن الصلاة الحقيقية، وهي توجه القلب لله تعالى المذكر بخشيته، والمشعر للقلوب بعظم سلطانه⁴³.

الصوم حكمة تشريعه الوصول إلى درجة التقوى، يقول الله تعالى: [يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ] (البقرة: 183).

وعن الحج فإن الله عز وجل يشير إلى أن ما يريده من الهدى؛ هو زرع ملكة التقوى عند الإنسان: [لَنْ يَنَالَ اللَّهَ لُحُومُهَا وَلَا دِمَاؤُهَا وَلَكِنْ يَنَالُهُ التَّقْوَى مِنْكُمْ] (الحج: 37). وحتى الأنظمة والقوانين العامة في الإسلام غرضها تعزيز هذا الوازع الديني في النفوس، كما يقول تعالى حول تشريع نظام القصاص والعقوبات: [وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ] (البقرة: 179). إذا فالتقوى هي الجوهر والغاية والحصيلة من كل جوانب الدين؛ عقيدة وعبادة ونظاما⁴⁴، فلا جدوى من عمل لم تكن ثمرته تقوى لله تحمل المرء على امتثال أمر الله واجتناب نواهيه.

فإذا وجدت صورة العبادة خالية من هذا المعنى لم تكن عبادة، كما أن صورة الإنسان وتمثاله ليس إنسانا⁴⁵، ولعظم هذا الأمر بين رسول الله صلى الله عليه وسلم محل الصلاح الناجم عن التعظيم والخشوع والتقوى في الإنسان قائلا:

(التقوى هاهنا)⁴⁶، وكشف عن سلطان الجسم وملاك ذلك كله بقوله: (ألا إن في الجسد مضغة إذا صلحت صلح الجسد كله، وإذا فسدت فسد الجسد كله ألا وهي القلب)⁴⁷. فبفضل الوازع الديني تصل القلوب إلى فهم مقام الإحسان، ورقابة الله على الضمير البشري في سلوكه كله، ليله ونهاره... هذه الرقابة هي التي ينشأ عنها الخوف والرجاء والصبر والشكر والتوكل والمحبة والورع والتوبة، ومعرفة المعاصي الكبيرة التي هي أخطر من معاصي الأبدان⁴⁸.

فالتدين الصادق يورث في نفس الإنسان وازعا، يكون حاكما على سلطان العادة والرغبة، فيوثر رضى الله وطاعته على شهواته، ولنا في المؤمنين الأوائل خير مثال (فبعد أن كان شرب الخمر عادة جاهلية سائدة، يديرون لأجلها مجالسهم، ومفاخرهم وأشعارهم، إلا أنه لما نزلت آيات تحريم الخمر سنة ثلاث للهجرة، لم يحتج الأمر إلى أكثر من مناد في نوادي المدينة (ألا أيها القوم إن الخمر قد حرمت)، فمن كان في فمه جرعة مجها، وشقت زقاق الخمر، وكسرت قنانيه، وانتهى الأمر كأن لم يكن سكر ولا خمر!!⁴⁹. أما إذا فقد الوازع الديني أو ضعف، فإن مجرد الإيمان بالمعتقدات، أو أداء العبادات كمظهر، فإن ذلك لا يعني تدينا حقيقيا .

وليست مكارم الأخلاق في الإسلام بمعزل عن الإيمان والتقوى وشعائر العبادات، وفي ديننا (ما من شيء أثقل في الميزان من حسن الخلق)⁵⁰، ويبلغ حسن الخلق بالمرء ما تبلغه العبادات من صلاة وصوم، وقام الخلق فينا على نشدان الكمال، وحين كان تدريس الأخلاق في أمم سلفت حكرا على بعض الفلاسفة يترفعون به في مجالسهم، أو إشارة تخص المعدين لعمل معين، جاء الإسلام فجعل الخلق الفاضل كالنقد المتداول، يسود كل مجلس، ويصبغ كل معاملة⁵¹، ذلك أن الأخلاق والمعاملات هي روح العبادات والعقائد وعطرها الفواح .

أما حين يفصل التدين العبادة عن الحياة، والإيمان عن العمل، فهو - بلا ريب- تدين منقوص يجهض الآمال المعلقة على الظاهرة الإسلامية، حين لا يكون لها رصيد في الدنيا يصب في بناء الحاضر والمستقبل، وكل ذلك وريث الفهم الأخرى الانسحابي للدين، حين زرع في عقول الناس وضمائرهم.. فجرت على المسلمين نواميس النمو وسننه؛ فتخلفوا ! حيث جاءت الثمار من جنس العمل⁵².

يقول الشيخ محمد الغزالي رحمه الله: "إن كل تدين يجافي العلم، ويخاصم الفكر، ويرفض عقد صلح شريف مع الحياة هو تدين فقد صلاحيته للبقاء، فالتدين الحقيقي ليس جسدا مهزولا من طول الجوع والسهر، بل هو جسد مفعم بقوة تسعفه على أداء الواجبات الثقيل"⁵³. وبالعلم وما يتبعه من إرادة واختيار استحق آدم وبنوه بأن يكون خليفة الله في أرضه، بعد أن ملكه إياها وسخر له عوالمها، ولقد أظهر الله بدائع حكمه وسننه وأسرار خليقته وعجائب صنعه، في البر والبحر لما ظهر من آثار هذه الخلافة على يد الإنسان...⁵⁴

فليس تدينا ذلك الذي يعطل العقل، ويهين الحضارة ويعيق التقدم، فالمسلمون مطالبون بتطويع الحياة لخدمة الدين... وإن الكدح لله تعالى وهنا يتجاوز المسجد ليتناول الحقل والمصنع والمرصد.. ويتناول خطرات النفوس بل أحلام المنام⁵⁵... ولا عجب أن قامت فجر الإسلام حضارة سامقة الذرى، حين جمعت بين العلم والإيمان، ومزجت بين الدنيا والدين، ولم تقم نهضة أوربا إلا حين مسها قيس من نور تلك الحضارة⁵⁶... فإلى متى تعجز الأمة عن استخراج بركات الله من أرض الله لتؤدي رسالتها، وتعجز عن تجنيد مواهب المسلمين لإعزاز المسلمين، أو ما تحتاجه الأمة مما يرتبط قيامها به من الفروض العامة إلى جنب العبادات العينية⁵⁷؟!.

والحقيقة التي تميز الإسلام كمنهاج كامل وشامل للحياة هو ما جاء في القرآن الكريم من قوله تعالى: [قُلْ إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ] (الأنعام: 162)، فالإنسان المسلم، إنما هو خليفة عن الله سبحانه سيد الكون، ولذا ينبغي أن تكون تصرفاته الفردية والاجتماعية هي تصرفات الخليفة والنائب والوكيل الملتزم بعقد وعهد الاستخلاف وبأمر الله شريعة وحكما، وعبوديته لله هي قمة تحرره من كل طواغيت الدنيا... وهنا يتجلى التوحيد المطلق، والعبودية الكاملة، التي تجمع الصلاة والاعتكاف والمحيا والممات، وتخلصها لله رب العالمين، فالمؤمن الذي يوطن نفسه على أن تكون حياته لله ومماته لله يتحرى الخير والصلاح والإصلاح في كل عمل من أعماله، ويطلب الكمال في ذلك لنفسه ليكون قدوة في الحق والخير في الدنيا وأهلا لرضوان ربه في الآخرة⁵⁸.

فالإيمان الإسلامي، لا يقف عند شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله، وإنما هو بناء كامل وشامخ ومحيط، عبر عنه الحديث النبوي الذي يقول: (الإيمان بضع وسبعون شعبة أعلاها لا إله إلا الله وأدناها إزالة الأذى عن الطريق)⁵⁹، وبهذا المعنى يمتد أثر التدين في الإنسان إلى من حوله وينصرف مفهومه حينذاك إلى معنى الإصلاح والإحسان.

وفي القرآن الكريم وصف لمنهاج الرياضات والمجاهدات الروحية التي تعيد صياغة الإنسان صياغة إسلامية تحقق صلاحه، وتفجر فيه الطاقات والإمكانات التي تجعله -وهو الجرم الصغير- العالم الأكبر، القادر على حمل المهام الثقيل، فيكون ذلك الذي خلق ضعيفا هو الأشد وطأ والأقوم قتيلا... وعلى مدى ثلاثة عشرة عاما كانت الصناعة الثقيلة التي صاغها رسول الله ﷺ، بإقامة الأصول وتجسيدها في القلة المؤمنة... فكانت صياغة القلوب والعقول بخلق القرآن وقيم الإسلام. فلما تبلورت الجماعة والأمة الفريدة التي صنعها على عينه، جاءت مرحلة النشر والانتشار في ميادين الفروع، وكان التغيير منطقيًا وحقيقيًا وراسخًا كل الرسوخ⁶⁰.

ولا ينبغي للتدين - بعد ذلك- أن يكون محجوبا عن جمال الكون وعظمته، مشلولا عن فهم أسرارهِ وتسخيرها لمصلحته، بل حري به أن يستكشف صفات الله في أرجاء ملكوته، حيث ينبني السلوك على إيمان وثيق وخضوع مطلق، مسترشداً بوحى الله استعدادا لرحلة العودة⁶¹، ذلك أن الإسلام دين قام مذ بزغ فجره على احترام العقل، والدعوة إلى النظر والتفكر في الأنفس والآفاق، وما خلق الله من شيء⁶².

والإنسان إنما جاء إلى هذه الحياة الدنيا لاستحصال كمال يهبئه للعروج إلى عالم أرفع وأوسع من هذا العالم الدنيوي، وإذا كان الدين هو السبب المفرد لسعادة الإنسان، فإن الدين الذي يقوم على قواعد الأمر الإلهي الحق، ولم يخالطه شيء من الأباطيل، لا ريب أنه سيكون سبب السعادة التامة والنعيم الكامل، ويصعد بمعتقديه إلى ذروة الفضل الظاهري والباطني⁶³.

خاتمة:

إن ما يمكن أن نصل إليه من خلال بحثنا هذا هو أن الإسلام رسالة شاملة في إصلاح ظاهر الفرد وباطنه، وجامعة في إصلاح دينه ودنياه، والتدين في الإسلام ينهض بإيمان المرء، إيماناً ينشد تزكية للنفس وتربية للقلب بما يهذب السلوك ويقلم الطباع، ليس فيه تعطيل للعقل أو جمود للفكر، بل فيه تفعيل للعقل وأدائه، يأبى التقليد دون وعي أو رشد، يسعى المؤمن فيه كلبنة ضمن إخوانه لتحصيل كمال خيرى الدنيا والآخرة، كما يمكننا البحث من الخلوص إلى النقاط الآتية:

- إن مفهوم التدين يحيل مباشرة إلى السلوك والممارسة التي تكون بمثابة تجسيد للدين، فهو مؤشر لمدى تمسك الإنسان بدينه والالتزام به، يتجلى ذلك في الأخذ بتعاليمه، والاستقامة على سننه وهديه، وبذلك يتفاوت الناس فيه بين الرشد والنتية قوة وضعفاً، تأرجحاً بين التشدد والتوسط والتمرد .
- يفهم من أنماط التدين أنها انعكاسات للفهومات البشرية لأبعاد الدين وجوانبه، دون إغفال فاعل التأثير والتأثير بين الأفراد والبنى الاجتماعية، أو حتى الفضاءات الثقافية والسياسية... ولذلك لا يمكن عد أنماط وأشكال التدين، ولكن المؤكد هو أن هناك تدين حقيقي (جوهري)، وآخر لا يعدو أن يكون ظاهرياً شكلياً ليس إلا.
- فلا غرو أن لظاهر المسلم وهينته نصيبه في الدين الإسلامي، إلا أنه مظهر ينبئ عن جوهر، يدخل في إطار تحقيق الغايات والمقاصد العامة للدين، لا أن يكون غاية لذاته، فإن كان هناك التزام شكلي فهو بما يوافق الفطرة والأخلاق

السوية، ولكن حري بالتدين المتوخى أن يورث في نفس الإنسان وازعا دينيا يكون حاكما على جميع أفعاله وأحواله .

- والجدير بالملاحظة في واقعنا اليوم هو طغيان مظاهر التدين فيه على روح الدين وحقائقه، لانشغال الناس بالظاهر من الدين عن أصله وحقيقته ومقاصده وغاياته المنشودة. والمؤسف أن المبالغة في الأخذ بالظاهر والاعتناء بالطقوس عند الأفراد والمذاهب والطوائف، من شأنه أن يورث مع طول الزمان ابتعادا عن المضمون، والاكتفاء بالقشور على حساب الجوهر، مما يجر إلى ذهاب الإيمان أصلا أو زعزعته تدريجيا من القلب إذا ما اقترب من حظوظ النفس وميل الهوى، ناهيك عن الخداع أو التلبيس والوقوع في شرك الشيطان.

الهوامش:

- 1 - إسماعيل بن حماد الجوهري، الصحاح، تح: أحمد عبد الغفور عطار، ط3، بيروت، دار العلم للملايين، 1984م، ج5، ص2119.
- 2 - ابن منظور، لسان العرب، ط5، بيروت، دار صادر، ج3، ص339.
- 3 - نقلا عن فضيل حضري، مستويات الدين وأشكال التدين، مجلة الواحات للبحوث والدراسات، عدد11، 2013م، ص185.
- 4 - مهدي محمد القصاص، علم الاجتماع الديني، ط1، العراق، دار نيوز للطباعة والنشر والتوزيع، 2014م، ص48.
- 5 - عبد الغني منديب، الدين والمجتمع (دراسة سوسيولوجية للتدين بالمغرب)، المغرب، أفريقيا الشرق، 2006م، ص7.
- 6 - يحيى محمد، أنماط التدين، موقع فهم الدين <http://www.fahmaldin.com/index.php?id=2231>
- 7 - حلیم بركات، المجتمع العربي في القرن العشرين (بحث في تغير الأحوال والعلاقات)، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2000م، ص449.
- 8 - عزمي بشارة وآخرون، حول الخيار الديمقراطي: دراسات نقدية (مدخل لمعالجة الديمقراطية وأنماط التدين)، رام الله، واطن، ص114-115.

- 9 - حليم بركات، المجتمع العربي في القرن العشرين (بحث في تغير الأحوال والعلاقات)، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2000م، ص449.
- 10 - المخيال: ويقصد به مخزن الصور والرموز والأساطير التي تختزنها الذاكرة الفردية أو الجماعية في ثقافة ما.
- 11 - يُنظر: محمد عبده، الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده، مصدر سابق، ج3، ص537، ويُنظر: Malek chebel, L'Imaginaire arabo- musulman, sociologie : Presses unversitaires de France, 1993, p329.
- 12 - يُنظر: عزمي بشارة، الدين والعلمانية في سياق تاريخي، مصدر سابق، ص181.
- 13 - يُنظر: مصطفى ملكيان، العقلانية والمعنوية (مقاربات في فلسفة الدين)، تر: عبد الجبار الرفاعي وحيدر نجف، ط1، بغداد، مركز دراسات فلسفة الدين، 2012م، ص248-260.
- 14 - يُنظر: هاني عواد، التدين الشبابي بوصفه نمطا منفلتا من المؤسسة الأيديولوجية، مجلة عمران للعلوم الاجتماعية والإنسانية (تغير أنماط التدين في الوطن العربي، قطر، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، عدد6، م1، 2012م، ص77-78.
- 15 - عمران، تغير أنماط التدين في الوطن العربي، مجلة عمران للعلوم الاجتماعية والإنسانية، مصدر سابق، ص7.
- 16 - المصدر نفسه، ص10-12.
- 17 - روى أبو داود والحاكم عن النبي ﷺ أنه قال لأصحابه قادمين على أهلهم وإخوانهم من سفر) إنكم قادمون على إخوانكم فأصلحوا رحالكم وأحسنوا لباسكم، حتى تكونوا كأنكم شامة في الناس فإن الله لا يحب الفحش ولا التفحش).
- 18 - رواه الإمام أحمد والنسائي عن جابر بن عبد الله رضي الله عنه.
- 19 - روى عنه ﷺ قوله (ما على أحدكم إن وجد أن يتخذ ثوبين ليوم الجمعة سوى ثوبي مهنته)، والحديث رواه مالك عن يحيى بن سعيد في السنن الكبرى (كتاب الجمعة)، وسنن أبي داود (كتاب الصلاة)، وموطأ الإمام مالك في (النداء للصلاة)، وفي الاستذكار في (كتاب الجمعة).
- 20 - محمد الغزالي، مشكلات في طريق الحياة الإسلامية، نهضة مصر، 1982م، ص40.
- 21 - من ذلك نهيه ﷺ الوارد فيما روى أبو داود والنسائي عن علي رضي الله، وكذلك ما روى الشيخان عن حذيفة بن اليمان رضي الله عنه قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول (لا تلبسوا الحرير ولا الديباج ولا تشربوا في أنية الذهب والفضة ولا تأكلوا في صحافهما، فإنها لهم- أي للكفار- في الدنيا ولكم في الآخرة).

- 22 - حديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده - رضي الله عنهم- أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: (كلوا واشربوا والبسوا وتصدقوا في غير إسراف ولا مخيلة)، أورده البخاري معلقا مجزوما به في كتاب اللباس وأوصله جمع من الأئمة.
- 23 - ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، قطر، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1425، 2004م، ج3، ص 176-187.
- 24 - أخرج أحمد من حديث أبي هريرة رضي الله عنه مرفوعا بإسناد حسن (إنما بعثت لأتمم صالح الأخلاق)، وفي رواية (إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق)، والحديث كما أخرجه أحمد (2: 31)، أخرجه البخاري في الأدب المفرد (78)، والحاكم في المستدرک (2: 613). وقال الحاكم : هو صحيح على شرط مسلم.
- 25 - يُنظر: محمد الخرائطي، مكارم الأخلاق ومعاليها ومحمود طرائقها، تح : عبد الله بن مجاش الحميمي، ط1، الرياض: مكتبة الرشد، 1427هـ، 2006م، ص129-130.
- 26 - أخرجه مسلم (8: 11)، وابن ماجه (4143)، وأحمد (2: 539)، والبيهقي في الأسماء والصفات، عن أبي هريرة رضي الله عنه مرفوعا.
- 27 - يُنظر: محمد الترمذي، الشمائل المحمدية والخصائل المصطفوية، تح : سيد بن عباس جميلي، ط1، مكة المكرمة، المكتبة التجارية، 11413هـ، 1993م، ص47-6.
- 28 - يُنظر: بومدين بوزيد، اللباس الديني... الرمزية المعرفية والاجتماعية، مجلة الدوحة (الثياب..بيوت وشبابيك)، الدوحة، وزارة الثقافة والفنون والتراث، عدد 66، أبريل 2013م، ص42-43، ويُنظر: سلمان الظفيري، علماء الشيعة والنسب الهاشمي، مجلة البيان، محرم 1423هـ، أبريل 2002م، عدد رقم 173.
- 29 - يُنظر: حسن رشيق، المعرفة المشتركة في حياة الناس اليومية : اللباس والتدين، مجلة عمران، عدد6، مصدر سابق، ص85-95-96، ويُنظر: بومدين بوزيد، اللباس الديني.. الرمزية المعرفية والاجتماعية، مجلة الدوحة مصدر سابق، ص42-43.
- 30 - يُنظر: عبد الغني منديب، التدين والمظهر الخارجي في الوسط الطلابي المغربي: مقارنة سوسيولوجية، مجلة عمران للعلوم الاجتماعية والانسانية، عدد 2، مصدر سابق، ص100،
- وَيُنظر: GOFFMAN, THE PRESENTATION OF SELF 1 Ev ERVING IN EVERYDAY LIFE, University of Edinburgh Social Sciences Research Centre, 1956, p132
- 31 - يُنظر: محمد عمارة، الإصلاح بالإسلام (معالم المشروع الحضاري لمحمد عبده)، ط1، القاهرة، شركة نهضة مصر، 2006م، ص18.
- 32 - محمد الغزالي، مشكلات في طريق الحياة الإسلامية، مصدر سابق، ص100.

- 33 - أورده البخاري في صحيحه عن محمد بن المثني عن عبد الوهاب في كتاب (أبواب صفة الصلاة)، باب (لتسليم)، وأخرجه أصحاب السنن بسند صحيح.
- 34 - يوسف القرضاوي، الحياة الربانية والعلم (تيسير فقه السلوك في ضوء القرآن والسنة)، مكتبة وهبة، 2007م، ص21-22.
- 35 - يُنظر: محمد الغزالي، مشكلات في طريق الحياة الإسلامية، مصدر سابق، ص27.
- 36 - يُنظر: المرجع نفسه، ص35.
- 37 - يُنظر: فهمي هويدي، التدين المنقوص، مصدر سابق، ص207.
- 38 - يُنظر: عبد القاهر البغدادي، الفرق بين الفرق (وبيان الفرقة الناجية منهم، عقائد الفرق الإسلامية وآراء كبار أعلامها)، تح: محمد عثمان الخشت، القاهرة: مكتبة ابن سينا، ص40-198.
- 39 - يُنظر: محمد عمارة، مقالات في الغلو الديني واللاذيني، مصدر سابق، ص10-11.
- 40 - أورده أبي ماجه في سننه في (المقدمة)، ومسلم في كتاب (الزكاة)، باب (الخوارج شر الخلق والخلقة) (1067) عن أبي ذر قال قال رسول الله ﷺ (إن بعدي من أمتي أو سيكون بعدي من أمتي قوم يقرءون القرآن لا يجاوز حلقيمهم يخرجون من الدين كما يخرج السهم من الرمية ثم لا يعودون فيه هم شر الخلق والخلقة).
- 41 - يُنظر: حسن الصفار، التدين بين المظهر والجوهر، مرجع سابق، ص19.
- 42 - يُنظر: محمد الغزالي، علل وأدوية، ط3، باتنة، دار الشهاب، 1406هـ، 186م، ص48.
- 43 - يُنظر: محمد عبده، تفسير القرآن الحكيم، ج8، ص242، ويُنظر: محمد عبده، تفسير القرآن الحكيم، ج1، ص57.
- 44 - حسن الصفار، التدين بين المظهر والجوهر، مرجع سابق، ص20-21.
- 45 - محمد عبده، تفسير القرآن الحكيم، ج1، ص57.
- 46 - رواه مسلم (2564) من حديث أبي هريرة (التقوى هاهنا، وأشار إلى صدره ثلاث مرات).
- 47 - رواه البخاري (52)، ومسلم (1599) من حديث النعمان بن بشير رضي الله عنه.
- 48 - محمد الغزالي، مشكلات في طريق الحياة الإسلامية، مرجع سابق، ص103.
- 49 - سيد قطب، في ظلال القرآن، ط15، القاهرة، دار الشروق، ج5، ص97.
- 50 - أخرجه أبو داوود وابن حبان، ورواه الترمذي (2002) وقال حسن صحيح.
- 51 - يُنظر: محمد الغزالي، مشكلات في طريق الحياة الإسلامية، مصدر سابق، ص3.
- 52 - يُنظر: فهمي هويدي، التدين المنقوص، مرجع سابق، ص11.
- 53 - يُنظر: محمد الغزالي، مشكلات في طريق الحياة الإسلامية، ص104..
- 54 - يُنظر: محمد عبده، محمد ورشيد رضا، تفسير القرآن الحكيم (تفسير المنار)، ص260.

- 55 - محمد الغزالي، مشكلات في طريق الحياة الإسلامية، مرجع سابق، ص3.
- 56 - يُنظر: يوسف القرضاوي، الدين في عصر العلم، ط1، عمان : دار الفرقان، 1417هـ، 1996م، ص18.
- 57 - يُنظر: محمد الغزالي، مشكلات في طريق الحياة الإسلامية، ص13، ويُنظر: فهمي هويدي، التدين المنقوص، مصدر سابق، ص12.
- 58 - محمد رشيد رضا، تفسير القرآن الحكيم، ج8، ص242-244.
- 59 - أخرجه البخاري، في كتاب (الإيمان)، باب (أمر الإيمان)، رقم: (9)، ومسلم، في (كتاب الإيمان)، باب (شعب الإيمان)، رقم (35)، واللفظ لمسلم.
- 60 - يُنظر: محمد عمارة، الإصلاح بالإسلام، مرجع سابق، ص20-21.
- 61 - يُنظر: محمد الغزالي، مشكلات في طريق الحياة الإسلامية، مرجع سابق، ص16.
- 62 - يُنظر: يوسف القرضاوي، الدين في عصر العلم، مرجع سابق، ص12.
- 63 - محمد عمارة، الإصلاح بالإسلام، مرجع سابق، ص30.

هيئات الرقابة الشرعية ودورها في متابعة أعمال المصارف الإسلامية

د. محمد بلبية

كلية العلوم الإسلامية - جامعة باتنة 1

الملخص:

يهدف هذا المقال إلى إبراز أهمية هيئات الرقابة الشرعية التي تعتبر من أهم الركائز التي يعتمد عليها المصرف الإسلامي بل قل الركيزة الأساس، ويظهر ذلك في متابعتها لأعماله من عمليات تمويلية أو خدمية على المستوى المحلي أو الخارجي، فاعتمادها لكل معاملاتها المالية خصوصا النوازل المستجدة منها يعتبر اجتهادا ومسؤولية في نفس الوقت، لذا لا بد من توفرها على مواصفات وسمات خاصة، بحيث تجمع بين الأخلاق والآداب الإسلامية والعلم بالأحكام الشرعية والعلوم المالية والاقتصادية، لكي يسهل عليها تكييف ما يحتاجه المصرف الإسلامي من معاملات.

وخلصت الدراسة إلى أن هيئة الرقابة الشرعية في متابعتها الشرعية للمصرف الإسلامي لا بد أن يترك لها المجال للعمل ولا تقيد، خاصة وأنها تتقاضى أجرها من المصرف نفسه، فينبغي لها استعمال كل صلاحياتها واستغلالها الاستغلال الأمثل لكي توصل رسالتها المنوطة بها ولا تسمح لأي أحد أن يستغلها، ذلك لأن أموال المودعين والمستثمرين أمانة ولهم جانب كبير من المسؤولية في حفظها من كل ما يشوب حليتها.

الكلمات المفتاحية: المصرف الإسلامي، هيئة الرقابة الشرعية، المتابعة الشرعية.

ABSTRACT:

This research aims at highlighting the importance of Shari'ah Supervisory Boards which are considered to be the most important pillar upon which Islamic banking rests, or rather they are foundation. This is reflected in its follow-up of banks' financing and service operations both locally and globally. At the same time, it must be

tailored to meet some specifications and features combining Islamic ethics and knowledge of Shari'a with financial and economic sciences to facilitate the adaptation of Islamic transactions.

The study concludes that the Shari'ah Supervisory Board in its legal follow-up of the Islamic banking must enjoy freedom and independence in its actions, especially since it is paid by the bank itself. It should use all its prerogatives and powers to optimally complete its mission not allowing to be exploited by anyone. That is because the Boards have a great responsibility in preserving the depositors' and investors' funds from any un-Islamic transgressions

Keywords: Islamic Bank, Shari'a Supervisory Board, Sharia Follow-up.

المقدمة:

أصبحت الرقابة الشرعية في المصارف الإسلامية تتم من طرف هيئة الرقابة الشرعية في معاملاتها المالية وكل نشاطاتها الأخرى، حيث تعتبر هيئة الرقابة الشرعية تأشيرة لجميع المعاملات والعقود الصادرة عن المصارف الإسلامية، كما سمي العلامة شمس الدين ابن قيم الجوزية رحمه الله كتابة أعلام الموقعين عن رب العالمين في الفتوى، فهئية الرقابة الشرعية تنحو منحى ما كتب رحمه الله في المصارف الإسلامية، وكل ما يهم أصحاب المصالح ذوي العلاقة مع المصارف الإسلامية.

فبالإضافة للرقابة المصرفية التي يخضع لها المصرف الإسلامي، سواء كانت الرقابة الداخلية باتباع نظام وتسلسل معين للمعلومة الداخلية، أو ما يسمى بالرقابة الخارجية التي تأتي للمعاينة والحكم على عمل المصرف المالي المحاسبي والرقابة الداخلية، يخضع المصرف الإسلامي للرقابة الشرعية التي ينفرد بها، وهي الفارق الجوهرى بين المصرف الإسلامي والمصارف التقليدية، وبدونها يصبح المصرف الإسلامي اسما على غير مسمى. وكي تؤدي هذه الهيئة في المصارف الإسلامية أهدافها، لا بد من استقلالها عن إدارة المصرف بحيث يكون لها مكانة لدى الإدارة العليا وسائر العاملين، حيث ليسوا من العاملين أو أعضاء في مجلس الإدارة.

هيئات الرقابة الشرعية ودورها في متابعة أعمال المصارف الإسلامية

ومما ينبغي الإشارة إليه هو أن الجزائر من البلدان السبّاقة التي تبنت عمل ونشاط بنك البركة وذلك في بداية التسعينيات، إضافة لبنك السلام سنة 2008، ولكن بقي إشكال الأَرْضِيَّة القانونيَّة لعمل المصارف الإسلاميَّة حيث لم يتم إلى حد الساعة وضع أي مشروع أو قانون فيما يخص الماليَّة الإسلاميَّة، حيث بقيت علاقة مصرف الجزائر (المصرف المركزي) بالبنوك الإسلاميَّة كعلاقته مع البنوك التجاريَّة الكلاسيكيَّة، مما يفضي لعدَّة انتكاسات على الاقتصاد الوطني ويفوت عليه فرصا عدَّة، من أخطرها عدم دخول رؤوس الأموال للدورة الاقتصاديَّة والماليَّة، وخاصة منها الناشطة في السوق الموازيَّة والمكتنزة.

"وقد أشارت دراسة اقتصاديَّة نشرت أخيرا إلى أن هناك نحو 300 مؤسسة ماليَّة تمارس نشاطها طبقا للتشريعة الإسلاميَّة وبحجم أموال يصل إلى 200 مليار دولار موزعة على أكثر من 50 بلدا في العالم"¹، مما صعب من عمل هيئة الرقابة الشرعيَّة حيث يمكن أن تتعارض ربحيَّة المصرف الكبيرة مع جوانب محرمة لبعض المعاملات الماليَّة، مما يظهر مكانة الهيئة هل لها كلمة مسموعة أم لا؟

إشكاليَّة البحث: مشكلة البحث يتضمَّنها السؤال: فيم تتمثَّل صلاحيات هيئة الرقابة الشرعيَّة في المتابعة الشرعيَّة في المصارف الإسلاميَّة؟

وللإجابة عنه، كانت خطة البحث كالآتي:

الفرع الأول: الرقابة الشرعيَّة على المصرف الإسلامي.

الفرع الثاني: تكوين وعمل هيئة الرقابة الشرعيَّة.

الفرع الثالث: صفات وصلاحيات ومهام هيئة الرقابة الشرعيَّة.

الفرع الأول: الرقابة الشرعيَّة على المصرف الإسلامي

أولا: مفاهيم عن هيئة الرقابة الشرعيَّة:

الهيئة: في اللغَّة: الشارة يقال فلان حسن الهيئة، والحال التي يكون عليها الشيء محسوسة كانت أو معنويَّة.²

الرقابة: في اللغَّة: قال ابن فارس: الراء والقاف والباء أصل واحد مطرد يدل على انتصاب لمراعاة شيء. واستعمل لفظ "رقب" في اللغَّة على أكثر من معنى، أهمها: الانتظار، الحفظ والحراسة، الإشراف والعلو.³

والرقابة اصطلاحاً: هي جوهر عملية الإدارة، وتعرف بأنها " قياس وتصحيح أداء الأنشطة المسندة للمرؤوسين للتأكد من أن أهداف المشروع والخطط التي صممت للوصول إليها قد تحققت".⁴

أو هي "عملية التحقق من مدى إنجاز الأهداف المبتغاة، والكشف عن معوقات تحقيقها، والعمل على تذليلها في أقصر وقت ممكن".⁵

هيئة الرقابة الشرعية:

"هيئة مستقلة متخصصة دائمة تتولى فحص وتحليل مختلف الأعمال والأنشطة في جميع مراحلها في ضوء أحكام الشريعة الإسلامية، وكذا التحقق من مدى تنفيذ الفتاوى والأحكام الشرعية وإيجاد البدائل والصيغ المشروعة المناسبة لما هو غير مشروع".⁶

أو هي "أحد أجهزة المصرف الإسلامي التي تحميه من مخالفة أحكام الشرع الإسلامي من خلال ممارساته لأعماله، وتقدم له الحلول الشرعية بما يضيء عليها الصبغة الشرعية".⁷

التكليف الشرعي لعمل هيئة الرقابة الشرعية:

اختلف العلماء المعاصرون في التكليف الفقهي للرقابة الشرعية؛ لأن الأنشطة التي تقوم بها هيئة الفتوى والمتابعة الشرعية متعددة ومتنوعة، فهي تشبه من وجوه عمل كل من المفتي والمحتسب والوكيل والأجير، وفيما يلي إيجاز ذلك:

1- الإفتاء: إن تكليف عمل الفتوى على أنه إفتاء مأخوذ من اسمها، ومن بعض أعمالها، فهي تقوم بالإجابة على الأسئلة والاستشارات والاستفسارات من المؤسسة المصرفية التي تتبعها، فكان هيئة الفتوى والمتابعة الشرعية قد مارست في ذلك دور المفتي. ويرد على هذا التكليف بأن مهمة هيئة الفتوى والمتابعة الشرعية تتعدى الإفتاء إلى مهمات كثيرة.

2- الحسبة: لما كانت هيئة الفتوى والمتابعة الشرعية، تقوم بممارسة دور رقابي على الأنشطة التي تقوم بها المؤسسة المالية التي تشرف عليها، كان عملها الرقابي هذا شبيهاً بما يقوم به المحتسب في السوق.

هيئات الرقابة الشرعية ودورها في متابعة أعمال المصارف الإسلامية

ويرد على هذا التكييف بأن دور هيئة الفتوى والمتابعة الشرعية يختلف عن عمل المحتسب، فالمحتسب موظف عمومي يقوم بتصويب المخالفات الشرعية التي تقع في السوق، كما يقوم بالتأكد من مطابقة الأنشطة التي يقوم بها أهل السوق للشرعية الإسلامية، ولا يمكن قصر التكييف الفقهي للرقابة الشرعية على أنه حاسبة.

3- الوكالة بأجر: ومن بين التكييفات الفقهية التي يمكن إرجاع عمل هيئة الفتوى والمتابعة الشرعية إليها، الوكالة بأجر، ذلك أن المساهمين قد وكلوا هيئة الفتوى والمتابعة الشرعية في التأكد من مطابقة الأنشطة التي تقوم بها المؤسسة المالية المصرفية لأحكام الشريعة الإسلامية.

4- الإجارة: يرى بعض العلماء أن العلاقة التي تربط هيئة الفتوى والمتابعة الشرعية بالمؤسسة المالية المصرفية هي علاقة استئجار؛ ذلك أن هيئة الفتوى والمتابعة الشرعية تقوم بممارسة أنشطتها لقاء مكافأة مالية، فتكون الهيئة بمثابة الأجير الخاص للمؤسسة، أو بمثابة الأجير المشترك إذا كانت تقدم خدماتها لأكثر من مؤسسة مالية⁸.

ثانياً: تبعية واستقلالية هيئة الرقابة الشرعية في المصارف الإسلامية:

إن المصارف الإسلامية تحتاج إلى نظام الرقابة والإشراف الذي يتمتع بالاستقلالية؛ فالهيئة يجب أن تلتزم وتتأكد من أن عمليات المصرف مطابقة لأحكام الشريعة ومحقة لمقاصد الشريعة السمحة. كما يجب عدم وجود أي شكوك في استقلالية الهيئة لأنها قد تفقد ثقة المودعين والمتعاملين مع المصارف الإسلامية، وذلك لأن غياب استقلالية الهيئة سيثير الشكوك للمتعاملين بالمصارف الإسلامية وهذا قد يؤدي إلى الشك في نسبة حل وحرمة عمليات المصرف. وبناء على ذلك عملية "أسلمة" المنتجات التقليدية التي تجري بشكل واسع لدى المصرف الإسلامية قد يثير الشكوك لموضوعية واستقلالية الهيئة ولا بد من حل أو بيان هذا الأمر.⁹

استقلال الهيئة يمكن تقسيمه إلى الاستقلال الفكري والاستقلال التنظيمي، فأعضاء الهيئة بحاجة إلى الاستقلال الفكري حتى يتمكنوا من إصدار قراراتهم بموضوعية وحرية ولا يكون ذلك إلا بعد الفحص والتحليل الدقيق، وهذا يحتاج إلى دعم المؤسسة المالية، ومنها توازن المؤسسة في تحقيق أهدافها وذلك بين كسب الربح وكسب رضا الله تعالى. ولو كان مثل هذا التفاهم قائماً بين المؤسسة والهيئة، يسهل على أعضاء الهيئة أداء واجبها مع سلامة الذهن والقلب. وكذلك بإمكان الهيئة دفع

بعض الأهداف النبيلة ليحققها المصرف كتلبية حاجات المجتمع لا السعي وراء الربح فقط. ولأجل الاستقلال الفكري أيضا، لا بد أن تشترك الهيئة في أعمال المصرف من أول إنشائها أو من إنشاء منتجاتها إلى يوم إصدارها، وبذلك يمكن للهيئة القيام برقابة شاملة على المؤسسة والإطلاع على المعلومات المهمة وفهم المنتجات وغرضها ومآلاتها أو نتيجتها على الأمة وتحقيق المقاصد الشرعية. ولأجل ذلك لا بد أن تتحسن العلاقة ويزداد التعاون بين الهيئة والإدارة بالمؤسسة فلا يرون الهيئة كعبء أو عائق لتقدم المصرف بل تكون عاملا مهما لتقدمها.

والاستقلال التنظيمي للهيئة يتعلق بموقع الهيئة في الهيكل التنظيمي بالمصرف، فموقعها حاليا في الهيكل التنظيمي للمؤسسات المالية إما التبعية لمجلس الإدارة أو لمدير المصرف أو غير محددة. ومن المستحسن أن موقعها لا بد أن يكون تابعا للجمعية العمومية وأن لا سلطة للإدارة عليها حيث إن الهيئة تقوم بواجبها وتقدم التقرير للجمعية العمومية؛ والتبعية هذه قد تكون على أساس سلطة التعيين والعزل¹⁰.

ويختلف التطبيق للموقع التنظيمي لهيئة الرقابة الشرعية من مصرف لآخر على النحو التالي:

تابعة لمجلس الإدارة.

تابعة للجمعية العمومية.

تابعة للمدير العام.

وحتى نضمن الاستقلالية الكاملة لهيئة الرقابة الشرعية ينبغي أن تتبع الجمعية العمومية، وأن يتم تعيينها أيضا من قبلها، وهي التي تحدد أتعابها ويكون لها حق عزلها¹¹.

ثالثا: التقرير الشرعي لهيئة الرقابة الشرعية:

حقيقة التقرير الشرعي: يعتبر التقرير الشرعي محصلة أعمال تقوم بها هيئة الرقابة الشرعية للتأكد من أن معاملات البنك الإسلامي قد تمت وفق الشريعة الإسلامية، ويقدم هذا التقرير إلى المساهمين في الجمعية العمومية مرفقا مع الحسابات الختامية للبنك. ولعل الأساس الذي يقوم عليه التقرير الشرعي هو أن يكون التقرير صادقا في وصف واقع تعامل الشركة من حيث الالتزام بأحكام المعاملات الشرعية، كذلك فإن التقرير يبين الحقائق كما هي وبدون مجاملات لأحد.

أهمية التقرير الشرعي: لتقرير هيئة الرقابة الشرعية أهمية كبيرة لأنه يعتبر تقييماً لأعمال الشركة وبيِّن مدى التزامها بأحكام نظام المعاملات في الشريعة الإسلامية، ومن ناحية أخرى فإن التقرير الشرعي الصحيح يؤثر إيجابياً في تعامل الناس مع الشركة وتنبع أهمية التقرير الشرعي مما يلي:

- التقرير الشرعي يعطي رأياً واضحاً وجازماً في مدى مشروعية المعاملات.
- التقرير الشرعي يعطي رأياً مستقلاً عن مجلس إدارة البنك وكذلك إدارته مما يتيح له إبداء الرأي في مشروعية المعاملات دون التأثير على الاستقلالية.
- التقرير الشرعي يعطي رأياً محايداً بعيداً عن التعصب.
- التقرير الشرعي يعطي رأياً عملياً من واقع الدفاتر والسجلات والمستندات ولا يكتفي بالجوانب النظرية (الإفتاء فقط).¹²

الفرع الثاني: تكوين وعمل هيئة الرقابة الشرعية

يجب أن تكون الهيئة من أعضاء لا يقل عددهم عن ثلاثة، وللهيئة الاستعانة بمختصين في إدارة الأعمال، الاقتصاد، القانون، المحاسبة وغيرها، لمساعدتها في تقديم الرأي الفني والقانوني في المسائل التي تعرض عليها. يجب ألا تضم الهيئة في عضويتها مديريين من البنك ولا مساهمين ذوي تأثير فعال. ويجوز أن يكون أحد الهيئة من غير الفقهاء على أن يكون من المتخصصين في مجال المؤسسات المالية الإسلامية وله إمام بفقهِ المعاملات والمسائل الاقتصادية¹³.

أما فيما يخص تعيين الأعضاء نذكر مثلاً عن بلد تقدم تقدماً مبهرًا في مجال المالية الإسلامية ألا وهو ماليزيا، حيث يتم تعيين: "هيئة الرقابة الشرعية الخاصة بكل مؤسسة مالية إسلامية، فإن كل مؤسسة تتولى تعيين أعضاء هيئة الرقابة الشرعية فيها، مع اشتراط مصادقة البنك الماليزي على ذلك التعيين وإقراره، ويحتفظ البنك المركزي بأسماء كافة أعضاء هيئات الرقابة الشرعية، حيث لا يسمح لأي شخص أن يكون عضواً في أكثر من هيئة رقابة شرعية لمصرف إسلامي واحد، وهيئة رقابة شرعية لشركة تكافل واحدة. ويسمح هذا القانون بأن يكون أعضاء هيئة الرقابة الشرعية في المؤسسات الماليزية من غير الماليزيين. ويمنع العضوية في أكثر من هيئة رقابة شرعية واحدة على جميع أعضاء هيئات الرقابة الشرعية في ماليزيا وذلك لتكوين أكبر عدد ممكن من العلماء في البلد وتشجيع العلماء من خارج ماليزيا على الانخراط في النظام المالي الإسلامي حتى يتم التلاقح بين التجارب المختلفة

والآراء الفقهية المتنوعة في سبيل تطوير الصناعة المالية الإسلامية في ماليزيا على سبيل الأخص¹⁴.

أولاً: مكونات هيئة الرقابة الشرعية:

تعد رقابة الهيئة الشرعية الداخلية من أبرز الوظائف التي تكون في المصرف الإسلامي، لأن مهمتها تقويم أعمال المصرف كي لا يقع في مخالفة الشريعة الإسلامية، وهذا مما تميز به المصرف الإسلامي عن سائر البنوك التقليدية، وهي من الفروق الجوهرية بينهما. وتتكون هيئة الرقابة الشرعية في المصارف الإسلامية من قسمين، هما:

- 1- هيئة الفتوى: تقوم بالناحية النظرية، من حيث إيجاد البدائل الشرعية، ووضع الحلول العملية لمشاكل المصارف الإسلامية.
- 2- هيئة المتابعة الشرعية: تقوم بالناحية العملية، أي التأكد من التزام إدارة المصرف بالحدود المرسومة لها من الناحية الشرعية والتزامها بتوجيهات هيئة الفتوى والفتاوى الصادرة عنها، وتكون هيئة المتابعة الشرعية تابعة لهيئة الفتوى – أعني بالمتابعة الشرعية هنا ما يسمى بالرقابة الشرعية الداخلية¹⁵.

بالإضافة للرقابة المصرفية التي يخضع لها المصرف الإسلامي، يخضع للرقابة الشرعية التي ينفرد بها، وهي الفارق الجوهري بينه والبنوك التقليدية، وبدونها يصبح المصرف الإسلامي اسماً على غير مسمى¹⁶. ويمكن القول أنها رقابة شاملة للرقابة من الفرد على ذاته، ومن الفرد على العمل المصرفي الذي يتم، ومن المسؤولين عن العمل المصرفي على النشاط الاقتصادي الذي يتم تمويله، ومن هيئة الرقابة الشرعية على كافة النشاطات المصرفية¹⁷. وتتكون هذه الهيئة من مجموعة من الفقهاء في الشرع والاقتصاد والقانون، وهي تمثل الولاية الشرعية على المصرف التي تقابل المحتسب في الاقتصاد الإسلامي، ولا بد من توفر الشروط فيهم التي ذكرها الفقهاء في المحتسب.

وكي تؤدي أهدافها، لا بد من استقلالها عن إدارة المصرف، فليسوا من العاملين أو أعضاء في مجلس الإدارة، وتعيينهم وتحدد مكافأتهم للجمعية العامة وليس مجلس الإدارة¹⁸؛ ولم تأت الأنظمة التأسيسية للبنك الإسلامي على نسق واحد بصدد تعيين أعضاء هذه الهيئة، وتعيين هيئة الرقابة الشرعية لمدة يحددها النظام، وهي في الغالب تتراوح بين سنة وثلاث سنوات¹⁹.

هيئات الرقابة الشرعية ودورها في متابعة أعمال المصارف الإسلامية

ثانيا: عمل هيئة الرقابة الشرعية:

1- التخطيط: لتحقيق أهدافها من خلال رسم السياسات والإجراءات ووضع برامج العمل والجدول الزمنية.

2- التنظيم: ويتضمن تحديد الواجبات والاختصاصات والأفراد المناسبين والوقت المناسب لإنجاز الأعمال وتحديد المسؤوليات والعلاقات بين العاملين²⁰.

3- المتابعة: أي متابعة خطط العمل وتنفيذها، ففيها الاستمرارية لأنها تؤكد من سلامة التنفيذ.

4- الشورى: فهي تؤدي لنجاح الرقابة، قال الله تعالى: [وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ] [آل عمران: 159]، وكذا الشورى بإعطاء الفرصة للمراقبين ليظهر علمهم وإخلاصهم وإمكانياتهم التي يتمتعون بها²¹.

5- التدرج: في تطبيق السياسات الرقابية لضمان قبولها من العاملين المنفذين.

6- الرفق في المعاملة: وخاصة طلبات الهيئة للمعلومات من وحدات النشاط المصرفي المختلفة، التي تزودها بالمعلومات الدقيقة²².

7- أسلوب النصيحة: لا بد من أسلوب النصيحة والتي تعني الإرشاد إلى العمل الصائب، فهذا درب المؤمنين قال الله تعالى: [وَتَوَاصَوْا بِالْحَقِّ وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ] [العصر: 03]²³.

ثالثا: مراحل الرقابة الشرعية:

1- الرقابة السابقة للتنفيذ: تشمل العمليات التي ينوي المصرف تنفيذها، فتجمع الهيئة الشرعية كل البيانات والمعلومات، لعرضها على هيئة الفتوى قبل التنفيذ.

2- الرقابة أثناء التنفيذ: عادة تتناول هذه الرقابة العمليات الجديدة على المصرف، وذلك بمتابعة أعماله خلال التنفيذ للتأكد من التزام المصرف بأحكام الشريعة، مع تقديم التوجيه والتقييم لهذا التنفيذ²⁴.

3- الرقابة اللاحقة: وتتضمن مراجعة أعمال المصرف ومعاملاته التي تمت للتأكد من موافقتها لأحكام الشريعة.²⁵

الفرع الثالث: صفات وصلاحيات ومهام هيئة الرقابة الشرعية:

هيئة الرقابة الشرعية مع أنها تأخذ أجرها وتعبها من المصرف فلا ينبغي أن تأخذها في الله لومة لائم، لهذا لا بد من استغلال كل صلاحياتها تمام الاستغلال والإبلاغ عن كل مخالفة موجودة لوحظت سواء في المعاملات أو في العاملين أنفسهم بعد تقديم النصح والتوجيه.

أولاً: صفات هيئة المتابعة الشرعية:

التواضع: كلمة التواضع مأخوذة من مادة "وضع"، وهي تدل على خفض الشيء، والتواضع هو "لين الجانب والبعد عن الاغترار بالنفس"²⁶؛ فينبغي للمراقب الاتصاف بالتواضع ليقترّب منه الصادقون، للتنبيه على الخل، قال p: "ما تواضع أحد لله إلا رفعه الله" رواه مسلم.

حسن الخلق: اتصافه بذلك يكثر حوله الأصفياء ويقلل الأعداء، فتسهل عليه الأمور وتلين له القلوب.

العلم: يقتضي عمله الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في المصرف، فله ولاية وقدوة فيه، وكل صاحب ولاية متبوع، فتصرفاته قدوة للعالمين حتى بدون كلام²⁷.

ثانياً: مهام هيئة المتابعة الشرعية:

تضطلع هيئة المتابعة الشرعية بمهام عديدة مختلفة عن مهام هيئة الرقابة الشرعية، وهي يلي:

- متابعة جميع ما يصدر عن هيئة الرقابة الشرعية من فتاوى وقرارات.
- فحص العمليات التي يقوم بها المصرف الإسلامي وتقييم مدى التزام المصرف بفتاوى وقرارات هيئة الرقابة الشرعية، وتقيده بأحكام ومبادئ الشريعة الإسلامية.
- مناقشة الملاحظات والنتائج الأولية التي تتوصل إليها مع الأطراف الإدارية المعنية قبل إصدار تقاريرها النهائية.
- تقديم تقارير كتابية دورية إلى إدارة المصرف أو مجلس الإدارة والهيئة الشرعية تتضمن نتيجة عمليات فحص معاملات المصرف، وما يجب إجراؤه من تصحيحات وتحسينات.

هيئات الرقابة الشرعية ودورها في متابعة أعمال المصارف الإسلامية

- متابعة تنفيذ إدارات المصرف وأقسامه لتعليمات الهيئة وأية قرارات أو توصيات أخرى تتعلق بالأمر الشرعي.
 - المشاركة في تدريب موظفي المصرف والإسهام في توعية عملائه وغيرهم بأصول ومفاهيم المعاملات المصرفية الإسلامية.
 - المشاركة في دراسة المشاريع والعقود قبل عرضها على الهيئة الشرعية اختصاراً للوقت والجهد.
 - وإن مما يؤكد أهمية وجود جهاز الرقابة الشرعية الداخلية في المؤسسة المالية التي تعمل وفقاً لأحكام الشريعة الإسلامية أن هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية قد أصدرت معيار ضبط خاص بالرقابة الشرعية الداخلية، إلى جانب معيار آخر خاص بهيئة الرقابة الشرعية نفسها.
- وقد تضمن معيار الرقابة الشرعية الداخلية - معيار رقم 3 - أهداف الرقابة الشرعية الداخلية واستقلاليتها وموضوعيتها وعوامل الإتقان المهني لها ونطاق عملها وجودة عملياتها وعناصر النظام الفعال لها²⁸.
- ثالثاً: **صلاحيات هيئة الرقابة الشرعية:**

نصت بعض أنظمة المصارف الإسلامية على مهام واختصاصات هيئة الرقابة الشرعية كما يلي:

- 1- تقوم بدراسة نظام المصرف الأساسي، ثم تتحقق من جميع التعليمات، وتدرس العقود التي تبرمها المصارف، وتتأكد من مطابقتها للشريعة الإسلامية.
- 2- تقديم المشورة وإبداء الرأي والمراجعة فيما يتعلق بتطبيق أحكام الشريعة الإسلامية، ويكون لها في هذا الصدد ما لمراقبي الحسابات من وسائل واختصاصات.
- 3- تجيب على الأسئلة المطروحة والاستفسارات التي توجه إليها من إدارة المصرف، وسائر العاملين فيه، وكذلك من قبل المشتركين والمتعاملين والمساهمين في المصرف.
- 4- الاشتراك مع المسؤولين بالمصرف في وضع نماذج العقود والاتفاقيات والعمليات العائدة لجميع معاملات المصرف مع المساهمين والمستثمرين وخلقها من المحظورات الشرعية.
- 5- يجوز لمجلس الإدارة أن يدعو من يمثل هيئة الرقابة لحضور أي جلسة من جلساته للمناقشة وإبداء الرأي من الناحية الشرعية، كما تبدي الهيئة الرأي الشرعي فيما يحال إليها من مجلس الإدارة والمدير العام من معاملات.

- 6- يجوز للهيئة طلب عقد جلسة خاصة لمجلس الإدارة لشرح وجهة نظرها في المسائل الشرعية إذا اقتضى الأمر ذلك.
- 7- تسلك هيئة الرقابة في عملها وعلاقاتها مع إدارة البنك والهيئات المختلفة ما يسلكه مراقبو الحسابات وفقا لنصوص النظام الأساسي لهذه المصارف.
- 8- تقدم هيئة الرقابة تقريرا دوريا وكلما اقتضى الأمر تقاريرها وملاحظاتها إلى كل من المدير العام ومجلس الإدارة.
- 9- تقدم هيئة الرقابة في نهاية كل سنة مالية تقريرا سنويا شاملا يفصح عن التزام المصرف خلال السنة المقدم عنها التقرير في معاملاتها بالقواعد الشرعية، وما قد يكون لديها من ملاحظات في هذا الخصوص ولرئيس هيئة الرقابة الشرعية أو نائبه حق حضور الجمعية العمومية للمساهمين لمناقشة تقريرها، وللهيئة الحق في طلب إدراج أي موضوع يتعلق بأعمالها في جدول اجتماع الجمعية العمومية.²⁹
- رابعا: إلزامية قرارات هيئة الرقابة الشرعية:

هيئة الرقابة الشرعية تقوم بدور الإفتاء وهو الإخبار عن حكم الله والحسبة والشهادة والتوثيق والتحكيم خصوصا عند تقديمها التقرير السنوي أمام الإدارة والمساهمين. وقد ذكرت هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية أن دور الرقابة الشرعية هو فحص مدى التزام المؤسسة بالشرعية في أنشطتها، وأنه يحق للهيئة الإطلاع الكامل وبدون قيود على جميع السجلات والمعاملات والمعلومات من جميع المصادر. فيلزم من الرقيب الشرعي تنزيل الحكم على الواقع وممارسة الاجتهاد العملي لا النظري فحسب فيقتضي منه التعرف على الواقع القانوني والاقتصادي إلى جوار الخبرة الفقهية.³⁰

خامسا: مسؤولية الإدارة التنفيذية تجاه الهيئة الشرعية

من الضروري قيام الإدارة التنفيذية بأداء ما يلزمها تجاه الهيئة الشرعية لتتمكن من القيام بوظيفتها وواجباتها في البنك، الذي يمكن تلخيصه كالآتي:

- 1- الالتزام بإطلاع الهيئة على العمليات والمنتجات الجديدة التي ترغب في التعامل بها قبل اجتماع الهيئة لمناقشتها وإصدار الرأي الشرعي في شأنها بوقت كاف، وعرض جميع العقود والاتفاقيات والنماذج الجديدة، التي يخطط البنك لإصدارها والتعامل بها، من أجل مراجعتها والنظر فيها واعتمادها من قبل الهيئة قبل إصدارها وطرحها للتعامل.

هيئات الرقابة الشرعية ودورها في متابعة أعمال المصارف الإسلامية

2- الالتزام بعدم التعامل بأي عقد أو نموذج أوردت الهيئة عليه ملاحظات شرعية إلا بعد تعديله وإصلاحه، أو تغييره وتبديله وفق توجيهات الهيئة، واعتماده من قبلها.

3- الالتزام بتقديم كافة البيانات وجميع المستندات التي تعين الهيئة على أداء مهمتها والقيام بدورها المطلوب، وكذلك تقديم أي توضيح أو بيان تطلبه الهيئة، خصوصاً في العمليات أو المعاقبات التي تخشى الهيئة أن تكون قد وقعت مخالفة لأحكام ومبادئ الشريعة الإسلامية.

4- تقديم جميع المستندات والعقود والاتفاقيات للعمليات الجديدة المعروضة على البنك من قبل جهات أو مؤسسات أخرى إلى الهيئة الشرعية، لتقوم بمراجعتها ومناقشتها وإبداء الرأي الشرعي فيها قبل إبرامها³¹.

الخاتمة:

إن هيئة الرقابة الشرعية مما تقدم وسبق ذكره يجب أن يترك لها المجال للعمل وفق ما تنص عليه أحكام الشريعة الإسلامية وما جاء في القانون الأساسي للمصرف مما انفق عليه في نشأته الأولى، ولا يمكن أن تقبل هيئة الرقابة الشرعية من المصرف الإسلامي أن يستغلها كمشهر وغطاء لأعمالها، مما ينبغي استعمال كل صلاحياته واستغلالها الاستغلال الأحسن لكي تصل الرسالة والهدف من إنشاء هذه الهيئة، ولا تكون مجرد سواد على بياض، فهي أمام الله عز وجل مسؤولة فينبغي لها إبراء ذمتها والمحافظة على أموال المساهمين والعملاء.

الهوامش:

¹ - عبد الحق حميش، هيئات الفتوى والرقابة الشرعية في المصارف الإسلامية -دراسة وتقييم-، مداخلة مقدمة لمؤتمر "المؤسسات المالية الإسلامية معالم وأفاق المستقبل"، كلية الشريعة والقانون بجامعة الإمارات العربية المتحدة، ص 323،

<http://www.kantakji.com/fatawa/.aspx.21:15> 2017/03/02

² - أحمد ذياب شويح، دور هيئة الرقابة الشرعية في المصارف الإسلامية في قطاع غزة، مجلة الجامعة الإسلامية، المجلد الحادي عشر، العدد الثاني، 19:09 2017/03/21

file:///C:/Users/admin/Downloads/1477-4344-1-PB.pdf

³ - حمزة عبد الكريم محمد حماد، الرقابة الشرعية في المصارف الإسلامية، دار النفائس، عمان، الطبعة الأولى، 1426هـ - 2006م، ص 22.

⁴ - محمد عبد الفتاح الصيرفي، إدارة البنوك، دار المنهاج، عمان، الطبعة الأولى، سنة 1327هـ - 2007م، ص 223.

⁵ - حمزة عبد الكريم محمد حماد، مرجع نفسه، ص 22.

⁶ - فادي محمد الرفاعي، المصارف الإسلامية، منشورات الحلبي الحقوقية، بيروت، الطبعة الأولى، سنة 2004، ص 181.

- 7- أحمد عبد العفو مصطفى، عمليات الرقابة الشرعية على أعمال المصارف الإسلامية، أطروحة دكتوراه، جامعة النجاح الوطنية، 1427 هـ - 2006 م،
https://scholar.najah.edu/sites/default/files/all-thesis/the_legal_supervision_of_the_islamic_banks.pdf 18:38 2017/03/21
- 8- أحمد عبد العفو مصطفى، مرجع سابق.
- 9- محمد أكرم لال الدين، دور الرقابة الشرعية في ضبط أعمال المصارف الإسلامية أهميتها، شروطها، وطريقة عملها، الدورة التاسعة عشرة إمارة الشارقة دولة الإمارات العربية المتحدة، منظمة المؤتمر الإسلامي، مجمع الفقه الإسلامي الدولي، ص 05،
<http://iefpedia.com/arab> 17:17 2017/03/06
- 10- محمد أكرم لال الدين، مرجع سابق.
- 11- عبد الحق حميش، مرجع سابق، ص 335.
- 12- فارس أبو معمر، دور تقارير المدقق الشرعي على عملاء البنك و(قرارات الاستثمار)، غزة، مجلة الجامعة الإسلامية المجلد الخامس-العدد 02- 1997،
<http://resportal.iugaza.edu.ps/articles> 2017/04/20 ص 21- 24.
- 13- عبد الحق حميش، مرجع نفسه، ص 335.
- 14- محمد داود بكر، ورقة عمل تقنين وتنظيم الرقابة الشرعية، موسوعة شوري لأبحاث التدقيق الشرعي، الأبحاث العلمية وأوراق العمل التي طرحت في مؤتمرات التدقيق الشرعي التي نظمتها شركة شوري للاستشارات الشرعية، الكويت، إصدار 2107، ص 87.
- 15- أحمد عبد العفو مصطفى العليات، مرجع سابق.
- 16- فؤاد محمد الرفاعي، مرجع سابق، ص 56.
- 17- محسن أحمد الخضيرى، البنوك الإسلامية، إيتراك للنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الثالثة، سنة 1420 هـ - 1999 م، ص 27.
- 18- محمد محمود العجلوني، البنوك الإسلامية أحكامها ومبادئها وتطبيقاتها المصرفية، دار المسيرة، عمان، الطبعة الأولى، سنة 1429 هـ - 2008 م، ص 151.
- 19- فؤاد محمد الرفاعي، مرجع نفسه، ص 185-187.
- 20- محمد محمود العجلوني، مرجع سابق، ص 153.
- 21- محمود عبد الكريم أحمد إرشيد، مرجع سابق، ص 244-245.
- 22- محمد محمود العجلوني، مرجع نفسه، ص 153.
- 23- محمود عبد الكريم أحمد إرشيد، مرجع نفسه، ص 246-247.
- 24- فؤاد محمد الرفاعي، مرجع سابق، ص 182.
- 25- محمد محمود العجلوني، مرجع نفسه، ص 154.
- 26- أحمد الشرباصي، موسوعة أخلاق القرآن، دار الرائد العربي، بيروت، الطبعة الثانية، سنة 1405 هـ - 1985 م، الجزء الأول، ص 68.
- 27- محمود عبد الكريم أحمد إرشيد، مرجع سابق، ص 238.
- 28- أحمد عبد العفو مصطفى العليات، مرجع سابق، ص 101.
- 29- أحمد زياب شويديح، مرجع سابق.
- 30- محمد أكرم لال الدين، مرجع سابق.
- 31- نزيه حماد، مرجع سابق، ص 371.

وسائل تحقيق الأمن الاقتصادي في الإسلام

د/ محمد منصور

كلية العلوم الإنسانية والحضارة الإسلامية - جامعة وهران 1

الملخص:

تتناول هذه الورقة الحديث عن الآليات الشرعية لبلوغ الأمن الاقتصادي؛ نظراً لما يحظى به هذا الموضوع من اهتمام بالغ لدى المجتمع الدولي بسبب كثرة المشكلات والظواهر الطبيعية وغير الطبيعية التي تحدث في أماكن متفرقة، خاصة تلك الأزمات التي تتطلب اتخاذ تدابير مناسبة اقتصادياً لأجل تأمين الحاجات الأساسية لحياة الأفراد واستقرارهم، وقد تمّ التطرق لماهية الأمن الاقتصادي من منظور إسلامي، ثم عرض أهمّ الوسائل لإيجاد وإبقاء هذا الأمن الاقتصادي على ضوء القرآن الكريم والسنة النبوية. وقد خلّصت هذه الورقة إلى جملة من النتائج العلمية، كما خرجت ببعض التوصيات والمقترحات المستقبلية.

الكلمات المفتاحية: وسائل، تحقيق، الأمن الاقتصادي، الإسلام.

Résumé:

Cet article a met l'accent sur les mécanismes juridiques de la sécurité économique; parce que se sujet a un grand intérêt dans la communauté internationale; à cause de nombreux problèmes et phénomènes naturels et humaines qui se produisent dans différents régions, notamment les crises qui demandent de prendre des solutions économiques adéquates afin d'assurer les besoins nécessaires.

On a fait la définition de la sécurité économique du point de vue de la Charia Islamique, on a présenté les procédés importantes pour arriver à cette de la sécurité dans le cadre du Coran et de la Souna.

Cette étude a conclu un certain nombre de résultats scientifiques et des propositions futures.

توطئة:

يعتبر الأمن الاقتصادي من أولويات الاهتمام في عالم اليوم فيما يتعلق بنمو الاقتصاد وتطوره بشكل رئيسي، وقد أخذ مبحث الأمن الاقتصادي حيزاً واسعاً من الدراسات الاقتصادية المعاصرة؛ لما له من أثر مباشر على أنواع الأمن داخلياً وخارجياً لأي دولة، على غرار الأمن القومي والغذائي والبيئي والفكري فأهميته تبرز من حيث إنه يُعد المنفذ الأساس إلى الاستقرار الاجتماعي والاقتصادي والسياسي، ويهدف إلى توفير أسباب العيش الكريم، ويُلبى الضروريات والحاجيات، ويُسهّم في رفع مستوى الخدمات وفي توفير فرص العمل. وعلى تنوع التعريفات الوضعية وتباين عبارات الخبراء الاقتصاديين لمصطلح "الأمن الاقتصادي"، فإنه يلاحظ نوع من القصور في مفهومه من حيث حصره في "أن يملك الفرد الوسائل المادية التي تمكنه من العيش الرغد" أو "أن يمتلك الشخص من النقود ما يشبع به مختلف حاجياته".

ولذا كانت الحاجة العلمية ماسة للبحث حول أطروحة الشريعة الإسلامية في مفهوم الأمن الاقتصادي، إما على ضوء الآيات القرآنية، مثل قوله تعالى: ﴿وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا قَرْيَةً كَانَتْ آمِنَةً مُطْمَئِنَّةً يَأْتِيهَا رِزْقُهَا رَغَدًا مِنْ كُلِّ مَكَانٍ فَكَفَرَتْ بِأَنْعَمِ اللَّهِ فَأَذَاقَهَا اللَّهُ لِبَاسَ الْجُوعِ وَالْخَوْفِ بِمَا كَانُوا يَصْنَعُونَ﴾ [النحل:112]، أو الأحاديث النبوية مثل قوله ﷺ: (مَنْ أَصْبَحَ آمِنًا فِي سِرْبِهِ، مُعَافَى فِي بَدَنِهِ، عِنْدَهُ قُوَّةٌ يَوْمِهِ، فَكَأَنَّمَا حِيزَتْ لَهُ الدُّنْيَا بِحَدَائِرِهَا)⁽¹⁾، أو وفق ما تقرره مدونات الفقه الإسلامي، خاصة في فقه المعاملات المالية وفقه السياسة الشرعية. ولعلّ الكشف عن تلك الملامح القرآنية والنبوية التي تُؤطر فكرة "الأمن الاقتصادي"، وكذلك إبراز جملة من الأحكام الشرعية التي تعالج هذه الفكرة، لعل ذلك كله أن يساهم في وضع آليات ووسائل لتحقيق أمن اقتصادي على المستوي الجزئي والكلّي.

في هذا السياق، ووفق منهج استقرائي تحليلي، يأتي هذا المقال المتواضع والمعنون بـ "وسائل تحقيق الأمن الاقتصادي في الإسلام" ليُثري المناقشة العلمية حول إشكالية التأصيل الشرعي للأمن الاقتصادي واستراتيجيات بلوغه، وقد اقتضت هذه الدراسة التعرّض للعناصر الآتية:

توطئة

الأمن الاقتصادي من منظور إسلامي: ماهيته وأهميته
وسائل تحقيق الأمن الاقتصادي على ضوء القرآن الكريم والسنة النبوية
الخاتمة

المبحث الأول: الأمن الاقتصادي من منظور إسلامي ماهيته وأهميته:
يضم هذا المبحث جانبين، الجانب المفاهيمي الذي يتناول الأساس النظري للأمن الاقتصادي، والذي يكون ببيان ماهيته وفق الوضع اللغوي والاستعمال الشرعي والمفهوم الاصطلاحي، ثم الجانب التعريفي الذي يكون بالبحث عن أهم العناصر للأمن الاقتصادي مع بيان أثره على حياة الفرد والمجتمع، كل ذلك من وجهة نظر الشريعة الإسلامية.

المطلب الأول: ماهية "الأمن الاقتصادي":

لفظ "الأمن الاقتصادي" مركَّب إضافي من "الأمن" و"الاقتصاد"؛ لذا يقتضي توضيح ماهيته توضيح التعريف بجزئيه، ثم التعريف به باعتباره علماً مركباً:
أولاً: تعريف "الأمن":

الأمنُ سكونُ القلب⁽¹⁾، والأمن والأمان مصدران بمعنى الطمأنينة وعدم الخوف، وورد في "المحكم والمحيط الأعظم": «الأمنُ نقيض الخوف»⁽²⁾، والأمانة بمعنى الوفاء ضد الخيانة والإيمان بمعنى التصديق ضد التكذيب⁽³⁾، والأمين هو الحافظ الحارس الذي يتولى رقابة شيء والمحافظة عليه⁽⁴⁾.

وجاء في "معجم المصطلحات والألفاظ الفقهية" أن الأمن «عدمُ تَوَقُّعِ مكروهٍ في الزمان الآتي، وفُسْرٍ أيضاً بالسلامة... وأصلُّه طمأنينةٌ في النفس وزوالُ الخوف»⁽⁵⁾. والخوف بمفهومه الحديث يعني التهديد الشامل، سواء منه الاقتصادي أو الاجتماعي أو السياسي، وسواء منه الداخلي أو الخارجي.

فمدار مادة "أمن" في اللسان العربي على سكينَةٍ يطمئن إليها القلبُ بعد اضطراب، واستقرارٍ ليس فيه اهتزازٌ ولا قلقٌ ولا حيرةٌ، وسلامةٍ من كل تهديد.

ثانياً: تعريف "الاقتصاد":

الاقتصاد من القصد الذي يطلق على استقامة الطريق⁽⁶⁾ الذي لا يكون فيه اعوجاج⁽⁷⁾، والقصدُ في الشيء خلافُ الإفراط⁽⁸⁾، وهو بمعنى الاعتدال والتوازن والتوسط، ومنه قوله عز وجل: ﴿مِنْهُمْ أُمَّةٌ مُّقْتَصِدَةٌ﴾ [المائدة: 66]، والاقتصاد هو العمل من غير غلو ولا تقصير ولا انحراف ولا اضطراب.

كما أن من معاني القصد الاعتماد والتوجه، قال ابن جنّي: «أصل (ق ص د) وموقعها من كلام العرب: الاعتزام والتوجه والنهوض نحو الشيء»⁽⁹⁾.

وبدورها اجتمعت هذه الإطلاقات اللغوية، الاستقامة والتوسط والاعتزام وغيرها لتتحول وتشكل -لاحقاً- علماً قائماً بذاته، سبقت تطبيقاته العملية مفاهيمه

النظرية، وسُمي "علم الاقتصاد". وتتفق أدبيات هذا العلم على أن الاقتصاد يبحث في كيفية إدارة واستغلال الموارد الاقتصادية النادرة لإنتاج أفضل ما يُمكن إنتاجه من السلع والخدمات، بغية إشباع الحاجات الإنسانية من متطلباتها المادية التي تتسم بالوفرة والتنوع، كل ذلك في ظل إطار معين من القيم والتقاليد والتطلعات الحضارية للمجتمع، كما يبحث في الطريقة التي توزع بها هذا الناتج الاقتصادي بين المشتركين في العملية الإنتاجية بصورة مباشرة وغير المشتركين بصورة غير مباشرة في ظل الإطار الحضاري نفسه.

ثالثاً: تعريف "الأمن الاقتصادي":

على ضوء المفهوم الشامل للأمن، فإنه يعني تهيئة الظروف المناسبة التي تكفل الحياة المستقرة التي يُعد البعد الاقتصادي أحد ركناتها المهمة؛ إذ أنه يهدف إلى توفير أسباب العيش الكريم، وتلبية الاحتياجات الأساسية، ورفع مستوى الخدمات، وتحسين ظروف المعيشة لأفراد المجتمع، ومنح فرص عمل لمن هو في سبيل العمل، مع الأخذ بعين الاعتبار تطوير الفدرات والمهارات من خلال برامج التعليم والتأهيل والتكوين والتدريب وفتح المجال لممارسة العمل الحر الشريف في إطار التشريعات والقوانين القادرة على مواكبة روح العصر ومتطلبات الحياة.

هذا ومن التعريفات لمصطلح "الأمن الاقتصادي" ما نقله أحد الباحثين: «أن يملك المرء الوسائل المادية التي تُمكنه من أن يحيا حياة مستقرة ومشبعة،... [أي] امتلاك ما يكفي من النقود لإشباع حاجاتهم النفسية، وهي الغذاء والمأوى اللائق والرعاية الصحية الأساسية والتعليم»⁽¹⁰⁾. لكنه تعريف جعل "الأمن الاقتصادي" قاصراً على أمن الفرد من حيث توفير احتياجاته واستقراره، بينما يتعدى مفهوم هذا المصطلح أمن الفرد ليشمل أمن واستقرار المجتمع.

ولعل الالتفات إلى بعض الآيات القرآنية التي ذُكرت نعمة الأمن كفيلاً بأن يؤسس لإطار مفاهيمي أعمق وأشمل لمصطلح "الأمن الاقتصادي"، على غرار قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ اجْعَلْ هَذَا بَلَدًا آمِنًا وَارْزُقْ أَهْلَهُ مِنَ الثَّمَرَاتِ مَنْ أَمِنَ مِنْهُمُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ قَالَ وَمَنْ كَفَرَ فَأُمَتِّعُهُ قَلِيلًا ثُمَّ أَضْطَرُّهُ إِلَىٰ عَذَابِ النَّارِ وَبِئْسَ الْمَصِيرُ﴾ [البقرة:126]، فإن هذه الآية الكريمة قد زاوجت بين الأمن وبين احتياجات الإنسان الضرورية الداعية لاستقراره، كالأكل والشرب، على اعتبار أن هذه الحاجيات لا تتأتى إلا بحصول الأمن لضمان استمرار وصولها وضمان استمرار الاستقرار؛ «...فإنَّ أَمَّنَّ البلادَ والسبيلَ يستتبع جميعَ خصالِ سعادةِ الحياةِ ويقتضي العدلَ والعزةَ والرخاءَ،... وهو يستتبع التعميرَ والإقبالَ على ما ينفع والثروة»⁽¹¹⁾.

إذاً؛ ماهية الأمن الاقتصادي -من منظور إسلامي- تتحدد في "شعور الناس بالأمن من توفر حاجتهم المعيشية وقناعتهم وطمأنينتهم بما يصل لهم"، وهذا يتحصل من خلال قدرة الدولة على تأمين حاجة الناس من جهة، وإشعار الناس بالقناعة بالعدل في توزيع الثروة من جهة أخرى. فالأمن الاقتصادي شرعاً هو "تأمين الموارد والاحتياجات التي توفر الاستقرار وتحفظ النفوس، وتأمين طرق وصولها". ولهذا فَمَسْأَلَةُ "الأمن الاقتصادي" من وجهة نظر الشريعة الإسلامية ليست مسألة أكلٍ وشربٍ وتملُّكٍ فقط، بل هي مسألة استقرار وطمأنينة وسكون الناس لبعضهم وسلامة العلاقات فيما بينهم وتأمين احتياجاتهم بسلاسة ويسر. ومما يُنبئُ عليه -هنا- أن لـ "الأمن الاقتصادي" جملةً من العناصر، أهمها:

- الأمن الغذائي
- الأمن الصحي
- الرعاية الاجتماعية
- التأمين
- الضمان الاجتماعي
- استحداث المشاريع التنموية
- مكافحة الفقر والبطالة والتسول

المطلب الثاني: أهمية "الأمن الاقتصادي":

تظهر أهمية الأمن الاقتصادي من خلال آثاره الإيجابية على المستويين: الفردي والجماعي، وبيان ذلك في ما يلي:

أولاً: أثر "الأمن الاقتصادي" على الفرد:

ويتمثل هذا الأثر على المستوى الفردي في تحقيق قدر من الطمأنينة والسكينة للفرد، وذلك من خلال حمايته من الأخطار التي تهدد حياته أو عرضه أو ماله أو حريته، يقول رسول الله ﷺ: (كُلُّ الْمُسْلِمِ عَلَى الْمُسْلِمِ حَرَامٌ دَمُهُ وَمَالُهُ وَعَرَضُهُ)⁽¹²⁾، ويقول أيضاً: (لَيْسَ الْمُؤْمِنُ الَّذِي يَشْبَعُ وَجَارُهُ جَائِعٌ إِلَى جَنْبِهِ)⁽¹³⁾، فهذا الحديثان الشريفان يؤسسان لجملة من القواعد المقاصدية الشرعية، منها "حفظ النفس" و"حفظ المال"، وهما غاية الأمن الاقتصادي لأي تشريع: إلهي أو وضعي.

ثم إن الأمن الاقتصادي يجلب وفرة الرزق وكثرة الثروات والرفاه الاجتماعي للأفراد، ويؤدي غيابهُ إلى الخوف والاضطراب الاجتماعي والحروب والمجاعة، ومما يؤكد هذا المعنى ما يلاحظ في أي القرآن الكريم من ارتباط وثيق بين

ذَكَرَ "الأمن" وذكّر "الخيرات والبركات"، يقول تعالى: ﴿أَوَلَمْ نُمَكِّنْ لَهُمْ حَرَمًا آمِنًا يُجْبَىٰ إِلَيْهِ ثَمَرَاتُ كُلِّ شَيْءٍ رِزْقًا مِنْ لَدُنَّا﴾ [القصص:57]، ويقول أيضا: ﴿وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا قَرْيَةً كَانَتْ آمِنَةً مُطْمَئِنَّةً يَأْتِيهَا رِزْقُهَا رَغَدًا مِنْ كُلِّ مَكَانٍ فَكَفَرَتْ بِأَنْعُمِ اللَّهِ فَأَذَاقَهَا اللَّهُ لِبَاسَ الْجُوعِ وَالْخَوْفِ﴾ [النحل:112]، ويقول كذلك: ﴿اتُّرَكُونَ فِي مَا هَاهُنَا آمِنِينَ * فِي جَنَّاتٍ وَعُيُونٍ * وَزُرُوعٍ وَنَخْلٍ طَلْعُهَا هَضِيمٌ * وَتَنَحُّونَ مِنْ الْجِبَالِ بُيُوتًا فَارِهِينَ﴾ [الشعراء:146-149]. فَمَعَ وجود الأمن في قلوب الأفراد تأتي الخيرات ويقع الازدهار الاقتصادي وتقع حركة نشيطة في التجارة والزراعة والصناعة والخدمات، أما المكان الذي يضطرب فيه الأمن ويوجد فيه الخوف والفرع فإن المقاول أو المستثمر يفر منه؛ لأنه لا يطمئن على تحريك ماله بأمان.

ثانيا: أثر "الأمن الاقتصادي" على المجتمع:

ويتمثل أثر الأمن على المستوى الجماعي في تحقيق الحماية لحقوق الجماعات المتنوعة في المجتمع ورعاية مصالحها في المجالات المختلفة وتوفير النظم والمؤسسات التي تخدم هذه الجماعات، فلا يمكن تحقيق الأمن الاقتصادي إلا من خلال توفر الأمن للأفراد والجماعات المكوّنة للمجتمع. هذا ما توضحه تلك العلاقة الوثيقة الموجودة بين الأمن الاقتصادي وما يعرف بـ "الحاجات الأساسية"، يقول ابن خلدون: «اعلم أن العدوان على الناس في أموالهم ذاهب بأمالهم في تحصيلها واكتسابها؛ لما يروونه حينئذ من أن غايتها ومصيرها انتهاءها من أيديهم، وإذا ذهبت أموالهم في اكتسابها وتحصيلها انقبضت أيديهم عن السعي في ذلك، وعلى قدر الاعتداء ونسبته يكون انقباض الرعايا عن السعي في الاكتساب،...، والعمران ووفوره ونفاق أسواقه إنما هو بالأعمال وسعي الناس في المصالح والمكاسب ذاهبين وجائين، فإذا قعد الناس عن المعاش وانقبضت أيديهم عن المكاسب كسدت أسواق العمران، وانتقضت الأحوال وأدعرت الناس في الأفاق من غير تلك الإيالة في طلب الرزق فيما خرج عن نطاقها، فحفت مساكن القطر، وخلت دياره، وخربت أمصاره، واختل باختلاله حال الدولة والسلطان،...»⁽¹⁴⁾، فإشباع الحاجات الأساسية على المستوى الفردي يؤدي إلى تحقيق الأمن الاقتصادي، وعدم إشباع هذه الحاجات يهدد الأفراد والمجتمع اقتصاديا.

المبحث الثاني: وسائل تحقيق الأمن الاقتصادي على ضوء القرآن الكريم والسنة النبوية:

من خلال إجراء عملية استقراء لعدد من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية يمكن استخلاص جملة من الوسائل تهدف إلى تحقيق الأمن الاقتصادي، سواء من

ناحية إيجاد هذا الأمن، أي تحصيله، أو من ناحية استمراريته وديمومته، أي إبقائه، وبيان ذلك في المطلبين المواليين:

المطلب الأول: الوسائل الشرعية لتحقيق "الأمن الاقتصادي" تحصيلاً:

ويقصد بها الوسائل الشرعية التي تُوجدُ هذا الأمن، وهي:

أولاً: الوسطية والاعتدال:

يذكر المفسرون أن الوسط هو العدل والبعد بين طرفي الإفراط والتفريط⁽¹⁵⁾؛ لأن الزيادة على المطلوب إفراط والنقص عنه تفريط وتقصير، وكلٌّ منهما غير مطلوب، والوسط هو الأخير أو الخيار بينهما⁽¹⁶⁾، والأعدل هو الأرجح والأحسن⁽¹⁷⁾، فالإسلام دين الوسطية والاعتدال، يقول الله تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا﴾ [البقرة: 143]، ومنهج الإسلام يسير بين الشدة والإرخاء، ويتردد بين تشؤف الشارع إلى السماح عند الأخذ باليسر وبين الانضباط والإلزام عند الأخذ بالأحوط⁽¹⁸⁾، وقد روت عائشة رضي الله عنها: (مَا خَيْرَ رَسُولٍ لَللَّهِ ﷺ فِي أَمْرَيْنِ إِلَّا أَخَذَ أَيْسَرَهُمَا مَا لَمْ يَكُنْ إِتْمًا، فَإِذَا كَانَ إِتْمًا كَانَ أَبْعَدَ النَّاسِ مِنْهُ)⁽¹⁹⁾. وهذه المعاني: "الوسطية" و"الاعتدال" و"الأخير" و"الأرجح" و"الأحسن" تمثل الخلفية الفلسفية للاقتصاد الإسلامي وتشكل الرؤية الكلية للنظام الاقتصادي الإسلامي، و«على أساسها تصاغ النظريات الاقتصادية الإسلامية التي تفسر السلوك الاقتصادي للوحدات الفاعلة في الاقتصاد»⁽²⁰⁾؛ ذلك أن التوجيه الوسطي لـ "نظرية الإنتاج في الاقتصاد الإسلامي" يقتضي المحافظة على الموارد احتياطاً والإنتاج في دائرة الحلال تيسيراً، ويقتضي أيضاً الجمع بين العمل والإنتاج لصالح النفس، والعمل والإنتاج لصالح المجتمع، كما يتطلب قانون الوسطية في "نظرية التداول في الأسواق" وفي "نظرية الاستهلاك" وفي "نظرية التوزيع" وفي "نظرية الأرباح في المصارف الإسلامية" وفي "نظرية الملك" الاعتدال والتوازن المؤسسين على نصوص وقواعد الشريعة ومقاصدها.

هذا وقد وردت آيات قرآنية وأحاديث نبوية تحث على التوسط والاعتدال وتنهى عن الإسراف والتفريط، كقوله تعالى: ﴿وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُومًا مَّحْسُورًا﴾ [الإسراء: 29]، وقوله: ﴿وَالَّذِينَ إِذَا أَنْفَقُوا لَمْ يُسْرِفُوا وَلَمْ يَقْتُرُوا وَكَانَ بَيْنَ ذَلِكَ قَوَامًا﴾ [الفرقان: 67]، وقوله: ﴿وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ﴾ [الأعراف: 31]، وروى عبد الله بن عمرو بن العاص رضي الله عنه: (أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ مَرَّ بِسَعْدٍ وَهُوَ يَتَوَضَّأُ فَقَالَ: مَا هَذَا السَّرْفُ يَا سَعْدُ؟ قَالَ: أَفِي الْوَضُوءِ سَرَفٌ؟ قَالَ: نَعَمْ، وَإِنْ كُنْتُ عَلَىٰ نَهْرٍ جَارٍ)⁽²¹⁾.

وهذه النصوص توضح أن صفة الإسراف صفة غير مرغوبة مهما كانت درجة الوفرة، وهي نصوصٌ تحث المسلم على اكتساب عادة التوسط والاعتدال وعدم الإسراف؛ لما لهذه العادة من آثار طيبة على الفرد والمجتمع.

إن سلوك التوسط والاعتدال يؤدي إلى الاستقرار والطمأنينة والتوازن الاقتصادي، خاصة عندما يتصف المجتمع بالكامل بهذا السلوك الراقى، بينما يؤدي الإسراف والتبذير والترف والبخس إلى حدوث الأزمات وتفاقمها، خاصة عندما تكون هذه السلوكيات المنحطة هي السائدة في المجتمع، فالإسراف بالطعام -مثلاً- فيه تهديد كبير للأمن الغذائي للمجتمع، وكذا الإسراف في المياه فيه تهديد خطير للأمن القومي للدولة، فـ «وجودُ المسرفين والمبذرين والمترفين في أمة من الأمم من مؤشرات وجود الخلل، والسير في طريق الانحلال، والنتيجة الحتمية لذلك ظهورُ المشاكل التي تؤدي إلى الهلاك»⁽²²⁾، يقول تعالى: ﴿وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ فَدَمَّرْنَاَهَا تَدْمِيرًا﴾ [الإسراء:16].

ثانياً: الإتقان والإحسان:

حث الإسلام على الإتقان الذي يؤدي إلى تحقيق الجودة النوعية والكمية وتوفير الجهد والوقت والتكاليف، يقول تعالى: ﴿وَأَحْسِنُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ﴾ [البقرة:195]، والإحسان هو «فعلُ النافع الملائم»⁽²³⁾، ولذلك يقول رسول الله صلى الله عليه وسلم: (إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى يُحِبُّ إِذَا عَمَلَ أَحَدُكُمْ عَمَلًا أَنْ يُتْقَنَهُ)⁽²⁴⁾.

ومن مستلزمات الإتقان والإحسان الإخلاص والتفاني في العمل وعدم التأخر أو التغيب عن العمل ووضع الشخص المناسب في المكان المناسب وعدم إنتاج السلع الضارة وتحسين المنتج وإحكام مختلف العمليات والمراحل التي يتم من خلالها صنع ما يُعرض في الأسواق من السلع والبضائع. كما أن جودة المنتج تكون بالاختيار المناسب للمواد الخام الأولية المستعملة فيه، وحسن التركيب بينها، ومدى تطابق ذلك للمقاييس والمواصفات المقررة ابتداءً والموضوعة سلفاً⁽²⁵⁾، وملائمته لمقاصد الشريعة وحفظ كلياتها، ومما يساعد على تحقيق الجودة توجي الإيمان في العامل المنتج والخلق الإسلامي الرفيع الذي يسمو بالعمل إلى مرتبة العبادة لله تعالى، ومحاولة الاستفادة من التقنية العلمية التي تختصر الزمن المكلف للإنتاج، الأمر الذي يؤثر إيجاباً على الأثمان والأسعار والقدرة الشرائية.

وفي كل هذا محافظة على سلامة المجتمع واستقراره، وزيادة للمبيعات والصادرات، وبالتالي تحقق لانتعاش الاقتصاد وتحقق لمكانة مرموقة بين الدول.

على أنه يلاحظ -في الوقت الحاضر- أن الإتقان في الدول الغربية أعلى درجة من الدول الإسلامية، ولعل ذلك يُعزى إلى الأسباب التالية:

1- إن نسبة تطبيق القوانين في الدول الغربية أكبر بكثير منها في الدول الإسلامية، وهذا يؤدي إلى قيام كل فرد بواجبه.

2- إن الغرب قد امتلك أسباب التكنولوجيا المتقدمة، وهي تساعد وتساهم في إنتاج سلع متقنة بشكل أكبر بكثير.

3- إن الظروف المحيطة بالعملية الإنتاجية في الدول المتقدمة أفضل منها في الدول الإسلامية، حيث لا مجال للمحسوبية أو للوساطة غير المشروعة، ولا مجال للتسيب أو الإهمال، فالاعتبار الأول هو للكفاءة والإنجاز.

ثالثاً: شُكْرُ النعمة:

من أبرز معاني شكر النعمة في الفكر الاقتصادي الإسلامي هو استخدام الموارد فيما خلقت له، وعلى الوجه المشروع، فهذا الإمام الغزالي في معرض حديثه عن الدرهم والدينار يقول: «وكلُّ مَنْ اتخذ من الدراهم والدينار أنيةً من ذهب أو فضة فقد كفرَ النعمة وكان أسوأ حالاً ممن كَنَزَ»⁽²⁶⁾، واليد -مثلاً- خلقت للعمل والبناء والعطاء، ومن استخدمها في الاعتداء فقد كفر النعمة، وكذلك الرَّجُل وسائر الجوارح.

وحتى الدواب التي سخرها الله تعالى لخدمة الإنسان ينهى عن الجلوس عليها فقط لمجرد الجلوس؛ قال رسول الله ﷺ: (لا تتخذوا الدواب منابر)⁽²⁷⁾؛ لأنها خلقت لنقل الإنسان والمتاع من مكان لآخر، وليس للوقوف عليها؛ إذ في ذلك إتعابها لغير ضرورة⁽²⁸⁾، فالدواب لا تُستعمل إلا فيما جرت العادة باستعمالها فيه كالحرث⁽²⁹⁾ ونحوها. وينجم عن ترسيخ قيمة "شكر النعمة" في النفوس الانضباط والالتزان في تعامل الإنسان مع بيئته، فالإسلام لا يقبل أي شكل من أشكال الهدر والتبديد والاستخدام الجائر، وفي ذلك محافظة على الأمن البيئي الذي مطية للأمن الاقتصادي.

رابعاً: الإنفاق والعطاء:

لقد حث الإسلام على كافة أشكال الإنفاق التطوعي، يقول تعالى: ﴿مَنْ ذَا الَّذِي يُقْرِضُ اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا فَيُضَاعِفَهُ لَهُ أَضْعَافًا كَثِيرَةً﴾ [البقرة: 245]، وآيات الإنفاق في القرآن الكريم لا تكاد تُحصى، كل ذلك من أجل تحقيق أرقى درجات التكافل الاجتماعي، وحتى تطيب النفوس وتزكو وتتخلص من الأدران والأمراض الاجتماعية فتتحقق معاني الرحمة من الغني للفقير، ويتحقق الاحترام والتوقير من الفقير للغني، وتزول كافة أشكال الحقد والحسد والكراهية.

إن قِيمَ العطاء والنجدة والكرم من القيم الأصيلة التي كانت سائدة عند العرب، ولما جاء الإسلام عمل على تنميتها ووضع لها ضوابط تحفظها من الانحراف، وجعل الأساس في ذلك كله طاعة الله تعالى، وليس السمعة أو المفاخرة أو الرياء، وقد وردت آيات كثيرة في هذا المجال، منها: ﴿الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ بِاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ سِرًّا وَعَلَانِيَةً فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ [البقرة: 274]. والإنفاق والعطاء آليّة من آليات التكافل والتآزر بين أفراد المجتمع، وتفعيل هذه الآلية من وسائل الأمن الاقتصادي في الإسلام، يقول محمد الغزالي: «إنه لم يوجد في الدنيا -و لن يوجد- نظامٌ يستغني البشر فيه عن التعاون والمواساة، بل لا بد لاستتباب السكينة وضمان السعادة من أن يعطف القوي على الضعيف وأن يرفق المكثّر بالمقل، ...، وفي الإسلام شرائع محكمة لتحقيق هذه الأهداف النبيلة، من بينها تنشئة النفوس على فعل الخير وإسداء العون وصنائع المعروف، ونتائج هذه التنشئة السمحة لا يسعد بها الضعاف وحدهم، بل يمتد أمانها واطمئنانها إلى الباذلين أنفسهم، فتقيهم زلازل الأحقاد وعواقب الأثرة العمياء»⁽³⁰⁾.

ومما يندرج تحت آلية الإنفاق تلك الأنظمة التعاونية والتأمينات الاجتماعية والمعونات الوطنية التي تسهم في الارتقاء بنظام التكافل الاجتماعي وفق ما يحقق المصلحة التي تتفق مع مقاصد الشريعة الإسلامية. كما أن النظام الاقتصادي الإسلامي يركز في آلية الإنفاق على نظام "كفالة الأقارب" الذي يُعتبر خط الدفاع الأول ضد الجوع والتشرد، وضد الجريمة والانحراف، يقول تعالى: ﴿وَأْتِ ذَا الْقُرْبَى حَقَّهُ﴾ [الإسراء: 26]، فهو أمر واجب بالشرع وبالقانون قبل أن يكون أمراً طبيعياً وفطرياً، ويتحقق هذه الكفالة بزيادة الإنسان طمأنينة وأماناً، ويستقر المجتمع.

المطلب الثاني: الوسائل الشرعية لتحقيق "الأمن الاقتصادي" إبقاءً:

ويقصد بها الوسائل الشرعية التي تبقي هذا الأمن وتجعله مستمرا، وهي:

أولاً: التصدي للفقير:

يمثل الفقر الخطر الأكبر للمجتمعات المعاصرة، وذلك لأنه أحد مهددات الأمن الاقتصادي، و بانتشار الفقراء في المجتمع ينحرف سلوك الفرد، فتكثر الجرائم والسرقات وتنشر الأمراض وسوء التغذية، ف «قد يكون للحالة الاقتصادية التي تكتنف الفرد أثرٌ بليغ في انحراف سلوكه»⁽³¹⁾. لقد أخذ الإسلام بعين الاعتبار طبيعة الفقر وعلاقته بالانحراف السلوكي والخلل الأمني الاقتصادي؛ فقد دعا النبي ﷺ: (اللَّهُمَّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ مِنَ الْكُفْرِ وَالْفَقْرِ) ⁽³²⁾ و(اللَّهُمَّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ مِنَ الْفَقْرِ وَالْقِلَّةِ وَالذَّلَّةِ) ⁽³³⁾. كما أن الإسلام قد تصدّى لمعالجة مشكلة الفقر بتشريع الزكاة التي تُعتبر مؤشراً صحيحاً على سلامة أوضاع المجتمع من حيث الأمن الاقتصادي؛ إذ أن تقليل حدة التفاوت والفجوة بين الأغنياء والفقراء يؤدي إلى غرس بذور هذا الأمن في المجتمع، ومن ثمّ

تَنبَسَّرُ أسبابُ القوة والتقدم والحضارة، حتى أنه من مظاهر الإعجاز الاقتصادي في القرآن الكريم أنه انتبه إلى الفئات الأكثر تضرراً والتي قد يُشكَلُ أحدها ثغرةً أو اختلالاً بالأمن المادي، وبالتالي فسد حاجة هذه الفئات يمثل السياج الواقعي من الفوضى والاضطراب، يقول تعالى: ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمَوْلَافَةَ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِنَ اللَّهِ﴾ [التوبة: 60].

ثانياً: محاربة البطالة والتسول:

إن ارتفاع معدلات السكان الناشطين اقتصادياً يعكس الوضع الأمني للدولة، ويعكس مدى قدرتها في تحقيق الأمن الاقتصادي، ويُعتبر العملُ مصدراً هاماً في إشباع الحاجات الأساسية للإنسان ويعمل على تحويل الإنسان من حالة الفقر والجوع والخوف والكسل والعجز إلى حالة الاستقرار الاقتصادي والاجتماعي، كما أنه الوسيلة والمدخل الفاعل في تحقيق القوة الاقتصادية والأمن الاقتصادي، ولذلك يُنظر للمجتمع الذي تسود فيه معدلات مرتفعة من البطالة وغير الناشطين اقتصادياً بأنه مجتمعٌ فقيرٌ أو غير نامٍ أو متأخرٌ أو غير منتج.

وقد كان رسول الله ﷺ يكره القعود عن العمل مع القدرة عليه فيقول: (اللَّهُمَّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ مِنَ الْعَجْزِ وَالْكَسَلِ وَالْجُبْنِ وَالْبُخْلِ)⁽³⁴⁾، ويقول أيضاً: (لَأَنْ يَأْخُذَ أَحَدُكُمْ حَبْلَهُ فَيَأْتِيَ الْحَبْلَ فَيَجِيءَ بِحُرْمَةٍ مِنْ حَطْبٍ عَلَى ظَهْرِهِ فَيَبِيعَهَا فَيَسْتَعْنَى بِهَا خَيْرٌ لَهُ مِنْ أَنْ يَسْأَلَ النَّاسَ أَعْطَوْهُ أَوْ مَنَعُوهُ)⁽³⁵⁾، وكان يحث على التجارة والزراعة والعمل بغية الأمن الاقتصادي والاكتفاء المعيشي. وقد عُرف من الصحابة رضي الله عنهم مَنْ اشغَلَ ببعض الحِرَف؛ مثل خباب بن الأرت رضي الله عنه الذي كان يصنع السيوف⁽³⁶⁾، وروى عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه قوله: (إِنِّي لَأَرَى الرَّجُلَ ، فَيُعْجِبُنِي ، فَأَقُولُ : هَلْ لَهُ حِرْفَةٌ ؟ فَإِنْ قَالُوا : لَا ؛ سَقَطَ مِنْ عَيْنِي)⁽³⁷⁾. كما أنه صلى الله عليه وسلم كان ينبذ التسولَ ومدَّ الأُكف طلباً لما في أيدي الناس، فيقول: (ما يزال الرجل يسأل الناس حتى يأتي يوم القيامة ليس في وجهه مزعة لحم)⁽³⁸⁾.

ثالثاً: علاج سوء التدبير وضعف التخطيط:

يؤدي ضعفُ التخطيط وسوءُ التدبير الاستراتيجي إلى الاضطراب في المجالات الاقتصادية والسياسية والاجتماعية، ويتسبب في التراجع على كافة المستويات، وينجم عنه فقدانُ ثقة المستثمرين بصلافة القرارات الاقتصادية، ويؤثر سلباً على المباشرة بأي أعمال استثمارية ذات طابع طوي الأجل. بينما التحضيرُ المسبوقُ والإعدادُ والتنظيمُ لمختلف العمليات والمراحل يُمدُّ الإدارة بالتخطيط الشامل والمتكامل لكافة الأنشطة الاقتصادية، ومن ثمَّ اتخاذ القرارات الهامة بالشأن الاقتصادي، وبالتالي بلوغ الأهداف المرجوة وتفادي الوقوع في اختلالات ذات طابع أمني اقتصادي.

والأصل في تحسين التدبير وتقوية التخطيط ما حكاه القرآن الكريم عما فعله سيدنا يوسف عليه السلام في السنوات العجاف؛ فإن تأويله لرؤيا الملك يُمثل إطارا عاما ومتوازنا يتضمن الأعمال التي ينبغي اختيارها للتنفيذ في المستقبل من أجل تحقيق هدف التصدي لل جذب والقحط المهلكين لحياة الناس وأموالهم، والمُرغرين للأمن الاقتصادي، فاقتضى مقصدًا حفظ النفس وحفظ المال الإعداد والتخطيط لبلوغ ذلك، فصارت الموازنة التخطيطية من باب "ما لا يتم الواجب المطلق إلا به فهو واجب"، ولكي تؤدي الموازنة التخطيطية دورها بفعالية يجب الالتزام بجملة من المبادئ وقواعد الإعداد؛ كضرورة مشاركة جميع الأطراف الفاعلة في الإدارة ذات الطابع الاقتصادي ومراعاة التوازن والتناسق بين الموارد والاستخدامات، ويتم إعدادها عبر مرحلة الدراسة والإعداد ثم مرحلة التنفيذ والمتابعة⁽³⁹⁾. هذه هي أهم الوسائل المستقاة من "الكتاب والسنة"، بعضها يعمل على إيجاد أمن اقتصادي والبعض الآخر يعمل على إبقائه.

الخاتمة:

بعد هذه الدراسة المتواضعة يمكن الخروج بجملة من النتائج:

- 1- تتحدد ماهية الأمن الاقتصادي من منظور إسلامي في شعور الناس بالأمن والاستقرار من توفر حاجتهم المعيشية وقناعتهم وطمأنينتهم بما يصل لهم.
 - 2- من وسائل القرآن الكريم والسنة النبوية في إيجاد الأمن من الناحية الاقتصادية "سلوك الاعتدال" و"عملية الإتقان" و"أداء شكر النعمة" و"قيمة الإنفاق".
 - 3- من وسائل القرآن الكريم والسنة النبوية في إبقاء الأمن من الناحية الاقتصادية "التصدي للفقر" و"محاربة البطالة والتسول" و"حسن التدبير مع إحكام التخطيط".
- أما ما يراه الباحث من الآفاق والمقترحات المستقبلية فهو:
- 1- فتح المجال للبحث الأكاديمي في علم الاقتصاد الإسلامي فيما يتعلق بمبادئه وأصوله، أهدافه ومقاصده، خصائصه ومميزاته، وشتى حقوله المعرفية، بغية الخروج بنموذج وقائي مما يهدد الأمن الاقتصادي الوطني.
 - 2- دعوة وسائل الإعلام العامة والخاصة، السمعية والبصرية والمقروءة، لإعداد برامج تثقيفية حول آليات المحافظة على الأمن الاقتصادي على مستوى الفرد، ثم على مستوى الأسرة، ثم على مستوى المجتمع.
 - 3- تحسيس المستثمرين والمقاولين بضرورة وضع قضية تحقيق درجة عالية من الأمن الاقتصادي الوطني فوق كل اعتبار مادي أو نفعي آخر، وهذا تقديما للمصلحة العامة على المصلحة الخاصة.
 - 4- تقوية الوازع الديني والعنصر الإيماني لدى شركاء العملية الاقتصادية والمشرفين على أي نشاط ذي طابع اقتصادي.

الهوامش:

- (1)- أخرجه الترمذي في سننه.
- (2)- ينظر: ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ص133.
- (3)- ابن سيده، المحكم والمحيط الأعظم في اللغة، ج10، ص492.
- (4)- ينظر: ابن منظور، لسان العرب، ج13، ص21.
- (5)- ينظر: مصطفى إبراهيم وآخرون، المعجم الوسيط، ج1، ص28.
- (6)- عيد المنعم، معجم المصطلحات والألفاظ الفقهية، ص295-296.
- (7)- ينظر: ابن منظور، لسان العرب، مرجع سابق، ج3، ص353.
- (8)- ينظر: الطبري، جامع البيان في تأويل أي القرآن، ج17، ص174.
- (9)- ينظر: ابن منظور، لسان العرب، مرجع سابق، ج3، ص354.
- (10)- ابن سيده، المحكم والمحيط الأعظم في اللغة، مرجع سابق، ج6، ص116.
- (11)- حسن، سعيد علي، التخطيط الاستراتيجي لتحقيق الأمن الاقتصادي، ورقة بحثية مقدمة لمؤتمر "تقنية المعلومات والأمن الوطني"، الرياض، (2007م)، ص4.
- (12)- ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج1، ص715.
- (13)- أخرجه مسلم، صحيح مسلم، رقم6706.
- (14)- أخرجه البيهقي، السنن الكبرى، رقم20160.
- (15)- ابن خلدون، المقدمة، ص223-224.
- (16)- ينظر: الرازي، التفسير الكبير، مج1، ج1، ص631.
- (17)- ينظر: رضا، محمد رشيد، تفسير القرآن الحكيم، ج2، ص4-5.
- (18)- ينظر: الألوسي، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، ج29، ص32.
- (19)- ينظر: لخضاري، الإمام في مقاصد رب الأنام، ص149.
- (20)- أخرجه البخاري، صحيح البخاري، رقم3367.
- (21)- العوضي، الوسطية الاقتصادية في الإسلام، ص39.
- (22)- أخرجه أحمد، المسند، رقم7065.
- (23)- شحاته، حسين، مشكلتي الجوع والخوف وكيف عالجهما الإسلام، ص38-39.
- (24)- ابن عاشور، التحرير والتنوير، مرجع سابق، ج2، ص216.
- (25)- أخرجه البيهقي، الجامع لشعب الإيمان، رقم4930.
- (26)- ينظر: براق، محمد وآخرون، رقابة الجودة ودورها في حماية المستهلك، ورقة بحثية مقدمة في الملتقى الوطني: "حماية المستهلك في ظل الانفتاح الاقتصادي، المركز الجامعي بالوادي، الجزائر، (2008م)، ص41.
- (27)- الغزالي، أبو حامد، إحياء علوم الدين، ج4، ص92.
- (28)- أخرجه الطبراني، المعجم الكبير، رقم389.
- (29)- الطحاوي، بيان مشكل الآثار، ج1، ص20.
- (30)- ابن حجر، فتح الباري شرح صحيح البخاري، ج6، ص518.

- (30)- الغزالي، محمد، خلق المسلم، ص116.
- (31)- روضة، منهج الإسلام في حماية المجتمع من الجريمة، ص206.
- (32)- أخرجه البيهقي، السنن الكبرى، رقم13528.
- (33)- أخرجه أحمد، المسند، رقم8039.
- (34)- أخرجه أبو داوود، سنن أبي داوود، رقم1542.
- (35)- أخرجه البيهقي، السنن الكبرى، رقم8117.
- (36)- ينظر: ابن حجر، الإصابة في تمييز الصحابة، ج2، ص258.
- (37)- أخرجه الدينوري، المجالسة وجواهر العلم، رقم3005.
- (38)- أخرجه البخاري، صحيح البخاري، رقم1405.
- (39)- ينظر: البلتاجي، أسس إعداد الموازنة التخطيطية في المصارف الإسلامية، ص27-40.

فلسفة التسويق المسؤول من منظور الشريعة الإسلامية

أ.د. سامية لحول - طالب الدكتوراه: وسيم فلاحي

كلية العلوم الاقتصادية والتجارية وعلوم التسيير - جامعة باتنة 1

الملخص:

هدفت هذه الدراسة إلى ربط مفاهيم التسويق المسؤول بمقاصد الشريعة الإسلامية، من خلال التطرق إلى صعود التسويق المسؤول كفلسفة تسويقية حديثة، ثم ربط هذه الفلسفة بتعاليم الشريعة الإسلامية المنظمة للمعاملات بين البشر. نتائج الدراسة أفضت إلى أن التسويق المسؤول يشكل جزءاً لا يتجزأ من التسويق المستدام، فهو يهدف فقط إلى منع التجاوزات التسويقية عند تخطيط وتنفيذ الاستراتيجيات المتعلقة بعناصر المزيج التسويقي (المنتج، السعر، التوزيع والترويج)، أي تبني مزيج تسويقي مسؤول، هذا الأخير اتضح من خلال الدراسة أنه استمد مفاهيمه من مقاصد الشريعة الإسلامية.

الكلمات المفتاحية: التسويق، فلسفة التسويق، التسويق المسؤول، الشريعة الإسلامية.

Résumé:

Cette étude visait à lier les concepts du marketing responsable aux fins de la loi islamique, en prenant en compte la hausse du marketing responsable comme une philosophie moderne, puis lier cette philosophie enseignement de la loi Islamique organisatrice des transaction entre les êtres humains.

Les résultats de cette étude en conduit que le marketing responsable est une partie intégrante du marketing durable, il vise à prévenir les abus de marketing, lors de planification et de la mise en œuvre des stratégies d'un mix marketing (Produit, prix, Place, Promotion) qu' il sera responsable, ce mix marketing responsable est avéré a travers l'étude qu'il a dériver ces concepts des fins de la lois Islamique.

مقدمة:

تنامي حجم منظمات الأعمال عبر العالم أفرز منافسة شرسة فيما بينها، الأمر الذي ضاعف من ارتفاع خطر الكساد الذي أضحي يهدد أي منظمة منها اليوم،

فالأخيرة أصبحت مجبرة على تصريف منتجاتها بغض النظر عن الوسيلة المتبعة في ذلك، والنتيجة فتح الأبواب أمام الغش والخداع بتعزيز الرداءة أثناء العملية الإنتاجية (بغرض تخفيض التكاليف)، انتشار الاتصال المضلل والإعلان الكاذب منه على وجه التحديد، توسع تبني طرق توزيعية غير ملائمة، وأخيرا تحديد أسعار لا تعكس قيمة المنتجات. وعليه توجهت الانتقادات كلها للتسويق كعنصر مسؤول عن هذه التجاوزات، ذلك أن الأخيرة مست بشكل أساس عناصر المزيغ التسويقي.

التفكير لإيجاد أسلوب يضمن الربح الاقتصادي مع تحقيق الفائدة للمجتمع والبيئة بدأ مع فكرة التنمية المستدامة، التي اعتبرت الحل الذي قد يعالج المشاكل في جميع نواحي الحياة، من خلال تقديمها لحلول بيئية، حلول اقتصادية وحلول مجتمعية، وهو ما جعلها تكتسي أهمية واهتماما كبيرين في العالم اليوم. واعتبر التسويق المستفيد الأول من حلول التنمية المستدامة، إذ وبعد إدراج الأخيرة ضمن الوظيفة التسويقية أضحت المنظمات قادرة على إيفاء جزء كبير من مسؤوليتها الاجتماعية تجاه المحيط الذي تنشط فيه، حيث شهد التسويق بعد تكامله مع التنمية المستدامة ميلاد توجهات تسويقية جديدة، يتقدمها مصطلح التسويق المسؤول الذي يعبر عن مساهمة المؤسسات في تحقيق التنمية المستدامة من خلال منع تجاوزات التسويق.

في سياق مختلف أثبتت العديد من الدراسات المرتبطة بمواضيع التنمية المستدامة، أن الأخيرة استمدت مفاهيمها من مقاصد الشريعة الإسلامية لكن باختلاف في المصطلحات.

إشكالية الدراسة:

تحرص تعاليم الشريعة على ضرورة الالتزام بالجانب الأخلاقي والابتعاد عن التجاوزات في التعاملات التجارية مع المسلمين وغير المسلمين على السواء، وهو نفس التوجه الذي تتبناه أغلب منظمات الأعمال اليوم، بدليل أنها أضحت تبذل جهودا كبيرة في سبيل الوفاء بمسؤوليتها الاجتماعية، من خلال تبني مجموعة آليات يتقدمها التسويق المسؤول.

يحاول الباحثان عبر هذه الدراسة إثبات أن مفاهيم التسويق المسؤول مستمدة من مقاصد الشريعة الإسلامية، من خلال طرح التساؤل الرئيس التالي: كيف استمد التسويق المسؤول مفاهيمه من مقاصد الشريعة الإسلامية؟

وللوصول إلى عمق هذه الإشكالية سيتم طرح عدة تساؤلات فرعية تسعى الدراسة إلى معالجتها، وهي:

ما المقصود بالتسويق المسؤول؟ وما علاقته بالتسويق المستدام؟

هل متطلبات المنتج المسؤول مستمدة من مقاصد الشريعة الإسلامية؟
ما هي المبررات التي يمكن على أساسها إثبات أن السعر المسؤول ذو خلفية
إسلامية؟ هل التوزيع المسؤول نابع من مقاصد الشريعة الإسلامية؟
ما هي المبررات التي يمكن من خلالها إثبات أن الترويج المسؤول استمد من
تعاليم الدين الإسلامي؟

فرضيات الدراسة:

من أجل معالجة الإشكالية السابقة، تم وضع فرضية سيتم اختبار مدى
صحتها من خلال هذه الدراسة، وهي:

- استمد التسويق المسؤول مفاهيمه وعناصره من مقاصد الشريعة الإسلامية.
وينبثق عن هذه الفرضية الفرضيات الفرعية التالية:

- استمد المنتج المسؤول متطلباته وشروطه من مقاصد الشريعة الإسلامية.
- التسعير المسؤول مستمد من مقاصد الشريعة الإسلامية.
- استمد التوزيع المسؤول محدداته من تعاليم الشريعة الإسلامية.
- استمد الترويج المسؤول مفاهيمه وأبعاده من الشريعة الإسلامية.

أهداف الدراسة:

تسعى هذه الدراسة إلى تحقيق جملة من الأهداف، من أهمها:

- التعريف بالتسويق المسؤول كموضوع حديث النشأة.
- وضع نموذج لمزيج تسويقي مسؤول.
- توضيح كيف استمد التسويق المسؤول مفاهيمه وعناصره من مقاصد الشريعة الإسلامية.

أهمية الدراسة:

تتجلى أهمية هذه الدراسة في:

- أهمية التسويق المسؤول: يستمد الموضوع أهميته من أهمية التنمية المستدامة بشكل عام والمسؤولية الاجتماعية بشكل أخص في الدراسات الاقتصادية العالمية اليوم، فالتسويق المسؤول أضحت عنصراً مهماً في تحقيق الالتزام الاقتصادي للتنمية المستدامة ضمن وظيفة التسويق.
- إبراز أهمية النظرة الإسلامية للأمور الاقتصادية، ومساهمتها في حل المشاكل الاقتصادية عموماً والتسويقية بشكل خاص.

مبررات اختيار الموضوع:

- من بين المبررات الكثيرة التي دفعت لإنجاز هذه الدراسة يمكن ذكر:
- الاهتمام العالمي المتزايد بالتنمية المستدامة، وتخصص الباحثين ضمن التسويق، عاملان دفعاهما إلى اختيار التسويق المسؤول كموضوع يعكس تخصصهما ويواكب الاهتمام العالمي.
- كذلك تعد حداثه الموضوع وندرة الدراسات المرتبطة به من بين المبررات التي دفعت الباحثين للبحث في هذا المجال.

منهجية الدراسة:

تم اتباع الأسلوب الوصفي القائم على استخدام أداة التحليل لاختبار الفرضيات الموضوعية. ولأجل ذلك تم الاستعانة بالمراجع والمواقع الإلكترونية المختصة في مجال التأصيل الإسلامي للتسويق، فضلا عن مراجع أخرى تناولت التسويق المسؤول، المسؤولية الاجتماعية للمؤسسات...

هيكل الدراسة:

سيتم تقسيم هذه الدراسة إلى أربعة أقسام رئيسية، يعنى الأول منها بتلخيص أهم الدراسات السابقة التي عالجت الموضوع أو اقترنت منه، في حين يعنى القسم الثاني بتقديم وصف ملم لمفهوم التسويق المسؤول، أما القسم الثالث فيعنى بإبراز النظرة الإسلامية للتسويق المسؤول كفلسفة تسويقية حديثة، أخيرا سيتم تلخيص أهم ما جاء بين طيات هذه الدراسة ضمن القسم الرابع الذي سيتضمن نتائج وتوصيات الدراسة.

أولا- الدراسات السابقة:

يمكن تقسيم الدراسات السابقة إلى قسمين، يلخص الأول منهما الدراسات السابقة العربية في حين يعنى الثاني بتلخيص الدراسات الأجنبية.

1- الدراسات العربية:

• (دراسة محمد حسن الحمدي، 2003)

- عنوان الدراسة: "الأبعاد التسويقية للمسؤولية الاجتماعية للمنظمات وانعكاساتها على رضا المستهلك: دراسة تحليلية لآراء عينة من المديرين والمستهلكين في عينة من المنظمات المصنعة للمنتجات الغذائية في الجمهورية اليمنية".

- طبيعة الدراسة: أطروحة دكتوراه غير منشورة، الجامعة المستنصرية، العراق، 2003.

هدفت هذه الدراسة إلى تحديد مدى التزام المنظمات المصنعة للمنتجات الغذائية في اليمن بالأبعاد التسويقية للمسؤولية الاجتماعية، وانعكاسات الأخيرة على رضا المستهلك كهدف أول، وكهدف ثان حاولت الدراسة الوصول إلى قياس درجة رضا المستهلك ومدى تقييمه للأنشطة التي تقوم بها تلك المنظمات تجاه حقوقه كمستهلك.

تم توزيع استبيان أول خصص لمديري المؤسسات وشمل 140 استمارة، في حين خصص الاستبيان الثاني للمستهلكين ووزعت منه 600 استمارة، مع العلم أن الاستثمارات وزعت بالعاصمة اليمنية صنعاء، وقد استخدمت الأساليب الإحصائية في التحليل.

توصلت هذه الدراسة إلى مجموعة من النتائج، حيث أثبتت صحة الفرضيات التي تضمنت وجود علاقة ارتباط وتأثير بين الالتزام بالأبعاد التسويقية للمسؤولية الاجتماعية ورضا المستهلك.

● (دراسة ونس عبد الكريم الهنداوي وآخرين، 2010)

- عنوان الدراسة: "تقييم العلاقة بين تبني الشركات لأخلاقيات التسويق وفاعلية إعلاناتها التجارية: دراسة ميدانية على شركات الاتصالات الخلوية الأردنية".

- طبيعة الدراسة: مقال منشور بمجلة كلية بغداد للعلوم الاقتصادية الجامعة، العدد 25، سنة 2010.

هدفت هذه الدراسة إلى التعرف على مدى تأثير تبني شركات الاتصالات الخلوية الأردنية لأخلاقيات التسويق على فاعلية إعلاناتها التجارية (زيادة المعرفة لدى المستهلك)، كما هدفت إلى تقديم مجموعة توصيات قد تساعد مؤسسات الاتصالات الأردنية على تطوير أخلاقيات التسويقية ثم زيادة فاعلية إعلاناتها التجارية.

تم الاعتماد على استمارة الاستبيان كأداة للدراسة الميدانية بوصفها مصدراً رئيساً لجمع البيانات، حيث تم توزيع 35 استمارة على موظفي شركة زين للاتصالات، وتوزيع نفس العدد على موظفي شركة أورنج للاتصالات. ويمكن تلخيص أهم نتائج هذه الدراسة في النقاط التالية:

- تتبع شركات الاتصالات الخلوية الأردنية شعارات صادقة في حملاتها الإعلانية.
- تبعد شركات الاتصالات الخلوية الأردنية عن الخداع والتضليل في حملاتها الترويجية.
- تطبق شركات الاتصالات في الأردن مفهوم التسويق الاجتماعي في مجالات متعددة منها البيئي الرياضي، وفي مجال الخدمات العامة.
- يؤثر تطبيق شركات الاتصالات في الأردن للمسؤولية الاجتماعية في التسويق على معرفة المستهلك.

● (دراسة سامية لحول وزكية مقري، 2013)

- عنوان الدراسة: "التسويق المستدام حسب منظور الشريعة الإسلامية".
- طبيعة الدراسة: مداخلة مقدمة للمشاركة في المؤتمر العالمي الرابع للتسويق الإسلامي، اسطنبول، يومي 29-30 ماي 2013.
- هدفت هذه الدراسة إلى الإحاطة بالجوانب النظرية للتسويق المستدام وتوضيح كيف استمد الأخير مفاهيمه وأبعاده (أخضر، مسؤول ومجتمعي) من مقاصد الشريعة الإسلامية.
- وقد توصلت الدراسة إلى:
- تقسيم التسويق المستدام إلى ثلاثة أبعاد رئيسية: بعد بيئي، بعد مسؤول وبعد مجتمعي.
- دعت الشريعة الإسلامية إلى تبني هذه الأبعاد، لكن باختلاف بسيط في المصطلحات.

2- الدراسات الأجنبية:

● دراسة (Paul.A.C.Apeldoore et Ynte.k.van Dam , 1996)

- عنوان الدراسة: "التسويق المستدام".
- ما يميز هذه الدراسة تركيزها الكبير على الجانب البيئي للتسويق المستدام، فقد تناول الباحث في هذه الدراسة مجموعة من وجهات النظر السابقة حول التسويق والمشاكل البيئية، تحدث بعد ذلك عن التسويق الإيكولوجي، الذي اعتبره حلاً صغيراً لمشكلة كبيرة. أخيراً قام الباحث من خلال هذه الدراسة بربط التسويق بالتنمية الاقتصادية المستدامة.

- **دراسة (Barthel Patrick, 2013)**
 - عنوان الدراسة: "التسويق المسؤول أداة لإدارة الجودة ولترويج الابتكار المسؤول".
 - طبيعة الدراسة: مداخلة قدمت للمؤتمر الدولي العاشر حول الجودة والاعتمادية، مدينة كمبيان (Compiègne) الفرنسية، أيام 20 و21 و22 مارس 2013.
 - عنيت هذه الدراسة بالحديث عن الرهانات والأساسيات النظرية للتسويق المسؤول، كما تم النظر إلى الأخير من وجهات نظر عدة وهذا من خلال مجموعة من المقاربات والتي من بينها: الأخلاق، التنمية المستدامة، المسؤولية الاجتماعية، الكفاءة، أصحاب المصالح والتسويق، ثم ارتباطه بالنظم الاقتصادية المتمثلة أساسا في النظام الاقتصادي المنتج، النظام الاقتصادي العلاقتي، والنظام الاقتصادي المؤسساتي من خلال الابتكار والجودة.
- **دراسة (Bourhaleb Sarah)**
 - عنوان الدراسة: "رهانات التسويق المسؤول".
 - متوفرة بالموقع: Newage-manager.overblog.com
 - عنيت هذه الدراسة بتحديد الإطار النظري للتسويق المسؤول من خلال التركيز على القضايا والرهانات الأساسية المتعلقة به والتي قسمتها الباحثة إلى ثلاثة أصناف، هي:
 - الرهانات المتعلقة بالحماية وحصر الأخطار والعقبات.
 - الرهانات المتعلقة باستغلال فرص خلق القيمة من خلال الابتكار، تخفيض التكاليف، والأداء الاقتصادي والمالي الأفضل.
 - الرهانات المرتبطة بتحسين صورة المؤسسة أو صورة العلامة.
 - **3- أوجه الاختلاف بين الدراسات السابقة والدراسة الحالية:**
 - لعل من أهم ما يفرق هذه الدراسات السابقة عن هذه الدراسة الآتي:
 - من سوى دراسة (لحول ومقري، 2013) لم تأخذ الدراسات الأخرى الطابع الإسلامي.
 - تناولت بعض الدراسات السابقة مواضيع قريبة من موضوع التسويق المسؤول، فهي إما عالجت مواضيع يندرج تحتها التسويق المسؤول كالتسويق المستدام، المسؤولية الاجتماعية،.. أو مواضيع تندرج تحت التسويق المسؤول كأخلاقيات التسويق مثلا.
 - تضمنت بعض الدراسات السابقة جوانب تطبيقية على عكس هذه الدراسة.

أ.د. سامية لحول - طالب الدكتوراه: وسيم فلاحي

ثانياً_ الأصول النظرية لفلسفة التسويق المسؤول:

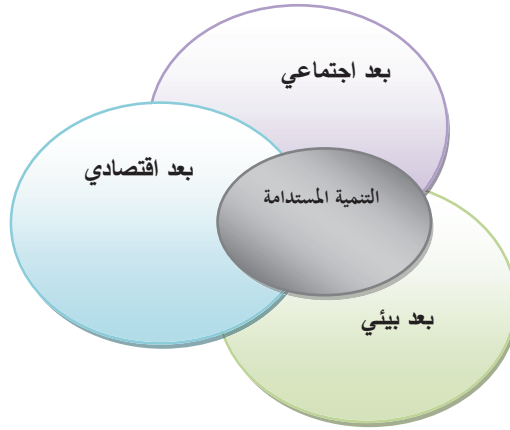
1- مفهوم التسويق المسؤول:

يعد مصطلح التسويق المسؤول امتداداً لثلاثة مفاهيم أخرى هي: التنمية المستدامة، المسؤولية الاجتماعية والتسويق المستدام. فمصطلح التنمية المستدامة اكتسب اهتماماً عالمياً كبيراً بعد ظهور تقرير لجنة (Brundtland) "مستقبلنا المشترك" (Our Common future) الذي أعدته اللجنة العالمية للبيئة والتنمية في عام 1987¹. وعرفت التنمية المستدامة من خلال هذا التقرير بأنها "تلبية احتياجات الأجيال الحالية دون المساس بقدرة الأجيال المستقبلية على تلبية ضروريات الحياة الأساسية لمعيشتهم"².

كما تم تعريف التنمية المستدامة من خلال أبعادها، ويتميز هذا التعريف بكونه أكثر تفصيلاً من التعريف السابق، حيث اعتبرت (COGITERRA) في 2006 أن التنمية المستدامة "تنمية توفق بين التنمية البيئية والاقتصادية والاجتماعية فتنشأ دائرة صالحة بين هذه الأقطاب الثلاثة فعالة من الناحية الاقتصادية، عادلة من الناحية الاجتماعية وممكنة من الناحية البيئية، إنها التنمية التي تحترم الموارد الطبيعية والنظم البيئية وتدعم الحياة على الأرض وتضمن الناحية الاقتصادية دون نسيان الهدف الاجتماعي الذي يتجلى بمكافحة الفقر والبطالة وعدم المساواة"³.

ويمكن تلخيص أبعاد التنمية المستدامة حسب هذا التعريف في الشكل التالي:

شكل 1- أبعاد التنمية المستدامة



Source :Beat Burgenmeier, *économie du développement durable*, 2 .47.(Paris : de Boeck), p.éd

في نفس السياق يندرج مصطلح المسؤولية الاجتماعية للشركات تحت المفهوم العام للتنمية المستدامة⁴، وتعرف أيضا بمصطلحات أخرى مثل "مواطنة الشركات"⁵، الأعمال الخيرية للشركات، الأعمال المسؤولة، وغيرها من المصطلحات التي تصب في هدف واحد وهو تعزيز العدالة الاجتماعية للمجتمع والبيئة⁶. ويعد التسويق النشاط الأول في المنظمة المعني بتطبيق المسؤولية الاجتماعية، نظرا لكثرة الاتهامات الموجهة له من تدمير للموارد المحدودة وعدم الحفاظ على البيئة وعلى صحة المستهلك، وانتقد أيضا لرفضه تغيير فلسفته لدمج مفهوم التنمية المستدامة في برامجه اليومية⁷.

وتعرف المسؤولية الاجتماعية للتسويق بأنها "التوقف عن تقديم المفاهيم والممارسات المتعلقة بالتضليل والخداع". وعرفت حديثا بأنها "الفلسفة التسويقية المعبر عنها بالسياسات والإجراءات والأفعال التي تحقق بمجملها رفاهية المجتمع كهدف أساس"⁸. وبذلك، تتمثل المسؤولية الاجتماعية للتسويق عند تكامله مع أبعاد التنمية المستدامة، وهذا يعني أن التسويق يجب أن يشمل بطريقة طوعية في أنشطته الانشغالات الاقتصادية والبيئية والاجتماعية⁹. وعليه أصبح يعبر عن المسؤولية الاجتماعية للتسويق بمصطلح آخر هو التسويق المستدام، الذي عرف بأنه "السياسات التسويقية التي تقدم مساهمة حقيقية للتنمية المستدامة"¹⁰.

وبغية تغطية الجوانب السابقة قسم التسويق المستدام إلى ثلاث مكونات (أبعاد)؛ يُعنى الأول منها بالجوانب البيئية، ويُعنى المكون الثاني بالجوانب المجتمعية، في حين يُعنى المكون الثالث بتحقيق الالتزام في البعد الاقتصادي من خلال منع التجاوزات ويسمى أيضا بالتسويق المسؤول¹¹.

ويمكن تلخيص الأبعاد التسويقية للمسؤولية الاجتماعية (التسويق المستدام)

في الجدول التالي:

جدول 1- الأبعاد التسويقية للمسؤولية الاجتماعية للمنظمة			
1- المسؤولية تجاه المجتمع	2- المسؤولية تجاه حماية المستهلك	3- المسؤولية الأخلاقية	4- المسؤولية تجاه حماية البيئة
- إنجاز المشاريع الأساسية - تقديم الهبات والتبرعات - توفير فرص العمل لأفراد المجتمع - توفير فرص عمل للمعوقين - توفير فرص عمل للنساء - المساهمة في نشر الأنشطة الثقافية والحضارية - المساهمة في تدعيم الاقتصاد المحلي	- التبيين - السعر - الضمان - التعبئة والتغليف - التوزيع - الإعلان - المقاييس والأوزان - النقل والتخزين	- تناسق أهداف المنظمة مع أهداف المجتمع - عدم احتكار المنتجات - وجود دليل عمل أخلاقي للمؤسسة - تشجيع العاملين على الإبلاغ عن الممارسات السلبية - عدم التحايل بالأسعار	- الالتزام بالتشريعات البيئية - الاقتصاد في استخدام الموارد - الاقتصاد في استخدام موارد الطاقة - تجنب مسببات التلوث - آلية التخلص من النفايات - المساهمة في اكتشاف مصادر جديدة للمواد الخام والطاقة

المصدر: فؤاد محمد حسين الحمدي، الأبعاد التسويقية للمسؤولية الاجتماعية للمنظمات وانعكاساتها على رضا المستهلك، أطروحة دكتوراه، الجامعة المستنصرية، (2003)، ص4.

بناء على الجدول السابق، ومن خلال مكونات التسويق المستدام (بيئي، اقتصادي/ مسؤول، مجتمعي) المذكورة سابقاً، يمكن القول أن التسويق البيئي والذي يعنى بالاهتمامات البيئية يعبر عنه في الجدول بالالتزام بالمسؤولية تجاه البيئة (الخانة 4)، التسويق مجتمعي يعنى بالاهتمامات المجتمعية يعبر عنه بالالتزام بالمسؤولية تجاه المجتمع (الخانة 1) والتسويق المسؤول يعنى بتحقيق الجانب الاقتصادي بالإضافة إلى منع التجاوزات ويعبر عنه في الجدول بكل من: المسؤولية تجاه حماية المستهلك من خلال تبني مزيج تسويقي يتميز بكونه مسؤولاً، والالتزام بالمسؤولية

الأخلاقية من خلال وضع دليل عمل أخلاقي والسهر على تطبيقه واجتناب الأعمال غير الأخلاقية كالاحتكار والتحايل وغيرها إضافة إلى اجتناب إلحاق الضرر بالبيئة. وعليه فإن دور التسويق المسؤول يكمن أساسا في منع تجاوزات التسويق¹².

2- المزيج التسويقي المسؤول:

أ- المنتج المسؤول:

يتمثل دور التسويق المسؤول في تقديم أفضل المنتجات والخدمات التي تساهم في تحسين نوعية الحياة، وعليه يجب أن تتسم عمليات تصنيع المنتج بضمان الأمان، والسهولة في الاستخدام وتصنع منتجا يوافق توقعات ورغبات المستهلك ويتعداها إلى ما هو أجود وأرقى بمراعاة أدق التفاصيل كالتعبئة والتغليف¹³، والمقاييس والأوزان والتخزين¹⁴.

ولكي يكتسب المنتج صفة المسؤول لابد أن يمر بعملية إنتاجية تقلل من الفاقد، وهنا يتكامل البعد الاقتصادي مع البيئي، الأمر الذي أفرز تغيرا في إعادة تشكيل مفهوم المنتج، حيث أصبح التركيز على تصميم وإنتاج سلع بدون نفايات (أو نفايات قابلة للتدوير) بدلاً من كيفية التخلص منها، من خلال رفع كفاءة العمليات الإنتاجية. في المقابل يساهم انتهاج الرسكلة ومواصفات (ISO:14000) بشكل عام في تخفيض تكاليف هذه العمليات، من خلال تخفيض تكاليف المواد الأولية من جهة، وتغيير أساليب الإنتاج من جهة أخرى¹⁵. وعليه فإن المنتجات المسؤولة هي المنتجات الأكثر تحقيقا للإعادات الخمس (إعادة الاستعمال، إعادة التدوير، إعادة التكييف، إعادة التصنيع، وأخيرا التصليح)¹⁶.

ويعد الابتكار من الرهانات الأساسية للتسويق المسؤول، ذلك أنه يساهم في تحقيق القيمة¹⁷. وقد تم تعريفه من قبل دليل أسلو من خلال تحديد مجالات الابتكار والتي يعنى الأول منها بالابتكار على مستوى المنتج من خلال إدخال منتجات أو خدمات جديدة أو تحسين الموجودة حاليا بشكل كبير ويشمل هذا التحسين المواصفات التقنية، المكونات المواد، البرامج المدمجة¹⁸.

ب- السعر المسؤول:

بالعودة إلى الجدول السابق نجد أن التسعير يتواجد ضمن الأبعاد التسويقية للمسؤولية الاجتماعية، ويساهم في التسويق المسؤول من خلال وضع أسعار ملائمة من جهة ومن جهة أخرى عدم التحايل بالأسعار، ذلك أن المستهلك يعاني من فرض أسعار لا تنسجم مع مقدراته المادية، إضافة إلى التحايل بالأسعار التي يتبعها المنتجون من خلال البيع بالتفريط أو التخفيضات الصورية وغيرها من الأساليب¹⁹.

وعموما يرى الباحثان أن أهم محددات السعر المسؤول تتجلى في النقاط

التالية:

- تخفيض التكاليف: يساهم استغلال مواد أولية متجددة عوضا عن غير المتجددة في انخفاض التكاليف الإجمالية، ويرجع هذا إلى انخفاض تكلفة الأولى مقارنة بالثانية وعليه تنخفض الأسعار نتيجة لانخفاض التكاليف وهو ما يجعلها ملائمة للمستهلك²⁰. من جانب آخر ضمان جودة المنتجات من المرة الأولى يضمن للمؤسسة تخفيض تكاليف إضافية تحملها فيما بعد للمستهلك، كتكاليف صيانة أو إرجاع المعاب مثلا²¹.
- وضوح العلاقة بين السعر والتكلفة في المنتجات الخضراء: يجب أن يعكس سعر المنتج الأخضر تكلفته الحقيقية أو يكون قريبا منها، وهذا يعني أن سعر السلعة (التكلفة الحقيقية على المستهلك) يجب أن يوازي القيمة التي يحصل عليها من السلعة بما في ذلك القيمة المضافة الناجمة عن كون المنتج أخضر²².

ج- التوزيع المسؤول:

يعرف التوزيع بأنه نقل السلع و الخدمات من مزود الخدمة أو الشركة المصنعة إلى المستهلك، وهو ما يجعله يشمل القنوات التوزيعية، مرافق التخزين، أساليب النقل ومراقبة المخزون وإدارتهما²³. وحتى يكتسب التوزيع صفة المسؤول يتوجب عليه أن يضمن عدم حدوث مجموعة من التجاوزات، كتعرض المستهلك للاحتكار نتيجة لعدم توزيع المنتجات في أماكن وأوقات محددة ما يجعله يخصص الكثير من الجهد والوقت لاقتناء تلك المنتجات، أو تعرضه لأضرار صحية نتيجة لسوء النقل أو التخزين، إذ أن عدم قيام المنظمات باستخدام الأساليب الأفضل في النقل والتخزين قد يعرض المستهلك إلى أضرار صحية، خاصة إذا ما كانت تلك المواد سريعة التلف مثل المواد الغذائية²⁴. ولتحقيق مسعى التسويق المسؤول في محاربة تجاوزات التسويق، يلعب التوزيع دورا كبيرا في التحلي بالالتزام تجاه البيئة وعدم إلحاق الضرر بها، من خلال ما يسمى بالتوزيع الأخضر²⁵.

د- الترويج المسؤول:

يستخدم الترويج مجموعة من الأدوات تشكل في مجموعها مزيجا ترويجيا قسم حسب (Kotler et Dubois) إلى أربعة أصناف كبيرة هي: الإعلان، العلاقات العامة، ترويج المبيعات، والبيع الشخصي. وتتميز هذه الأصناف باختلاف في الأساليب والوسائل؛ فنجد أن بث الإعلان يتم من خلال وسائل مثل التلفزة، العرض، نقاط البيع... في حين يروج للمبيعات من خلال الألعاب والمسابقات، العينات المجانية، الكوبونات والتخفيضات... ويتم البيع الشخصي في الصالونات والمعارض أو من خلال الطواف بالمنازل... أخيرا يستخدم في تعزيز العلاقات العامة وسائل كمكافآت الصحافة والرعاية²⁶.

ويشير التسويق المسؤول إلى مجموعة العمليات التي تهدف إلى تطوير وتعزيز مسؤولية المؤسسات في مجال الاتصالات²⁷، أي تعزيز مسؤولية المؤسسات ضمن عناصر المزيج الترويجي.

فعلى مستوى الإعلان والنشر، يلاحظ أن المؤسسات لا تتورع في حالات عديدة عن استخدام الخداع من أجل تسويق منتجاتها، بحيث تتضمن هذه الإعلانات معلومات مضللة ومزيفة وغير دقيقة، تدفع الآخرين للشراء وتجعلهم عرضة للاحتيال، كما أن هناك أوجها أخرى للتجاوزات ضمن مجال الإعلانات كالإعلانات الجنسية، إعلانات حول منتجات مضرّة بالصحة كالسجائر والمنتجات الكحولية والإعلانات المستغلة للأطفال²⁸. ويشهد العالم اليوم تنامي إعلانات تسيئ استخدام الحجة البيئية في الترويج لأنشطة ومنتجات تفترض أنها "صديقة للبيئة"، والواقع أنها ملوثة أو ذات ميزانية إيكولوجية سلبية، ويمكن لهذه الإعلانات أن تكون مضللة أو مسيئة، ولا يحترم فيها القانون ولا حتى التوصيات الخاصة بالتنمية البيئية والمستدامة²⁹، يسمى هذا النوع من الإعلان بالغسيل الأخضر (greenwashing) ويرى بأنه وإن تضمن الخداع، فإنه يحدث في أغلب الأحيان نتيجة للجهل ونقص الإدراك لا بسبب وجود نية حقيقية له³⁰.

وعليه يتوجب على المؤسسة أن تتحرى الصدق والأمانة في الإعلانات الخاصة بمنتجاتها، فتتجنب الإعلانات الكاذبة والمبالغ فيها، وتقوم بتوجيه المستهلكين لشراء المنتجات الملائمة لاحتياجاتهم وتجنب خلق حاجات لا مبرر لوجودها³¹، ويجب أن لا يتضمن الإعلان مقارنات وادعاءات غير دقيقة عن المنتجات الخضراء المعلن عنها³².

ولا يقل التحلي بالمسؤولية في عنصر البيع الشخصي أهمية عنه في الإعلان، ذلك أن البيع الشخصي يعد من أكثر العناصر التي تعرضت للانتقاد بسبب كثرة التجاوزات التي يقوم بها رجال البيع أثناء ممارستهم لمهامهم³³، لذا قد يقع المستهلكون كضحية لمهارات الإقناع القوية التي يتميز بها مندوبو البيع، وعليه قد يشتررون ما لا يحتاجونه وما هو فوق قدراتهم المالية³⁴.

مساهمة عنصر البيع الشخصي في تحقيق مبنغى التسويق المسؤول تكون من خلال تحلي رجال البيع بالجانب الأخلاقي أثناء ممارستهم لمهامهم، وهذا من خلال دعم السلوك الأخلاقي، الذي يرتبط بالمناخ الأخلاقي السائد في المؤسسة. فارتفاع مستوى الأخير بالمؤسسة يعزز التحلي بالسلوك الأخلاقي لدى رجل البيع، في المقابل يقوم الأخير بسلوكيات غير أخلاقية إذا ضعف المناخ الأخلاقي بالمؤسسة³⁵.

من جانب آخر تعد العلاقات العامة و طرق ترويج المبيعات من العناصر المهمة التي يقوم عليها المزيج الترويجي كما تم ذكره سابقاً. وإذا كان هدف المؤسسة من ترويج المبيعات هو تعظيم الأرباح من خلال الرفع السريع والمؤقت للمبيعات³⁶،

فإن المؤسسة تهدف من خلال العلاقات العامة لكسب تأييد جمهورها الداخلي والخارجي من خلال احترام الفرد ورأيه، خدمة المصلحة العامة للمجتمع ونشر الحقائق بأمانة... وعليه فإنها تستند كثيرا على المسؤولية الاجتماعية كمبدأ للعمل³⁷. وعلى العموم يتوجب على المؤسسة الابتعاد عن الممارسات غير المقبولة أثناء استخدام إحدى طرق ترويج المبيعات، كأن تقوم على سبيل المثال لا الحصر بالوعد بتقديم شيء مجانا عند شراء سلعة معينة في الوقت الذي لا يقدم هذا الشيء حقيقة أو أن تنظم مسابقات وتخفيضات وهمية³⁸.

ثالثا - النظرة الإسلامية للتسويق المسؤول:

المتأمل لأحكام فقه المعاملات في الإسلام، يدرك أن هذا الدين قد دعا إلى انتهاج التسويق المسؤول، فحتى وإن لم يرد هذا المصطلح صريحا إلا أن هناك دلائل وبراهين لا يمكن دحضها تؤكد أن هذه الفلسفة التسويقية استمدت مفاهيمها من تعاليم الشريعة الإسلامية. ومن منطلق أن التسويق المسؤول يقوم على تحري المسؤولية ضمن عناصر المزيج التسويقي، سيحاول الباحثان استعراض هذه الأدلة والبراهين ضمن هذه العناصر دون سواها.

1- المنتج المسؤول من المنظور الإسلامي:

السلع في الإسلام نوعان: طيبة وخبيثة، أما الطيبة فيقصد بها كل سلعة يطلبها المؤمن حرصا منه على الطلب الحلال وتجنب الحرام، ويترتب على استهلاك هذا النوع من السلع صيانة للجسم وحفظ للأخلاق والبيئة، في حين أن السلع الخبيثة حسب منظور الشريعة الإسلامية هي تلك السلع التي يترتب على استهلاكها تدمير لجسم الإنسان والأخلاق والبيئة كالخمور، الأفيام الخليعة... وعليه يحق للمسلم استهلاك وبيع السلع الطيبة وتحرم عليه الخبيثة³⁹.

من جانب آخر دعت الشريعة الإسلامية إلى ضرورة تحري الجودة عند مزاوله النشاط الإنتاجي من خلال استعمال مصطلحات عديدة، كالإتقان الذي ذكره محمد رسول الإسلام ﷺ في قوله: "إن الله يحب إذا عمل أحدكم عملا أن يتقنه"⁴⁰، والوفاء بالمقاييس والأوزان واحترام قيمة ممتلكات الآخرين واجتناب سبل الفساد في قوله تعالى: (فأوفوا الكيل والميزان ولا تبخسوا الناس أشياءهم ولا تفسدوا في الأرض بعد إصلاحها ذلكم خير لكم إن كنتم مؤمنين)⁴¹.

في سياق آخر، وبخصوص الابتكار، شجع الرسول محمد ﷺ الأفكار المبتكرة مرات عديدة، فقد ثمن عليه الصلاة والسلام على سبيل المثال لا الحصر فكرة سلمان الفارسي رضي الله عنه في حفر خندق يحمي المسلمين من إغارة المشركين على المدينة قبيل غزوة الأحزاب، وهو ما عاد بالنفع على من في المدينة جميعا⁴².

كما حرم الإسلام بعض الخدمات التي يعتبرها الغرب في وقتنا الراهن خدمات ترفيحية تدر الملايين يومياً، كالقمار الذي حرم بنص قرآني صريح هو قوله تعالى: (يا أيها الذين آمنوا إنما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه لعلكم تفلحون)⁴³.

2- السعر المسؤول من منظور الشريعة الإسلامية:

حرم الإسلام كذلك مجموعة من الممارسات غير الأخلاقية، التي من شأنها أن تسهم في خداع المستهلك في مجال السعر، كبيع النجش الذي يفيد أن يتفق البائع مع طرف آخر غير المشتري، بأن يقوم هذا الطرف بالمزايدة على السلعة بغرض إغلائها دون أن تكون له نية الشراء أصلاً⁴⁴، وحرص الإسلام في المقابل على وجوب توفر رضا المستهلك عن السعر الذي يريد دفعه لقاء المنتج في قوله تعالى: (يا أيها الذين آمنوا لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل إلا أن تكون تجارة عن تراض منكم ولا تقتلوا أنفسكم إن الله كان بكم رحيماً)⁴⁵.

كما أباح الإسلام تسعير بعض السلع أو الخدمات من قبل أولي الأمر عند الضرورة على أن يعود الأمر إلى الأصل فور زوال الضرورة، ووضعت الشريعة ضوابط لتحقيق المصلحة من التسعير؛ ومن ذلك ألا يتم التسعير إلا بمعرفة أهل الخبرة، ويجب ألا يكون في هذا التسعير إجحاف في حق البائعين أو المشترين على السواء⁴⁶.

3- التوزيع المسؤول من منظور الشريعة الإسلامية:

فضلاً عن وجوب تحري السلامة في المنتجات المقدمة للمستهلك، دعت الشريعة الإسلامية إلى ضمان التوزيع العادل للمنتجات والخدمات من خلال تحفيز البائعين على تسهيل عمليات الشراء للمستهلكين، إذ قال رسول الله ﷺ: "رحم الله امرئاً سهل البيع وسهل الشراء وسهل القضاء وسهل الاقتضاء"⁴⁷. كما عنيت الشريعة الإسلامية بمحاربة بعض الممارسات السلبية التي تعيق عملية التوزيع العادل للسلع، فقد منع كل من عمر بن الخطاب ثم عثمان بن عفان من بعده احتكار المنتجات والتربص إلى حين الغلاء لإعادة بيعها، قال عمر: "لا حكرة في سوقنا"⁴⁸.

4- الترويج المسؤول حسب الشريعة الإسلامية:

يعد الإسلام سباقاً في الدعوة إلى اجتناب الغش والتضليل، فعن الأول قال رسول الله ﷺ: "من غشنا فليس منا"⁴⁹؛ أي أن من يغش المسلمين يرى منه الإسلام.

أما عن التضليل فقد حرم الإسلام بيع النجش - كما ورد ذكره قريبا - لما فيه من تضليل، وحرمت معه بعض البيوع الأخرى التي تتضمن في جوهرها تضليلا للمستهلك، على غرار بيع التصرية مثلا والذي عرفه الإمام الشافعي بأنه "ربط أخلاف الناقة والشاة وترك حلبها حتى يجتمع لبنها فيكثر فيظن المشتري أن تلك عادتها فيما هي غير ذلك"⁵⁰.

في سياق الترويج المسؤول دائما، دعت الشريعة الإسلامية إلى اجتناب التذير والإسراف في قوله تعالى: (فاتقوا الله واطيعوا، ولا تطيعوا أمر المسرفين، الذين يفسدون في الأرض ولا يصلحون)⁵¹. فهذه الآية تلزم كل مسلم ومسلمة باجتناب التذير والإسراف، وهو ما من شأنه أن يسهم في مكافحة أحد أهم التجاوزات المنسوبة للتسويق ممثلة في خلق حاجات ورغبات لا مبرر لوجودها. وبخصوص دعم المناخ الأخلاقي بالمؤسسة وانعكاساته على التزام رجال البيع ودعم العلاقات العامة، كان الإسلام سابقا كذلك في هذا الجانب حيث وردت عديد الآيات والأحاديث النبوية المعززة للمناخ الأخلاقي للمجتمع، منها قوله ﷺ: "إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق"⁵².

رابعاً- نتائج وتوصيات الدراسة:

1- نتائج الدراسة:

يمكن من خلال ما ورد بين طيات هذه الدراسة استنتاج الآتي:

- يعتبر التسويق المسؤول جزءا لا يتجزأ من التسويق المستدام، ذلك أن الأخير يعبر عن تكامل التنمية المستدامة مع التسويق، وعليه يتوجب أن يلبي جميع المتطلبات البيئية والاجتماعية جنبا إلى جنب مع هدف تحقيق الربح، ويتضمن هذا وجوب القيام بأنشطة تطوعية كتطوير سلوكيات استهلاكية مستدامة، تقديم تبرعات وهبات للمجتمع، دعم حملات التشجير... وهي الأمور التي لا يُشترط توفرها ضمن التسويق المسؤول، لأن الأخير يهدف فقط إلى منع التجاوزات التسويقية عند تخطيط وتنفيذ الاستراتيجيات المتعلقة بالمنتج، السعر، التوزيع والترويج.
- تقوم فلسفة التسويق المسؤول على تحري المسؤولية، دعم الالتزام ومنع حدوث تجاوزات ضمن عناصر المزيج التسويقي (المنتج، السعر، التوزيع والترويج).
- متطلبات المنتج المسؤول مستمدة من مقاصد الشريعة الإسلامية، ذلك أن الأخيرة دعت إلى تحري الجودة، تشجيع الابتكار، وحماية البيئة من خلال تحريم الإفساد في الأرض. وهو ما يؤكد صحة الفرضية الفرعية الأولى والتي تشير إلى أن المنتج المسؤول استمد متطلباته وشروطه من مقاصد الشريعة الإسلامية.

فلسفة التسويق المسؤول من منظور الشريعة الإسلامية

- مواصفات السعر المسؤول مستمدة من مقاصد الشريعة الإسلامية، حيث دعت الأخيرة إلى ضرورة عدم التحايل بالأسعار، والبيع بالسعر الذي يرضي المشتري، كما منحت ولي أمر المسلمين حق التدخل وتنظيم الأسعار في حالات الضرورة. وهو ما يؤكد صحة الفرضية الفرعية الثانية.
 - يمكن من هذه الدراسة كذلك قبول صحة الفرضية الفرعية الثالثة التي تعتبر أن محددات التوزيع المسؤول استمدت أساساً من مقاصد الشريعة الإسلامية، حيث اتضح أن الإسلام دعا لتسهيل عمليات البيع والشراء كما حرم الاحتكار الذي يعيق هذه العمليات.
 - كذلك استمد الترويج المسؤول من مقاصد الشريعة الإسلامية، ذلك أن الإسلام حرم الممارسات الترويجية غير المسؤولة من غش وتضليل، ودعوة إلى التبذير والإسراف. وبذلك أغلق الباب في وجه استغلال الترويج لخلق حاجات لا مبرر لوجودها. ثم إن الإسلام دعا إلى مجموعة القيم المستحبة في الترويج المسؤول من صدق وأمانة وإيثار وتعاون. وبذلك تقبل الفرضية الفرعية الرابعة.
 - إذن وبعد قبول صحة الفرضيات الفرعية الأربع يمكن القول أن عناصر المزيج التسويقي المسؤول استمدت مفاهيمها من مقاصد الشريعة الإسلامية. وبذلك نقبل صحة الفرضية الرئيسية التي مفادها: استمد التسويق المسؤول مفاهيمه وعناصره من مقاصد الشريعة الإسلامية.
- توصية الدراسة:**
- يتوجب على الباحثين ضمن ميدان الاقتصاد، والاقتصاد الإسلامي تحديداً، تكثيف الجهود والأبحاث في هذا المجال، وهذا لمبررين:
 - حداثة هذا النوع من المواضيع.
 - دحض افتراءات الغرب حول الإسلام من نعته بالهمجية، التعصب، ... من خلال إجراء بحوث مرتبطة بالتنمية المستدامة تسودها الصبغة الإسلامية.

هوامش ومراجع الدراسة:

- ¹ Alain Jounot, **RSE et développement durable** (Paris : Afnor édition , 2010),P.3.
- ² Nawal Issa Okourd," Sustainable Development Environmental Values Among Yarmouk University Students" , **Baghdâd Economic Sciences Review** , n 29 (2012), PP.43-68.
- ³ ريدة ديب وسليمان مهنا، "التخطيط من أجل التنمية المستدامة"، مجلة جامعة دمشق للعلوم الهندسية، المجلد 25، العدد 1 (2009)، ص ص.487-520.

⁴ مراد سكاك، "تدقيق المسؤولية الاجتماعية للمؤسسات : دراسة ميدانية لبعض مؤسسات ولاية سطيف"، مجلة العلوم الاقتصادية وعلوم التسيير بجامعة سطيف، العدد 11 (2011)، ص ص. 195-220.

⁵ Ilias Bantekas, "Corporate social responsibility in international law", **boston university international law journal**, vol. 22(30-9-2004), PP.309-347.

⁶ Shifa Mohd Nor and Mehmet Asutay, " Re-Considering CSR and Sustainability Identity of Islamic Banks in Malaysia: An Empirical Analysis", **8th International Conference on Islamic Economics and Finance** , (Center for Islamic Economics and Finance, Qatar Faculty of Islamic Studies),P.2 .<http://conference.qfis.edu.qa/app/media/324> Visité le (15-04-2015).

⁷ سامية لحول وزكية مقري، "التسويق المستدام حسب منظور الشريعة الإسلامية"، محاضرة أقيمت في المؤتمر العالمي الرابع للتسويق الإسلامي (تركيا، اسطنبول: 29 و 30 مايو/أيار 2013)، ص.5.

⁸ نزار عبد المجيد البرواري وأحمد محمد فهمي البرزنجي، استراتيجيات التسويق، الطبعة 1 (عمان: دار وائل، 2004)، ص.59.

⁹ لحول ومقري، المرجع السابق، ص.5.

¹⁰ LENDREVIE Jacques & LÉVY Julien, **Marketing Et Développement durable: Transformation ou récupération** , 9e éd.(Paris, Dunod :2011),P.4.

¹¹ لحول سامية، التسويق المستدام كآلية لتحقيق أبعاد التنمية المستدامة، مجلة الدراسات الاقتصادية لجامعة قسنطينة 2، عدد 1 (ديسمبر 2014)، ص ص.115-141.

¹² لحول ومقري، المرجع السابق، ص.7. وكذلك:

Sara Bourahleb , " les enjeux du marketing responsable",P.3 http://data.over-blogkiwi.com/0/20/52/94/201210/ob_9215f8_le-marketing_responsable.pdf Visité le (02-04-2015).

¹³ Ghizlan Mrani, " marketing societal et developement durable", MS MSC ESC Toulouse,(2008/2009), p 10, <https://visionary.files.wordpress.com/2009/09/cr-v-finale-g-mrani.pdf> Visité le (29-05- 2014)

¹⁴ الحمدي، المرجع السابق، ص.4.

¹⁵ Bourahleb, op.cit .6., P.

¹⁶ سميرة صالح، "التسويق الأخضر: بين الأداء التسويقي والأداء البيئي للمؤسسات الاقتصادية". مداخلة مقدمة للملتقى الدولي الثاني حول الأداء المتميز للمنظمات والحكومات، نمو المؤسسات والاقتصاديات بين تحقيق الأداء المالي وتحديات الأداء البيئي، (جامعة ورقلة، يومي 22 و 23 نوفمبر 2012)، ص.416.

¹⁷ Bourahleb, op. cit., P.6.

¹⁸ Stratégie de l'OCDE pour l'innovation

www.oecd.org/.../strategiedelocdepourlinnovation/defi
Visité le (02-05-2015).

¹⁹ الحمدي، المرجع السابق، ص.57.

²⁰ Bourahleb, op.cit., PP.6-7.

²¹ رعد هاشم جاسم، "علاقة تكاليف الجودة بطريقة تاكوشي وأثرهما في تخفيض التكاليف"، مجلة دمشق للإدارة والاقتصاد، العدد 68 (2008)، ص ص.21-52.

²² زكية مقري، "علاقة سياسات المزيج التسويقي الأخضر بتبني استراتيجيات التسويق الأخضر: دراسة ميدانية بشركة الاسمنت بباتنة"، مجلة الدراسات الاقتصادية لجامعة قسنطينة 2، عدد 1 (ديسمبر 2014)، ص ص.9-32.

²³ Meera Singh, "Marketing Mix of 4P'S for Competitive Advantage", **IOSR Journal of Business and Management** , Vol. 3, N 6 (Sep-Oct: 2012), PP.40-45.

²⁴ الحمدي، المرجع السابق، ص ص.4-59.

²⁵ صالح المرجع السابق، ص.415.

²⁶ Sylvie Martin et Jean-pierre Védrine, **Marketing Les concepts-clés** , 4 éd. (Paris, les édition d'organisation : 1998), P.141.

²⁷ Programme des Nations Unies pour l'Environnement, Les Communications sur le Développement Durable: Ressources pour l'Enseignement en Marketing et Publicité ,p.68.

www.unep.fr/shared/publications/.../WEBx0001xPA-EducationKitFR.pdf

Visité le (06-03-2015).

²⁸ نجم عبود نجم، أخلاقيات الإدارة ومسؤولية الأعمال في شركات الأعمال (عمان: دار الوراق، 2006). ص ص.379-381.

²⁹ مقري، المرجع السابق، ص ص.9-32.

³⁰ Mathieu Jahnich, "étude exploratoire sur le marketing responsable", rapport présenté à l' Agence de l'Environnement et de la Maîtrise de l'énergie (Septembre 2013) ,p.11

³¹ عنابي بن عيسى وفاطمة الزهراء قسول، "إدارة السلوك الأخلاقي والمسؤولية الاجتماعية في منظمات الأعمال"، مداخلة قدمت للملتقى الدولي الثالث حول منظمات الأعمال والمسؤولية الاجتماعية (بشار: 2012)، ص ص.3-4.

³² صالح، المرجع السابق، ص.415.

³³ نعيم حافظ أبو جمعة، "الخداع التسويقي في الوطن العربي"، مداخلة قدمت للملتقى الأول حول التسويق في الوطن العربي: الواقع وأفاق التطوير (الشارقة يومي 15-16 أكتوبر 2002)، ص.10.

³⁴ ونس عبد الكريم الهنداوي وآخرون، "تقييم العلاقة بين تبني الشركات لأخلاقيات التسويق وفاعلية اعلاناتها التجارية: دراسة ميدانية على شركات الاتصالات الخلوية الأردنية"، مجلة كلية بغداد للعلوم الاقتصادية الجامعة، العدد 25(2010)، ص ص.69-91.

³⁵ Laure lavorata et Erick Leroux, "Le climat éthique dans les entreprises externalisatrices de force de vente en GMS: perception par les vendeurs externalisés" (2006), P.5.

hil-memoirevivante.prd.fr/wp-content/.../2006-Lavorata-Leroux.pdf

Visité le (02-05-2015)

³⁶ Jean-Pierre Helfer et Jacques Orsoni, **Marketing** (Paris :Vuibert ,2011) ,P.93.

³⁷ سامية جفال، "الاتصال في العلاقات العامة.. الوسائل والجمهور"، مجلة العلوم الإنسانية لجامعة محمد خيضر بسكرة، العدد33 (جانفي:2014)، ص ص.29-49.

³⁸ أبو جمعة، المرجع السابق، ص.10.

³⁹ محمد طاهر نصير وحسن محمد إسماعيل، **التسويق في الإسلام**، الطبعة العربية (عمان : دار البيازوري، 2009)، ص ص.72-73.

⁴⁰ لحول ومقري، المرجع السابق، ص.14.

⁴¹ القرآن الكريم، سورة الأعراف، الآية.85.

⁴² غزوة الخندق، لمزيد من المعلومات أنظر الموقع:

https://ar.wikipedia.org/wiki/غزوة_الخندق

⁴³ القرآن الكريم، سورة المائدة، الآية.90.

⁴⁴ أسامة السيد عبد السميع، **الاحتكار في ميزان الشريعة الإسلامية وأثره على الاقتصاد والمجتمع** (الإسكندرية:الدار الجامعية الجديدة، 2008)، ص.10.

⁴⁵ القرآن الكريم، سورة النساء، الآية.29.

⁴⁶ سالم محمد عبود، "حقوق المستهلك ومنهجية حمايته: مدخل حضاري مع الإشارة للعراق"، مركز بحوث السوق وحماية المستهلك لجامعة بغداد، ص.18.

www.iasj.net/iasj?func=fulltext&aId=510

5 Visité le (11-07-2015)

⁴⁷ المرجع نفسه، ص.19.

⁴⁸ مالك بن أنس، "الموطأ"، الجزء الأول، تنقيح لمحمد فؤاد عبد الباقي (بيروت، دار الكتب العلمية)، ص.413.

⁴⁹ لحول ومقري، المرجع السابق، ص.14.

⁵⁰ عبد السميع، المرجع السابق، ص.80.

⁵¹ القرآن الكريم، سورة الشعراء، الآيات.151-152-153.

⁵² الهنداوي وآخرون، المرجع السابق، ص ص.69-91.

من آثار تعلم القرآن الكريم في تنمية الملكة اللغوية

طالبة الدكتوراه: صورية العيادي
كلية العلوم الإسلامية – جامعة باتنة 1

الملخص:

للقرآن الكريم الأثر البالغ في تنمية الملكة اللغوية، حيث إنه يكسب قارئه رصيذا لغويا ثريا، وأسلوبا كلاميا متميزا، فتتكون لديه القدرة على الحديث بطلاقة، والتعبير عن المعنى الواحد بطرق مختلفة، فيعبر عن المواقف بالألفاظ المناسبة لها. كما يمنحه قدرة فائقة على التفكير، والتأثير والإقناع. والقرآن الكريم يحقق النطق السليم، نحوا وصرفا وصوتا؛ فالسلامة الصوتية تكون بإخراج الحروف من مخارجها الصحيحة، وأفضل وسيلة لتحقيقها هي تلقي القرآن الكريم مرتلا ومجودا. كما أنه يحقق السلامة النحوية، فاللحن يغير المعنى ويفسده، ويقلبه عن المراد به إلى ضده فيجعل اللفظ يدل على معان غير مقصودة. والقرآن الكريم معجز ببلاغته وبيانه، فله الأثر في تعلم البلاغة؛ وقد اقتبس منه الأدباء والشعراء، وأدخلوه في كتاباتهم وخطبهم وأشعارهم لما وجدوا فيه من بلاغة وفصاحة ما عجزوا عن الإتيان بمثله. قال تعالى: ﴿قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا﴾ [الإسراء: 88]. كما أنه يصون اللسان عن الفحش، ويستعمل أساليب عديدة كالمجاز والتشبيه والكناية والتعريض والتلويح والإشارة والإيماء، فهو يعبر عن المعنى القبيح باللفظ الحسن، وعن المعنى الفاحش باللفظ الشريف، فيتعلم المتكلم من خلاله الاحتشام والرفعة والسمو في الكلام ويصون لسانه من اللفظ القبيح. فمن أهم المهارات التي يكونها القرآن الكريم: فصاحة اللسان وتقويمه وصونه عن الفحش، والتذوق الأدبي، وتنمية المخزون اللغوي.

الكلمات المفتاحية: آثار، تعلم، القرآن الكريم، تنمية الملكة، الملكة اللغوية.

Abstract:

Of the Koran's impact in the Queen's language development, where he earns the reader asset linguistically rich, and was highly distinctive, consists has the ability to talk fluently, express one

meaning in different ways, thus expressed attitudes appropriate words. Also it gives him the extraordinary ability to think, influence and persuasion. The Koran achieve proper pronunciation - grammar and conjugation and a voice - the voice safety is to be directed letters of the correct exits, and the best way to achieve it is to receive the Holy Quran and Mrtla Mjoda. It also achieves grammatical safety, Vallhn alter the meaning and spoil, and Iqlbh for him to be against making the word indicates gloss unintended. The Qur'an miraculous eloquence and his statement, it may impact learning Rhetoric He quoted from writers and poets, and they brought in their writings and speeches and poetry about what he found in it from the rhetoric and eloquence are unable to bring his ideals. He says: {Say met while mankind and the jinn to produce the like of this Qur'an, do not come in kind, even if they for some hinterland} [Al-Isra: 88]. It also protects the tongue for obscenity, and uses several methods Kalmjaz metaphor and metonymy, exposure and waving and pointing and gesturing, it reflects the ugly word verbally Hassan, and the meaning of obscene verbal Sharif, he learns the speaker through modesty and greatness and Highnesses in speech and protects his tongue ugly word.

It is the most important skill formed by the Koran: the eloquence of tongue and evaluation and maintenance for obscenity, and literary taste, and the development of linguistic stock.

مقدمة:

لقد امتن الله تعالى على عباده بإنزال القرآن العظيم وبتسهيل تلاوته وحفظه وتعلمه، وكان من فضل الله عز وجل أن أنزل هذا القرآن العظيم بلغة العرب التي هي أفصح اللغات وأبينها، وأسهلها اكتساباً، وأكثرها تأدية للمعاني التي تقوم بالنفوس، قال تعالى: {وَإِنَّهُ لَتَنْزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ} [الشعراء: 192-195].

فالقرآن الكريم يأتي في قمة الكلام الفصيح البليغ، وهو بحر الفصاحة وينبوع البلاغة والبيان، قال تعالى: {قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا} [الإسراء: 88]. وهو السبيل

من آثار تعلم القرآن الكريم في تنمية الملكة اللغوية

للبحث في لغة العرب؛ لتكون معينة على فهمه وتفسيره، وهو وسيلة الاحتجاج التي يعتمدها النحاة في ضبط اللغة وتقعيدها، وإن كثيراً من قواعد العربية أسست على ما جاء فيه. فما أثر القرآن الكريم في اكتساب الملكة اللغوية؟

قرر أهل العلم أهمية حفظ القرآن الكريم وتلاوته في اكتساب الملكة اللغوية، وتنمية مهاراتها، يقول ابن خلدون: "ويظهر لك من هذا الفصل، وما تقرر فيه سر آخر، وهو إعطاء السبب في أن كلام الإسلاميين من العرب أعلى طبقة في البلاغة وأدواقها من كلام الجاهلية، في منثورهم ومنظومهم. فإننا نجد شعر حسان بن ثابت وعمر بن أبي ربيعة والحطيئة وجريير والفرزدق ونصيب وغيلان ذي الرمة والأحوص وبشار، ثم كلام السلف من العرب في الدولة الأموية وصدرًا من الدولة العباسية، في خطبهم وترسيلهم ومحاوراتهم للفلوك أرفع طبقة في البلاغة بكثير من شعر النابغة وعترة وابن كلثوم وزهير وعلقمة بن عبدة وطرفة بن العبد، ومن كلام الجاهلية في منثورهم ومحاوراتهم. والطبع السليم والذوق الصحيح شاهدان بذلك للناقد البصير بالبلاغة"⁽¹⁾. كما يؤكد المتخصصون في التربية أهمية تلاوة القرآن الكريم وحفظه في تنمية الملكة اللغوية. هذه التنمية تتحقق بجملة من الآثار والمظاهر، منها:

1- إثراء الرصيد اللغوي:

يكتسب قارئ القرآن رصيذا لغويا ثريا، فترتقي ملكته في البلاغة عن غيره، فيكون كلامه في نظمه ونثره أحسن ديباجة وأصفى رونقا من أولئك الذين لم يتدارسوا القرآن الكريم.

و"الثروة اللغوية ذات أهمية كبرى في اكتساب الملكة اللسانية بل في غيرها، فهي تساعد المرء على فهم كثير مما يقرأ أو يسمع، مما يحفزه إلى سرعة القراءة، وإلى الحديث بطلاقة، كما تساعده على الحديث عن المعنى الواحد بطرق مختلفة، والتنوع بين المترادفات ليعبر عن الموقف باللفظ المناسب له، كما تمنحه الثروة اللغوية قدرة فائقة على التفكير، وعلى التعبير عما في النفس من مشاعر وأحاسيس ورؤى وأفكار، وتمده بقدرة على التأثير والإقناع، فضلاً عما في الثروة اللغوية من تنشيط للإبداع، وتحفيز على التواصل والتفاعل مع الآخرين واستنطاق آرائهم وأفكارهم واكتساب خيراتهم"⁽²⁾.

وإن غياب الثروة اللغوية بضعفها أو انعدامها ينتج عنه آثار سلبية على الأفراد، حيث يتسبب ذلك في ضيق الأفق الثقافي والفكري لديهم، فتضمحل إبداعاتهم وتضطرب شخصياتهم، فيؤدي بهم ذلك إلى عزلة اجتماعية.

والقرآن الكريم بمدّ قارئه بثروة لغوية عظيمة من الألفاظ والتراكيب، فألفاظه تزيد عن سبع وسبعين ألف لفظة، من أفصح وأبلغ وأوضح الألفاظ العربية، دلالة على المعنى المراد، وتمتاز بسلاسة في النطق، وعضوية على السمع، وملاءمة للسياق.

"فألفاظ القرآن هي لب كلام العرب وزبدته، وواسطته وكرائمه، وعليها اعتماد الفقهاء والحكماء في أحكامهم وحكمهم، وإليها مفزع حذاق الشعراء والبلغاء في نظمهم ونثرهم، وما عداها وعدا الألفاظ المتفرعات عنها والمشتقات منها هو بالإضافة إليها كالقشور والنوى بالإضافة إلى أطيب الثمرة، وكالحثالة والتبن بالإضافة إلى لبوب الحنطة"⁽³⁾.

لقد تأثر العرب من بلغاء وأدباء بالقرآن الكريم فاقتبسوا منه وأدخلوه في كلامهم، ومن أمثلة ذلك: ما جاء في صحيح البخاري من حديث أم العلاء رضي الله عنها في وفاة عثمان بن مظعون رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال: «أَمَّا هُوَ فَقَدْ جَاءَهُ الْيَقِينُ. وَاللَّهِ، إِنِّي لَأَرْجُو لَهُ الْخَيْرَ. وَاللَّهِ، مَا أَدْرِي وَأَنَا رَسُولُ اللَّهِ مَا يُفْعَلُ بِي»⁽⁴⁾. وفي قوله: «جَاءَهُ الْيَقِينُ» موافقة لقوله تعالى: {حَتَّىٰ يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ} [الحجر: 99]، وفي قوله: «وَاللَّهِ، مَا أَدْرِي وَأَنَا رَسُولُ اللَّهِ مَا يُفْعَلُ بِي» موافقة لقوله تعالى: {قُلْ مَا كُنْتُ بِدَعَا مِّنَ الرُّسُلِ وَمَا أَدْرِي مَا يُفْعَلُ بِي وَلَا بِكُمْ} [الأحقاف: 9].

"وكذلك ما يروى عن المعتصم أن ملك الروم كتب إليه يتوعده ويتهدهه فأمر الكتاب أن يكتبوا جوابه فلم يعجبه مما كتبوا شيئاً فقال لبعضهم اكتب: بسم الله الرحمن الرحيم أما بعد فقد قرأت كتابك وفهمت خطابك والجواب ما ترى لا ما تسمع {وَسَيَعْلَمُ الْكُفَّارُ لِمَنْ عُقْبَى الدَّارِ} [الرعد: 42]"⁽⁵⁾.

كما جاءت ألفاظ القرآن الكريم مراعية لأغراضه، فقد قرن الترغيب باللين، وقرن الترهيب بالزجر والوعيد، يقول الماوردي: "وَمِنْ آدَابِ الْكَلَامِ: أَنْ يُرَاعِيَ مَخَارِجَ كَلَامِهِ بِحَسَبِ مَقَاصِدِهِ وَأَعْرَاضِهِ؛ فَإِنْ كَانَ تَرْغِيبًا قَرَنَهُ بِاللِّينِ وَاللُّطْفِ، وَإِنْ كَانَ تَرْهِيْبًا خَلَطَهُ بِالْحُسُونَةِ وَالْعُنْفِ، فَإِنَّ لَيْنَ اللَّفْظِ فِي التَّرْهِيْبِ وَحُسُونَتُهُ فِي التَّرْغِيْبِ خُرُوجٌ عَنِ مَوْضِعِهِمَا وَتَعْطِيلٌ لِلْمُقْصُودِ بِهِمَا، فَيَصِيرُ الْكَلَامُ لَعْوًا وَالْعَرَضُ الْمَقْصُودُ لَهُمَا"⁽⁶⁾.

2- تنمية مهارة الحديث:

إنّ للنطق السليم - صوتا وصرفا ونحوا - أثرا عظيما في إيصال اللفظ واضحا مفهوما، ويكون ذلك بإخراج الحروف من مخارجها الصحيحة، وقد يتغير

المعنى إذا لم يخرج الحرف من مخرجه الصحيح، وأفضل وسيلة لتحقيق السلامة الصوتية هي تلقي القرآن الكريم مرتلا ومجودا.

وقد قال موسى عليه السلام لما أمره الله عز وجل بدعوة فرعون وملئه: {وَأَخِي هَارُونُ هُوَ أَفْصَحُ مِنِّي لِسَانًا فَأَرْسَلْهُ مَعِيَ رِدْءًا يُصَدِّقُنِي} [القصص: 34].

قال ابن كثير: "وذلك أن موسى عليه السلام كان في لسانه لثغة، بسبب ما كان تناول تلك الجمرة، حين خُير بينها وبين التمرة أو الدرّة، فأخذ الجمرة فوضعها على لسانه، فحصل فيه شدة في التعبير؛ ولهذا قال: {وَاحْلُلْ عُقْدَةً مِنْ لِسَانِي يَفْقَهُوا قَوْلِي وَاجْعَلْ لِي وَزِيرًا مِنْ أَهْلِي هَارُونُ أَخِي اشْتَدُّ بِهِ أَزْرِي وَأَشْرَكُهُ فِي أَمْرِي} [طه: 32-27]، أي: يؤنسني فيما أمرتني به من هذا المقام العظيم، وهو القيام بأعباء النبوة والرسالة إلى هذا الملك المتكبر الجبار العنيد، ولهذا قال: {وَأَخِي هَارُونُ هُوَ أَفْصَحُ مِنِّي لِسَانًا فَأَرْسَلْهُ مَعِيَ رِدْءًا يُصَدِّقُنِي إِنِّي أَخَافُ أَنْ يُكَذِّبُون}؛ أي: وزيراً ومعيناً ومقوياً لأمرني، يصدقني فيما أقوله وأخبر به عن الله عز وجل؛ لأن خبر اثنين أنجع في النفوس من خبر واحد؛ ولهذا قال: {إِنِّي أَخَافُ أَنْ يُكَذِّبُون}. وقال محمد بن إسحاق: {رِدْءًا يُصَدِّقُنِي} أي: يبين لهم عني ما أكلّمهم به، فإنه يفهم عني"⁽⁷⁾.

وللقرآن الكريم الأثر البالغ في تحقيق السلامة النحوية، فاللحن يغير المعنى ويفسده، ويقلبه عن المراد به إلى ضده فيجعل اللفظ يدل على معان غير مقصودة، فقد روى ابن عساکر في تاريخه عن ابن أبي مليكة رضي الله عنه قال: "قدم أعرابي في زمان عمر رضي الله عنه فقال: من يقرئني ما أنزل الله على محمد ﷺ فأقرأه رجل فقال: {أَنَّ اللَّهَ بَرِيءٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ وَرَسُولُهُ} [التوبة: 3] بالجر، فقال الأعرابي: "أقد برئ الله من رسوله، إن يكن الله برئ من رسوله فأنا أبرأ منه"، فبلغ عمر مقالة الأعرابي فدعاه فقال: يا أعرابي أتبرأ من رسول الله ﷺ؟ قال: يا أمير المؤمنين إني قدمت المدينة ولا علم لي بالقرآن فسألت من يقرئني فأقرأني هذا سورة براءة، فقال {أَنَّ اللَّهَ بَرِيءٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ وَرَسُولُهُ} فقلت: إن يكن الله برئ من رسوله فأنا أبرأ منه، فقال عمر رضي الله عنه: ليس هكذا يا أعرابي، قال: فكيف هي يا أمير المؤمنين؟ فقال: {أَنَّ اللَّهَ بَرِيءٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ وَرَسُولُهُ}، فقال الأعرابي: وأنا والله أبرأ مما ما برئ الله ورسوله منه. فأمر عمر بن الخطاب رضي الله عنه أن لا يقرئ الناس إلا عالم باللغة وأمر أبا الأسود رضي الله عنه فوضع النحو"⁽⁸⁾.

"وقرأ آخر: {إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ غَفُورٌ} [فاطر: 28] برفع الأول ونصب الثاني فوقه في الكفر بنقل فتحة إلى ضمة وإلى فتحة،

فقبل له: يا هذا إن الله تعالى لا يخشى أحداً، فتنبه لذلك وتفطن له. وسمع أعرابي رجلاً يقول: أشهد أن محمداً رسول الله [بفتح رسول الله] فتوهم أنه نصبه على النعت، فقال: يفعل ماذا؟ وقال رجل لآخر: ما شأنك؟ بالنصب، فظن أنه يسأله عن شين به، فقال: عظم في وجهي. وقال رجل لأعرابي: كيف أهلك؟ بكسر اللام وهو يريد السؤال عن أهله، فتوهم أنه يسأل عن كيفية هلاك نفسه، فقال: صلباً. ودخل رجل على زياد بن أبيه، فقال: إن أبونا مات وإن أخينا وثب على مال أبانا فأكله. فقال زياد: للذي أضعته من كلامك أضر عليك مما أضعته من مالك. وقيل لرجل: من أين أقبلت؟ فقال: من عند أهلونا، فحسده آخر حين سمعه وظن ذلك فصاحة، فقال: أنا والله أعلم من أين أخذها من قوله (شَعَلْتُنَا أَمْوَالُنَا وَأَهْلُونَا) [الفتح: 11]، فأضحك كل منهما من نفسه⁽⁹⁾. فالإعراب ضروري لصحة المعنى واستقامته، وكما تغير فسد المعنى، ووقع اللحن، وقلب اللفظ عن المعنى المراد به إلى ضده، فيفهم السامع خلاف المقصود منه. يقول أبو سعيد البصري:

والمرء تكرمه إذا لم يلحن والنحو يبسط من لسان الألكن
فأجلها عندي مقيم الألسن⁽¹⁰⁾ وإذا طلبت من العلوم أجلها

3- البلاغة والبيان:

إن الكلام يتدرج من الفصاحة إلى البلاغة، ولا يمكن للمتكلم أن يكون بليغاً حتى يكون فصيحاً، فالفصاحة تهدف إلى توضيح الكلام وإفهامه وإبانته، أما الهدف من البلاغة فهو التأثير والإقناع.

يقول ابن عبد البر: "في اللسان عشر خصال: أداة يظهرها البيان، وشاهدٌ يخبر عن الضمير، وحاكمٌ يفصل به القضاء، وناطقٌ يردُّ به الجواب، وشافعٌ تقضي به الحاجات، وواصفٌ تعرف به الأشياء، وواعظٌ ينهي به عن القبيح، ومعرِّجٌ تسكن به الأحران، وملاطفٌ تذهب به الضغينة ومونقٌ يلهي الأسماع.

ونظر معاوية إلى ابن عباس رضي الله عنهما، فأتبعه بصره ثم قال متمثلاً:

إذا قال لم يترك مقالاً لقائلٍ مصيبٍ ولم يثن اللسان على هجر
يصرّف بالقول اللسان إذا انتحى وينظر في أعطافه نظر الصقر
ولحسن بن ثابت في ابن عباس:

إذا قال لم يترك مقالاً لقائلٍ بمنطلقاتٍ لا ترى بينها فصلا

شفى وكفى ما في النفوس فلم يدع لذي إربة في القول جدًّا ولا هزلًا⁽¹¹⁾

وعن ابن عمر رضي الله عنه قال: قدم رجلان من المشرق، فخطبا، فعجب الناس لبيانهما، فقال رسول الله ﷺ: «إِنَّ مِنَ الْبَيَانِ لَسِحْرًا»⁽¹²⁾. قال ابن حجر: "قال

من آثار تعلم القرآن الكريم في تنمية الملكة اللغوية

الخطابي: البيان اثنان: أحدهما ما تقع به الإبانة عن المراد بأي وجه كان. والآخر ما دخلته الصنعة بحيث يروق للسامعين ويستميل قلوبهم، وهو الذي يشبه بالسحر إذا خلب القلب وغلب على النفس حتى يحول الشيء عن حقيقته ويصرفه عن جهته فيلوح للناظر في معرض غيره، وهذا إذا صرف إلى الحق يمدح وإذا صرف إلى الباطل يذم. قال: فعلى هذا فالذي يشبه بالسحر منه هو المذموم. وتعقب بأنه لا مانع من تسمية الآخر سحراً لأن السحر يطلق على الاستمالة... وقد حمل بعضهم الحديث على المدح والحث على تحسين الكلام وتحرير الألفاظ، وهذا واضح إن صح أن الحديث ورد في قصة عمرو بن الأثم. وحمله بعضهم على الذم لمن تصنع في الكلام وتكلف لتحسينه وصرف الشيء عن ظاهره فشبهه بالسحر الذي هو تخييل لغير حقيقة⁽¹³⁾.

والقرآن الكريم معجز ببلاغته وبيانه، فله الأثر البالغ في تعلم حسن الأسلوب وعضوبة البيان والبراعة في الإيجاز والاختصار، "فقد ورد في قاموس المنجد للأب لويس معلوف اليسوعي في ترجمة الشيخ إبراهيم اليازجي أنه حفظ القرآن (مع أنه كان مسيحياً). ومن الغريب جداً أن يهتم رجلٌ مسيحيٌّ بتلاوة القرآن، فضلاً عن أن يُكَلِّفَ نفسه عناءَ حفظه في الحين الذي لا يؤمن به أنه وحيٌّ من عند الله. فلم يكن الشيخ إبراهيم اليازجي ليجمع همّةً ويفتدي بأحلى أيامه في حفظ القرآن الكريم إلا لأنه علم وتأكّد من أن تلاوة القرآن وحفظه سوف يُرَوِّدُهُ بأعلى ثروات العلم والمعرفة والبلاغة. لأنّ حفظ القرآن ليس من الأمور السهلة. بل لا يصبر على حفظه حتّى المسلمون إلا قلةً منهم. ولكن القرآن، في أدلته وحججه والافتباس منه مددٌ أيما مددٍ لمن يستنجدُ به"⁽¹⁴⁾.

ومن شروط الكلام البليغ أن يكون مناسباً للمقام ولمقتضى الحال، حتى يكون مؤثراً، والكلام "إنما سره وروحه في إفادة المعنى، وأما إذا كان مهملًا فهو كالموات الذي لا عبرة به. وكمال الإفادة هو البلاغة على ما عرفت من حدها عند أهل البيان، لأنهم يقولون: هي مطابقة الكلام لمقتضى الحال... ثم اعلم أنهم إذا قالوا: الكلام المطبوع؛ فإنهم يعنون به الكلام الذي كملت طبيعته وسجيته، من إفادة مدلوله المقصود منه، لأنه عبارة وخطاب ليس المقصود منه النطق فقط؛ بل المتكلم يقصد به أن يفيد سامعه ما في ضميره إفادة تامة، ويدل به عليه دلالة وثيقة"⁽¹⁵⁾.

4- صون اللسان عن الفحش:

امتاز الأسلوب القرآني بالرقي والسمو في التعبير، فجاء منتزها عن الألفاظ الفاحشة والقبيحة، حيث يجد فيه المتكلم مثلاً يحتذى في سمو الخلق وشرف التعبير. فقد عبر القرآن الكريم عن المعنى الفاحش بلفظ شريف سام يتسم بالاحتشام والرفعة ويصيب الغرض، ولا يثير الفحش. وقد اتخذ القرآن أساليب عديدة لمثل هذا التعبير، كالمجاز والتشبيه والكناية والتعريض والتلويح والإشارة والإيماء وغير ذلك. قال ابن حجة الحموي في باب الكناية: "والأبلغ في هذا الباب والأبدع أن يكني المتكلم عن اللفظ القبيح باللفظ الحسن، والمعجز في ذلك قوله تعالى: {كَانَا يَأْكُلَانِ الطَّعَامَ} [المائدة: 75] كناية عن الحدث، وقوله ﷺ: {وَقَدْ أَفْضَى بَعْضُكُمْ إِلَى بَعْضٍ وَأَخَذْنُ مِنْكُمْ مِيثَاقًا غَلِيظًا} [النساء: 21] يريد بذلك ما يكون بين الزوجين. وعلى الجملة لا تجد معنى من هذه المعاني في الكتاب العزيز إلا بلفظ الكناية، لأن المعنى الفاحش متى عبر المتكلم عنه بلفظه الموضوع له كان الكلام معيباً من جهة فحش المعنى"⁽¹⁶⁾. فحافظ القرآن الكريم والعامل به يتهدب بأداب عليا، وأخلاق مثلى، تظهر في صون لسانه من الكلام الفاحش والبذيئ، وتتجلى فيما ينطق به من ألفاظ مستحسنة وكلمات مؤثرة.

الهوامش:

- (1) مقدمة ابن خلدون، (1/ 374).
- (2) أثر تعلم القرآن الكريم في اكتساب الملكات اللسانية - يوسف العليوي، (1/ 15).
- (3) مفردات ألفاظ القرآن الكريم، (1/ 3).
- (4) صحيح البخاري، باب الدُّخُولِ عَلَى الْمَيِّتِ بَعْدَ الْمَوْتِ إِذَا أُذْرَجَ فِي كَفْنِهِ، ح: 1243.
- (5) صبح الأعشى، (1/ 232).
- (6) أدب الدنيا والدين، (1/ 353).
- (7) تفسير القرآن العظيم، لابن كثير (6/ 236).
- (8) الدر المنثور في التفسير بالمأثور للسيوطي، (7/ 242).
- (9) صبح الأعشى، (1/ 207).
- (10) نفسه 206.
- (11) بهجة المجالس وأنس المجالس، (1/ 6).
- (12) صحيح البخاري، كتاب الطب، باب إن من البيان سحراً، ح: 5434.
- (13) فتح الباري - ابن حجر، (10/ 237).
- (14) محاضرة في أهمية اللغة، (1/ 42).
- (15) مقدمة ابن خلدون، (1/ 374).
- (16) خزانة الأدب وغاية الأرب، (2/ 264).

أثر القرآن الكريم في تخفيض مستوى الضغط النفسي

طالبة الدكتوراه: فوزية بوعون

كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية - جامعة باتنة 1

الملخص:

هدفت هذه الدراسة إلى الكشف عن أثر القرآن الكريم في تخفيض مستوى الضغط النفسي، عند سماعه وتلاوته وتدبر معانيه، وذلك من خلال الإجابة على التساؤل التالي: هل للقرآن الكريم تأثير في التخفيض من مستوى الضغط النفسي؟ ومن هذا السؤال تدرج الأسئلة التالية:

- هل لسماع القرآن الكريم أثر في التخفيض من مستوى الضغط النفسي؟
- هل لقراءة وتلاوة القرآن الكريم أثر في التخفيض من مستوى الضغط النفسي؟
- هل التدبر في آيات القرآن الكريم يخفض من مستوى الضغط النفسي؟

وقد أجريت هذه الدراسة على عينة قوامها 39 فردا يعانون من ضغط نفسي مرتفع اختيروا بطريقة قصدية من ولاية باتنة، ولتحقيق الأهداف المسطرة في هذه الدراسة تم استخدام المنهج التجريبي بقياس قبلي وبعدي على نفس العينة، وتم استخدام مقياس مستوى الضغط النفسي: ل"هولمز وراهي Holmes and Rahe" بعد ترجمته، إضافة إلى استخدام برنامج علاجي يعتمد أساسا على القرآن الكريم كتقنية علاجية أساسية. وقد أسفرت الدراسة على النتائج التالية:

وجود فروق ذات دلالة إحصائية عند مستوى 0.01 بين متوسط درجات مجموعة أفراد العينة التجريبية في القياس القبلي ومتوسط درجاتهم في القياس البعدي على مقياس الضغوط النفسية لصالح القياس البعدي (أي بعد تطبيق البرنامج العلاجي مباشرة).

وبهذا تكون قد تحققت فرضيات الدراسة في أن كلا من سماع القرآن وتلاوته وتدبره يتدخل بشكل ملحوظ في تخفيض مستوى الضغط النفسي، وأن القرآن الكريم يساهم بشكل كبير في اختفاء أعراض الضغط النفسي وتحقيق الصحة النفسية. **الكلمات المفتاحية:** أثر القرآن، تخفيف مستوى الضغط، الضغط النفسي.

Abstract:

This study aimed to uncover the effect of the Holy Quran in reducing the level of psychological stress, in terms of hearing, reading and understanding its meanings, by answering the following question: Does the Holy Quran have an effect on the level of psychological stress?

Depending on this question, the following ones are derived:

- Does listening to the Holy Quran affect the level of psychological stress?
- Does reading and reciting the Holy Quran have an effect on reducing the level of psychological stress?
- Does understanding the verses of the Holy Quran reduce the level of psychological stress?

The study was conducted on a sample of 39 individuals suffering from high psychological stress and who were deliberately selected from the state of Batna. In order to achieve the objectives of this study, the experimental method was applied by the pre-measurement and post-measurements on the same sample and that was by utilizing Holmes and Rahe stress scale. In addition to the use of a therapeutic program which is based mainly on the Holy Quran as a basic technique. The study had the following results:

There are statistically significant differences at the level of 0.01 between the average scores of the sample in the pre-measurement and post-measurement on the psychological stress scale (i.e, after the application of the therapeutic program).

Thus, the hypothesis of the study has been achieved. Hearing, reading and understanding the Holy Quran contributes significantly in reducing the level of psychological stress. Also, the Holy Quran contributes remarkably in the disappearance of the symptoms of psychological stress and helps in attaining mental health.

مقدمة:

إنّ الإنسان في هذا العصر يواجه في حياته اليومية الكثير من المصاعب والعقبات والمشكلات التي تسبب له الكثير من الضغوط النفسية، فمكابدته للحياة زادت رغم التطور العلمي والتكنولوجي، فتعددت تبعاً لذلك سبل ووسائل العيش، واختلطت احتياجاته الضرورية بالكمالية، فبعد أن كانت أغلب الضغوطات التي يواجهها الفرد في السابق جسدية يتخلص منها بالمواجهة واتخاذ سبل الراحة، فإنّ الإنسان في هذا العصر تتراكم عليه الضغوطات الذهنية والنفسية ولا يستطيع مواجهتها، فسببت له الكثير من الآثار السلبية سواء على سلوكه وتصرفاته أو على صحته الجسمية والنفسية.

وإنّ تحمل الأفراد للضغوط النفسية في هذه الحياة يختلف من شخص لآخر، فكل له طريقته الخاصة في التكيف، وهذا ما يترتب عليه اختلاف وتفاوت في استجابة الأفراد، وإنّ التعامل مع الضغوط أنتج لنا ثلاثة اتجاهات نظرية: الأول اعتبار الضغط مثيراً، والثاني يعتبر الضغوط ردة فعل واستجابة، والثالث يؤكد على أن الضغوط نتيجة لتفاعل الفرد مع بيئته.

ولقد اهتم المختصون باختلاف فروعهم العلمية بموضوع الضغوط النفسية اهتماماً كبيراً، فتعددت فيه الدراسات والبحوث العلمية، بل أصبح موضوعاً متناولاً حتى في النقاشات والحوارات في وسائل الإعلام أو بين عامة الناس، فظهرت بذلك دراسات وبحوث كثيرة من أجل الوصول إلى الطرق العلاجية والاستراتيجيات المناسبة لمواجهة هذه الظاهرة. وقد جاءت هذه الدراسة للحديث عن أثر القرآن الكريم باعتباره أحد طرق العلاج النفسي الديني.

وقد تناولت الدراسة الحالية متغيرين هما القرآن الكريم والضغط النفسي، وسعت هذه الدراسة من أجل ملاحظة وبحث أثر المتغير الأول على الثاني، وذلك باستخدام برنامج علاجي يعتمد أساساً على القرآن الكريم كتقنية علاجية أساسية.

وتم تقسيم هذه الدراسة إلى مبحثين، يحتوي المبحث الأول: الجانب النظري، وفيه طرح المحددات التنظيرية للمتغيرين بما احتواها من مفاهيم ودراسات سابقة وأهمية وأهداف، إشكالية وفرضيات الدراسة. ومبحث ثانٍ: فيه الجانب الميداني ونتائج الدراسة.

1- إشكالية الدراسة:

إنّ متطلبات هذا الزمن وحاجاته، وتسارع نمط الحياة المستمر فيه، جعل الإنسان في هذا العصر غير قادر على مسايرته والتكيف معه ممّا جعله يعاني كثيرا من الضغوط المتراكمة التي خلفت له الكثير من الاضطرابات النفسية والجسدية المختلفة.

وإن كان القلق والإحباط والعدوان ظواهر نفسية فهي لا تختلف كثيرا عن ظاهرة الضغوط النفسية، فهي من توابع الوجود الإنساني، إلا أنّها إذا زاد حدّها أو طال زمنها أو غلب حدوثها أصبحت مشكلة قد تؤثر على صحة الفرد النفسية والجسدية.

فالضغط النفسي هو كل ما يحدث اضطرابا نفسيا أو جسديا في الإنسان، وهي عملية تعارض تفسد على الفرد سعادته وصحته النفسية والبدنية وتحدث عندما يطالب الفرد بأداء يفوق إمكانياته العادية.

ويرى بعض الباحثين أن الضغوط تتحدد بمدى المواءمة بين الشخص والبيئة، فعندما تكون مصادر الفرد كافية ومناسبة للتعامل مع الموقف الصعب، فسوف يشعر بقليل من الضغوط، وعندما يدرك الفرد أن مصادره ربما لن تكون كافية للتعامل مع الحدث أو الموقف إلا بشق الأنفس، وبذلك يحتاج إلى جهد كبير فسوف يشعر بمقدار متوسط من الضغط، أما عندما يدرك الفرد أن مصادره لن تكون كافية لتلبية متطلبات البيئة فسوف يشعر بتعرضه لكم هائل من الضغوط، وبالتالي فإن الضغوط تنتج عن عملية تقدير الأحداث (باعتبارها ضارة، أو مهددة، أو تمثل تحديا) وفحص الاستجابات الممكنة والاستجابة لتلك الأحداث. (جمعة يوسف، 2007، 13)

والدراسات والبحوث في موضوع الضغط النفسي كثيرة جدا؛ فمنها ما ركز على المقارنة في الاستجابة من حيث متغير الجنس، ومنها ما ركزت على متغيري مركز التحكم الداخلي والخارجي، ومنها ما ركز على نمط الشخصية، ومنها ما ركز على الفروق بين الأصحاء والمرضى العضويين والمرضى النفسانيين في الاستجابة لضغوط أحداث الحياة، وهناك دراسات أخرى ركزت على العلاقة بين متغيرين أو

أثر القرآن الكريم في تخفيض مستوى الضغط النفسي

أكثر، بحيث يكون الضغط النفسي أحد هذه المتغيرات بهدف الكشف عن العلاقة بين الضغط النفسي والمتغيرات الأخرى.

وقد تعدد تناول العلاجي لمختلف المدارس النفسية للضغط النفسي وكيفية التحرر منه واستراتيجيات مواجهته، فاختلقت وتوعدت الفنيات الإرشادية والطرق العلاجية المستخدمة في هذه الدراسات باختلاف المنحى المتبع: معرفي أو سلوكي أو معرفي سلوكي أو انفعالي وغيرها.

وفي إطار البحوث الساعية وراء تحديد أهم العوامل المساعدة على تخفيف حدة الضغط النفسي يمكن أن يكون للدين إسهام بالغ في ذلك، فقد أتاح مؤتمر الصحة النفسية الذي انعقد سنة 1948م لرجال الدين أن يكون لهم دور في العلاج النفسي، فقد أقر المؤتمر بالدور الكبير الذي يقوم به الإيمان في علاج الاضطرابات النفسية بعد أن أدركوا أن الفراغ الروحي والبعد عن الدين يسهم بشكل كبير في ظهور هذه الاضطرابات. (محمد توفيق، 2000: 334).

فالدين يعطي للحياة قيمة ومعنى أعمق وهدفاً أسمى، الأمر الذي يسهل على الأفراد المتدينين إيجاد طرق واستراتيجيات فعالة لتحقيق تكيفهم مع ظروف الحياة ومشاكلها، فالمؤمن المتدين يمتلك من أساليب التعامل مع الضغوط النفسية ما لا يرقى إليها المهزوز في معتقده وإيمانه. (محمد غانم، 2005: 82).

والدراسات التي تناولت العلاج الديني قليلة بالمقارنة مع مختلف العلاجات في المدارس النفسية المختلفة، نذكر منها تلك التي تناولت أثر الأدعية والأذكار في علاج القلق والاكتئاب وتخفيفه كدراسة إسعاد عبد العظيم البنا (1990)، ومحمد درويش محمد (1995)، وعزيزة عنو (2006)، وزعتر نور الدين (2009)، أو تلك التي أثبتت القوة الشفائية للقرآن الكريم كالدراسات التي قامت بها مؤسسة العلوم الطبية الإسلامية بالولايات المتحدة الأمريكية في "بنما ستي" بفلوريدا وتجارب عبد الله الغماري، وطه رامز وعبد الدايم الكحيل وغيره.

وانطلاقاً من الاعتقاد الديني المتضمن بأن للقرآن الكريم أثراً وتأثيراً عجبياً في الظواهر الوجدانية والمظاهر الجسمانية، فتلاوته أو الاستماع إليه يطمئن القلوب المضطربة ويصقلها ويلينها، ويجلي بصيرتها ويحل السكينة بصاحبها فيزداد إيمانه وتنجلي أحزانه وهمومه، مصداقاً لقوله تعالى: [الَّذِينَ آمَنُوا وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُمْ بِذِكْرِ اللَّهِ أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ] (الرعد: 28). جاءت هذه الدراسة التي حاولت فيها أن

أبرز هذا الأثر للقرآن الكريم على عينة الدراسة، قد كان المقصد منه التخفيف من الضغط النفسي، ومن هنا كان طرح إشكالية الدراسة كالتالي:

هل للقرآن الكريم تأثير في التخفيض من مستوى الضغط النفسي؟

ومن هذا السؤال تدرج الأسئلة التالية:

- هل لسماع القرآن الكريم أثر في التخفيض من مستوى الضغط النفسي؟
- هل لقراءة وتلاوة القرآن الكريم أثر في التخفيض من مستوى الضغط النفسي؟
- هل التدبر في آيات القرآن الكريم يخفض من مستوى الضغط النفسي؟

2- الدراسات السابقة:

إنّ الدراسات السابقة التي تناولت موضوع الضغوط النفسية والتناول العلاجي لها كثيرة ومتعددة، تختلف باختلاف المدارس النفسية للضغط النفسي وكيفية التحرر منه واستراتيجيات مواجهته، والتخفيف من حدته باختلاف المنحى المتبع: معرفي أو سلوكي أو معرفي سلوكي أو انفعالي وغيرها، لذلك ركزت الباحثة على ذكر فقط الدراسات التي تناولت الموضوع من الجانب الديني أو الدراسات التي لها علاقة بالموضوع، أي تناول الدراسات التي تناولت أثر القرآن الكريم وما له علاقة به كالأذكار والأدعية، وهي دراسات قليلة، وأهم هذه الدراسات ما يلي:

- الدراسات والتجارب التي قامت بها مؤسسة العلوم الطبية الإسلامية في "بنما ستي" بفلوريدا، والهدف منها الكشف عن القوة الشفائية للقرآن الكريم، وقد استخدمت أجهزة إلكترونية مزودة بالكومبيوتر لقياس أثره على وظائف أعضاء الجسم، وتوصلوا إلى أنّ للقرآن الكريم المقدرة على تخفيف درجة توتر الجهاز العصبي. (عن عزيزة، 2008: 113).

- وقد أجرى الباحث عبد الله بن محمد الصديق الغماري تجارب على متطوعين يجيدون العربية تتمثل بإسماعهم مقاطع عربية قرآنية منغمة، وأخرى عربية منغمة غير قرآنية، وأخرى على متطوعين غير متحدثين بالعربية مسلمين وغير مسلمين، ثم تلا عليهم مقاطع من القرآن الكريم باللغة العربية، ثم تلا عليهم ترجمة هذه المقاطع بالإنجليزية، وجميع هذه التجارب قامت بها إحدى المؤسسات العلمية الطبية الإسلامية الكائنة بولاية فلوريدا، فكانت نتائج تلك التجارب أنها أثبتت وجود أثر مهدئ للقرآن الكريم في 97% من مجموع التجارب وذلك في شكل تغيرات

أثر القرآن الكريم في تخفيض مستوى الضغط النفسي

فيزيولوجية تدل على انخفاض درجة توتر الجهاز العصبي التلقائي. (عنو عزيزة، 2008: 114)

- كما تمت تجربة دقيقة بعمل رسم تخطيطي للدماغ أثناء الاستماع للقرآن الكريم، فوجد أنه مع الاستماع إلى كتاب الله تنتقل الموجات الدماغية من النسق السريع الخاص باليقظة (12-13) موجة/ثا إلى النسق البطيء (8-18) موجة/ثا، فهي حالة الهدوء العميق داخل النفس، وأيضا شعر غير المتحدثين بالعربية بالطمأنينة والراحة والسكينة أثناء الاستماع لآيات كتاب الله رغم عدم فهمهم لمعانيه. (سعد رياض، 2004: 51).

- كما استخدم "طه رامز" أساليب العلاج الديني بالقرآن مع عينة عشوائية من مرضى الاكتئاب مكونة من 58 مريضا تم اختيارهم من 132 مريض على مدار 04 سنوات، وتم علاج باقي المرضى بأساليب أخرى من العلاج النفسي، وقد ثبت تفوق العلاج الديني بالقرآن على أساليب العلاج الأخرى.

- النتائج التي توصل إليها الدكتور "عبد الدايم الكحيل" 2012م من خلال دراساته إلى أنّ الاستماع إلى القرآن يعيد برمجة خلايا الدماغ بشكل كامل، والتي اعتمد فيها على نتائج اكتشافات العلماء فيما يخص الدماغ والمؤثرات الصوتية، منها ما اكتشفه العالم "هنريك وليام دوف" في عام 1839م أنّ الدماغ يتأثر إيجابيا أو سلبيا لدى تعرضه لترددات صوتية محددة.

- دراسة إسعاد عبد العظيم البنا (1990): قامت الباحثة بدراسة حول الأدعية والأذكار في علاج القلق كأحد طرق العلاج النفسي الديني، وتكونت عينة الدراسة من 20 طالبة من طالبات كلية التربية بالمنصورة - مصر. ممن حصلن على أعلى الدرجات على مقياس القلق الصريح لتبلور من عينة أكبر قوامها 149 طالبة، واستخدمت الباحثة برنامجا علاجيا على شكل جلسات استخدمت فيها قراءة القرآن الكريم وبعض الأدعية والأذكار الدينية، وكان من نتيجة هذا البرنامج العلاجي انخفاض مستوى القلق لدى عينة الدراسة بفرق دال - إحصائيا. قبل وبعد تطبيق البرنامج.

- كما أجرى محمد درويش سنة 1995 دراسة حول مدى فعالية العلاج النفسي الديني في تخفيض القلق لدى طلاب الجامعة، وتكونت العينة من 20 طالبا من كلية جامعة عين شمس، حصلوا على درجات أعلى في مقياس القلق وطبق برنامج

علاجي للمجموعة التجريبية استغرقت 150 جلسة، وطبقت بطريقة فردية، وكانت النتيجة فروقا دالة إحصائيا في انخفاض درجة القلق.

- ولقد درست **طريقة الشويعر سنة 1998** الإيمان بالقضاء والقدر وأثره على القلق النفسي، حيث كانت العينة مكونة من 200 طالبة من كلية التربية للبنات بجدة، وكان من أهم نتائج الدراسة وجود علاقة ارتباطية سالبة دالة إحصائيا بين الإيمان والقدر ومستوى القلق لدى عينة الدراسة، كما وجدت فروقا دالة إحصائيا في درجة القلق النفسي بين الطالبات الأكثر إيمانا بالقضاء والقدر، والطالبات الأقل إيمانا به، وذلك لصالح المجموعة الثانية. (عنو عزيزة، 2008: 22)

- **دراسة زعتر نور الدين (2009م)**، فعالية برنامج علاج نفسي إسلامي مقترح في تخفيض القلق (قلق ما قبل العملية الجراحية نموذجا)، وهي دراسة تبرز التأثيرات النفسية لممارسة الشعائر الدينية على تخفيض قلق ما قبل العملية الجراحية، وذلك باقتراح برنامج علاج نفسي مستوحى من أصول الدين الإسلامي (العقيدة، العبادات الأدائية والذكر) في شكل جلسات علاجية إرشادية، واعتمد الباحث على المنهج التجريبي بتصميم المجموعتين المتجانستين (التجريبية والضابطة)، وتوصل إلى أن المجموعة التجريبية أقل قلقا على مقياسي الدراسة، مما يعني أن البرنامج العلاجي النفسي الإسلامي المقترح له فعالية في تخفيض قلق ما بعد العملية الجراحية.

- **دراسة عنو عزيزة (2006م)** حول مدى فعالية العلاج النفسي الديني بالقرآن الكريم، الأذكار والأدعية على الاكتئاب الاستجابي لدى طالبات الجامعة، والذي اعتمدت فيه على التصميم التجريبي ذي المفحوص الواحد، وعلى عينة قصدية قوامها 120 طالبة تم اختيارهن بطريقة عمدية، وذلك بالإقامة الجامعية بباية حسين بباب الزوار في الجزائر العاصمة، وكانت النتائج تحسن المعاش النفسي الاجتماعي وارتفاع مستوى تقدير الذات لدى المفحوصات، مما يؤكد أن العلاج النفسي الديني بالقرآن الكريم الأذكار والأدعية له آثار إيجابية على تقدير الذات والاكتئاب الاستجابي لدى طالبات الجامعة.

نلاحظ أن الدراسات الخاصة بأثر القرآن الكريم قليلة، وأكثرها ركز على القلق، أما بقية الدراسات فلها علاقة بموضوع الدراسة كالتالي تناولت أثر الأدعية والأذكار في علاج القلق والاكتئاب وتخفيفه.

3- فرضيات الدراسة: استنادا إلى ما طرح في الإشكالية من انشغالات بحثية وتساؤلات، فإننا نفترض الفرضيات التالية:

أثر القرآن الكريم في تخفيض مستوى الضغط النفسي

الفرضية العامة: للقرآن الكريم أثر في التخفيف من مستوى الضغط النفسي.

الفرضيات الجزئية:

- لسماع القرآن الكريم أثر في التخفيض من مستوى الضغط النفسي.
- لقراءة وتلاوة القرآن الكريم أثر في التخفيض من مستوى الضغط النفسي.
- التدبر في آيات القرآن الكريم له أثر في التخفيض من مستوى الضغط النفسي.

4- أهمية الدراسة:

- 1- تعتبر هذه الدراسة من بين المحاولات التي تعرضت لموضوع تأثير الجانب الروحي على الجانب الجسمي والنفسي.
- 2- كما تعد بمثابة دعوة إلى الالتفات إلى جانب مهمل في الدراسات النفسية وهو الصحة الروحية وعلاقتها بالصحة والمرض.
- 3- معرفة أهم مصادر الضغط النفسي وأعراضه، وتحديد مختلف الاستراتيجيات المساعدة للتخفيف من حدتها.
- 4- يمكن لهذا البحث أن يساعد في إيجاد أساليب للتخفيف من حدة الضغوط النفسية، بالرجوع إلى استغلال الجانب العقدي والديني.
- 5- إثراء المكتبة الجامعية بوضع هذا البحث إلى جانب ما سبقه من البحوث ليكون نقطة انطلاق لبحوث أخرى.

5- أهداف البحث:

تنطلق البحوث والدراسات النفسية كغيرها من البحوث من منهجية معينة تنظم وتضبط حدود الدراسة من أجل الوصول إلى الهدف المقصود، ولأجل ذلك كانت أهدافنا كالتالي:

- 1- قياس الضغط النفسي لدى حالات البحث.
- 2- معرفة التأثير الذي يحدثه سماع القرآن الكريم ومدى فعاليته في التخفيف من مستوى الضغط النفسي.
- 3- معرفة التأثير الذي تحدثه قراءة وتلاوة القرآن الكريم ومدى فعاليتها في التخفيف من مستوى الضغط النفسي.

4- معرفة التأثير الذي يحدثه التدبر في القرآن الكريم وفي معانيه وإذا ما كان فعلا يساعد على استعادة التوازن النفسي.

6- تحديد مصطلحات البحث:

6-1/ القرآن الكريم: "هو كلام الله المعجز المنزل على خاتم الأنبياء والمرسلين بواسطة جبريل - عليه السلام- المكتوب في المصاحف المحفوظ في الصدور المنقول إلينا بالتواتر المتعبد بتلاوته، المبدوء بسورة الفاتحة، المختتم بسورة الناس". (عبد الفتاح سلامة، 1981: 89)

6-2/ الضغط النفسي: "هو كل تغير داخلي أو خارجي إيجابي أو سلبي يصعب التكيف معه، وقد تولده التغيرات الأساسية في حياة المرء أو قد يأتي من الانزعاجات اليومية المتكررة". (سامي الرويشدي، 2002: 08)، وإجرائيا: هو الدرجة التي يتحصل عليها العميل أو الحالة في مقياس الضغط النفسي.

7- الضغوط النفسية مؤشرات وأسابيها:

7-1/ الضغوط النفسية: يعد مصطلح الضغط (Stress) من المصطلحات قديمة الاستخدام في مجال العلوم الطبيعية ليشير إلى ذلك التأثير الذي تحدثه قوة معينة سواء في شكله أو حجمه أو طبيعته، ثم بدأ استخدامه حديثا في مجال العلوم الإنسانية عامة، ومجال التربية وعلم النفس خاصة، ليشير إلى القوة التي تؤثر على الفرد بصورة كبيرة فتسفر عن تأثيره وتعرضه لبعض التغيرات النفسية الضارة مثل التوتر والقلق والضيق وحدة الانفعال، وقد يصاحب ذلك تأثيرات عضوية وفسولوجية، وقد يتعرض الفرد من جراء ذلك إلى الاضطراب النفسي وسوء التوافق، وللباحثين آراء مختلفة في تعريف الضغوط منهم من يراها :

أ- الضغوط كمثيرات: وهي في الغالب أحداث تفرض على الشخص، أو ظروف تنبع من داخل الشخص نفسه (مثل الجوع أو الرغبة الجنسية) كما تنشأ أيضا من الخصائص العصبية لديه. (سامي الرويشدي، 2002: 13).

ب- الضغوط كاستجابات: يعتبر هانز سيلبي Hans Selye واحدا من الذين يعتبرون الضغوط استجابة للظروف البيئية، ومن ثم فهي تعرف على أساس معايير ومحكات مختلفة مثل الانزعاج الانفعالي، وتدهور الأداء، أو التغيرات الفسيولوجية

أثر القرآن الكريم في تخفيض مستوى الضغط النفسي

مثل زيادة توصيل الجلد للكهرباء أو زيادة في مستوى هرمونات معينة. (جمعة يوسف، 2007: 13)

ج- الضغوط كعلاقة تفاعلية: تركز على العلاقة بين الفرد والبيئة (أي بين المثيرات والاستجابات)، فإن الضغوط تتحدد بمدى المواءمة بين الشخص والبيئة، فعندما تكون مصادر الفرد كافية ومناسبة للتعامل مع الموقف الصعب، فسوف يشعر بقليل من الضغوط، أما عندما يدرك الفرد أن مصادره لن تكون كافية لتلبية متطلبات البيئة فسوف يشعر بتعرضه لكم هائل من الضغوط، وبالتالي فإن الضغوط تنتج عن عملية تقدير الأحداث (باعتبارها ضارة، أو مهددة، أو تمثل تحدياً) وفحص الاستجابات الممكنة والاستجابة لتلك الأحداث. (جمعة يوسف، 2007: 13)

7-2/ أعراض الضغط النفسي ومؤشراته: لقد بينت الدراسات الخاصة بالموضوع أن أهم الأعراض التي يمكن أن تصاحب الضغوط قد تكون أعراضاً جسدية: (تغيرات في الهضم: عسر الهضم، الإسهال أو الإمساك، قيء وغثيان أو تغيرات في أنماط النوم: اضطرابات في الخلود إلى النوم أو الاستمرار في الاستيقاظ المبكر...إلخ)، أو أعراضاً عقلية ومعرفية: (فقدان وضعف التركيز والذاكرة والنسيان...إلخ)، أو أعراض نفسية: (قلق وتوتر، نوبات غضب واهتياج، نفاذ الصبر أو حدة الطبع، نوبات بكاء...إلخ)، أو أعراض سلوكية: (اضطرابات في الأكل، فقدان الشهية أو الشرهية، الإكثار من تعاطي المنبهات كالقهوة والشاي، القلق المتميز بحركات عصبية كقضم الأظافر، الانعزال وتجنب المسؤولية أو إنكارها،...إلخ).

وبصفة عامة يمكن أن نحدد المؤشرات التي تدل على وجود ضغط نفسي في النقاط التالية:

- سرعة الغضب والانفعال المبالغ فيه حيال المشاكل البسيطة.
- ضعف الطاقة وقلة الإنجازات.
- كثرة الجدل والاعتراض على أشياء تبدو في الظروف العادية مقبولة.
- الحاجة المستمرة إلى التوقف عن العمل لتناول مشروب ما قبل المتابعة.
- فقدان السيطرة على الأمور، المتطلبات التي تفوق قدرة الفرد على التحمل.
- ردود فعل جسدية غير مرغوب فيها كسرعة خفقان القلب واهتياج المعدة وتصبب العرق والرجفة والطفح الجلدي.
- انخفاض القدرة على التركيز والتذكر.

- ضعف القدرة على إصدار القرارات. (أكرم عثمان، 2002: 15)

3-7/ مصادر وأسباب الضغوط النفسية: تختلف آراء الباحثين والمختصين حول مصادر الضغوط منها : أحداث الحياة الشاقة، والشدائد المزمنة، ومنغصات الحياة اليومية، المشاكل الاقتصادية والاجتماعية، والمشاكل الشخصية والأسرية والمهنية، ويمكن لنا أن نستعرض الأسباب التي ينجم عنها الضغط النفسي بشكل أكثر تحديدا في فئتين عامتين هما: (سمير شيخاني، 2003، ص: 12)

الضاغطات الداخلية:

- **خيارات نمط الحياة:** الكافيين، ونوم غير كاف، وجدول أعمال مثقل.
- **الحديث الذاتي السلبي:** التفكير المتشائم، والنقد الذاتي، والتحليل المفرط.
- **الأشراك العقلية:** التوقعات غير الواقعية، وأخذ الأمور بطريقة شخصية، والتفكير في الحصول على كل شيء أو لا شيء، والمبالغة، والتصلب في الرأي (العناد أو التحجر).
- **الخصال النفسية وسمات الشخصية المضغوطة:** تلعب الخصال النفسية من ذكاء وقدرات عقلية وأنماط شخصية، وخصال مزاجية، دورا مهما في شعور الفرد بالضغوط أو إفلاته من هذا الشعور، وكذلك تمكينه من مواجهة هذه الضغوط أو التعايش معها.
- **الخصال الفيزيولوجية:** يبدو أن بعض الأفراد لديهم أنماط مميزة من الاستجابات الفيزيولوجية التي تسمى "نشاط الاستجابة الفردية"، ووفقا لهذه الخصائص فإن بعض الأفراد يستجيبون بشكل يعبر عن إحساس بالضغوط لأحداث معينة، وهو ما لا يحدث لدى أشخاص آخرين، وقد تكون هذه الخصائص مسؤولة عن وضع الأفراد في حالة استثارة دائمة مما يجعلهم أكثر توترا وعصبية، وهو ما يعكس انخفاض قدرتهم على التعامل مع المواقف وإدراكها على أنها أكثر إثارة للضغوط. (جمعة يوسف، 2007: 23)

الضاغطات الخارجية: ويمكن أن تكون شخصية: (العلاقات الزوجية، تربية الأطفال الالتزامات المادية، حالات الوفاة، الطلاق، ضغوط الدراسة، النوبات المزاجية السيئة...الخ). وقد تكون بيئية: (الضوضاء الشديدة، الضباب والدخان، درجة الحرارة، الازدحام، نقص الإضاءة أو الإفراط فيها...الخ)، وقد تكون وظيفية:

أثر القرآن الكريم في تخفيض مستوى الضغط النفسي

(أعباء العمل الأكبر من المعتاد، تغيرات واجبات الوظيفة، نقص الاحترام من الزملاء، تغير المهنة، حالات التسريح من العمل، نقص التدريب، نقص الخيارات المهنية البديلة، نقص الراتب...الخ). (أكرم عثمان، 2002: 31)

8- العلاج النفسي الديني بالقرآن الكريم:

إنّ القرآن الكريم كتاب الوقاية والصيانة والشفاء للنفوس، بالتدبر في صفاته وميزاته وخصائصه وأوامره ونواهيه والالتزام والعمل بها: [قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُبِينٌ. يَهْدِي بِهِ اللَّهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ سُبُلَ السَّلَامِ وَيُخْرِجُهُم مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِهِ وَيَهْدِيهِمْ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ] (المائدة: 15- 16)، كما أنّ للقرآن الكريم تأثيراً عجبياً في الظواهر الوجدانية والمظاهر الجسمانية فتلاوته أو السماع إليه يطمئن القلوب ويصقلها ويلينها، وتبعث في الجسم قشعريرة، تعقبها سكونة وهدوء ولين، فيشعر الإنسان بازدياد الإيمان الذي ينسكب في القلب انسكاباً. (عبد الحميد مهدي، 1983: 41)

قال تعالى: [الَّذِينَ آمَنُوا وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُمْ بِذِكْرِ اللَّهِ أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ] (الرعد: 28). فالقرآن أفضل أنواع الذكر، فله فضلا عظيماً في تصفية القلب وشفاء النفس، قال تعالى: [وَنُنزِّلُ مِنَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاءٌ وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ] (الإسراء: 82). ثم إنّ هناك تقارير طبية تنص على أن زيادة التوتر تؤدي إلى نقص المناعة، فيتعرض الجسم بسببها للمرض، فتأثير القرآن الكريم إذن يمكن أن يؤدي إلى تنشيط وظائف المناعة في الجسم، وعنه تنتج زيادة في قابلية الجسم لمقاومة الأمراض المعدية والسرطانية وغيرها، كما تجدر الإشارة إلى أنّ التداوي بالقرآن، أكد عليه الصلاة والسلام قال: (خير الدواء القرآن) (ابن ماجة، 3533)، وإنّ التداوي بالقرآن الكريم يتضمن اللجوء إلى الله في كشف الضر عن المصاب والمريض بكلامه الذي فيه سره، وفيه مظهر ربوبيته ورحمانيته، من الحكم التي أهمها أن يكون بين العبد وخالقه صلة دائمة، تقوي يقينه وتثبت إيمانه، وتملأ قلبه طمأنينة واستقراراً، فلا يعتريه قنوط، ولا يغمره يأس ولا تضجره المصائب والأمراض على كثرتها وشدتها لاعتماده في دفعها وتهوينها على من وسعت رحمته، وعمت نعمته. (عزيزة، 2008: 112)

وعليه فالعلاج النفسي الديني بالقرآن الكريم يهدف أساساً إلى تغيير أفكار المرضى عن أنفسهم وعن الناس والحياة، والمشكلات التي عجزوا عن مواجهتها من

قبل، وكانت سببا في قلقهم، فيتخلصون بذلك من الصراع النفسي وينتج عن ذلك شعورهم بالنشاط وبالحيوية ينبعثان فيهم من جديد، فيبدؤون بممارسة حياتهم الطبيعية بفاعلية، مما يجعلهم يشعرون بمتعة الحياة وبالرضا النفسي وراحة البال والسعادة، قال تعالى في هذا الصدد: [إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ] (الرعد: 11).

8-1/ خصائص العلاج الديني بالقرآن الكريم: يمكن تلخيصها بشكل عام

كالتالي:

- أنه علاج إيماني؛ أي يعتمد على ترسيخ دعائم الإيمان في نفس الفرد، ويشعره بالأمن والاستقرار.
- أنه علاج خلقي، بمعنى أنه خلقي في منهجه، فيحترم كرامة الإنسان ويصونها، ويعتمد في الوقاية والشفاء على بث المبادئ الخلقية والحميدة في نفس الفرد ويشعره بالأمن والاستقرار.
- أنه علاج امتثالي، بمعنى أنه يدعو الفرد إلى الامتثال للقيم والمبادئ والمثل العليا والأعراف السائدة في المجتمع.
- أنه علاج تعضيدي، فهو يقدم العون والمساعدة والتأييد والتشجيع للمريض حتى يرضى عن نفسه ويثق بها، ويتحرر من مشاعر النقص والدونية.
- أنه علاج إقناعي، بمعنى أنه يقوم على أساس إقناع المريض عقليا بالحلول المنطقية.
- أنه علاج شمولي، حيث يتناول شخصية المسلم بكافة جوانبها الجسمية والعقلية والروحية والخلقية والاجتماعية والاقتصادية.
- أنه علاج واقعي، لا يعتمد على الأمور الفلسفية أو الخيالية أو الوهمية.
- أنه علاج سلوكي بمعنى أنه يستهدف تعديل سلوك الفرد، وذلك لأن العبرة بالعمل الحقيقي، وفي إطار "الإسلام دين المعاملة". (عنو عزيزة، 2008: 118)

8-2/ دور القرآن الكريم في تخفيف الضغط وتحقيق الأمن النفسي: ليس

الأمن النفسي بالمطلب الهين، فبواعث القلق والخوف والضيق ودواعي التردد والارتياب والشك تصاحب الإنسان منذ أن يولد حتى يواريه التراب، ولقد كانت قاعدة الإسلام التي يقوم عليها كل بنائه هي حماية الإنسان من الخوف والفرع والاضطراب وكل الضغوط النفسية وكل ما يحد حريته وإنسانيته، والحرص على

حقوقه المشروعة في الأمن والسكينة والطمأنينة، مما يجعل الفرد لا يخشى شيئا في هذه الحياة فهو يعلم أنه لا يمكن أن يصيبه شر أو أذى إلا بمشيئة الله تعالى، كما يعلم أن رزقه بيد الله وحده، كما أنه لا يخاف الموت بل إنه حقيقة واقعة لا مفر منها، فهو يعلم أنه ضيف في هذه الدنيا مهما طال عمره أو قصر فهو بلا شك سينتقل إلى العالم الآخر، إن القرآن الكريم يجيبه عن كل ما يفكر فيه، فهو يمنحه الإجابة الشافية لكل أمر من أمور دينه ودنياه وآخرته.

إنه شفاء بدني كما أنه شفاء روحي ونفسي لأنه يعمل على إعادة توازن الجهاز النفسي والعصبي للمؤمن باستمرار قراءته والاستماع إليه وتدبر معانيه، وبالتالي يزيد من مناعة جسمه ويؤمن دفاعاته الداخلية، فيصبح في أمان مستمر من تهديدات المرض له بإذن الله، ويقاوم بتلك القوى النورانية المتدفقة الميكروبات والجراثيم التي تهاجم في كل لحظة جسمه بضراوة في موجات متتالية رغبة في إسقاطه في براثن المرض. (سعد رياض، 2004: 53)

ويمكن لنا أن نتعرض إلى آثار القرآن الكريم كما هو مقرر في هذه الدراسة من خلال:

- أولا: سماع القرآن الكريم. ثانيا: قراءته وتلاوته. ثالثا: التدبر والتفكير في معاني آياته.

أولا/ سماع القرآن الكريم:

بلغ اهتمام القرآن الكريم بالسمع حدا تكرر معه ذكر السمع ومشتقاته في قرابة خمسة وثلاثين موضعا كلها ذات دلالة فكرية وتربوية، وجعل وظيفة السمع والبصر عند الإنسان، وما ينتج عنهما من رقي وتعلم وتفكر، ووصل إلى العلم اليقيني الصحيح، آية من آيات الله في صنع هذا الإنسان، ومنة من الله على الجنس البشري، قال تعالى: [قُلْ هُوَ الَّذِي أَنْشَأَكُمْ وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ] (الملك: 23) (عبد الرحمان النحلوي، 2000: 46)

إن الإنسان أحيانا قد لا يتأثر بتلاوته بينما يتأثر – وأيما تأثر – بتلاوة غيره وإن استعمال حاسة الأذن في سماع كلام الله العزيز لها الأهمية البالغة يقول تعالى: [إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا] (الإسراء: 36). إن الآيات المسموعة تدخل من الأذان على شكل أمواج بدون استئذان فتهد الأعمق لاستقبالها

اهتزازا لطيفا تتحول بعدها إلى حساسية لذيدة ممتعة تملأ العقل يقينا وتغمر القلب إيمانا وتقوى، فيفيض على الظاهر خشوعا ودموعا، ولهذا حرص الكفار على ألا يسمع أحد القرآن حتى الذين لا يؤمنون بالله، ذلك لأن كل من يسمع القرآن، سيد له تأثيرا وحلاوة، قد لا يستطيع أن يفسرها، ولكنها تجذبه إلى الإيمان ومن هنا كان أئمة الكفر يخافون من سماع الكفار للقرآن أن يميلوا إليه، إن في القرآن طاقة روحية هائلة ذات تأثير بالغ الشأن تجعل من الفرد مواطنا صالحا. (ناهد الخراشي، 2003: 136)

وإن الدراسات السابقة المذكورة كافية للدلالة على أهمية سماع القرآن الكريم في الصحة النفسية للفرد، وكوقاية له من الضغوط والاضطرابات النفسية، ولعل أبرزها النتائج التي توصل إليها الدكتور "عبد الدايم الكحيل" من خلال دراساته إلى أن الاستماع إلى القرآن يعيد برمجة خلايا الدماغ بشكل كامل، حيث يبين أن التلاوة تتكون من شيئين: الصوت الذي يتكلم به الشخص ذاته أو الصوت الذي يستمع إليه بتلاوة غيره، والمعاني التي تحملها الآيات، فالصوت له تأثير قوي جدا على خلايا الجسم، فأفضل تأثير للعلاج بالصوت هو كلام الله تعالى، فعند قراءته والاستماع إليه تلاحظ وجود إيقاع خاص لا يوجد في كلام آخر، لذلك قال تعالى: [وَرَتَّلْنَاهُ تَرْتِيلًا] (الفرقان: 32)، هذا الإيقاع يتناسب مع إيقاع الدماغ البشري، فالله تعالى فطر الناس على الإيمان، حيث أودع الله في كل خلية من خلايا الدماغ برنامجا منضبطا، وكلما تعرض الإنسان للصدمات النفسية والأمراض الجسدية اختلت بعض هذه البرامج، وهنا يأتي دور القرآن في إعادة التوازن لها من جديد، إن تلاوة القرآن الكريم تغذي الدماغ بالذبذبات الصوتية الصحيحة، وبالتالي تؤثر على الخلايا وتعيد لها توازنها، وتساهم في التنسيق بين الخلايا، فالله تعالى خلق الإنسان وجهزه بالبرامج الصحيحة ليقوم بعمله على أكمل وجه، ولكنه عندما ينحرف عن طريق الله فإنه يرهق نفسه ويتعب خلايا دماغه، وأفضل طريقة لإعادة هذه الخلايا للوضع الافتراضي هو أن تؤثر عليها بكلام الله تعالى. (عبد الدايم الكحيل، 2012: 12)

وكانت خلاصة النتائج التي توصل إليها أن الاستماع المتكرر للآيات يعطي

الفوائد التالية:

- زيادة في مناعة الجسم، وعلاج أمراض مزمنة ومستعصية.
- زيادة في القدرة على الإبداع، وزيادة القدرة على التركيز.
- تغيير ملموس في السلوك والقدرة على التعامل مع الآخرين وكسب ثقتهم.

- الهدوء النفسي وعلاج التوتر العصبي، وعلاج الانفعالات والغضب وسرعة التهور.
- القدرة على اتخاذ القرارات السليمة، والتخلص من الخوف والتردد والقلق.
- تطوير الشخصية والحصول على شخصية أقوى.
- علاج لكثير من الأمراض العادية مثل التحسس والرشح والزكام والصداع.
- تحسن القدرة على النطق وسرعة الكلام.
- تغيير في العادات السيئة، مثل الإفراط في الطعام وترك التدخين. (عبد الدايم الكحيل، 2012: 12)

ثانيا/ قراءة القرآن الكريم وتلاوته:

إنّ قراءة القرآن الكريم قراءة خاشعة متدبرة، وتلاوته تلاوة محكمة مرتلة تضي على النفس سكونية وعلى القلب طمأنينة فينسب الإيمان إلى الأعماق انسيابا فتزكو الروح، وتصفى وتطهر، فالذي يعاني من حالة قلق شديد وعدم الاستقرار، فعند قراءته لتلك الآيات المحكمات ذات السر العميق، وإعادة التمعن فيها، عندما تستقر في قلبه في تلك اللحظة يشعر أنّ تلك الحالة المقلقة قد زالت، وارتاحت نفسه واستقر، وبالتالي يزداد قلبه إيمانا واطمئنانا، لأنّ سر القرآن الكريم هو أنّه يتعامل مع القلب البشري مباشرة، فيتلقى القلب تلك الأنوار من مصدرها الله، فيجد القلب حلاوة القرآن. وفي هذا الصدد، يشير سيد قطب: "إنّ القرآن يعبر بالصور المتخيلة عن المعنى الذهني والحالة النفسية، وعن الحادث المحسوس والمشهود المنظور وعن النموذج الإنساني والطبيعة البشرية، ثم يرتقي بالصور التي يرسمها فيمنحها الحياة الشاخصة، أو العزلة المتجددة، فإذا المعنى الذهني هيئة أو حركة، وإذا الحالة النفسية لوحة أو مشهد، وإذا النموذج الإنساني شاخص حي، وإذا الطبيعة البشرية منسجمة مرئية ...، إنّها الحياة هنا، وليست حكاية الحياة". (سيد قطب، د. ن، 32)، ذلك أنّ الله سبحانه يشرح القلوب لتتلقى هذا القرآن، قلوبا يعلم ما فيها من الخير فيعلمها حينئذ بدوره، فتشرق وتستضيء، وهنا تكون تلك القلوب متفتحة منسجمة، مستقبلة لكل ذكر وكل آية يقرأها، وفي تلقيا لهذا القرآن بأكمله، يحدث الوجل والارتعاش والتأثر الشديد، وتتشعر الجلود، ثم تهدأ النفوس وتطمئن وتأمين القلوب، وتلين تلك الجلود، ففي ارتعاش هذه القلوب تبدأ هداية الله: [اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُّتَشَابِهًا مَّثَانِيَ تَقْشَعِرُّ مِنْهُ جُلُودَ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ ثُمَّ تَلِينُ جُلُودُهُمْ وَقُلُوبُهُمْ إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ ۗ ذَلِكَ

هُدَى اللَّهُ يَهْدِي بِهِ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُضِلِلِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ هَادٍ [الزمر: 23] (عنو
عزيرة، 2008: 147).

وكما يحل القرآن في القلب السكينة والطمأنينة، فإنه كذلك يربي العقل على
التفكير المنظم بطريقة متكاملة للاستدلال، معتمدا على الخطوات التالية:

- يطلب القرآن من الإنسان استخدام حواسه لتكوين خبراته عن التناسق والتكامل في
وجود الكائنات، وحياتها، وعن تعاقب الليل والنهار وتكامل حركة الأفلاك
والأجرام وتناسقها وخضوعها لنواميس وقوانين محكمة تضبطها.
- ثم يدعوه إلى التساؤل عن سر هذه القوانين والنواميس وعن مقننها ومديرها، وعن
من نظم للكائنات حياتها وأحكم خلقها.
- ثم يوصله إلى تكوين نظرة شاملة كلية تدعوه للوصول بعقله، والسمو بمشاعره
إلى خالق هذا الكون، ومدير أموره، ومرتب سننه، والقائم على تحققها وتنسيقها
وتسخير كثير منها لمصلحة الإنسان ورفاهيته.
- ويطلب القرآن الناس أن يقوموا بالسلوك اللائق نحو هذا الخالق الحكيم العليم،
ويدعوهم إلى العمل بشريعته، وإلى عبادته وتوحيده ويضعهم أمام مسؤوليتهم
ليشكروا خالقهم ويناجوه ويعملوا بهديه وتشريعهم، ويشعروا بفضله ... وهو بذلك
يضعهم أمام منهج عملي متكامل يطلب تحقيقه. (عبد الرحمن النحلوي، 2007:
211).

ثالثا/ التدبر في القرآن الكريم:

يقصد به تحديق ناظر القلب إلى معانيه وجمع الفكر على تدبره وتعقله، وهو
المقصود بإنزاله، لا مجرد تلاوته بلا فهم ولا تدبر، قال تعالى: [كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ
مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُو الْأَلْبَابِ] (ص: 29)، وقال أيضا: [أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ
الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبِ أَفْقَالٍهَا] (محمد: 24)، إذن المقصود من القراءة هو التدبر، ولذلك
سن فيها الترتيل لأن الترتيل في الظاهر ليتمكن من التدبر بالباطن، قال علي رضي
الله عنه: "لا خير في عبادة لا فقه فيها، ولا في قراءة لا تدبر فيها" (أبو حامد
الغزالي، 2007: 323)

فليس شيء أنفع للعبد في معاشه ومعاده وأقرب إلى نجاته من تدبر القرآن
وإطالة التأمل فيه وجمع الفكر على معاني آياته، فإنها تطلع العبد على معالم الخير
والشر بحذافيرها، وعلى طرقاتهما وأسبابهما وغاياتهما وثمراتهما ومآل أهلتهما،

وتضع في يده مفاتيح كنوز السعادة والعلوم النافعة، وتثبت قواعد الإيمان في قلبه وتشيد بنيانه وتوطد أركانه وترية صورة الدنيا والآخرة والجنة والنار في قلبه، وتعرفه النفس وصفاتها ومفاسدات الأعمال ومصحاتها، وبالجملة تعرفه الرب المدعو إليه وطريق الوصول إليه وما له من الكرامة إذا قدم إليه. (ابن القيم، 1999: 485).

إذن فالقرآن جملة "كتاب هداية وإرشاد أنزل ليسمو بضمير الإنسان ومشاعره عن التوقف على المصالح النفعية العاجلة أو التعامل تعاملًا حسيًا مع الأشياء، بهذا فهو ينطلق في تربية عقولنا على الانتقال من المحسوس المادي إلى المعنوي المجرد، من الإبل التي نعايشها إلى التفكير في خلقها وأسلوب حياتها، ومن السماء التي نراها إلى التفكير في بنائها وجعلها مرفوعة بكواكبها وشمسها، وهي لأبد لها من قوة تمسكها تمنعها من التساقط أو الزوال، ومن الجبال التي نراها شاهقة بصخورها الضخمة وكتلها الكبيرة إلى التفكير في القوة التي أقامتها ونصبته لنبحث عن العلاقة بينهما". (عبد الرحمان النحلاوي، 2007: 210).

ومما سبق يتبين لنا أنّ في سماع القرآن الكريم أو تلاوته وتدبر معانيه فضلاً عظيماً في تصفية القلب وشفاء النفس مصداقاً لقوله تعالى: [وَنُنَزِّلُ مِنَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاءٌ وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ] (الإسراء: 82)، فهو يملأ القلب طمأنينة واستقراراً، فلا يعتريه قنوط ولا يغمره يأس ولا قلق ولا توتر، فهو شفاء ودواء لمختلف الضغوط النفسية التي يمكن أن تنغص على الإنسان حياته الدنيوية.

المبحث الثاني: الجانب الميداني:

1- منهج الدراسة: استعملنا في بحثنا هذا المنهج التجريبي باستخدام مجموعة تجريبية وضابطة في نفس الوقت، بقياس مستوى الضغط النفسي لديها قبل وبعد تطبيق البرنامج العلاجي المتبع، وذلك للكشف عن أثر القرآن الكريم في تخفيف الضغط النفسي لدى أفراد العينة موضوع الدراسة.

2- حدود الدراسة الزمانية والمكانية: تم إجراء "الدراسة" في الفترة الزمنية المحددة بشهري أبريل وماي لسنة 2015م، بولاية باتنة.

3- عينة الدراسة: تشمل العينة الحالات التي تبين بعد تطبيق مقياس الضغط النفسي أنها تعاني من ارتفاع في الضغط النفسي، وقد كانت العينة المستهدفة في

البداية عينة عرضية من المتطوعين قوامها 187، وبعد ذلك تم اختيار عينة البحث بطريقة قصدية متكونة من 39 من الحالات التي تبين أنها تعاني من ضغط نفسي مرتفع، ويمكن عرض خصائص أفراد العينة موضوع الدراسة بإيجاز في النقاط التالية:

- من حيث الجنس: كلهن إناث.
- من حيث السن: تراوحت أعمار العينة من 18 سنة فما فوق.
- من حيث الحالة الاجتماعية: طبق المقياس على فتيات عازبات ونساء متزوجات، أو أرامل أو مطلقات ...
- من حيث المستوى التعليمي: كل المستويات التعليمية: طبيبات، ممرضات، إداريات، موظفات، طالبات، معلمات، مكثات بالبيت...
- من حيث الحجم: 39 حالة.

3- أدوات الدراسة: اعتمدت هذه الدراسة على أدوات عديدة منها:

3-1/ الملاحظة: تعتبر الملاحظة من الأدوات الرئيسية التي تستخدم في البحث العلمي، وقد اعتمدت أكثر على الملاحظة المباشرة التي شملت وركزت على النقاط التالية:

- 1- الهدام: من حيث كونه منظماً، غير منظم، محتشماً، غير محتشم.
- 2- طريقة المشي ووضعية الجلوس.
- 3- ملامح وتعابير الوجه التي تدل إلى حد كبير على الحالة النفسية (حزن، فرح، تعب، نشاط، غضب ...).
- 4- طريقة الكلام (نبرة الصوت، نوعية الكلمات المستخدمة ومدلولها والتي يتراوح معناها بين التفاؤل والتشاؤم، القلق والاستقرار).
- 5- الاستجابات الانفعالية والتصرفات أثناء التحركات خلال سير الجلسة، (كمدى تأثر الحالة بالقرآن الكريم مثل البكاء لسماعه).

أثر القرآن الكريم في تخفيض مستوى الضغط النفسي

وتجدر الإشارة إلى أن ملاحظتنا لأفراد العينة كانت على طول الجلسة أي قبل وأثناء وبعد تطبيق البرنامج العلاجي الذي محتواه سماع وتلاوة وتدبر في آيات القرآن الكريم.

3-2/ المقابلة: اختيار نوع المقابلة يعتمد على تفضيل الباحث، وكذا على موضوع الدراسة والهدف منها، بالإضافة إلى ظروف التجربة وخصائص الأفراد، ومن هنا جاء اختيارنا لتقنية المقابلة العيادية النصف موجهة، والتي تتميز بمجابهة الفاحص للمريض بأسئلة تمكنه من جمع المعلومات بغية تقييم مختلف سمات المريض، ولكون البرنامج العلاجي الذي اعتمدهنا يقوم على فكرة العلاج الجمعي فإن سير مقابلاته كان مختلفا بالضرورة عن سير المقابلة الفردية التي غالبا ما تكون قائمة على محاور معينة، فمحاور جلساتنا العلاجية مع أفراد العينة كانت مرتبطة إلى حد كبير بالمواضيع القرآنية التي نوقشت بتقنية التدبر بالمعنى وكيفية مساهمتها في تخفيف حدة أعراض الضغط النفسي من خلال معاشية معانيها وربطها بالواقع اليومي للحالة.

3-3/ مقياس مستوى الضغط النفسي: أعده كل من العالمين الأمريكيين هولمز وراهي Holmes and Rahe ويحتوي على 58 بندا تتضمن مختلف أعراض الضغط النفسي (الجسمية، النفسية، الفكرية ..) بأربعة بدائل (غير موافق، موافق، قليلا، موافق إلى حد كبير، موافق تماما).

وقد وجدنا هذا المقياس في كتاب Le guide du bien être لمؤلفته Sterman Stéphane وقمنا بترجمته إلى اللغة العربية وتم عرضه على مجموعة من الأساتذة في اللغة الفرنسية وخبراء في القياس النفسي للتأكد من سلامة العبارات، وتم حساب صدق المقياس من خلال صدق المحكمين وصدق الاتساق الداخلي، وكذا حساب ثبات المقياس بطريقة إعادة التطبيق وبطريقة التجزئة النصفية ووصل معامل الثبات 0.92 وهي درجة عالية تدل على ثبات المقياس.

3-4/ البرنامج العلاجي: يتبنى هذا البرنامج أسلوب العلاج الديني الإسلامي الذي يتميز عن غيره من الطرق العلاجية بفنيات وتقنيات علاجية خاصة به، ويهدف البرنامج الذي استخدم كتقنية علاجية إلى معرفة مدى فعالية القرآن الكريم في تخفيف حدة الضغوط النفسية، وطبيعة البرنامج: علاج جماعي، عدد الجلسات فيه (08)

جلسات، زمن الجلسة الواحدة: يتراوح بين 90 د إلى 120 د، وقد استخدم فيه التقنيات العلاجية التالية:

- **الاستماع إلى القرآن الكريم:** اعتمدت كتقنية أولى في خطوات البرنامج العلاجي، حيث نقوم بإسماع أفراد العينة آيات قرآنية تتلوها قارئة بشكل مباشر أو تكون بصوت مقرئ من القراء، وذلك لمدة زمنية لا تقل عن نصف ساعة.
- **تلاوة القرآن الكريم:** ثاني خطوة في البرنامج تكون على شكل قراءة جماعية للآيات تعقب بشكل تدريجي بحيث تبتدى القارئة بتلاوة الآية ببطء ثم يرددها باقي أفراد العينة وهكذا حتى نهاية السورة أو المجموعة المختارة من الآيات، وذلك لمدة زمنية لا تقل عن نصف ساعة.
- **التدبر في معاني القرآن الكريم:** وهي ثالث تقنية اعتمدت – إلى جانب ما سبق- بغية تحقيق السكينة والأمن النفسي لأفراد العينة الذين يعانون من ارتفاع الضغط النفسي وذلك من خلال التدبر في معاني وأسرار الآيات المتلوة، في جو من الهدوء والصفاء النفسي والذي من شأنه أن يخفف عنهم همومهم وكل ما يكدرهم من شواغل الدنيا ويعطيهم القوة والطاقة الكافية لإيجاد حلول مناسبة لها.

3-5/ أسلوب المراقبة الذاتية (الاستبصار النفسي بالملاحظة): وهو يقوم على ملاحظة المفحوص لنفسه، حيث يطلب منه أن يلاحظ مظاهر معينة من سلوكه، ويحتفظ بتسجيل دقيق لها في تقارير أسبوعية يعدها لنا، وتكمن فائدتها أنها تسمح بمراقبة المشكلة التي يعاني منها المفحوص يوميا خارج أوقات الفحص النفسي، كما أنها ترجمة عملية لمحاسبة النفس وإدراك أخطائها ثم تصحيحها.

4- **التصميم الإحصائي للبحث:** بما أن الدراسة تبحث عن مدى فعالية العلاج النفسي الديني بالقرآن الكريم لعينة الدراسة بقياس مستوى الضغط لديها قبل وبعد البرنامج العلاجي، فقد استخدمنا الأساليب الإحصائية التالية للحصول على النتائج: -

$$\text{حساب المتوسطات: } م = \frac{\sum س}{ن}$$

$$\text{- حساب الانحرافات المعيارية: } ع = \sqrt{\frac{\sum (س-م)^2}{ن}} - \text{حساب الفروق: } ت = \frac{2م-1ع}{\sqrt{\frac{2ع+1ع}{1-ن}}}$$

5- عرض النتائج:

5-1/ عرض نتائج الملاحظة: من خلال ملاحظتنا المكثفة لأفراد العينة قبل وأثناء وبعد الجلسات لمسنا وجود تغيرات في الأعراض العامة على الشكل التالي:

عناصر الملاحظة	قبل	بعد
الهدنام	قد يكون عند بعض الأفراد: - غير منظم (مما يوحي باللامبالاة وعدم الاهتمام ..) - غير محتشم.	- يصبح منظم وأكثر تناسقا - يصبح أكثر احتشاما
طريقة المشي ووضعية الجلوس	- بخطى متناقلة مضطربة - انقباض في الجلوس	- خطى ثابتة ومستقرة - استرخاء في الجلوس
ملامح وتعابير الوجه	- تعب يظهر في شكل شحوب اللون - كدر وقلق يظهر على شكل عبوس وتقطيب للحاجبين	- نشاط وحيوية - فرح وطمأنينة تظهر على شكل ابتسامة وطلاقة
طريقة الكلام	- نبرة الصوت: خافتة أو حادة - نوعية الكلمات المستخدمة غامضة حائرة متكررة ومتشائمة	- هادئة - واضحة واثقة متفائلة.
استجاباته الانفعالية	- حيرة وشروء - عصبية وتوتر	- تركيز وحضور - هدوء واسترخاء

الجدول رقم "1": يوضح نتائج الملاحظة

وتجدر الإشارة إلى أن هذه التغيرات تنفاوت من فرد لآخر وقد تتحقق جميعا أو البعض منها فقط.

5-2/ عرض نتائج المقابلات والبرنامج العلاجي: تماشيا مع أهداف البحث في التعرف على مدى أثر القرآن الكريم في التخفيف من الضغط النفسي وتحقيقا لفرضياته، كانت النتائج المتحصل عليها كالتالي:

- إضافة إلى التغيرات المتحصل عليها في الأعراض الجسمية المذكورة سابقا كانت هناك تغيرات واضحة في الجانب النفسي والانفعالي كالشعور بالأمن

والراحة والطمأنينة والتخلص إلى حد كبير من مختلف مظاهر التوتر والقلق، وقد توافقت التقارير التي كانت تكتبها لنا الحالات ومن خلال تدخلاتهم أثناء الجلسة وما تتضمنه من تفريغ نفسي على تأكيد هذا التغيير.

- إدراك الحالات لعظم نعم الخالق - عز وجل- عليهم وآد الشعور بالرضا لديهم ممّا ساهم في التحرر من مشاعر الدونية والنقص وارتفاع مستوى الثقة بالنفس وتقدير الذات لديهم بعدما كان جد منخفض، وهذا ما عبرت عنه إحداهن بقولها: "كنت أحس قبلا بأنه لا أهمية لي وبأنّي إنسانة فاشلة ولكن بسماعي وقراءاتي للقرآن أدركت أهميتي وعظم نعم الله علي وزاد احترامي لذاتي وغيري".

- وجود تغير ملموس في سلوك أفراد العينة وأسلوب تفكيرهم ونظرتهم إلى الأمور بصفة عامة واتخاذ القرارات بشأنها، ونستطيع التمثيل لذلك بقول إحداهن: "أحسست براحة تامة وبأنه بإمكانني أن أفكر جيدا دون صعوبة وبدون الإحساس بالألم"، أو قول أخرى: "أصبح رأسي مليئا بالأفكار الطيبة وتخيلت حياتي مستقبلا أفضل من التي عشتها ما دامت في رحاب الله والقرآن.."، أو قول أخرى - وهي تعبر عن التغيير الجذري الذي طال سلوكها مع من حولها في حياتها اليومية: "بدأت أنغير مع زوجي وابنتي وأتعامل معها بطريقة جيدة فلم أعد أصرخ كثيرا، وأناقش في الأمور بترتيب وأستمع إلى نصائح وآراء الآخرين"، أما في جانب القرارات فقد قالت أخرى: "كنت أشعر بالضيق وعازمة على اتخاذ قرار التوقف عن العمل وأنا لا أعلم عواقبه، ولكن بعد حصص القرآن - متفسي الوحيد- عزمتم علي المواصلة".

3-5/ عرض نتائج تطبيق المقياس: توصلت الدراسة الحالية إلى النتائج

التالية، وذلك من خلال استخدام اختبار "ت" للتحقق من نتائج فروض الدراسة:

المتغير	قبل تطبيق البرنامج	بعد تطبيق البرنامج	قيمة "ت"	مستوى الدلالة
أفراد العينة التجريبية	المتوسط م	م	9.58	0.01
	الانحراف ع	ع		
	132.56	77.82		
	29.48	18.41		

الجدول رقم "02": يوضح الفروق في درجات الضغط النفسي لدى أفراد العينة قبل وبعد تطبيق البرنامج العلاجي

يتضح من الجدول السابق ما يلي:

توجد فروق ذات دلالة إحصائية عند مستوى 0.01 بين متوسط درجات مجموعة أفراد العينة التجريبية في القياس القبلي ومتوسط درجاتهم في القياس البعدي على مقياس الضغوط النفسية لصالح القياس البعدي (أي بعد تطبيق البرنامج العلاجي مباشرة)، وبهذا تكون قد تحققت فرضيات الدراسة في أن كلا من سماع القرآن وتلاوته وتدبره يتدخل بشكل ملحوظ في تخفيض مستوى الضغط النفسي.

6- مناقشة النتائج:

6-1/ مناقشة نتائج الملاحظة: إنَّ الضغط النفسي المرتفع يولد في كثير من الأحيان لدى صاحبه شعورا باللامبالاة وعدم الاهتمام بمظهره وهندامه، ولكن كما لاحظنا في الجدول رقم "02" أنه وبعد الجلسات أصبح منظما وأكثر تناسقا، وبعد التشبع بالمعاني الفاضلة والمثل العليا التي دعت إليها الآيات القرآنية أصبح لباس كثير من أفراد العينة أكثر احتشاما، وكذلك التعب النفسي والكدر والقلق وما يرافقه من عصبية في السلوك وتوتر في الحركات ينقلب إلى راحة نفسية وطمأنينة تتجلى مظاهرها في النشاط والحيوية، والاسترخاء، وهذا بالطبع نتج عن الصفاء النفسي الذي حققه صدق الاستماع إلى القرآن الكريم، وقراءته والتدبر في معانيه.

6-2/ مناقشة نتائج المقابلات والبرنامج العلاجي: لقد لمسنا وجود تغيرات واضحة في الجانب النفسي والانفعالي لدى أفراد العينة، إذ تبين تقاريرهم وتدخلاتهم مدى التحسن الكبير الذي طال حالتهم النفسية وسلوكياتهم اليومية بعد حضور الجلسات العلاجية. وقد تجلّى ذلك في:

- ارتفاع مستوى الإيمان بالله وبالقضاء والقدر والتشبع بمشاعر الرضا، مما يولد الإحساس بالطمأنينة وراحة البال.
- ارتفاع مستوى تقدير الذات والتحرر من مشاعر النقص والدونية.
- التحرر من النظرة التشاؤمية للمستقبل والتشبع بالأفكار الإيجابية المتفائلة.
- تنامي القدرات الذاتية والعزم على اتخاذ القرارات المصيرية.

ومرد ذلك كلّهُ إلى القوة الشفائية الهائلة التي يختزنها القرآن الكريم، فالذي يعاني من حالة قلق شديد وعدم الاستقرار عند قراءته لتلك الآيات المحكمات ذات

السر العميق وإعادة التمعن فيها تزول عنه حالة التوتر الشديد وترتاح نفسه ويزداد قلبه إيماناً واطمئناناً، فسر القرآن الكريم أنه يتعامل مباشرة مع القلب البشري الذي يتلقى عنه تلك الأنوار الإلهية التي تجعله يتذوق حلاوة الإيمان، قال تعالى: [وَلَقَدْ يَسْرَنَّا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِنْ مُدَكِّرٍ] (القمر: 32).

3-6/ مناقشة نتائج تطبيق المقياس: تبين من نتائج الجدول رقم "02" أن هناك فروقا بين متوسط درجات المفحوصات في المقياس القبلي ومتوسط درجاتهن في القياس البعدي على مقياس الضغوط النفسية، وقدر متوسط الفروق بـ 54.74 ممّا يؤكد وجود فروق ذات دلالة إحصائية عند مستوى 0.01.

وتعود هذه النتائج إلى فعالية القرآن الكريم (من حيث سماعه أو تلاوته أو التدبر في معانيه) في مساعدة أفراد العينة التجريبية على تجاوز حالة الضغط النفسي والشعور بالراحة النفسية، قال تعالى: [الَّذِينَ آمَنُوا وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُمْ بِذِكْرِ اللَّهِ أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ] (الرعد: 28).

4- مناقشة عامة: تؤكد النتائج على وجود فروق ذات دلالة إحصائية عند مستوى 0.01، وقدر متوسط الفروق بـ 54.74 بين متوسط درجات المفحوصات في المقياس القبلي ومتوسط درجاتهن في القياس البعدي على مقياس الضغوط النفسية، وهذه النتائج تتوافق مع ما تم عرضه في الجانب النظري من البحث والدراسات السابقة، كالدراسات التي قام بها عبد الله بن محمد الصديق الغماري التي أثبتت من خلالها وجود أثر مهدئ للقرآن الكريم في 97% من مجموع تجاربه التي أجراها، وكذلك الدراسات التي قامت بها مؤسسة العلوم الطبية الإسلامية بالولايات المتحدة الأمريكية التي تثبت وجود قوة شفائية للقرآن الكريم وقدرته على تخفيف درجة توتر الجهاز العصبي، وغيرها من الدراسات كدراسة "طه رامز" و"أبي الفضل" و"الكحيل" التي أثبتت فعالية القرآن الكريم والعلاج النفسي الديني عموماً في علاج الاضطرابات والضغوط النفسية.

وكما عرفنا سابقاً أن الكلمة تتكون من مقاطع صوتية، وبالتالي فلها ذبذبتها المؤثرة، كما أن المجموعة من الكلمات تحمل أفكاراً أو مشاعر لها ذبذباتها المؤثرة أيضاً، ولهذا فالكلمة الطبية تسبب السعادة والكلمة الخبيثة تسبب الشقاء، وللکلمة أثرها الإيجابي ولها آثارها العصبية والنفسية، وتناسب قوة الكلمة مع قوة الشعور أو قوة

الإرادة عند قائلها، ولذلك نجد كلمة صاحب السلطة أقوى تأثيراً من كلمة الشخص العادي. (فتحي أبو الفضل، 2007: 144)

ومن هنا نستطيع تفسير التأثير الحاسم المطلق للقرآن الكريم فإنه كلام المولى عز وجل، قال تعالى: [لَوْ أَنْزَلْنَا هَذَا الْقُرْآنَ عَلَى جَبَلٍ لَرَأَيْنَاهُ خَاشِعًا مُتَصَدِّعًا مِّنْ خَشْيَةِ اللَّهِ^ع وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ] (الحشر: 21). ومن ثم نستطيع القول بأن فرضيات الدراسة تحققت وبشكل واضح جداً، فسماع القرآن الكريم وتلاوته والتدبر في معاني آياته الكريمة يسهم بشكل كبير في اختفاء أعراض الضغط النفسي ونشوء سمات إيجابية جديدة لدى الفرد.

خاتمة:

بناء على ما سبق تناوله في الجانب النظري، وما تم الوصول إليه من خلال إجراءات البحث الميداني التي أثبتت أن لسماع وتلاوة وتدبر القرآن الكريم أثراً في تخفيض مستوى الضغط النفسي، وكان هذا واضحاً من خلال البرنامج العلاجي الذي تضمنت جلساته فرضيات الدراسة، وكذا الفروق بين متوسط درجات المفحوصات في المقياس القبلي ومتوسط درجاتهن في المقياس البعدي على مقياس الضغوط النفسية، وقدّر متوسط الفروق بـ 54.74، مما يؤكد وجود فروق ذات دلالة إحصائية عند مستوى 0.01.

وهذا يدل على أن القرآن الكريم منهج تربوي لا يضاهيه أي منهج آخر، فهو تربية للنفوس ومطهرة للقلوب من جميع الأمراض النفسية والوساوس، حيث إنّ القارئ للقرآن المتمعن فيه المتفهم لمعانيه والباحث في أسرارهِ سيجدُهُ شاملاً لجميع الأشياء كاملاً من جميع الجوانب التي تمس الإنسان من الناحية النفسية والاجتماعية والأخلاقية.. وغيرها، يقول تعالى: [اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُّتَشَابِهًا مَّثَابِي تَقْشَعِرُّ مِنْهُ جُلُودُ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ ثُمَّ تَلِينُ جُلُودُهُمْ وَقُلُوبُهُمْ إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ^ع ذَلِكَ هُدَىٰ اللَّهِ يَهْدِي بِهِ مَنْ يَشَاءُ^ع وَمَنْ يُضِلِلِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ هَادٍ] (الزمر: 23). وعليه فإن القرآن الكريم علاج لقلوب المؤمنين يذهب عنهم كافة الضغوط النفسية التي قد تضايقهم، وهو شفاء لأرواحهم من الغفلة والتشتت والضياع والقلق والاكتئاب، وفيه الشفاء لما في الصدور، فهو الهدى والرحمة المهداة للمؤمنين: [وَنُنَزِّلُ مِنَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاءٌ وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ] (الإسراء: 82).

نأمل أن تكون هذه الدراسة المتواضعة قد أسهمت ولو بقسط بسيط في إلقاء الضوء على مدى فعالية العلاج النفسي الديني بالقرآن الكريم في التخفيف من الضغوط النفسية وعلاج الاضطرابات النفسية التي استعصت على العلاجات الكيميائية والنفسية، وكما قال جل شأنه: [سُنُّرِهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ ۗ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ] (فصلت: 53).

قائمة المراجع:

- ابن القيم الجوزية: (1999)، مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، دط، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.
- أبو حامد الغزالي: (2007)، إحياء علوم الدين، ط3، دار السلام، مصر.
- أكرم عثمان: (2002)، الخطوات المثيرة لإدارة الضغوط النفسية، ط1، دار ابن حزم، بيروت، لبنان.
- جمعة سيد يوسف: (2007)، إدارة الضغوط، ط1، دار الكتب المصرية، القاهرة، مصر.
- فتحي قطب أبو الفضل: (2007)، القدرات الروحية للإنسان بين الدين والعلم، دار النهضة، القاهرة، مصر.
- زعتر نور الدين: (2009)، فعالية برنامج علاج نفسي اسلامي في تخفيض القلق، قلق ما قبل العمليات الجراحية أنموذجا، مذكرة ماجستير غير منشورة جامعة بسكرة- الجزائر.
- سامي صالح الرويشدي: (2002)، الضغوط النفسية كاستجابة لأحداث الحياة الضاغطة، رسالة ماجستير، أكاديمية نايف العربية، الرياض.
- سعد رياض: (2004)، علم النفس في القرآن الكريم، دط، مؤسسة إقرأ، بيروت- لبنان.
- سيد قطب: (د.ت)، التصوير الفني في القرآن الكريم، دار المعارف، مصر.
- عبد الحميد مهدي: (1983)، أمة القرآن، ط1، دار البعث، قسنطينة، الجزائر.
- عبد الرحمان النحلاوي: (2000)، التربية بالآيات، ط1، دار الفكر المعاصر بيروت، لبنان.
- عبد الرحمان النحلاوي: (2007)، التربية بالحوار، ط1، دار الفكر المعاصر، دمشق، سوريا.
- عبد الفتاح محمد محمد سلامة: (1981)، أضواء على القرآن الكريم بلاغته وإعجازه، ط4، الجامعة الإسلامية المدينة المنورة - المملكة العربية السعودية.
- عنو عزيزة: (2008)، مدى فعالية العلاج النفسي الديني بالقرآن الكريم، الأذكار الأدعية على الاكتناب الاستجابي لدى طالبات الجامعة، دط، دار الهومة الجزائر..
- محمد توفيق: (2000)، 334.
- ناهد الخراشي: (2003)، أثر القرآن الكريم في الأمن النفسي، ط4، دار الكتاب الحديث، القاهرة، مصر. <http://kaheel7.com/pdetails.php?id=1258&ft=38>
- عبد الدائم الكحيل www.kaheel7.com موسوعة الإعجاز العلمي في القرآن الكريم 12/43/2012.

عذر الاستفزاز في جريمة الخيانة الزوجية دراسة مقارنة بين الفقه الإسلامي وقانون العقوبات الجزائري

طالب الدكتوراه: عمر عماري

كلية العلوم الإسلامية - جامعة باتنة 1

الملخص:

عظمت الشريعة الإسلامية قيمة عرض الزوج وأباحته له في حالة من الحالات دفاعا عن شرفه؛ قتل زوجته إذا ما فاجأها مرتكبة لجريمة الزنا، أو قتل شريكها أو قتلها معاً، وأسقطت عنه العقوبة المتمثلة بالقصاص، لأنه كان في حالة استنفار لغضب لم يبق معه عقل حتى يتحكم في سلوكه القاتل دفاعا عن شرفه الذي انتهك.

والمقصود بعذر الاستفزاز في جريمة الخيانة الزوجية، هي الحالة أو الظرف الذي يدفع الزوج أو الزوجة لارتكاب جريمة القتل في حق أحد طرفي العلاقة الزوجية- المتلبس بجريمة الزنا - فقط، أو مع شريكها أو شريكته، بغرض الدفاع عن الشرف، ويمثل الاستفزاز بصورته الخطيرة هذه؛ أهمية كبيرة على مستوى تحديد المسؤولية الجنائية في جريمة القتل العمد خصوصاً، سواء في الفقه الإسلامي، أو في قانون العقوبات الجزائري، وذلك بسبب الأثر الذي يترتب على القيمة القانونية لحرية الاختيار، باعتبار أن الاستفزاز يضيق من تلك الحرية فيجعل عذر الاستفزاز الذي ارتكب فيه الجاني جرمته سبباً لتخفيف العقاب؟ أم أن تأثيره أكبر من مجرد تخفيف العقاب إذ يُبيح الفعل كلية؟ أم ليس له أدنى تأثير على العقاب؟ وهل يقتصر هذا الأثر على الزوج فقط أم يمتد لتستفيد منه الزوجة كذلك أم أكثر من ذلك يستفيد منه الغير؟.

الكلمات المفتاحية: عذر، استفزاز، الخيانة الزوجية، دراسة مقارنة، الفقه الإسلامي، قانون العقوبات الجزائري.

Abstract:

The wife of his wife was killed if she was surprised by the crime of adultery, the murder of her partner or the murder of the two together, and the punishment of qisas was dropped from him because

he was in a state of anger. He controls his murderous behavior in defense of his violated honor

The reason for provocation in the crime of infidelity is the situation or circumstance that causes the husband or wife to commit the crime of murder in the case of one of the parties to the marital relationship - who is caught up in the crime of adultery - only or with her partner or partner in order to defend honor. The importance of determining the criminal responsibility for murder in particular, whether in Islamic jurisprudence or in the Algerian Penal Code, because of the effect on the legal value of freedom of choice, as provocation narrows that freedom and makes excuse for provocation in which the Is his crime a reason to ease punishment? Or is its effect more than simply mitigating punishment, allowing the act to be fully authorized? Or does it have no effect on punishment? Is this limited to the husband only or extends to benefit the wife as well or more benefit from others?.

مقدمة:

للإجابة عن التساؤلات المطروحة في الملخص، قسّمت هذا البحث إلى ثلاثة مباحث، حيث تناولت في المبحث الأول: مفهوم الاستفزاز في كل من اللّغة والفقّه الإسلامي وقانون العقوبات الجزائري. وفي المبحث الثاني أركان عذر الاستفزاز في الفقّه الإسلامي وفي قانون العقوبات الجزائري. وفي المبحث الثالث أثر عذر الاستفزاز على العقوبة في كل من الفقّه الإسلامي وقانون العقوبات الجزائري. وفي الأخير خاتمة تناولت فيها خلاصة ما توصلت إليه في هذا البحث من نتائج.

المبحث الأول: مفهوم الاستفزاز في الفقّه الإسلامي وفي قانون العقوبات الجزائري

سوف نتناول في هذا المبحث مفهوم الاستفزاز في كل من اللّغة العربية والفقّه الإسلامي وقانون العقوبات الجزائري؛ وهذا في ثلاثة مطالب على الترتيب.

المطلب الأول: مفهوم الاستفزاز في اللغة:

كلمة الاستفزاز هي مصدر من فعل استَفَرَّ من فعل فَرَّ أو فَرَزَ، ومعنى فَرَّ، فَرَأَ أي فَرَعَ، نقول استَفَرَّه الخوفُ بمعنى استخَفَّه، وقعد مُسْتَفَرًّا أي غير مطمئن، واستَفَرَّ فلاناً: أي أثاره وأزَعَجَهُ¹. أي أن معنى الاستفزاز هو الإثارة والإزعاج بمعنى الاستخفاف والاحتقار.

المطلب الثاني: في الفقه الإسلامي

لم يعرف فقهاء الشريعة العزاء لفظ الاستفزاز كما عرفة فقهاء القانون؛ ولكن تكلموا على حالة قتل الزوج لزوجته عند رؤيته لها في حالة التلبس بالزنى، كما سوف نبين ذلك لاحقاً.

المطلب الثالث: مفهوم الاستفزاز في قانون العقوبات الجزائري

لقد عرّف بعض فقهاء القانون الوضعي الاستفزاز بأنه: وقوع اعتداء ظالم ومفاجئ على المجني عليه من الجاني، يثير الغضب الطبيعي لدى الإنسان العادي بدرجة خطيرة فيحمله على ارتكاب جريمة القتل بصورة مفاجئة².

والاستفزاز في القانون هو صورة ناقصة من الدفاع الشرعي، والفرق بينهما أنّ الدفاع لا يقوم إلا خلال الاعتداء ويترتب عليه الإغفاء من العقاب، وأمّا القتل أو الجرح أو الضرب بسبب الاستفزاز فيعذر مرتكبه ولو وقع بعد انتهاء الاعتداء ولكّنه على كل حال لا يعفى من العقاب بل يعتبر عذراً مخففاً³، ويجعل المشرع المصري - الذي هو أحد مصادر القانون الجزائري - من الاستفزاز في حالة الزوج الذي يفاجئ زوجته وهي متلبسة بالزنى عذراً مخففاً لعقوبة جريمة القتل المتعمد ولا يترتب على توافر هذا العذر القانوني في جريمة القتل من أثر بالنسبة لوجود الجريمة كفعل غير مشروع ولا على صفتها كجريمة عمدية إذ يقتصر أثر هذا السبب أو الظرف المخفف بنص القانون على تخفيف عقوبة القتل فقط⁴.

أما بالنسبة لقانون العقوبات الجزائري فإنّه لم يعرف عذر الاستفزاز في جريمة الخيانة الزوجية، وقد نص على عذر الاستفزاز في قانون العقوبات في المادة 279 على أنه: "يستفيد مرتكب القتل والجرح والضرب من الأعدار إذا ارتكب احد الزوجين على الزوج الآخر أو على شريكه في اللحظة التي يفاجئه فيها في حالة تلبس بالزنى".

فمن خلال نص المادة 279 ق.ع السالفة الذكر يمكننا تعريف عذر الاستفزاز في جريمة الخيانة الزوجية بأثة: حالة من حالات الأعذار القانونية المخففة في جريمة القتل والجرح العمد إذا ارتكب أحد الزوجين على الزوج الآخر أو على شريكه في اللحظة التي يفاجئه فيها في حالة تلبس بالزنا.

المبحث الثاني: أركان عذر الاستفزاز في الفقه الإسلامي وفي قانون العقوبات الجزائري

أركان عذر الاستفزاز في الفقه الإسلامي وقانون العقوبات الجزائري ثلاثة هي صفة الجاني؛ وهو أن يكون الجاني القاتل زوج للمقتول أو أحد أقاربه، والركن الثاني وهو عنصر مفاجأة الزوج القاتل لزوجه أو لشريكه أو قتلها معا متلبسين بجريمة الزنا، أما الركن الثالث فهو أن يكون فعل القتل أو الجرح أو الضرب في الحال.

المطلب الأول: أركان عذر الاستفزاز في الفقه الإسلامي

الفرع الأول: صفة الجاني: من المتفق عليه عند مالك⁵ وأبي حنيفة⁶ وأحمد⁷ وفي الرأي الراجح عند الشافعي⁸، أنه ليس على قاتل الزاني المحصن قصاص ولا دية، لأن الزاني المحصن يصبح بزناه مباح القتل، ولما كانت عقوبة الزنا من الحدود، والحدود لا يجوز تأخيرها، ولا العفو عنها؛ فإن قتل الزاني المحصن يعتبر واجبا لا بد منه؛ إزالة للمنكر وتنفيذا لحدود الله⁹.

وبالتالي يفهم أنه إذا قتل شخص سوا كان القاتل رجلا أو امرأة، وكان المقتول محصنا سواء كان رجلا أو امرأة، فلا قصاص عليه، إلا أنه يؤدب لافتياته على السلطان.

أما إذا كان المقتول غير محصن وقتل من باب الأمر بالمعروف إذا لم يكف عن الزنا إلا بالقتل فإنه لا يجوز في حق المرأة، أما في حالة التلبس بالزنى فإن الفقهاء أسقطوا القصاص على الزوج القاتل أو الزوجة القاتلة لزوجها، وكذلك إذا كان القاتل هو أحد محارم الزوجة كأن تكون أمه أو أخته أو عمته¹⁰.

وبالتالي فإن صفة القاتل في هذه الحالة تتعدى أن يكون الزوج، أو الزوجة؛ فقد يكون أحد أقارب الزوج بدافع الدفاع عن الشرف، وقد يكون الغير بدافع الأمر بالمعروف.

الفرع الثاني: مفاجأة الزوج - أو الزوجة - لزوجه متلبسا بالزنا: اتفق الفقهاء على شرط مفاجأة الزوج (الزوج أو الزوجة) متلبسا بالزنا، حتى يعتبر عذر استفزاز بسببه تسقط عنه العقوبة، فقد جاء في فتاوى البزازية: "لو رأى في منزله رجلاً مع أهله أو جاره يفجر بها وخاف إن أخذه أن يقهره فهو في سعة من قتله، ولو كانت مطاوعة قتلها"¹¹، وهذا ما اشترطه بقية الفقهاء¹².

الفرع الثالث: القتل والجرح والضرب في الحال: من خلال أقوال الفقهاء وبعملية الاستقراء نلاحظ أنه في حالة الاستفزاز الخطير الذي قد يعفى منه الجاني من القصاص، أنّ القتل أو الضرب الواقع على الزوج الجاني يجب أن يكون في الحال، لا أن يكون بعد واقعة الزنا¹³.

المطلب الثاني: في قانون العقوبات الجزائري

الفرع الأول: صفة الجاني: تنص المادة 279 من قانون العقوبات الجزائري على أنه: "يستفيد مرتكب القتل والجرح والضرب من الاعذار إذا ارتكب أحد الزوجين على الزوج الآخر أو على شريكه في اللحظة التي يفاجئه فيها في حالة تلبس بالزنى"¹⁴.

فمن خلال نص المادة 279 ق.ع.ج يشترط القانون الجنائي الجزائري؛ أن يكون الجاني أحد الزوجين، وأن يكون المجني عليه هو الزوج الآخر أو شريكه، وهذا العذر قاصر على شخص الزوج المهان، فلا يشمل أقارب الزوجة ولا أقارب الزوج ولا أصدقاءه الذين يثارون لشرفه في أثناء غيابه، كما لا يشمل من يشتركون كفاعلين أو شركاء في القتل الذي يقع من أحد الزوجين على الزوج الآخر¹⁵.

أي أنّ المشرع الجزائري كان أضيق دائرة من الفقه الإسلامي حيث أجاز لأقارب الزوج القتل إذا كان هو أحد محارم الزوجة كأن تكون أمه أو أخته أو عمته¹⁶.

الفرع الثاني: مفاجأة الزوج - أو الزوجة - لزوجه متلبسا بالزنا: والتلبس في القانون الوضعي؛ هو أن يوجد هذا الزوج في حالة لا تدع مجالاً للشك في أنّ الزنى قد وقع¹⁷. فلا يعذر الزوج المضروب إلا إذا ارتكب القتل لدى مفاجأته لزوجه الآخر حال تلبسه بالزنا، وهذا ما أشارت إليه المادة 279 بقولها: "في اللحظة التي يفاجئ فيها في حالة تلبس بالزنى"، وهذا ما أخذت به محكمة النقض المصرية في

أحد أحكامها بقولها: "إنه ليس من الضروري أن يشاهد الشريك متلبسا بالزنا من أحد مأموري الضبط، بل يكفي أن يشهد بعض الشهود برؤيتهم إيّاه وذلك لتعذر حصول المشاهدة في هذه الحالة بواسطة مأموري الضبط"¹⁸.

وهو نفس الأمر الذي ذهبت إليه المحكمة العليا في قرارها الصادر عن الغرفة الجنائية بتاريخ 3 ديسمبر 1968 والذي يقول: "يعذر القتل إذ ارتكبه أحد الزوجين على الآخر في اللحظة التي يفاجئه فيها في حالة تلبس بالزنا ويؤدي العذر الشرعي إلى تخفيف العقوبة"¹⁹، ويراد بالتلبس بالزنا نفس المعنى المقصود من العبارة في المادة 341 عقوبات جزائري²⁰، فلا يشترط في حالة التلبس أن يشاهد الزوج وشريكه حال ارتكاب الزنى بالفعل أو عقب ارتكابه ببرهة يسيرة كما تقضي به المادة 41 إ.ج.²¹، بل يكفي أن يكون الزوج وشريكه شوهدا في ظروف لا تترك مجالا للشك عقلا في أنّهما ارتكبا الفعل المكون للزنا²².

وكذلك في قرار المحكمة العليا الصادر عن الغرفة الجنائية بتاريخ 1983/03/20، ملف رقم: 34051 حيث جاء فيه: "من طرق الإثبات المنصوص عليها في المادة 341 ق.ع معاينة ضابط الشرطة القضائية حالة التلبس بالزنا، وإثبات ذلك في محضر. ولما كان يتعذر غالبا، على ضابط الشرطة القضائية وأعوانه مشاهدة المتهمين متلبسين بالزنى، فإنّه يكفي أن تقع مشاهدتهما عقب ارتكاب الجريمة بقليل وهما في وضعية أو ظروف أو حالة لا تترك مجالا للشك في أنّهما باشرا العلاقة الجنسية"²³.

الفرع الثالث: القتل والجرح والضرب في الحال: إنّ مقتضى المادة 279 ق.ع.ج أنّ المشرّع الجزائري قد اعتبر من تلبس أحد الزوجين بالزنا وقتله أو جرحه أو ضربه في الحال هو أو شريكه في الزنا، فإنّ الزوج المضروب من الزنا يستفيد من الأعدار إذا ارتكب هذه الأفعال في اللحظة التي يفاجئ فيه الزوج الزاني وشريكه متلبسين بالزنا²⁴، ومعنى هذا أنّ المشرّع قد اعتبر من تلبس أحد الزوجين بالزنا عدرا قانونيا مخففا للزوج الآخر إذا قتله أو ضربه في الحال هو أو شريكه؛ لأنّ الزوج المضروب يكون حينئذ في حالة تأثر وانفعال بسبب الإهانة اللاحقة به وتحت تأثير الغضب الذي يمتلكه عواطفه ويستفزه إلى الثأر لشرفه، فإذا انقضت زمن كاف لزوال أثر الغضب سقط العذر، وعوقب الزوج القاتل طبقا للأحكام العامّة، وتقدير الزمن الكافي لتهدئة نائرة الزوج المهان مسألة موضوعية يترك أمرها للقاضي²⁵.

ويبدو تطلب المشرع للاستفزاز نتيجة للمفاجأة من اشتراطه أن يقوم الزوج بقتل زوجته "في الحال"، إذ يقتله إياها أو من يزني بها إثر المفاجأة ما يتحقق به جوهر الاستفزاز من حيث نتيجته وهي المتعلقة باختلال السيطرة على الأفعال نتيجة للحالة النفسية، وعلى ذلك إذا قتل الزوج الزوجة أو من يزني بها بعد المفاجأة بالمعنى السابق ولم يقتلها في الحال، فإن معنى ذلك عدم تحقق نتيجة الاستفزاز التي يعول عليها المشرع، وبالتالي يكون الزوج قد قتل زوجته ودماؤه باردة فلا يستفيد في هذه الحالة من العذر المذكور.²⁶

وذهب بعض الشراح إلى أنّ الزوج لا يعذر إذا ارتكب القتل مع سبق الإصرار، لأنّ الزوج لا يكون حينئذ في حالة التهيج والغضب الناشئين عن اكتشافه للفعل الماس بشرفه، غير أنّ معظم الشراح يفرقون بين حالتين: حالة ما إذا كان الزوج متأكداً من خيانة زوجته له تأكداً تاماً لا يخامرُه أقل ريب فيختبئ لها ويقتلها، وحالة ما إذا كان يشك فقط في سوء سلوكها فيختبئ للتحقق من الأمر. ويرون أنّه لا عذر للزوج في الحالة الأولى؛ لأنّ القتل في هذه الحالة لم يكن الدافع له التأثير الفجائي والانفعال النفساني الناشئ عن المفاجأة بروية الفعل، وإنما الدافع له في الحقيقة حب الانتقام من الزاني عن فعل سابق، ولم يكن الاختفاء في هذه الصورة إلاّ بقصد إيجاد الفرصة المناسبة للوصول لهذا الغرض. ولهذا يرون وجوب العذر في الحالة الثانية لأنّ الاختفاء فيها كون الغرض منه أولاً وبالذات الوقوف على الحقيقة فلما أن رأى الزوج بعيني رأسه ما كان في شك منه هاجه هول المنظر وفضاعة المشهد، فأقدم على القتل.²⁷

المبحث الثالث: أثر عذر الاستفزاز على العقوبة في كل من الفقه الإسلامي وقانون العقوبات الجزائري

المطلب الأول: أثر عذر الاستفزاز على العقوبة في الفقه الإسلامي

يرى بعض فقهاء الشريعة أنّ الاستفزاز قد يكون من قبيل غسل العار باعتباره موجبا للتخفيف، ويفهم من ذلك أن ثورة الغضب والهيّاج التي انتابت الجاني نتيجة الاستفزاز من المجني عليها وشريكه في جريمة الزنا، مما دفعه إلى القتل، هو الذي حدا بفقهاء الشريعة إلى المناداة برفع العقاب نهائياً.²⁸

ولقد اختلف فقهاء الشريعة في مسألة سقوط العقوبة أو تخفيفها عن الرّجل الذي يقتل زوجته المتلبسة بالجريمة أو يقتل الزاني بها أو يقتلها جميعاً، على عدّة آراء.

فمنهم من قال بسقوط العقوبة عليه لأنه من باب التعزير ويجوز تغيير المنكر الذي لحق بفراس زوجته بالقتل، ودفعاً للصائل سواء كان محصناً أو غير محصن، وأما إن كان الرجل المعتدي محصناً فأجمعوا على سقوط عقوبة القتل على الزوج إذا قتله من باب الدفاع على عرضه وشرفه. ومنهم من قال لا يجوز له قتله أو قتل زوجته إلا إذا كانت معه بيّنة، فإن ادعى أنه قتلها ديانة وكانت امرأته مطاوعة فيكفي أن يأتي بشاهد واحد أو شاهدين إذا طالب أولياء المقتول بالبيّنة، وأما إن ادعى قتلها حداً فيجب عليه أن يأتي بأربعة شهداء وإلا أقيم عليه القصاص. وهاهي آراؤهم كالاتي.

1- الرأى الأول: وهو الرأى الذي يقول بسقوط العقوبة على الزوج القاتل، وهو ما ذهب إليه الحنفية، فقد جاء في فتاوى اليزانية: "لو رأى في منزله رجلاً مع أهله أو جاره يفجر بها وخاف إن أخذه أن يقهره فهو في سعة من قتله، ولو كانت مطاوعة قتلها"²⁹. كما تكلم الحنفية في باب التعزير أنه يجوز تغيير المنكر بالقتل في حالة من وجد رجلاً مع امرأة لا تحل له مختلياً بها، وإن لم ير منه فعلاً قبيحاً في حالة إن لم ينزجر بصياح وضرب بما دون السلاح فيجوز قتله ولا يجوز قتل المرأة لأنها مكرهة، أما إذا كانت مطاوعة له فيجوز قتلها. ومفاده الفرق بين الأجنبية والزوجة والمحرّم، فمع الأجنبية لا يحل القتل إلا بشرط وهو عدم الانزجار، وفي غيرها يحل مطلقاً بلا شرط الإحصان، وإن كون ذلك من الأمر بالمعروف لا من الحد³⁰.

أما عن أدلة هذا الرأى فهي كالاتي:

- 1- أنّ سبب سقوط العقوبة على الزوج لأنه من باب تغيير المنكر، وأنّ الزاني المحصن دمه غير معصوم³¹.
- 2- لما روي عن الزبير بن العوام رضي الله عنه، أنه كان يوماً قد تخلف عن الجيش، ومعه جارية له، فأتاه رجلان فقالا: أعطنا شيئاً، فألقى إليهما طعاماً كان معه، فقالا: خل عن الجارية، فضربهما بسيفه، فقطعهما بضربة واحدة³².
- 3- ولما روي عن عمر، رضي الله عنه، أنه كان يوماً يتغدى، إذ جاءه رجل يعدو، وفي يده سيف ملطخ بالدم، ووراءه قوم يعدون خلفه، فجاء حتى جلس مع عمر، فجاء الآخرون، فقالوا: يا أمير المؤمنين، إنّ هذا قتل صاحبنا، فقال له عمر: ما يقولون؟ فقال: يا أمير المؤمنين، إني ضربت فخذي امرأتي، فإن كان بينهما أحد فقد قتلته، فقال: عمر: ما يقول؟ قالوا: يا أمير المؤمنين، إنه ضرب بالسيف، فوقع في وسط الرجل وفخذي المرأة. فأخذ عمر سيفه فهزه، ثم دفعه إليه، وقال: إن عادوا فعد³³.

4- لما روي أنّ رجلاً قال لعلي رضي الله عنه: إنني وجدت مع امرأتي رجلاً فلم أقتله. فقال علي: أما إنّه لو كان أباً عبد الله لقتلته يعني الزبير بن العوام فدل ذلك من قوله علي وجوب قتله³⁴.

2- الرأى الثاني: يجوز للزوج قتل الزاني المحصن لأنّه غير معصوم الدم، ولعذره بالغيرة التي صيرته كالمجنون، أمّا غير المحصن إذا وجده مع زوجته وثبت ذلك بإقرار المقتول، أو أتى بشاهد واحد فلا يقتل به لدرئه بالشبهة لكن عليه الدية في ماله، وهذا الحكم تدخل فيه أخته أو ابنته. وهذا ما ذهب إليه المالكية³⁵.

3- الرأى الثالث: إذا قتل الزوج رجلاً أو امرأته، وادعى أنّه وجد مع امرأته؛ لم يقبل قوله إلا بيّنة، ولزمه القصاص، وهو مذهب الشافعية في قول³⁶ والحنابلة في قول³⁷. أمّا عن أدلة هذا المذهب فهي كالاتي:

1- لحديث سعد الذي يقول فيه يا رسول الله أرأيت إن وجدت مع امرأتي رجلاً أمهله حتى أتى بأربعة شهداء؟ فقال عليه الصلاة والسلام: "نعم"³⁸.

2- قال علي رضي الله عنه: إن لم يأت بأربعة شهداء، فليعط برمته³⁹.

3- ولأنّه يجوز لرجل أن يدعو رجلاً آخر لدخول بيته لعمل شيء ثم يقتله لضغن في نفسه ويقول: وجدته مع امرأتي كذبا، ويجوز أن يقتل الرجل زوجته ليتخلص منها لشيء في نفسه ثم يدعي عليها زورا أنّه وجد معها رجلاً يزني بها. لذلك احتاط الشارع في هذا حفظاً للأرواح بأنّه يجب على القاتل إقامة البيّنة على دعواه فإن استطاع إقامة البيّنة فلا شيء عليه⁴⁰.

4- الرأى الرابع: إذا قتل الزوج رجلاً أو امرأته، وادعى أنّه وجد مع امرأته إن كان محصناً فلا عقوبة عليه روي ذلك عن عمر وعلي رضي الله عنهما لأنّه ليس بحد، وإنّما هو عقوبة على فعله، وهذا ما ذهب إليه الشافعية في قول⁴¹ والحنابلة في قول⁴².

وسبب الخلاف: سقوط العقوبة عن الزّوج أو عدم سقوطها هو دافع القتل، فقد يكون دافع فعل القتل من باب دفع الصائل وتغيير المنكر وقد يكون بسبب الزنا.

والترجيح والله أعلم: هو ما اختار شيخ الإسلام ابن تيمية حيث قال: إن كان قد وجدهما يفعلان الفاحشة وقتلها فلا شيء عليه في الباطن في أظهر قولي العلماء وهو أظهر القولين في مذهب أحمد وإن كان يمكنه دفعه عن وطنها بالكلام⁴³.

قلت والله أعلم: إن لم يطالب أهل المقتول بالبيّنة⁴⁴، وذلك إذا ظهرت أمارات صدقه بكشف الطبيب الصادق عليهما أو وجود شبهات سابقة على سوء سلوك الزوجة أو اشتهار المقتول بالزنى⁴⁵، لكن إذا طالبوه بالبيّنة فعليه أن يأتي ولو بشاهد واحد كما ذهب إليه المالكية.

يقول الدكتور عبد القادر عودة: "إنّ أغلب الفقهاء لا يعللون الإباحة - أي إباحة قتل الزوج لزوجته الزانية - بالاستفزاز، وإنما يعللونها بتغيير المنكر، فيرون أن قتل الزاني غير المحصن في حالة التلبس بتغيير للمنكر باليد وهو واجب على من استطاعه"⁴⁶.

المطلب الثاني: أثر عذر الاستفزاز على العقوبة في قانون العقوبات الجزائري

يتبين لنا من خلال نص المادة 279 ع ج التي تنص على أنه: "يستفيد مرتكب القتل والجرح والضرب من الأعدار إذا ارتكب أحد الزوجين على الزوج الآخر أو على شريكه في اللحظة التي يفاجئه فيها في حالة تلبس بالزنى"، أنّ المشرع الجزائري قد اعتبر من تلبس أحد الزوجين بالزنى وقتله أو جرحه أو ضربه في الحال هو أو شريكه في الزنا، فإنّ الزوج المضرور من الزنا يستفيد من الأعدار القانونية إذا ارتكب هذه الأفعال في اللحظة التي يفاجئ فيه الزوج الزاني وشريكه متلبسين بالزنا، ومعنى هذا أنّ المشرع قد اعتبر من تلبس أحد الزوجين بالزنا عذرا قانونيا مخففا للزوج الآخر إذا قتله أو ضربه في الحال هو أو شريكه⁴⁷، وليس عذرا يعفي صاحبه من العقاب.

فتخفيف العقوبة على أحد الزوجين يكون وجوبياً عند قيام العذر، فتخفف العقوبة من سنة إلى خمس سنوات إذا تعلّق الأمر بجناية عقوبتها الإعدام أو السجن المؤبد، والحبس من ستّة أشهر إلى سنتين إذا تعلّق الأمر بأية جناية أخرى أو الحبس من شهر إلى ثلاثة أشهر إذا تعلّق الأمر بجنحة، وهذا كلّه وفق المادة 283 من قانون العقوبات الجزائري⁴⁸.

يقول الدكتور محمد رشاد معلقاً على قانون العقوبات الجزائري: "ليس عدلاً، ولا كمالاً أن اعتبر القانون الجزائري الاستفزاز عذرا مخففا ولم يعتبره استعمالا لحق مشروع، وفرق كبير بين الأمرين ذلك أنّ اعتباره عذرا مخففا ينبني عليه جعل الزوج الذي يرتكب القتل أو الجرح أو الضرب مجرماً مرتكباً لجريمة مهما كانت عقوبتها

عذر الاستفزاز في جريمة الخيانة الزوجية

مخففة، ويجوز استعمال حق الدفاع الشرعي ضده، فمن حق الزوج الجاني وشريكه أن يدفعا اعتدائه بكل الطرق ولو بالقتل، ولا عقاب عليهما ما دام لم يتجاوزا حدود حق الدفاع الشرعي. وبالتالي فالزوج المضروب أمام اختيار صعب؛ إما أن يثار لشرفه ولعرضه فيقدم على قتل الزوج الزاني أو شريكه، أو جرحهما أو ضربهما؛ فيصبح مجرماً يستأهل العقاب، وإما أن يقف أمام عرضه المنتهك مكتوف اليدين لينجو من المسؤولية ومن العقاب. موقفان أحلاهما مر، ولكن هكذا أراد القانون⁴⁹.

قلت: إنَّ الفقه الإسلامي كان أشدَّ حماية لعرض الزوج المضروب في حالة جريمة الخيانة الزوجية من قانون العقوبات الذي يقول بأنَّ عذر الاستفزاز في هذه الجريمة يعتبر عذراً قانونياً مخففاً وليس معفياً من العقاب، وبالتالي نلاحظ أنَّ الفقه الإسلامي كان صارماً تجاه جرم الخيانة الزوجية المتلبس بها، حيث إنَّه أسقط العقوبة على الزوج القاتل، حماية لأعراض الأزواج من العبث فيها، أو المساس بقديسية الزواج الطاهر.

خاتمة:

من خلال هذا بحثنا هذا المتواضع ننتهي إلى مجموعة من النتائج متمثلة في النقاط الآتية:

1- توسيع الفقه الإسلامي لصفة الجاني القاتل في جريمة الخيانة الزوجية المتلبس بها، فهي لا تشمل الزوج المضروب أو الزوجة المضروبة فقط، بل تشمل أقارب الزوج أو الزوجة وقد تشمل الغير غير الأقارب إذا كان القتل بدافع الأمر بالمعروف إذا لم تكن هنا إلا وسيلة القتل لذلك. عكس قانون العقوبات الجزائري الذي يحصر صفة الجاني في الزوج أو الزوجة دون أقاربهما فضلاً عن الغير.

2- يعفي الفقه الإسلامي الجاني في هذه الجريمة من العقاب بالشروط التي ذكرناها في البحث، بينما يعتبر المشرع الجنائي الجزائري أنَّ عذر الاستفزاز في جريمة الخيانة الزوجية ظرفاً مخففاً للعقوبة فقط.

3- للفقه الجنائي الإسلامي سياسة جنائية فعّالة لحماية عرض وشرف الزوج أكثر من قانون العقوبات الجزائري.

الهوامش:

- ¹ - مجمع اللغة العربية، المعجم الوجيز، وزارة التربية والتعليم، 1994، ص470، محمد الرازي، مختار الصحاح، مكتبة لبنان، بيروت، ط سنة 1986، ص 210.
- ² - محمود نجيب حسني، شرح قانون العقوبات اللبناني القسم العام، بيروت، ب. د. ن، 1968، ص 162.
- ³ - جندي عبد الملك، الموسوعة الجنائية، دار العلم للملايين، ط 2، بيروت لبنان، ج 5، ص 824.
- ⁴ - علاء زكي، قانون العقوبات الخاص وفقا للفقهاء الحديث، جرائم الاعتداء على الأشخاص، وجرائم السب والفضف، دار الكتاب الحديث، ط1، 1435هـ، 1014م، القاهرة، جمهورية مصر العربية، ص129.
- ⁵ - أبو عبد الله محمد المغربي المعروف بالحطاب، مواهب الجليل لشرح مختصر خليل، دار الفكر، ط 2، 1398هـ، 1978م، ج6، ص 231، محمد عرفة، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1417هـ، 1997م، ج6، ص 179، الخرشى، حاشية الخرشى على مختصر خليل، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1417هـ، 1997م، ج8، ص 138.
- ⁶ - الشيخ نظام وجماعة من علماء الهند الأعلام، الفتاوى الهندية وبهامشه فتاوى قاضيخان والفتاوى اليزازية، دار صادر، بيروت، 1411هـ، 1991م، ج 6، ص 432، ابن عابدين، رد المحتار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار، دار علم الكتب، الرياض، المملكة العربية السعودية، طبعة خاصة، 1423هـ، 2003م، ج 6، ص: 109-108-107.
- ⁷ - منصور بن يوسف البهوتي، كشاف القناع عن الإقناع، وزارة العدل، المملكة العربية السعودية، ط1، 1422هـ، 2001م، ج13، ص 242.
- ⁸ - أبو حامد الغزالي، الوسيط في المذهب، دار السلام للطباعة والنشر، الغورية، مصر العربية، ط1، سنة 1417هـ، 1997م، ج6، ص531. الماوردي، الحاوي الكبير، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط 1، 1414هـ، 1994، ج13، ص457.
- ⁹ - عبد القادر عودة، التشريع الجنائي الإسلامي، مقارنا بالقانون الوضعي، مؤسسة الرسالة ناشرون، دمشق، سوريا، ط1، 1426هـ، 2005م، ص 315.
- ¹⁰ - ابن عابدين، رد المحتار على الدر المختار، مرجع سابق، ج 6، ص: 109-108-107، الماوردي، الحاوي الكبير، مرجع سابق، ج 13، ص 457.
- ¹¹ - الشيخ نظام وجماعة من علماء الهند الأعلام، الفتاوى الهندية، مرجع سابق، ج 6، ص 432، ابن عابدين، رد المحتار، مرجع سابق، ج 6، ص: 109-108-107.
- ¹² - الحطاب، مواهب الجليل لشرح مختصر خليل، مرجع سابق، ج 6، ص 231، محمد عرفة، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، مرجع سابق، ج 6، ص 179، الخرشى، حاشية الخرشى، مرجع سابق، ج 8، ص 138، أبو حامد الغزالي، الوسيط في المذهب، مرجع سابق، ج 6، ص 531، الماوردي، الحاوي الكبير، مرجع سابق، ج 13، ص 457، ابن قدامة المقدسي، المغني، دار عالم الكتب للنشر والتوزيع، الرياض، المملكة العربية السعودية، ط3، 1417هـ، 1997م، ج 11، ص: 461-462.
- ¹³ - انظر المصادر السابقة.
- ¹⁴ - الأمر رقم 66-159 المؤرخ في 8 يونيو 1966، من قانون العقوبات.
- ¹⁵ - محمد رشاد متولي، جرائم الاعتداء على العرض في القانون الجزائري والمقارن، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ط 3، 1989، ص: 118-119.

- ¹⁶ - ابن عابدين، رد المحتار، مرجع سابق، ج 6، ص: 107-108-109، الماوردي، الحاوي الكبير، مرجع سابق، ج 13، ص 457.
- ¹⁷ - رمسيس بهنام، قانون العقوبات جرائم القسم الخاص، منشأة المعارف، الاسكندرية، مصر العربية، ط1، 1999، ص851
- ¹⁸ - نقض في 1945/2/24، مجموعة القواعد، الجزء الثاني، ص719، نقلا عن: خلود سامي آل معجون، إثبات جريمة الزنى بين الفقه والقانون، دار النشر بالمركز العربي للدراسات الأمنية والتدريب، الرياض، المملكة العربية السعودية، طبعة 1، 1413هـ - 1992م، ص 192.
- ¹⁹ - أحسن بوسقيعة، قانون العقوبات في ضوء الممارسة القضائية، برتي للنشر، 2015، ص 128.
- ²⁰ - التي جاء نصّها كالتالي: "الدليل الذي يقبل عن ارتكاب الجريمة المعاقب عليها بالمادة 339 يقوم إمّا على محضر قضائي يحرره أحد رجال الضبط القضائي عن حالة تلبس وإمّا بإقرار وارد في رسائل أو مستندات صادرة من المتهّم وإمّا بإقرار قضائي".
- ²¹ - تقول المادة 41 ق.إ.ج: "توصف الجنحة بانها في حالة تلبس إذا كانت مرتكبة في الحال أو عقب ارتكابها، كما تعتبر الجنحة متلبسا بها إذا كان الشخص المشتبه به في ارتكابه إياها في وقت قريب جدا من وقوع الجريمة قد تبعه العامة بالصياح أو وجدت في حيازته أشياء أو وجدت آثار دلالة تدعو إلى افتراض مساهمته في الجنحة، وتتسم بصفة التلبس كل جنحة وقعت ولو في غير الظروف المنصوص عليها في الفقرتين السابقتين، إذا كانت قد ارتكبت في منزل وكشف صاحب المنزل عنها عقب وقوعها وبأدر في الحال باستدعاء أحد ضباط الشرطة القضائية لإثباتها".
- ²² - محمد رشاد متولي، جرائم الاعتداء على العرض في القانون الجزائري والمقارن، مصدر سابق، ص 119.
- ²³ - المجلة القضائية، العدد 2/1990، ص269، نقلا عن: أحسن بوسقيعة، قانون العقوبات في ضوء الممارسة القضائية، مصدر سابق، ص175، نبيل صقر، الوسيط في جرائم الأشخاص، دار الهدى، عين المليلة، الجزائر، ص321.
- ²⁴ - أحسن بوسقيعة، الوجيز في القانون الجزائري الخاص، دار هومة، الجزائر، ط2، 2010، ج1، ص34.
- ²⁵ - محمد رشاد متولي، جرائم الاعتداء على العرض في القانون الجزائري والمقارن، مصدر سابق، ص 119-120.
- ²⁶ - رمسيس بهنام، قانون العقوبات جرائم القسم الخاص، مصدر سابق، ص853، علاء زكي، قانون العقوبات الخاص وفقا للفقه الحديث، مصدر سابق، ص133
- ²⁷ - محمد رشاد متولي، جرائم الاعتداء على العرض في القانون الجزائري والمقارن، مصدر سابق، ص121.
- ²⁸ - خضير محمد باهض، الاستفزاز الخطير كعذر قانوني مخفف في التشريع العراقي، أطروحة دكتوراه، تحت إشراف الدكتور حسن سعيد عداي، جامعة سانت أليمنتس العالمية، قسم القانون، الدراسات العليا، السنة الجامعية 1432هـ، 2011م، ص 33.
- ²⁹ - الشيخ نظام، الفتاوي الهندية، مرجع سابق، ج 6، ص432.
- ³⁰ - ابن عابدين، رد المحتار، مرجع سابق، ج 6، ص: 107-108-109.
- ³¹ - ابن عابدين، المرجع السابق، ج 6، ص 107-108-109.
- ³² - ابن قدامة المقدسي، المغني، مرجع سابق، ج 11، ص: 461-462.
- ³³ - ابن قدامة المقدسي، المرجع السابق، ج 11، ص: 461-462.
- ³⁴ - الماوردي، الحاوي الكبير، مرجع سابق، ج 13، ص 458.

- ³⁵ - الخطاب، مواهب الجليل، مرجع سابق، ج 6، ص 231، مجد عرفة، حاشية الدسوقي، مرجع سابق، ج 6، ص 179، الخرشي، حاشية الخرشي، مرجع سابق، ج 8، ص 138.
- ³⁶ - أبو حامد الغزالي، الوسيط في المذهب، مرجع سابق، ج 6، ص 531، الماوردي، الحاوي الكبير، مرجع سابق، ج 13، ص 457.
- ³⁷ - ابن قدامة المقدسي، المغني، مرجع سابق، ج 11، ص: 461-462.
- ³⁸ - الماوردي، الحاوي الكبير، مرجع سابق، ج 13، ص 457.
- ³⁹ - المرجع السابق، ج 13، ص 457.
- ⁴⁰ - عبد الرحمن الجزيري، كتاب الفقه على المذاهب الأربعة، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ط 2، ب س ط، ج 5، ص 65.
- ⁴¹ - الرفاعي، العزيز شرح الوجيز، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط 1، 1417هـ، 1997م، ج 11، ص: 318-319، النووي، روضة الطالبين، دار عالم الكتب، الرياض، المملكة العربية السعودية، طبعة خاصة 1423هـ، 2003م، ج 7، ص 395، الماوردي، الحاوي الكبير، مرجع سابق، ج 13، ص 458.
- ⁴² - منصور بن يوسف البهوتي، كشف القناع عن الإقناع، وزارة العدل، المملكة العربية السعودية، ط 1، 1422هـ، 2001م، ج 11، ص 266، علاء الدين المرادوي، الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، دن، ط 1، 1375هـ، 1956م، ج 9، ص 477.
- ⁴³ - أحمد ابن تيمية، مجموع الفتاوى، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المملكة العربية السعودية، 1425هـ، 2004، ج 34، ص 168.
- ⁴⁴ - الماوردي، الحاوي الكبير، مرجع سابق، ج 13، ص 459.
- ⁴⁵ - عبد الرحمن الجزيري، كتاب الفقه على المذاهب الأربعة، مصدر سابق، ج 5، ص 65، قلت: الاستفاضة هي درجة بين التواتر والأحاد وهي الاشتهار الذي تحدث به الناس، وفاض بينهم، وهي طريق من طرق العلم، وهي أقوى من شهادة اثنين مقبولين. انظر، ابن قيم الجوزية، الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، المكتبة الوقفية، القاهرة، مصر العربية، ص: 218-219.
- ⁴⁶ - عبد القادر عودة، التشريع الجنائي الإسلامي، مصدر سابق، ص 316.
- ⁴⁷ - أحسن بوسقيعة، الوجيز في القانون الجزائي الخاص، مصدر سابق، ج 1، ص 34.
- ⁴⁸ - والتي تنص على: "إذا ثبت قيام العذر فتخفص العقوبة على الوجه الآتي:
- الحبس من سنة إلى خمس سنوات إذا تعلق الأمر بجناية عقوبتها الإعدام أو السجن المؤبد.
 - الحبس من ستة أشهر إلى سنتين إذا تعلق الأمر بأية جناية أخرى.
 - الحبس من شهر إلى ثلاثة أشهر إذا تعلق الأمر بجنحة.
- في الحالات المنصوص عليها في الفقرتين 1 و 2 من هذه المادة يجوز أن يحكم أيضاً على الجاني بالمنع من الإقامة من خمس سنوات على الأقل إلى عشر سنوات على الأكثر.
- ⁴⁹ - محمد رشاد متولي، جرائم الاعتداء على العرض في القانون الجزائي والمقارن، مصدر سابق، ص: 120-121.

EL IHYAA

A Peer- Reviewed Annual Scientific Journal

**Published by the Faculty of Islamic Sciences
Batna (1) University, Algeria.
Issue 20
Shawwal 1438 H – June 2017 A.D**

Editorial address:

**EL Ihyaa Journal
Faculty of Islamic Sciences
Batna (1) University, Algeria.
Phone: +21333253396
Fax: +21333253395**

**Link to the magazine page on the ASJP:
<http://www.asjp.cerist.dz/en/PresentationRevue/92>**

**The link to submit articles to the magazine is:
<http://www.asjp.cerist.dz/en/submission/92>**

SUBMISSION GUIDELINES

Instructions for Authors:

1-The journal publishes scientific and academic researches which fulfill the requirements and the rules of a scientific Customary research.

2-The journal encourages the submission of original previously unpublished works, and not under consideration for publication elsewhere or a contribution in seminar or symposium. Articles should be of interest and relevance to the faculty and its scientific specializations.

3-The length of the manuscript should not be more than 15 pages and not less than 10 pages or equivalent to six thousand (6000) words).

4-Papers taken into consideration should be written on the computer, Printed of 3 copies, attached with a copy on CD according to word program, written in Arabic Simplified size 14 concerning the text and 12 concerning the margins.

5 - The paper should contain a summary in Arabic language and another one translated in either French or English.

6 – The work should not be plagiarized from any academic dissertation.

7-All submissions will therefore undergo a blind reviewed refereeing process before the publication and researchers will be informed by members of the Editorial Advisory Panel with the final results.

8- The responsibility for any statement or opinion in the articles is purely of the authors and editorial board disclaims legal responsibility for any assertion, opinion or interpretation of the author.

9 – If your contribution is published, you will receive two gratis copies of the issue in which it appears.

10- The editorial board reserves the right of the first examination of the manuscripts, the decision of its eligibility and has the right to make editorial changes in any manuscript accepted for publication to enhance style or clarity.

11- In each issue, manuscripts would be arranged according to technical considerations unrelated to the name of the researcher nor his scientific rank.

12- The manuscript should be attached with the Complete name(s) of author(s), CV, active e-mail(s) and phone number, and institutional affiliation(s), respectively.

13- The link to submit articles to the magazine is:

<http://www.asjp.cerist.dz/en/submission/92>

Contact: Phone: +21333253396

Fax: +21333253395

EL IHYAA

Honorary Director of the Magazine
Prof. Abdesselam DIF
Rector of Batna (1) University, Algeria.

EDITORIAL BOARD

Director of the Magazine Publishing Official
Prof. Abdelkader Ben Harzallah

Editor in Chief
Prof. Messaoud Feloussi

Members of the Editorial Board

Prof. Mohamed Saleh Hamdi	Prof. Said Boukhalifa
Prof. Aicha Ghérabli	Prof. Malika Makhloufi
Prof. Abdel Madjid Boukerkeb	Prof. Fouad Benabid
Dr. Aissa Bouakaz	Dr. Salah Zendaki
Dr. Serhan Benkhamis	

Directing and Layering
Ms. Lynda Mohellebi

EDITORIAL ADVISORY PANEL

Prof. Abderrazzak Guessoum

Prof. Amar Djidel

Prof. Said Fekra

Prof. Kamel Ladraa

Prof. Ibrahim Rahmani

Prof. Abd Elkader Djedi

Prof. Ammar Talbi



El Ihyaa



A Peer-Reviewed Annual Scientific Journal

Published by the Faculty of Islamic Sciences Batna 1 University - Algeria



ISSN 1112 - 4350

N° 20

Juin 2017