

**الندوة العالمية عن الفقه الإسلامي وأصوله
وتحديات القرن الواحد والعشرين:
مقاصد الشريعة وسبل تحقيقها في المجتمعات المعاصرة**



**المجلد الثاني
أوراق العمل باللغة العربية**

التاريخ:

٨-١٠ أغسطس ٢٠٠٦

١٦-١٤ رجب ١٤٢٧هـ

المنظمون:

قسم الفقه وأصوله

والمعهد العالمي لوحيد الأمة الإسلامية

الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا

مقاصد الشريعة وسبل تحقيقها في المجتمعات المعاصرة

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

© ٢٠٠٦ الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا
جميع الحقوق محفوظة

الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا
٥٣١٠٠ كوالالمبور، ماليزيا



المحتويات

الجزء الثاني

مقاصد الشريعة وقضايا المعاملات المالية والمصرفية:

١	١. د. عبد العظيم أبو زيد	المصالح الإنسانية والأحكام الشرعية: فوائد المصارف نموذجاً
١٧	٢. د. إبراهيم علي أحمد الشال	مقاصد الشريعة الإسلامية في المعاملات المالية عند ابن تيمية
٣٢	٣. د. وائل محمد عربيات	أهمية مقاصد الشريعة لتطوير الآليات المالية والمصرفية
٥٤	٤. أ. محمد إبراهيم نقاشي	عملية التصكيك ودورها في تحقيق مقاصد الشريعة الإسلامية
٧٧	٥. د. أسماوي محمد نعيم	البعد المقصدي للمعايير الشرعية للأسهم والسندات المالية الصادرة عن لجنة الأوراق المالية الماليزية

مقاصد الشريعة وقضايا الأسرة:

٩٥	٦. د. عبد العزيز شاكر حمدان الكبيسي	مقاصد الشريعة الإسلامية في ضوء السنة المطهرة: العلاقات الأسرية أنموذجاً
١٢٢	٧. د. ميك ووء محمود و.د. صوفي مان الأمة	تأخر الزواج عند الشباب والشابات في ضوء مقاصد الشريعة

مقاصد الشريعة وقضايا السياسة الشرعية:

١٤١	٨. د. أم نائل بركاني	دور الاجتهاد المقاصدي في السياسة الشرعية
-----	----------------------	--

١٥٩ . ٩ . د. خالد بن إبراهيم بن محمد الحصين
علاقة مقاصد الشريعة بعلم السياسة الشرعية

١٨٥ . ١٠ . د. محمد عصري زين العابدين
المقاصد الشرعية في السنة النبوية في إصلاح الحكام

مقاصد الشريعة والفقهاء الجنائي:

١٩٩ . ١١ . د. حسن إبراهيم الهنداوي
مقاصد الشريعة في التشريع الجنائي الإسلامي

مقاصد الشريعة وقضايا العلم والتكنولوجيا:

٢٣٧ . ١٢ . د. مؤمن أحمد شويده
فقه مقاصد الشريعة في الحكم على وسائل التطور العلمي المعاصرة

٢٦٧ . ١٣ . د. خالد الدوغان
مقاصد الشريعة الإسلامية بين الأصالة والتجديد

مقاصد الشريعة واللغة:

٢٨٩ . ١٤ . د. عبد الرزاق عبد الرحمن السعدي
أثر البلاغة العربية في تحقيق مقاصد الشريعة الإسلامية

٣١٧ . ١٥ . د. أبو سعيد محمد عبد المجيد
أهمية اللغة العربية في إدراك مقاصد الشريعة

٣٤٣ . ١٦ . د. علي محمد نور المدني
تعبيرات الوجه في الحديث الشريف دراسة في اللغة غير اللفظية

مقاصد الشريعة وقضايا البيئة:

٣٦١ . ١٧ . د. فريدة زوزو
مقصد حفظ البيئة وأثره في عملية الاستخلاف

٣٨١ . ١٨ . د. محمد عبد القادر الفقي
مقاصد الشريعة الإسلامية في مجال رعاية البيئة والمحافظة عليها

مقاصد الشريعة والسنة النبوية:

-
- ٤١٧ . ١٩ . د. خالد بن منصور أثر مقاصد الشريعة في فهم الحديث النبوي: الإمام ابن تيمية نموذجا
الدريس
- ٤٤١ . ٢٠ . د. سعد الدين منصور تقوية الدليل عند المحدثين
محمد

مقاصد الشريعة في مسائل تطبيقية:

-
- ٤٥١ . ٢١ . د. هاني أحمد عبد التأسيس لمقصد التيسير ورفع الحرج في باب الحج دراسة أصولية مقاصدية
الشكور
- ٤٨١ . ٢٢ . هدايت آيدار محاولات الأتراك إقامة شعائر العبادة باللغة التركية في ضوء مقاصد الشريعة

مقاصد الشريعة والقرآن الكريم:

-
- ٥٢٩ . ٢٣ . د. رضوان جمال المقاصد الأصلية التي في القرآن الكريم عند الإمام ابن عاشور

مقاصد الشريعة في المؤسسات التعليمية:

-
- ٥٦١ . ٢٤ . د. عبد الله علي محمود الوضع الراهن لدراسة المقاصد في كليات الشريعة في الجامعات الأردنية
الصيفي
عامة وفي كلية الشريعة في الجامعة الأردنية خاصة

-
- ٦٠٩ .٢٥ . د. أبو بكر محمد أحمد
محمد إبراهيم
انعكاسات الفكر الأصولي على تخطيط مناهج التعليم الجامعي: دراسة في
أهمية تدريس مقاصد الشريعة بالجامعات
- ٦٤٠ .٢٦ . د. هدى هلال
تفعيل مقاصد الشريعة في الاجتهاد في قضايا الهندسة الوراثية
- ٦٦٢ .٢٧ . أ.د. جاسم علي سالم
الشامسي ود. حسن
محمد المرزوقي
أهمية مقاصد الشريعة لتطوير الآليات المالية والمصرفية الإسلامية

المصالح الإنسانية والأحكام الشرعية فوائد المصارف نموذجاً

د. عبد العظيم أبي زيد

الحمد لله رب العالمين والصلاة على رسوله الرحمة للعالمين سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين، وبعد: فقد وجدت نزعة بين الناس تدعو إلى إعادة قراءة أحكام الشريعة، أو بعضها، بحسب مقتضى المصالح الإنسانية، أي إلى تحكيم مبدأ المصالح في أحكام الشريعة، فالمصالح بحسب هذه النزعة أصل مستنبط من جملة نصوص الشريعة، فيصلح مخصصاً لبعض نصوصها، أي فلا مانع من تقديم مصلحة على نص إن ارتأى الناس تلك المصلحة، لأن أحكام الشريعة وجدت في الأصل لجلب المصالح لبني البشر؛ فلا مانع من تبني المصالح أنى وجدت ولو على عارضة نصاً بعينه. وهذه نزعة تتعاضد مع فشل المسلمين اليوم في حل مشاكلهم السياسية والاقتصادية والاجتماعية، وقد تجلت ثمرتها واقعاً ملموساً في الدعوة إلى إعادة النظر في كثير من معاملات الناس، ولا سيما المادية منها، كفوائد المصارف ومعاملات أخرى مشتبهة بات من العسير على المجتمع المسلم المدني المعاصر النجاء عنها في تعاملاته. فما حقيقة منزلة المصالح الإنسانية من الأحكام الشرعية، وأي مدى يبلغه دور تلك المصالح في التشريع، وهل تقوى المصلحة على معارضة النص وتخصيصه، وهل حقاً يمكن تسوية فوائد المصارف بمقتضى المصلحة؟

أولاً- اعتبار المصالح في الشرع:

التأمل في نظرة الإسلام إلى الكون والحياة والإنسان وحده يدل على مراعاة الشرع للمصالح الإنسانية، فالإسلام بمجمله دستور حياة للإنسان على الأرض، يصل بتطبيقه إلى أتم حالات الانسجام الممكنة مع محيطه ومجتمعه ونفسه، ليعيش المسلم في طمأنينة ونعيم لا يربو عليه إلا نعيم الآخرة. فالشريعة راعت مصالح الإنسان في الدنيا، وذلك ثابت بالاستقراء كما يقول السبكي (٧٥٦هـ): "استقرينا أحكام الشرع، فوجدناها على وفق مصالح العباد".^١ ويقول الشاطبي أيضاً: "وضع الشرائع إنما هو لمصالح العباد في العاجل والآجل معاً".^٢

1 السبكي، الإبهاج، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط ١، ٢٠٠٤)، ج ٣، ص ٥٢.

2 الشاطبي، الموافقات، (بيروت: دار الفكر، طبعة قديمة) ج ٢، ص ٢.

وذكر ابن الحاجب (٦٤٦هـ) الإجماع على مراعاة الشريعة للمصالح: "فإن الأحكام شرعت لمصالح العباد بدليل إجماع الأمة: إما بلطفه، كقولنا، وإما بطريق الوجوب كالمعتزلة"^٣.

والحقيقة أن مقاصد الشريعة فيها سوى العبادات من الأحكام معقولة المعنى والقصد للبشر، أما الأحكام التعبدية المحضة، كالأحكام الخاصة بالصلاة والحج مثلاً، فإن غايتها والمقصد منها غير معقول المعنى على سبيل التفصيل كما يقول العلماء، أي لا يهتدي العقل البشري إلى سبب إيجاب صلاة المغرب مثلاً ثلاث ركعات والعشاء أربعة، وإلى إيجاب الطواف أو السعي سبباً، أما إدراك الغاية منها والمقصد على سبيل الإجمال، فذلك ممكن كما هو قول بعض الأصوليين. يقول الشاطبي مثلاً: "العبادات وُضعت لمصالح العباد في الدنيا أو في الآخرة على الجملة وإن لم يُعلم ذلك على التفصيل"^٤.

ويقول ابن القيم: "للشارع في أحكام العبادات أسرار لا تهتدي العقول إلى إدراكها على وجه التفصيل، وإن أدركتها جملة"^٥. ولعل ابن القيم أراد بإدراكها جملة ما أشار إليه الجويني (٤٧٨هـ) "أنها تمرن العباد على الانقياد لله تعالى وتجديد العهد بذكره مما ينتج النهي عن الفحشاء والمنكر ويخفف من المغالاة في اتباع مطالب الدنيا ويذكر بالاستعداد للآخرة..."^٦.

ثانياً- بعض الأدلة على اعتبار الشريعة للمصالح

في القرآن الكريم آيات كثيرة تدلنا على أن الغاية من تكليف العباد ببعض الأعمال أو نهيهم عن بعضها تحقيق المصلحة لهم، من ذلك مثلاً قوله تعالى في شرعة الزكاة: (كي لا يكون دولة بين الأغنياء منكم) [الحشر: ٧]. وقوله تعالى في شرعة الحج: (..ليشهودا منافع لهم) [الحج: ٢٨]. وكل ذلك في العبادات. ومن أمثلة ما سوى العبادات من الأحكام قوله تعالى في الخمر: {إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ} [المائدة: ٩١]. وفي شرعة القصاص: (ولكم في القصاص حياة يا أولي الألباب لعلكم تتقون) [سورة البقرة: ١٧٩].

3 ابن الحاجب، منتهى الوصول والأمل في علمي الأصول والجدل، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط ١٩٨٥)، ص ١٨٤.

4 الشاطبي، الموافقات، (بيروت، دار المعرفة، بدون ذكر الطبعة)، ج ١، ص ٢٠٢.

5 ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين، (القاهرة: دار الحديث، ٢٠٠٢)، ج ٢، ص ٣٧٨.

6 انظر بحث "رعاية الحكمة والمصلحة في تشريع نبي الرحمة ﷺ" لمحمد طاهر حكيم، منشور على الإنترنت،

ولعل ما يصلح دليلاً من الشارع على مراعاة المصالح في جملة الأحكام والتكاليف قوله تعالى: {وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ} [الأنبياء: ١٠٧]. فقد قيل إن معنى هذه الآية أن كل ما جاء به الإسلام لمصلحة ابن آدم، وهذا معنى الرحمة.^٧

ثالثاً- الموازنة بين تحقيق المصالح في الأحكام الشرعية وبين التعبد بها:

الآن وقد علمنا مراعاة الشريعة للمصالح وصحة تعليلها بها، فإن آية من مثل قوله تعالى: (وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون) [الذاريات: ٥٦] وقوله سبحانه وتعالى: (الذي خلق الموت والحياة ليبلوكم أيكم أحسن عملاً). [المالك: ٢]، وقوله تعالى: (ونبلوكم بالخير والشر فتنة) [الأنبياء: ٣٥]. أي بالمضار الدنيوية فتنة وابتلاء.^٨ وهي الآيات الدالة على أن عبادة الله تعالى غاية الخلق ومقصودة، تجعل من الخطأ بتّ شرع الله تعالى، الذي كان لإرشاد الإنسان إلى ما فيه استقامة حياته وصلاحها، عن الجانب التعبدية التكليفية في كل أمر ونهي المتضمن في تلك الآية؛ فبمقتضى هذه الآيات نحن مأمورون بإعانة الفقير مثلاً لتحقيق مصلحتنا بذلك في الدنيا، لكننا متعبدون بذلك أيضاً؛ ونحن منهيون عن السرقة لتحقيق مصلحتنا بذلك في الدنيا، لكننا متعبدون بذلك أيضاً. وهذه الآيات تجعل من الخطأ الجسيم أن نقول هنا: إن التعبد بحرمة السرقة مثلاً إنما هو مؤيد لتأكيد النهي عن السرقة بحمل الإنسان على الانصياع لهذا الأمر الإلهي، أي لتأكيد تحقيق مصلحة الإنسان الدنيوية القاضية بعدم وجود ظاهرة السرقة على هذه الأرض؛ لأننا إن قلنا ذلك، نكون قد بتنا الشرع الإسلامي عن مبدأ الحياة الآخرة الحقيقية، وسخرنا التعبد الذي هو غاية الخلق، ومناطق استحقاق نعيم الآخرة أو عذابها كما دلت الآيات، لأجل الدنيا، أي فنكون قد قلبنا الأمر، فجعلنا مبدأ الآخرة في الإسلام لأجل عمارة الدنيا، مع أن الآخرة هي الحياة الحقيقية التي اعتبرها الإسلام ودعا إلى اعتبارها، ولكن دون أن يهمل الدنيا، بل جعل في تطبيق جملة التكاليف، التي تعبد الله تعالى بها عباده ليستأهلوا بالتزامها نعيم الآخرة، تحقق مصلح العباد في الدنيا. أي فالتوفيق بين الآيات المتقدمة الدال على مراعاة المصالح، ثم الدال منها على التعبد والابتلاء يجعلنا نصل

7 انظر شرح مختصر ابن الحاجب للعضد الإيجي، (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٠)، ص ٣١٩؛ محمد طاهر حكيم، بحث "رعاية الحكمة والمصلحة في تشريع نبي الرحمة ﷺ".

8 - الرازي، التفسير الكبير، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط ١/٢٠٠٠)، ج ٢٢، ص ١٤٦؛ القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٣)، ج ١١، ص ١٩٠.

إلى حقيقة مفادها أن الغاية من التكاليف الآخرة بالمرتبة الأولى، وتحقق مصالح العباد بها في الدنيا أثر مترتب تفضلاً من الله وإحساناً إلى عباده المسلمين.

وما يدل على صحة النتيجة التي توصلنا إليها من أن التعبد أصل التكليف بالأحكام أن مبنى التكليف على المشقة، فإن بين تحقيق مصالح العبد في الآخرة وتحقيق مصالحه في الدنيا بعض تعارض هو مكنم الابتلاء؛ كالجهاد في سبيل الله تعالى لنشر الدين مثلاً، فيه تضحية بالنفس والأهل والمال، وكل هذه مصالح دنيوية؛ وكذا الحج، فيه تضحية بالمال، والمال مصلحة دنيوية؛ وكل من الجهاد والحج من القرب التي تقرب العبد من ربه سبحانه وتعالى، ومبناها على بذل مصالح دنيوية طمعاً بما عند الله من ثواب ودرءاً للعقاب.

ومما يدل على أن الأصل في التكاليف الإلهية لبني البشر هو التعبد والتكليف بالشاق على النفوس، وعلى أن تحقق المصالح العاجلة لهم في الدنيا من تلك التكاليف إنما هو أمر فرعي غير لازم، أن الله تعالى خلق خلقاً كثيراً قبل بعثة سيدنا محمد ﷺ، وتعبد بعضهم بتكاليف لا وجه للمصلحة الدنيوية الذاتية فيها، بل فيها نقيض تلك المصلحة، فأى مصلحة لليهودي في أن يطهر ثوبه بقص مكان النجاسة من ثوبه؟! وأي مصلحة للأمم السالفة في أن غنائم الحرب تحرق ويحرم الانتفاع بها!؟

ويدل على هذا أيضاً وجود تكاليف في شرعتنا نحن المسلمين لا يعقل فيها وجه المصلحة على وجه التفصيل كما تقدم، كالصلوات التي لا تُعقل كقيمتها وأعدادها، وكذا هيئة الحج. ونحو هذا يقال في تحريم الذهب خاصة على الرجال مع جواز لبس الياقوت والماس والبلاطين، وهي أعلى ثمناً من الذهب، ومما تترين به النساء!! يقول الدهلوي (١٧٦هـ):

ليس الأمر على ما ظن من أن حسن الأعمال وقبحها بمعنى استحقاق العامل الثواب والعذاب عقلياً من كل وجه،... كيف ولو كان ذلك لجاز إفطار المقيم الذي يتعاني كتعاني المسافر لمكان الحرج المبني عليه الرخص، ولم يجوز إفطار المسافر المترفه؛ وكذلك سائر الحدود التي حددها الشارع^٩.

فبعض التكاليف إذن لا يمكن فهم وجه المصلحة منها إلا فهماً متعلقاً بعبودية الإنسان على هذه الأرض الله تعالى رباً يرجو لقاءه، ولا يمكن أن يفسر بحال بمصلحة دنيوية.

وليس يصلح تعليل التعبد بهذا النوع من التكاليف بإرادة تربية النفس الإنسانية لإعدادها والوصول بها إلى النفس المطيعة التي تستجيب إلى التكاليف التي ستحقق لها المصالح الدنيوية، لأن في ذلك سلخاً للجانب التعبدي، الذي هو سبب الخلق الأول ومقصوده، وقلباً للأمور كما تقدم.

9 الدهلوي، حجة الله البالغة، (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠١)، مقدمة الكتاب ج ١، ص ١٣.

والخلاصة أن تحقق مصلحة الإنسان الدنيوية بتطبيق أحكام الشريعة هو تفضُّل من الله تعالى وإحسان إلى بني الإنسان^{١٠}، لكن ليس في كل التشريع تحقيق تلك المصلحة الدنيوية، فبعض التكاليف تكاليفٌ خلُصت لأجل الآخرة، ولا يمكن أن تُفسر بحال بمصلحة دنيوية كما تقدم. وكأن تحقيق مصالح البشر الدنيوية في تطبيق شرعة الإسلام هي مكافأة عاجلة للمسلمين، تميزوا بها أكثر من غيرهم من سائر الأمم.

وهكذا، فإن الجانب التعبدية شاخص في كل حكم شرعي، وهذا فرع عن الحقيقة الماثلة في أن التعبد هو علة التكليف بالتشريع كما دلت النصوص المتقدمة، أي لما كان التكليف بالشريعة معللاً بالتعبد، كان الجانب التعبدية ماثلاً وشاخصاً في كل حكم شرعي؛ أما تحقق المصلحة الدنيوية من جراء تطبيق تلك الأحكام الشرعية، فشيء اشتملت عليه أحكام الشريعة بالجملة، أو هو أثر عاجل راعته الشريعة. أي إذا جاز لنا تعليل أحكام الشريعة بالمصالح، فإن أصل التكليف بالشريعة معلل بالتعبد، ولذا كان التعبد ماثلاً في كل فروع الشريعة؛ وعليه، فيجب التفريق بين نوعين من تعليل الشريعة إذا جاز لنا التعبير: الأول: تعليل أصلي، أو تعليل غاية ووجود، ويعني أن أصل التكليف بالشريعة معلل بالتعبد. والثاني: تعليل وصفي ملازم لأحكام الشريعة بالجملة، وهو مراعاة هذه الأحكام للمصالح الإنسانية بالجملة.

ثم إن الإسلام بعد ذلك، من حيث هو دين، يطلب من الفرد أن يقيم التكاليف الشرعية قاصداً ابتغاء مرضاة الله تعالى، لا لأن في جملتها مصلحة عاجلة يصيبها من جراء ذلك التطبيق. لكن لا حرج أن يكون في ملاحظة تحقق تلك المصلحة مزيد حامل للمكلف على الانصياع للحكم الشرعي، بل هذا ما أشارت إليه النصوص الشرعية غير مرة كما سبق، لكن ما لا ينبغي هو أن يكون تحقيق المصلحة هو القصد وراء إقامة الحكم الشرعي، ولولا هذا لاستوى المسلم وغير المسلم، أو لما قام داع للتفريق بينهما في أخذهما بالحكم الشرعي إن أخذنا به، فكل يأخذه لما فيه من مصلحة، فما يمتاز أحدهما عن الآخر.

رابعاً- الفائدة العملية من معرفة مراعاة الشرعية للمصالح :

تحقق المصلحة الدنيوية لجملة المكلفين في الأحكام الشرعية المنصوصة كما هو ثابت بالاستقراء كما تقدم، يلزمنا القول إن تحقيق المصلحة أمر يجب اعتباره لدى النظر لاستنباط الحكم الشرعي في المسائل التي لا نص فيها؛ فالمصلحة أمرٌ لا ينبغي أن يغيب عن المجتهد حين اجتهاده في معرفة الحكم الشرعي للأحكام التي لا نص فيها؛ وإن أهمل هذا، ولم يعتبره، فاجتهاده غير صحيح إن كان بالنتيجة يخالف مقتضى المصلحة، أو يوقع في

10 انظر المحصول للرازي ج ٥، ص ص ١٧٥-١٧٦ في بيان أن الشرائع مصالح إما وجوباً أو تفضلاً.

المفسدة، لأنه بذلك يخالف سمة ظاهرة ثابتة في أحكام الشريعة المتصوص عليها، وهي مراعاة مصالح العباد. وفي ذلك قول ابن القيم: (.. فكل مسألة خرجت عن العدل إلى الجور، وعن الرحمة إلى ضدها، وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن الحكمة إلى العبث، فليست من الشريعة وإن أدخلت فيها بالتأويل).^{١١}

وفضلاً عن أن المصلحة دليل شرعي في المسائل التي لا نص فيها، فهي تصلح مرجحاً في الأحكام الاجتهادية الخلافية المتعددة في القضية الواحدة؛ فأى حكم منها كان موافقاً للمصلحة، فإنه يرجح على غير الموافق؛ وإن وجدت المصلحة في تلك الأحكام جميعها رجح منها ما كان محققاً لمصلحة أكبر. وذلك لأن الشريعة الإسلامية قد قصدت تحقيق المصالح للعباد، فيكون النظر في مدى تحقق المصلحة في الأحكام الاجتهادية أصلاً صالحاً للترجيح بينها.

فالمصلحة إذن دليل شرعي في المسائل التي لا نص فيها، ومرجح صالح في الأحكام الاجتهادية؛ أي أنها تصلح دليلاً على الحكم ابتداءً، وترجيحاً.

خامساً- وعورة مسلك المصالح:

الاعتقاد على تحقق المصلحة كدليل على شرعية الحكم، وتحقق المفسدة كدليل على عدم شرعية الحكم ليس بالأمر السهل كما قد يبدو، وسبب ذلك أنه يندر أن توجد مصلحة محضة ومفسدة محضة، يقول الشاطبي: (المصالح الدنيوية من حيث هي موجودة لا يتخلص كونها مصالح محضة... كما إن المفسد الدنيوية ليست بمفاسد محضة من حيث مواقع الوجود، إذ ما من مفسدة تعرض في العادة الجارية إلا ويقترن بها أو يسبقها أو يتبعها من الرّفق واللفظ ونيل اللذات كثير).^{١٢} ونحو هذا الكلام قاله العز بن عبد السلام (٦٦٠هـ).^{١٣}

فتداخل المفسد والمصالح حاصل في الأعم الأغلب من الحالات، وكذلك قد تتداخل المصلحتان؛ فإن اعتبرنا إحداهما، فاتت الأخرى.

ثم إن من المفسد والمصالح ما لا يدركه إلا قلة قليلة من الناس، ويغيب عن غالبهم، ففي ذلك يقع على عاتق المجتهد النظر والتمحيص والموازنة، وهذا يحتاج إلى حذق ودقة كما يشير إلى ذلك العز: (ومن المصالح والمفسد ما لا يعرفه إلا كل ذي فهم سليم، وطبع مستقيم، يعرف بها دقيق المصالح وجليلها، وأرجحها من

11 ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين، (بيروت: دار الجيل، ١٩٧٣)، ج ٣، ص ٣.

12 الشاطبي، الموافقات، (بيروت: دار المعرفة، بدون ذكر الطبعة)، ج ٢، ص ٢٥-٢٦.

13 العز بن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الأنعام، ج ١، ص ٥.

مرجوحهما، وتفاوتت الناس في ذلك على قدر تفاوتهم فيها ذكرته، وقد يغفل الحاذق الأفضل عن بعض ما يطلع عليه الأخرق المفضول، ولكنه قليل).^{١٤}

وهكذا، فإن إدراك المصالح والمفاسد ليس بالأمر السهل، وهو أمر يحتاج إلى تروٍّ وحذر مع وجود النفس الميالة إلى جلب النفع دون تمحيص في حقيقة هذا النفع وسلامته عن المضار، وعن التعدي على مصالح أخرى معتبرة، أو هي أولى بالاعتبار. فهذه الصعوبة في تمييز وتمحيص المصالح أمر يجب التنبيه له حين العمل بالمصلحة في محاله المعتبرة شرعاً.

سادساً- خطر إطلاق القول بالمصالح في أحكام الشريعة:

المصالح وإن كان لها تلك المنزلة في الشريعة، إلا أن القول بها ينطوي على خطر إذا لم تتبين حدود عملها في الشريعة الإسلامية، ولا سيما بعد تبين وعورة مسلك هذه المصالح؛ لأن الإنسان لو ترك له حق تقدير هذه المصالح بمقتضى عقله البشري غير السليم عن القصور وعن المؤثرات النفسية، فلربما قرر ما هو شرٌّ عليه، ولربما رأى في الأحكام الشرعية المنصوصة نقيض المصلحة التي ظنها هو؛ فلو أعطي على هذا حق تقرير المصالح بنفسه هكذا بإطلاق، وترك له العمل بها دون تقييد، فلربما أورث ذلك استبدال الخبيث بالطيب، أو ذوبان الشريعة في دائرة المصالح الإنسانية المدعاة.

دليل هذا أنه قد تمسك بمبدأ المصالح والمقاصد كثير ممن عزا أسباب تخلف المسلمين في العصور الأخيرة إلى شرعة المسلمين، وأغفل تقاعس المسلمين أنفسهم وخذلانهم، فرأى أن إعادة تقييم أحكام الشريعة على أساس المصالح هو الحل لا حلٌّ سواه! وقد بتنا نسمع وللأسف من أناس لا قدم لهم راسخة في علوم الشريعة، أو لا صلة لهم بها أصلاً، صيحات كثيرة بإعادة بناء الشريعة بمقتضى المصالح الإنسانية الجديدة والتي هي بحسب زعمهم تتنافى مع كثير من الأحكام الشرعية المعروفة، مستندين إلى كتابات علماء مسلمين كالشاطبي في هذا الشأن، دون دراية لهم بحقيقة قول الشاطبي وطبيعة الأحكام الشرعية وقوة دليلها؛ وهذا ما يؤكد مقولتنا بخطورة إطلاق القول بالمصالح في أحكام الشريعة.

سابعاً- تعارض المصالح مع النصوص:

14 العز بن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، ج ٢، ص ١٦١.

جوهر هذا البحث هو قضية تعارض المصالح مع النصوص، والسؤال هو: هل يمكن أن تتعارض

المصالح مع النصوص؟

إذا ما كنا نريد بالمصالح هنا المصالح الحقيقية للإنسان بالمعنى الذي يشمل خيري الدنيا والآخرة، فإن تصور هذه المسألة، أي تعارض المصالح مع النصوص، ضرب من الافتراض؛ لأن النصوص الشرعية قصدت تحقيق مصالح العباد في الدارين، وبعضها خلص لمصالح الآخرة، أي للتعبد، وهي العبادات الخالصة؛ وبعضها لمصالح الدنيا، كت تنظيم الشريعة لأحكام العقود ومعاملات الناس؛ وعلى الرغم من خلوص هذه الأحكام الأخيرة لمصالح العباد الدنيوية، فإن البعد التعبدي لا ينفك عنها كما تقدم، وتلك الملازمة أشبه بملازمة حق الله لحقوق العبد في القول المشهور: ما من حق للعبد إلا وفيه حق لله تعالى؛ أي من حيث هو حق أقرته الشريعة، فكان العمل به والأخذ له من الدين.

لكن إذا اعتبرنا ميزان البشر في تقدير المصالح، لا ميزان الشرع، فقد يظهر التعارض بين النصوص والمصالح، لأن ميزان البشر لا يعرف التعبد ولا يراعي الجانب التعبدية في الأحكام، ثم هو عاجز أحياناً حتى عن إدراك المصالح الدنيوية الحقيقية للبشر كما تقدم؛ فقد يرى الخير شراً والشر خيراً؛ فيرى في بعض ما حرمت النصوص خيراً ومصلحة للبشر، وفي بعض ما أوجبت النصوص شراً ومفسدة؛ وليس أدل على هذا من تقلب البشر في صياغة دساتيرهم البشرية لأخطاء منهم يدركونها لاحقاً، وليس لمتغيرات خارجة عنها تستدعي هذا التغيير!

ولهذا، راعى الشارع الحكيم المصالح بميزانه لا بميزان البشر، فكانت هي المصالح الحقيقية للبشر؛ فما كان ليتأتى حينئذ أبداً وقوع التعارض بين هذه المصالح الحقيقية وبين النصوص.

يقول ابن تيمية (٧٢٨هـ) رحمه الله تعالى مرشداً إلى الميزان الواجب اعتباره في قضية المصالح: "اعتبار مقادير

المصالح والمفاسد هو بميزان الشريعة".

ويقول الدهلوي:

أوجبت - يريد السنة - أنه لا يحل أن يتوقف في امتثال أحكام الشرع إذا صحت بها الرواية على معرفة تلك المصالح، لعدم استقلال عقول كثير من الناس على معرفة كثير من المصالح، ولكون النبي ﷺ أوثق عندنا من عقولنا.^{١٥}

بل إن الآية المتقدمة وهي قوله تعالى: (ونبلوكم بالخير والشر فتنة) [الأنبياء: ٣٥] لتدل على أنه ليس يعتبر تقدير البشر للمصالح في مقابلة الأحكام المنصوصة، فالله سبحانه وتعالى يتبلي العباد فيكلفهم بها قد يبدو شراً لهم، أي بما هو عندهم مفسدة لا مصلحة!!
وعليه، فإن مصلحة الإنسان منوطة بمشيئة الله وحده، لا كما يتصورها العقل البشري، والشريعة الإسلامية معللة بالمصالح تعليلاً لا ينفك عن التعبد لله تعالى؛ فلا تعارض بين النصوص وبين هذه المصالح.

ثامناً- العمل بالمصالح المرسله على ما قال الفقهاء لا يخرج عن كونه من قبيل العمل بالنصوص:

العمل بالمصالح المرسله، كما قال بها المالكية وعمل بها الفقهاء وإن لم ينصوا عليها دليلاً شرعياً، هو على التحقيق من قبيل العمل بالنصوص، لأنها لا تعدو في الحقيقة كونها عملاً بمعقول جملة نصوص شرعية استنبط منها؛ فلإن كان القياس معقول نص واحد، كتحرير شرب النبيذ قياساً على الخمر في التحريم، فإن المصالح التي اعتبرها الفقهاء في اجتهاداتهم هي معقولات جملة نصوص وإن لم يفد كل نص على حدة الحكم المستنبط بناءً على تلك المصالح؛ فالحكم بتضمين الصانع مثلاً كما يقول المالكية أخذ من معقول نصوص كثيرة دلت على تقديم المصلحة العامة على المصلحة الخاصة عند التعارض، فكان الحكم بتضمين الصانع مثلاً تقديماً للمصلحة العامة على الخاصة، إذ ينهض من أدلة الشرع دليل خاص فيه.

يقول ابن عاشور (١٩٧٣م) مبيناً ذلك عند كلامه في حجية هذه المصالح:

"ولا شبهة في صحة الاستناد إليها، لأننا إذا كنا نقول بحجية القياس الذي هو إلحاق جزئي حادث لا يعرف له حكم في الشرع بجزئي ثابت حكمه في الشريعة، للمثالة بينها في العلة المستنبطة، وهي مصلحة جزئية ظنية غالباً لقلّة صور العلة المنصوصة، فلأن نقول بحجية قياس مصلحة كلية حادثه في الأمة لا يعرف لها حكم في الأثر، على كلية ثابت اعتبارها في الشرعية باستقراء أدلة الشريعة الذي هو قطعي، أو ظني قريب من القطعي، أولى بنا وأجدد بالقياس، وأدخل في الاحتجاج الشرعي".^{١١}

فعلى هذا، تكون المصلحة المرسله ذاتها عملاً بالنص، وتؤكد حاكمية النصوص على المصالح، وتبين طبيعة المصالح المعتمدة شرعاً، ومن له سلطان اعتبارها. لكن هذا الكلام المتقدم لا ينفي جواز اجتهاد البشر في تقدير مصالح قد سكنت النصوص عن الدلالة على أصولها، بل إن الشريعة علمتنا مراعاة المصالح في الأحكام، فليس يشترط من حيث علاقتها بالنصوص إلا عدم معارضتها لها، عملاً بالإباحة الأصلية على أقل تقدير.

16 ابن عاشور، مقاصد الشريعة، (تونس: مكتبة الاستقامة، ط ١، ١٣٦٦هـ)، ص ٨٦.

تاسعاً- شرعة الاستثناءات هي أيضاً من قبيل العمل بالنص وليست من قبيل تقديم المصلحة على النص: قد يظن أن في شرعة الاستثناءات تركاً للنص إلى المصلحة على نحو ينقض النتائج المتقدمة، ويسوغ مبدأ الخروج عن النص إلى المصلحة، والجواب أن الأمر ليس كذلك، فحل انتهاك مال الغير مثلاً حال الاضطرار، كالخوف على النفس من الهلاك، ليس من قبيل ترك النص أو القياس إلى المصلحة، بل هو من قبيل إعمال النص، فإن نصوصاً شرعية قد دلت على جواز مخالفة النصوص في الضرورات؛ أي أن هذا الاستثناء قد دلت عليه نصوص شرعية، فالأخذ به من قبيل الأخذ بالنص، أو هو من قبيل تخصيص العام بالخاص، وليس هو فيما من قبيل تخصيص العام بالمصلحة. وإن كان كل من الحكم الأصلي والحكم الدال على الاستثناء حكماً يتضمن المصلحة في الأصل وهو معلل بها شأن كل الأحكام الشرعية، لكنها المصلحة بميزان الشرع، تلك المصلحة التي لا تنفك عن النص الذي يتضمنها والذي أسبغ على الحكم جانباً تعديلاً؛ فالشارع في الحكم الأصلي والاستثنائي هو الذي قرر المصلحتين المتعارضتين فخصص واحدة بأخرى بالنص؛ فالخلاصة أن في شرعة الاستثناءات نصاً من الشارع، لكنه كسائر النصوص التي لا تنفك عن تحقيق المصالح للعباد.

لكن الغزالي يقول في الإفتاء بقتل الزنديق المستتر: "فهذا لو قضينا به فحاصله استعمال مصلحة في تخصيص عموم"^{١٧}. يريد أنه تخصيص للعموم المفهوم من قول النبي ﷺ: «... فإذا قالوها، عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحقها»^{١٨} ووجه المصلحة هنا أن الزنديق يستغل هذا الحكم في زندقته ومحاربه دين الله، فهو يسلم ليحارب الدين تحت ستار منه.^{١٩}

والذي أراه أن هذا ليس من قبيل تخصيص العموم بالمصلحة، بل من قبيل السياسة الشرعية، والسياسة الشرعية مبناها على التصرف بمقتضى المصلحة إلا أنها لا تورث بحال تخصيص عام، لأن تخصيص العام يعني أن النص صار مخصصاً أبداً، فالنص الذي قيل بتخصيصه يبقى مخصصاً، أي فيعمل بمقتضى الخاص في عموم الأزمنة والأمكنة؛ أما إن كان التصرف بمقتضى السياسة الشرعية، فذلك لا يعني استمرار الحكم الذي جوز

17 الغزالي، المستصفى، ص ١٧٦.

18 أخرجه البخاري من حديث أبي هريرة، كتاب الزكاة، باب وجوب الزكاة، حديث رقم (٧٠٥). انظر مختصر صحيح البخاري للزيبيدي، (بيروت: دار الفوائد ط ١، ١٩٨٥)، ج ١، ص ١٦٤.

١٩ الزنديق من يتخذ من إسلامه ستاراً لمحاربة الدين حتى إذا حكم بكفره عاد فأسلم ليعود لحربه. انظر لمزيد بيان فيمن هو الزنديق ضوابط المصلحة للبوطي، ص ص ١٨١-٣٤٧.

بمقتضى السياسة الشرعية بحيث يصير حكماً عاماً، بل يقتصر على الواقعة ذاتها. أي أنه إن قيل إن قتل الزنديق المتستر كان بمقتضى السياسة الشرعية، فذلك يعني أن قتله غير لازم في كل حال، بل يعود تقدير ذلك إلى الحاكم المسلم في كل واقعة بحيالها؛ أما إن كان ذلك الحكم بمقتضى تخصيص العموم، فهذا يعني بقاء هذا الحكم عاماً، بحيث يفتى بقتل الزنديق أبداً.

ولكن هل في الإفتاء بقتل الزنديق مخالفة للنص الشرعي بداعي المصلحة؟!
الجواب فيما يلي:

السياسة الشرعية مبناها على تحقيق المصالح دون مخالفة النصوص:

وجه ارتباط السياسة الشرعية بالمصلحة أن تصرف ولي أمر في ولايته منوط بالمصلحة كما هي القاعدة، فالسياسة هي حسن التدبير والتصرف، وما وجد منصب الولاية العامة أو الخاصة في الإسلام، أو في كل دستور، إلا للقيام بشأن الرعية وتديير شؤونها، أي جلب المصالح لها ودفع المكاره والمفاسد عنها. وليس يشترط في السياسة الشرعية أن يُنصص على تطبيقاتها حتى تعد شرعية، أي مقبولة شرعاً، ففي هذا تقييد لها وتحجيم لا يتناسب مع مفهوم السياسة بشكل عام، أي التدبير في الأمور العامة بحسب مقتضيات الظروف والمتغيرات.²⁰

وهكذا، فإنه لا يشترط أن تستند السياسة إلى النصوص، ولكن يشترط ألا يخالف العمل بالسياسة النصوص، لأنها تخرج عن الشرعية حينئذ بمخالفة النصوص. ولو جاز للسياسة أن تخالف النصوص، لما سلمت أحكام الشرعية، ولذابت في بوتقة المصالح المدعاة مع تفاوت آراء أولي الأمر وتدخل أهوائهم، ولصار التشريع الإسلامي تشريعاً بشرياً لا قداسة فيه.

وما مثل السياسة الشرعية إلا كمثل التعزير، بل التعزير محل واسع لعمل السياسة، فهو عقوبة يقدرها القاضي أو الحاكم بحسب حال الجريمة وحال مرتكبها. فكما التعزير متروك للقاضي يقدره بحسب الظروف والملابسات، وليس تقبل طبيعته نصاً من الشارع في تطبيقاته، فكذا السياسة الشرعية متروكة للإمام وليس تقبل طبيعتها نصاً في تطبيقاتها. وكما لا يملك القاضي أن يفرض تعزيراً في عقوبة حدّ الشارع عقوبتها، فكذا لا يملك ولي الأمر أن يسوس الرعية بغير ما حدّ ويّنه الشارع أحكامه.

20 انظر ابن القيم، الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، (القاهرة: المؤسسة العربية للطباعة، ١٩٦١م)، ص ١٦.

ومثال الغزالي في الزنديق إن قيل بقتله هو من تطبيقات السياسة الشرعية، لأن الزنديق يتخذ من إسلامه ستاراً لمحاربة الدين والدعوة إلى زندقته، بإضلال الناس والتشويش على عقيدتهم. وعليه، لا يكون في قتل الزنديق مخالفة لنص الشارع، ولو وجد قول بالنهي عن قتل الزنديق عيناً لما جاز قتله. وقد وجد في الفقه السياسي ما يسمى "القتل سياسة" أي قتل من في حياته إضرار بالدين أو بمحل الخطر من أحوال المسلمين كأمنهم وعقيدتهم ووحدة صفهم؛ وقتل الزنديق مندرج تحت هذا. وتحت هذا الباب يندرج أيضاً ما يصلح دليلاً لأصله، وهو ما ثبت من أن النبي ﷺ قد أمر حين فتح مكة بقتل أشخاص معينين إذا لقاهم المسلمون حين دخول مكة ولو لم يقاتلوا، أو كانوا في الحرم، أو حيث أمن عامة المشركين، وذلك بسبب شدة عدائهم للإسلام.²¹

وهكذا، يتبين لنا من كل ما تقدم أن الشريعة قد راعت المصالح، لكن بميزان الشرع، لا بميزان البشر، مع عدم انفكاك كل حكم شرعي عن الجانب التعبدي؛ وأن تلك المصالح المعتبرة التي راعاها الشارع لا يتصور أن تتصادم مع النصوص؛ وأن اجتهاد البشر في المصالح في المحل الصالح له مشروط بعدم معارضة النصوص، لحاكمية النصوص أولاً على المصالح، فضلاً عما في عملية تقدير البشر للمصالح من مزالات لصعوبة إدارتها واضطرابهم في تقديرها. وبناءً على هذه النتائج نعرض لقضية فوائد المصارف لنرى مدى جواز القول بشرعيتها تخريجاً على مبدأ المصلحة.

حكم فوائد المصارف على ضوء المصلحة:

أثيرت في أيامنا شبهات كثيرة حول قضية فوائد المصارف لتخرجها عن النصوص الشرعية القاضية بحرمة الربا. من هذه الشبهات: تأويل نصوص الشريعة في الربا تأويلات تنفي الحرمة الأبدية للربا، أو تنفي تحقق الربا في القليل منه؛ وكذا قصر التحريم على القروض التي يراد بها الاستهلاك لا الاستثمار والأخيرة هي ما يعرف باسم القروض الانتاجية، وغير هذا شبهات أخرى.

فقد أزعج بعض المسلمين الوضع الاقتصادي المتردي للبلدان الإسلامية مقارنة بالوضع الاقتصادي المزدهر للبلدان الغربية التي تعتمد النظام الربوي في تعاملاتها، وكذا آليات عمل الاقتصاد الغربي الذي فرضت فيه المصارف الربوية نفسها بقوة على مستوى التعامل الفردي والمؤسسي والدولي؛ فلم ير هؤلاء سبيلاً لحل أزمة

21 أورد ابن الأثير في "أسد الغابة": "لما كان يوم فتح مكة أمن رسول الله ﷺ الناس إلا أربعة نفر وامرأتين، وقال: اقتلوهم وإن وجدتموهم متعلقين بأستار الكعبة: عكرمة بن أبي جهل، وعبد الله بن خطل، ومقيس بن صباية، وعبد الله بن سعد بن أبي سرح". ابن الأثير، أسد الغابة، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط 1، 1996)، ج 4، ص ص 77-78.

البلدان الإسلامية الاقتصادية للنهوض بها إلا اعتماد نظام المصارف الغربي، وهو النظام القائم على الربا، أو ما يسمى بالفائدة.

وَجُلُّ هؤلاء يربط مفهوم الربا المنصوص عليه في الشرع بالاستغلال، أي بالمفسدة، فحيث يرون انتفاء مفسدة الاستغلال قالوا بانتفاء وقوع الربا؛ ثم لا يرون استغلالاً في ربا قليل، ولا في قرض إنتاجي، بل على العكس يرون في ذلك مصلحة تتحقق للطرفين الآخذ والمعطي، مما يستدعي الأخذ بها.

ولسنا هنا في صدد الرد التفصيلي على تلك الشبهات التي أثاروها لاستحلال أنواع من الربا، فلذلك محله من الأبحاث المختصة، ولكننا نقض هذا الكلام بالقدر الذي يتصل بموضوعنا، وهو المصلحة كدليل شرعي صالح الأخذ به في هذا الوطن.

ومجمل الرد يتجلى في النقاط الآتية:

أ- نصوص الشريعة في مسألة الربا نصوص واضحة، قطعية في دلالتها وصرحيتها، لا يمكن أن يفهم منها ربط حرمة الربا بمفسدة الاستغلال ليبني على هذا جواز قليل الربا، أو كثيره في القروض التي تحقق نفعاً للطرفين. فقولته تعالى: **لِيَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِن كُنتُمْ مُؤْمِنِينَ. فَإِن لَّمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِّنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَإِن تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُؤُوسُ أَمْوَالِكُمْ لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ** [سورة البقرة: ٢٧٨-٢٧٩] لا يدع مجالاً لأي فهم بجواز ربط الربا بمفسدة الاستغلال، فالنص واضح وصرح في حرمة الربا قليلة وكثيره؛ فلا يحتمل وجهاً بتخصيص، أو يحتاج زيادة بيان يربطه بمفسدة الاستغلال. ونحو هذا نصوص أخرى كثيرة في الربا، فيكون القول بإباحة أي وجه من الربا قولاً مقابلاً بالنص الصريح القاطع الدلالة الذي لا يحتمل وجهاً بتخصيص أو تأويل؛ وعليه، وبحسب النتائج التي توصل إليها من المناقشة السابقة، لا مجال لتقديم مصلحة تسويغ ربا المصارف على فرض تحققها على هذه النصوص القاضية بحرمة الربا بإطلاق.

وفي قضية ربط الربا بالاستغلال نقول: لا يعدو منع الاستغلال كونه الحكمة من تحريم الربا، لا علة تحريم الربا. والأحكام الشرعية تناط بالعلل، لا بالحكم؛ فحرمة شرب الخمر مثلاً منوطة بشرب القطرة منه ولو كانت القطرة لا تُسكر ولا يترتب عنها مفسد الإسكار التي هي الحكمة من تحريم شرب الخمر؛ أي أن حرمة شرب الخمر منوطة بذات الشرب ولو لم يترتب على ذلك مفسد الشرب. وكذا الزنا، حرمة ثابتة ومنوطة بذات الفعل، ولا اعتبار بغياب مفسد الزنا من اختلاط الأنساب، وهتك الأعراض، فكل هذا حكمة لا علة، بدليل أنه لو غابت هذه المفسد لبقى الحكم بتحريم الزنا. وعليه، فإنه لا وجه أبداً للقول بإباحة الربا أو القليل منه عند انتفاء الاستغلال، لأن درء الاستغلال حكمة من تحريم الربا، لا علة له، وعلته حصول الزيادة، فتثبت حرمة الربا بحصول أدنى زيادة كما دلت النصوص.

ب- الأحكام العملية في نصوص الربا، كسائر النصوص الشرعية، هي من جملة التكاليف الشرعية التي تُعِدنا بها كما تقدم، أما الجانب المصلحي في تلك الأحكام، فقد راعاه الله تعالى في أحكامه ولكن دون استقلال عن الجانب التعبدية في كل حكم منصوص، بل إن تعبد الله تعالى لعباده بتطبيق أحكامه هو الأصل كما تقدم تفصيله، وهو الواجب على العباد ولو جهلوا وجه المصلحة في أمر بعينه؛ فعليه، لا يمكن أن تجعل المصلحة المدعاة في استحلال ربا المصارف أصلاً شرعياً يُعمل به في هذه القضية على فرض أنه يحقق مصلحة حقيقية.

ج- المصلحة التي يدعونها في إباحة بعض أوجه الربا مصلحة وهمية غير حقيقية، وهي من خطأ البشر في إدراك المصالح الذي أشرنا إليه سابقاً، ثم هي أيضاً محل اضطراب كبير في تقدير البشر أنفسهم، فبعضهم يرى مصلحة في تسويغ ربا المصارف وبعضهم يرى شراً ومفسدة!

وهذه المصلحة المدعاة مبنية في الحقيقة على توصيف الواقع، أي وجود نظام اقتصادي من حولنا رأيناه مطبقاً في بلدان غنية في هذه المرحلة من عمر التاريخ، لكننا لم نتفحص هذا النظام لنعرف سلامته، ولا سيما أن كثيراً من الدارسين والاقتصاديين ليعيبون النظام الاقتصادي الرأسمالي ومبدأ الفائدة فيه بعيوب كثيرة تقدح فيه²². ثم إن من الخطأ ردّ غنى تلك الدول إلى تطبيق ذلك النظام الربوي، بل لذلك أسباب كثيرة لا تخفى على الفطن²³. وقد كان النظام الماركسي في مرحلة من مراحل التاريخ السائد في بلدان كانت غنية، فنأدى كثير من المختصين والباحثين وأولي الأمر باعتماد هذا النظام، ثم لم يلبث أن تبين فشله وعدم صلاحه.

إن الذي جربناه نحن المسلمين من نظام مالي إسلامي على قرون ممتدة عديدة كان نظاماً ناجحاً، خسرنا ثمراته يوم عدنا تطبيق هذا النظام لا يوم فشل هذا النظام، فهذا النظام لم يفشل، وإنما لم تتح له فرصة التطبيق الكامل في العصر الحديث لنعلم صلاحه في هذا الوقت من عدمه. أي إننا لم نجرب بعد في العصر الحديث النظام المالي الإسلامي، بما في ذلك تطبيق الحكم الشرعي المفهوم صراحة من آيات الربا من حرمة قليلة وكثيره، لنعلم

22 انظر على سبيل المثال كتاب "الربا والفائدة" للدكتور عبد الرحمن يسري. [القاهرة، مطبعة النهار، ١٤١٧هـ].

23 حصد الغرب بالجملة الرخاء والاستقرار الاقتصادي من أمور كثيرة، منها ما يفرض علينا احترامهم لأجله، كاضباطهم وانتظامهم في أعمالهم؛ ومنها بالمقابل _ وهو الأمر الأهم _ استنزافهم لخيرات البلدان الأخرى بوسائل ما عادت هذه البلدان تستطيع لها صرفاً، ومن بين تلك الوسائل: ما تقوم به تلك البلدان المتقدمة من عمليات إقراض ربوي بفوائد باهظة للبلدان الأخرى، بلدان العالم الثالث؛ فقد ظهرت إذن الآثار الاقتصادية السيئة للربا الذي تقوم به البلدان الغنية في البلدان المقترضة، وغطت الثمرات التي تجنيها منه على الآثار السلبية الناتجة عن التعامل بالربا في مجتمعاتها، مما جعلها في النتيجة تنعم بالمال الوافر والاقتصاد القوي.

هل يفوّت علينا هذا الحكم مصلحة أو لا، فنقول بعد ذلك بنقض هذا الفهم على أساس المصلحة بحسب منطق هؤلاء.

إن ما يعانیه المسلمون اليوم من ضعف في اقتصادهم وغير ذلك إنما هو لأمر خارج عن تشريعهم الإسلامي الحالي؛ لظروف وأسباب يعلمها كل منصف²⁴، وفي تحميل التشريع الإسلامي الحالي تبعة تخلف المسلمين تجنّ عظيم عليه؛ ليترك لهذا التشريع أن يطبق كلاً غير مجزوء، ثم ليعترض عليه بعد ذلك بما شاء المعترض إن وجد ما يعترض به!

ولا ننكر أن التشريع الإسلامي اليوم ليس تشريعاً جاهزاً ليعتمد قانوناً لدولة إسلامية واعدة، بل إن هذا التشريع بحاجة إلى أن يُلبس لباساً جديداً، فيصاغ بأسلوب تقني جديد؛ وثمة مسائل مستجدة كثيرة تحتاج النظر والاجتهاد، وكذا مسائل هي بحاجة إلى اجتهادات جديدة وهي قابلة في الأصل للتجدد بتجدد الظروف، ولا سيما في باب المعاملات المالية.

خاتمة البحث ونتائجه وتوصياته:

خلاصة القول في قضية المصالح أن الله سبحانه وتعالى قد راعى مصالح العباد في أحكامه التي نحن مكلفون باتباعها ومتعبّدون بها على كل حال، وهذا تفضل منه وإحسان، ومصلحة العباد في تلك الأحكام باقية إلى يوم الدين، فحرمة الربا قليلة وكثيره فيها مصلحة للإنسان أبداً، وهذا وجه من وجوه إعجاز شرعة الإسلام؛ ولئن لم يبد للإنسان وجه المصلحة في بعض الأحكام معقولة المعنى، فهذا لا يعني أنها غير موجودة، فقد تبدو له غداً، أو لمن بعده. وكثير من أهل الشأن والاختصاص في الاقتصاد يقررون كثيراً من الأضرار الاقتصادية والاجتماعية المترتبة عن الربا بكل أنواعه ومقاديره، وسيأتي اليوم الذي يؤوب فيه الإنسان إلى شرعة الإسلام بداعي المصلحة التي انطلق منها في التملّص منه.

أما نتائج البحث، فأهمها:

- القول إن الشريعة معللة بالمصالح، أو بتحقيق المصالح، صحيح إذا ما كان المراد بالمصالح مصالح العبد بالميزان الذي شاءه الله سبحانه وتعالى، بحيث لا يُخرج عن ذلك الميزان، أي بمراعاة البعد التعبدي في كل

24 من ذلك النهب الخارجي والداخلي لخيرات البلاد المسلمة، وسوء الإدارة والتخطيط الاقتصادي، وتسلط الظلمة على ثروات البلاد، وطمع الجاهل بين المسلمين، وعدم ترشيد الاستهلاك، وتوجيه الإنفاق إلى بناء الترسانات العسكرية لأهداف لا تعود على تلك البلاد بشيء من جلب نفع أو دفع ضرر.

- حكم شرعي؛ أما قول غير ذلك، فغير مقبول ويورث التحلل من الشريعة؛ أي بغير ملاحظة الجانب التعبدية في كل الأحكام الشرعية، تتفرع الأحكام من مضمونها الديني، وتفقد قدسيتها.
- المصالح على وعورة مسلكها وخطورة القول بها مصدرٌ صالح من مصادر الشريعة من حيث هي أصل يستند إليه ويجب مراعاته في المسائل الاجتهادية غير المنصوص أو المقيس أو المجمع عليها، ومن حيث هي مرجح في المسائل الخلافية؛ هذا محل عمل المصالح.
- لا يصح الخروج على النص الشرعي قطعي الثبوت والدلالة بمقتضى المصلحة المدعاة في أمر بعينه، والقول بوجود أمثلة على ذلك في جملة أصول الشريعة، أو على أساس السياسة الشرعية، قول غير صحيح يخالف أصول الاجتهاد وقواعده.
- لا وجه لتسوية ربا المصارف على أساس من المصالح، لكون المصلحة (الاقتصادية) في الربا وهمية، ومبنية على تصور خاطئ لعللة تحريم الربا وخلط في المفاهيم، وتناقض مع شروط اعتبار المصلحة أصلاً تشريعياً تستقى منه الأحكام.

توصيات:

يوصي البحث دارسي الشريعة بالكف عن محاولة تسوية المعاملات غير الشرعية الغربية عن شرعة الإسلام بمحاولة إلباسها اللبوس الإسلامي بتخريبها على نحو متكلف ممجوج على بعض أصول الشريعة، وبضرورة عمل الاقتصاديين المسلمين على تطوير نظام اقتصاد إسلامي منطلق من جوهر الإسلام وفكره، لا من الفكر الاقتصادي الغربي، لأن الاعتبار على النظام الغربي في بناء الاقتصاد الإسلامي لن يثمر إلا نظاماً اقتصادياً ترقيعياً، لن يقنع المسلمين بإسلاميته ولا الغربيين بأصالته، وسيقطع هذه الأمة عن نصره الله سبحانه وتعالى ومدّها إيها بأسباب التطور والارتقاء. وهذا العمل الذي نقترح يتطلب تضافر جهود فقهاء اقتصادية مشتركة، أي عمل قوم جمعوا إلى جانب الدراية في الفقه وأصوله الخبرة والباع الاقتصاديين المسلمين عن لوثة الربا.

مقاصد الشريعة الإسلامية في المعاملات المالية عند ابن تيمية

د. إبراهيم علي أحمد الشال الطنجي*

المقدمة:

الحمد لله رب العالمين، فاطر السموات والأرض وخالق البشر أجمعين، والصلاة والسلام على المبعوث رحمة للعالمين، سيد الأولين والآخرين محمد - ﷺ - وعلى آله وصحبه ومن سار على دربه واقتفى أثره إلى يوم الدين أما بعد:

يعتبر شيخ الإسلام ابن تيمية من أهم العلماء الذين أبرزوا علم المقاصد في الفتوى وبناء المسائل الفقهية عليها، ولقد أسهم كثيراً في وضع الأسس العامة والمبادئ الكلية لعلم المقاصد، ويظهر ذلك واضحاً وجلياً في كتبه ومؤلفاته، حيث كان دائماً ما يعلل ويستند على أن الشريعة جاءت بتحصيل المصالح وتكميلها وتعطيل المفاسد وتقليلها.

ولقد أثنى شيخ الإسلام علم المقاصد بكثرة التطبيقات عليها فهو لا يفتأ أن يذكر المقصود من الآية كذا، ومن الحديث كذا، ومن الحكم كذا، وهذا أمر يفوق الحصر والذكر.

هذا وقد أدى إعمال ابن تيمية للمقاصد بشكل كبير في فقهه وتجديدها في أبحاثه الفقهية، إلى استيعابه لمسائل وأحكام لم يوردها باقي الفقهاء، فقد كان يؤصل وينظر ويميز لمسائل وأحكام كثيرة متتبعا للدليل، مما خالف فيه المذاهب الفقهية الأخرى التي عجزت أن تخوض فيها.

وسوف أكشف في هذه العجالة عن بعض ملامح فقه ابن تيمية القائم على فهم المقاصد الشرعية، ومن ثم التطبيق عليها في باب المعاملات المالية، لنرى مدى خصوبة الفقه عند هذا الفقيه الذي تتسم كتاباته وتأصيلاته بالتيسير ورفع الحرج المبررين لكل القضايا المالية التي يطرحها.

ولا أزعم أنني حصرت جميع مقاصده المتعلقة في المعاملات المالية، فهذا يحتاج إلى كم هائل من المعلومات، ولكن قد تكون لبنة لفتح المجال أمام الباحثين وطلبة العلم لدراسة التجديدات في فقه ابن تيمية المالي والاقتصادي.

أما المنهج الذي تتبعته في هذا البحث فحاولت أن أنقل نصوص شيخ الإسلام كاملة دون تحريف أو تصرف، لأضع القارئ والمتتبع عمق وأصالة علم هذا العالم وغزارته.

* أستاذ مساعد في كلية الشريعة والقانون، جامعة الإمارات العربية المتحدة

وقد قسمت الموضوع إلى مبحثين:

المبحث الأول: أهمية المقاصد عند ابن تيمية.

المبحث الثاني: مقاصد الشريعة في المعاملات المالية عند ابن تيمية.

والله تعالى أسأل أن يوفقنا للخير والصواب، وأن يجنبنا الزلل والضلال، فإن أحسنت فبتوفيق من الله وحده، وإليه يرد الخير كله، وإن أخطأت وقصرت فمني ومن الشيطان ولا حول ولا قوة إلا بالله.

المبحث الأول: أهمية المقاصد الشرعية في نظر ابن تيمية:

تعتبر المقاصد الشرعية من أهم العلوم التي ينبغي للفقهاء إدراكها والإلمام بها، فهي تعينه على فهم الأحكام الشرعية فهماً صحيحاً يتوافق مع روح الشريعة، ويتناغم مع غاياتها وأهدافها، مما يعود على الفقيه بالارتقاء والسمو دون أن يصادم أو يخالف النصوص الشرعية.

وقد سبق شيخ الإسلام ابن تيمية كثيراً من العلماء في بيان أهمية المقاصد للفقهاء حيث قال: " وإلى ساعتي هذه ما علمت قولاً قاله الصحابة ولم يختلفوا فيه إلا وكان القياس معه، لكن العلم بصحيح القياس وفاسده من أجل العلوم، وإنما يعرف ذلك من كان خبيراً بأسرار الشرع ومقاصده وما اشتملت عليه شريعة الإسلام من المحاسن التي تفوق التعداد، وما تضمنه من مصالح العباد في المعاش والمعاد"^(١).

ويؤكد في موضع آخر على ضرورة أن يعتمد الفقيه على مقاصد الرسول - ﷺ - في الأوامر والنواهي، ليفهم المراد منها فيقول: " ولتكن همته فهم مقاصد الرسول - ﷺ - في أمره ونهيه وسائر كلامه، فإذا اطمأن قلبه أن هذا هو مراد الرسول فلا يعدل عنه فيما بينه وبين الله تعالى، ولا مع الناس إذا أمكنه ذلك"^(٢).

فهذه الكلمات تدل دلالة واضحة على أهمية علم المقاصد، وفهم المقصود من التوجيهات النبوية، ولذلك قال

ابن تيمية: " من فهم حكمة الشارع كان هو الفقيه حقاً"^(٣).

وقد أوضح ابن تيمية أن فهم النصوص الشرعية لا بد له من طريقتين:

الأول: اللفظ

الثاني: المعنى

(1) مجموع الفتاوى (٥٨٣/٢٠)

(2) المصدر نفسه (٦٦٤/١٠)

(3) ابن تيمية، بيان الدليل (٣٥١)

ويقصد ابن تيمية من طرحه لفكرة المعنى في فهم النصوص هو المقصد والحكمة من تشريع الحكم، وأن الذي لا يهتم بالمعاني يجردها من روحها فيقول ما نصه: "إن الكلام إذا لم يتصور معناه ولم يتدبره كان لفظاً بلا معنى وذلك تشبيهه له بالمهملة وإخراج له عن حقيقته حتى يصير كجسد لا روح فيه"^(٤)

بل ويجعل معرفة المعاني والمقاصد أوكد وأهم من الألفاظ فيقول: "أن العادة المطردة التي جبل الله عليها بنى آدم توجب اعتناءهم بالقرآن المنزل عليهم لفظاً ومعنى، بل أن يكون اعتناءهم بالمعنى أوكد فإنه قد علم أنه من قرأ كتاباً في الطب أو الحساب أو النحو أو الفقه أو غير ذلك فإنه لا بد أن يكون راغباً في فهمه وتصور معانيه فكيف بمن قرأوا كتاب الله تعالى المنزل إليهم الذي به هداهم الله، وبه عرفهم الحق والباطل والخير والشر والهدى والضلال والرشاد والغي فمن المعلوم أن رغبتهم في فهمه وتصور معانيه أعظم الرغبات"^(٥)

فهذه العبارات تؤكد بمضامينها على أهمية علم المقاصد عند هذا العالم، فقد بنى اجتهاده مدلاً ومستقرناً ومستنبطاً لحكم الله تعالى من خلال ربط الأحكام بمقاصدها ومعانيها، فأصبح فقهه أكثر واقعية ومسيرة للحوادث والوقائع، وأكثر فهماً وعمقاً للنصوص الشرعية.

المبحث الثاني: المقاصد الشرعية في المعاملات المالية عند ابن تيمية:

اعتنى شيخ الإسلام بالمقاصد الشرعية المالية عناية فائقة، وقد تجلّى هذا الاهتمام في فقهه الاقتصادي وبناء الأحكام الشرعية عليه، فمن يتتبع فقه هذا الشيخ يجد هذا الأمر واضحاً وجلياً.

فلو تتبعنا مقاصد الشريعة عند شيخ الإسلام في باب المعاملات المالية، لوجدناها مقاصد همة أكد عليها في مواضع عدة، إلا أن أهم مقصد اعتنى به هو رعاية مصالح الناس وتلبية حاجاتهم، بحيث يتضح للقارئ والمتتبع لمطالعة المقاصد مدى الاهتمام الواسع لهذا المقصد في بناء فقه المعاملات المالية، وأن أغلب المقاصد التي ذكرها تدور في فلك هذا المقصد العظيم، حيث قال رحمه الله: "أصله في عامة العقود اعتبار مصلحة الناس، فإن الله أمر بالصالح، ونهى عن الفساد، وبعث رسوله بتحصيل المصالح وتكميلها، وتعطيل المفاسد وتقليلها"^(٦)

وسأركز عليها من خلال المطالب التالية:

المطلب الأول: فهم الأدلة الشرعية على ضوء مقاصد الشارع من المصالح وحاجات الناس

(4) شرح العمدة (٥٨٩/٤)

(5) مجموع الفتاوى (١٥٧/٥)

(6) المصدر نفسه (٢٦٦/٣١)

المطلب الثاني: الترجيح بين الآراء المتعارضة من خلال رعاية المصالح وحاجات الناس.

المطلب الرابع: دراسة الواقع من خلال رعاية المصالح وحاجات الناس.

المطلب الأول: فهم النصوص ومعرفة دلالاتها وفق حاجات الناس ومصالحهم:

فهم النصوص من خلال المقاصد أمر مهم في الشريعة الإسلامية، فالمجتهد لا يمكن أن يفرغ النصوص من فحواها المقاصدي الذي أراده الشارع من تشريع الحكم وإلا وقع في الضيق والقصور. فالفهم المقاصدي للنصوص تعين الفقيه على الفهم الصحيح لدلالات النصوص، وتفسيرها، ومعرفة معانيها، فهي بمثابة الضوء التي تنير للفقيه درب الاجتهاد وتضع الفتوى في الميزان الشرعي لها.^(٧) ولقد كان شيخ الإسلام ابن تيمية رائد الفقه المقاصدي للنصوص، فقد استطاع من خلال هذا الفهم أن يعمل النصوص إعمالاً يحاكي واقع الناس ويحقق مصالحهم وحاجاتهم، بخلاف كثير من الفقهاء الذين جمدوا عند حرفية النص، فجعلت كثير من الناس ينفر من منهجهم للحرج والضيق الذي اتبهم. ففقه ابن تيمية يتسم بالمرونة وسعة الأفق حيث استطاع تطبيق النصوص على واقع الناس في مسائل وقضايا أذكر منها على سبيل المثال لا الحصر:

المسألة الأولى: بيع الغرر:

لقد تباينت آراء الفقهاء حول بيع الغرر ما بين موسع ومضيق، مستدلين على ذلك بأحاديث النبي - ﷺ - التي تنهى عن الغرر، فكان كل فقيه يركز على الأحاديث حسب مذهبه وملكته الفقهية وقدراته، على تطبيق هذه الأحاديث على واقع الناس وحاجاتهم.

أما شيخ الإسلام ابن تيمية فركز على هذه الأحاديث من منظورين:

الأول: إعمال أحاديث النبي - ﷺ - في النهي عن الغرر

الثاني: تطبيق هذه الأحاديث على الواقع العملي من حيث مصالح الناس وحاجاتهم،

فمعبارة الحقيقي في فهم الغرر هو حاجة الناس، حيث تتسع دائرة الغرر باتساع حوائج الناس، وتضيق عند انتفاء هذه الحوائج، وعليه فقد استطاع استيعاب مسائل وأحكام كثيرة رآها البعض بأنها محرمة.

(7) انظر حسان، فقه المصلحة (٢٣)، الزحيلي، مقاصد الشريعة (٣١١)، الخادمي، الاجتهاد المقاصدي (٧٦/١)

وأهم القضايا المتعلقة في هذا المجال هو التفريق ما بين يسير الغرر وكثيره^(٨)، فقد أكد ابن تيمية في أكثر من موضع أنه يعفى عن يسير الغرر^(٩)، و فرع على هذه الأمر كثيراً من المسائل الفقهية، نظراً لحاجات الناس ومصالحهم حيث قال: "بما أن مفسدة الغرر هي كونه مظنة العداوة والبغضاء، وأكل الأموال بالباطل فمعلوم أن هذه المفسدة إذا عارضتها المصلحة الراجحة قدمت عليها. ومعلوم أن الضرر على الناس بتحريم المعاملات التي فيها غرر يسير أشد عليهم مما يتخوف فيها من تباعض وأكل المال بالباطل، لان الغرر فيها يسير، والحاجة إليها ماسة، والحاجة الشديدة يندفع بها يسير الغرر، والشريعة جميعها مبنية على أن المفسدة المقتضية للتحريم إذا عارضتها حاجة راجحة أبيح المحرم، والقاعدة الشرعية تقول: إذا تعارضت مفسدتان روعي أعظمهما ضرراً بارتكاب أخفهما."^(١٠)

وقد رتب شيخ الإسلام على هذا الرأي مسائل منها: بيع المغيبات من الخضروات في الأرض كالجزر والبصل والفجل، فقد ذهب الحنفية والشافعية إلى عدم جواز بيعه إلا بعد القلع لأن هذه الأعيان غائبة لم تر ولم توصف فتكون في حكم المجهول.

وقد استدلل شيخ الإسلام إلى جواز هذا البيع بحاجة الناس إليه حيث قال: "أن هذا مما تمس حاجة الناس إليه، فإنه إذا لم يبع حتى يقلع، حصل على أصحابه ضرر عظيم؛ فإنه قد يتعذر عليهم مباشرة القلع والاستنابة إلى. وإن قلعه حمله فسد بالقلع، فبقاؤه في الأرض كبقاء الجوز واللوز ونحوهما في قشره الأخضر."^(١١)

وقال في موضع آخر مدلاً على جواز البيع: "أنه ما احتيج إلى بيعه فإنه يوسع فيه ما لا يوسع في غيره فيبيحه الشارع للحاجة مع قيام السبب الخاص، كما أُرخص في بيع العرايا بخرصها، وأقام الخرص مقام الكيل عند الحاجة... والناس محتاجون إلى بيع هذه النباتات في الأرض."^(١٢)

المسألة الثانية: بيع الثمر بعد بدو صلاحه:

(8) هذا وإن كان معظم الفقهاء يأخذون بهذا التقسيم - وهو التفريق ما بين يسير الغرر وكثيره - إلا أن شيخ الإسلام من أكثر الفقهاء إعمالاً لهذا التقسيم، ولذلك استطاع أن يجعل معيار اليسير من الغرر من كثيره من خلال مصالح الناس كما سيأتي بيانه.

(9) القواعد النورانية (٨٣)، مجموع الفتاوى (٢٦،٤٩/٢٩)

(10) مجموع الفتاوى (٢٦/٢٩)

(11) مجموع الفتاوى (٣٦/٢٩)

(12) مجموع الفتاوى (٤٨٨/٢٩)

مما لا خلاف فيه أن الثمر قبل بدو صلاحه لا يجوز بيعه وذلك لنهي النبي - ﷺ - عن ذلك،^(١٣) ولكن إذا بدا
الصلاح في بعض الثمر هل يجوز بيع باقي الثمر؟

اتفق الفقهاء على أن البيع إذا كان في شجرة واحدة وبدا بعض صلاحها فإنه يجوز بيع باقي الثمر، قال ابن
قدامة: لا أعلم في ذلك اختلافاً.^(١٤)

أما إذا بدا بعض الصلاح في بعض الشجر فهل يجوز بيع باقي الشجر الذي لم يبد صلاحه إذا اتحد النوع؟
فللمسألة تفاصيل كثيرة في كتب الفقهاء، وفروعها متشعبة، وللعلماء فيها آراء متعددة، ولكنني سأقتصر على
ذكر آراء شيخ الإسلام ابن تيمية، موضحاً الفهم المقاصدي لحديث النبي - ﷺ - من خلال مراعاة مصالح
الناس وحاجاتهم.

فيرى شيخ الإسلام أنه إذا بدا بعض صلاح الثمر في بعض الشجر جاز بيع الباقي، مخالفًا للمانعين الذين
استدلوا بحديث النبي - ﷺ - في النهي عن بيع الثمر قبل بدو صلاحه، حيث قالوا إن الثمر قبل بدو صلاحه
يدخل في دائرة الغرر، إذ أنه لا يعلم هل يبدو صلاحه أم لا، ومن جهة أخرى فإن بعض الثمر في وقت العقد قد
يكون معدوماً، والمعدوم لا يجوز بيعه.

فابن تيمية لم يوافقهم على هذا الفهم، لأنه فهم الحديث فهماً مغايراً مراعيًا في ذلك مصالح الناس، فذكر أن
العلة من التحريم هو دفع النزاع والشقاق الذي قد يحصل ما بين المتبايعين من تلف الثمار قبل جذاذها، والعاهة
التي تصيب الثمر بعد بدو الصلاح نادرة بالنسبة إلى ما قبله.

أما من ذهب إلى المنع بحجة الغرر، فقد رد عليهم شيخ الإسلام بأن حاجة الناس إلى هذا البيع يقتضي جوازه
حيث قال: "ومعلوم أن الضرر على الناس بتحريم هذه المعاملات أشد عليهم مما قد يتخوف فيها من تباغض،
وأكل مال بالباطل؛ لأن الغرر فيها يسير كما تقدم، والحاجة إليها ماسة. والحاجة الشديدة يندفع بها يسير الغرر.
والشريعة مبنية على أن المفسدة المقتضية للتحريم إذا عارضتها حاجة راجحة أبيع المحرم؛ فكيف إذا كانت
المفسدة منتفية".^(١٥)

(13) البخاري - كتاب البيوع - باب بيع النخل قبل أن يبدو صلاحه (٤٦٧/٢)

(14) ابن قدامة، المغني (٧٦/٤)

(15) مجموع الفتاوى (٤٨/٢٩)

وبين أيضاً أن بيع جميع الثمر على الشجر بعد كمال الصلاح أمر متعذر، ذلك أنه لا يكمل جملة واحدة، وإيجاب القطع قبل كمال الصلاح فيه ضرر مرب على ضرر الغرر.^(١٦)

فعلى الفقيه والمفتي في نظر ابن تيمية أن يراعى المصالح الراجحة، ولا يكونا نظرها قاصراً على دليل واحد فقط، فإنه إذا أهمل هذا الأمر أفسد في الدين وفي هذا يقول: "ومن طرد القياس الذي انعقد في نفسه، غير ناظر إلى ما يعارض علته من المانع الراجح، أفسد كثيراً في أمر الدين، وضاق عليه عقاه ودينه".^(١٧)

المسألة الثالثة: إجارة الأعيان:

ذهب الأئمة الأربعة إلى أن الإجارة لا تصح إلا على المنافع، كمنفعة الدار أو الدابة أو غيرها، أما إذا كانت على الأعيان فلا تصح هذه الإجارة.^(١٨)

أما شيخ الإسلام فيرى أن الإجارة كما تكون على المنافع تكون أيضاً على الأعيان بشرط أن تكون العين مما يتجدد ويستخلف بدله مع بقاء أصله، وذلك مثل إجارة الغنم والبقر من أجل اللبن، فهذا اللبن مما يتجدد ويستخلف مع بقاء أصله وهو البقر والغنم.

وسبب الخلاف في إجارة الأعيان، أن الأئمة الأربعة يعدون هذا النوع من الإجارة بيعاً، فيكون داخلياً فيما نهى النبي ﷺ - عن بيع الغرر، حيث أن اللبن يكون معدوماً أثناء العقد، ويكون متردداً ما بين الوجود والعدم، لذلك لم يجوزوا هذا النوع من الإجارة.

قد استدلل شيخ الإسلام على جواز إجارة الأعيان من قوله تعالى: "فإن أرضعن لكم فآتوهن أجورهن".^(١٩) حيث قال: "ولما اعتقد بعض الفقهاء أن الإجارة لا تكون إلا على منفعة ليست عيناً ورأى جواز إجارة الطئر، قال: المعقود عليه هو الطفل في حجرها، واللبن دخل ضمنناً وتبعاً. وهذا مكابرة للعقل والحس؛ فإننا نعلم بالاضرار أن المقصود بالعقد هو اللبن، كما ذكره الله بقوله: "فإن أرضعن لكم" وضم الطفل إلى حجرها إن فعل

(16) مجموع الفتاوى (٥١/٢٩)

(17) مجموع الفتاوى (٥١/٢٩)

(18) انظر الكاساني، بدائع الصنائع (١٧٥/٤)، الخطيب الشربيني، الإقناع (٢،٣٤٧)، العبدري، التاج والإكليل (٣٨٩/٥)، المرادوي، الإنصاف (٣/٦).

(19) الطلاق (٦)

فإنها هو وسيلة إلى ذلك. وإنما العلة ما ذكرته: من أن الفائدة التي تستخلف مع بقاء أصولها تجري مجرى المنفعة
" (٢٠)

وقد بين شيخ الإسلام أن الإجارة تكون على كل ما يستوفى مع بقاء الأصل، سواء كانت عيناً أو منفعة،
فالأعيان يحدثها الله شيئاً بعد شيء، وأصلها باق، كما يحدث الله المنافع شيئاً بعد شيء وأصلها باق. (٢١)
أما مستند شيخ الإسلام في جواز إجارة الأعيان فهو حاجة الناس إلى مثل هذه الإجارة حيث قال في الرد
على من منعها: " وإذا قيل: هو بيع معدوم - أي اللبن - قيل نعم. وليس في أصول الشرع ما ينهى عن بيع كل
معدوم، بل المعدوم الذي يحتاج إلى بيعه، وهو معروف في العادة: يجوز بيعه " (٢٢).
بل نجد شيخ الإسلام قد قرر لنا حكماً لم أجده عند باقي الفقهاء، وهو عدم التلازم ما بين المعدوم والغرر،
فلا يشترط أن يكون المعدوم دائماً غرراً، مستنداً على عدم نهي الشرع عن بيع المعدوم، فيبقى الأمر على الإباحة
وفي ذلك يقول: " فليس في كتاب ولا سنة رسوله، بل ولا عن أحد من الصحابة أن بيع المعدوم لا يجوز، لا بلفظ
عام، ولا بمعنى عام، وإنما فيه النهي عن بيع الأشياء التي هي معدومة، كما فيه النهي عن بيع بعض الأشياء التي
هي موجودة، وليست العلة في المنع لا في الوجود ولا العدم، بل الذي ثبت في الصحيح عن النبي - ﷺ - أنه نهى
عن الغرر، والغرر ما لا يقدر على تسليمه سواء كان موجوداً أو معدوماً " (٢٣).

المسألة الرابعة: المساقاة والمزارعة (٢٤):

اختلف الفقهاء في المساقاة والمزارعة ما بين مجيز ومحرم لهما (٢٥)، وليس المجال هنا لعرض الآراء والأدلة
ومناقشتها، ولكن بيان المقاصد الشرعية من وجهة نظر شيخ الإسلام ابن تيمية.

(20) مجموع الفتاوى (٧٤/٢٩)

(21) مجموع الفتاوى (٢٣٠/٣٠)

(22) مجموع الفتاوى (٢٠٠/٣٠)

(23) مجموع الفتاوى (٥٤٣/٢٠)

(24) المساقاة: هو عقد بين الساقى وبين مالك الشجر، يتعهد بموجبه الساقى برعاية الشجر بالسقي والتربية، ويكون له نسبة من ناتج
الثمر حسب الاتفاق في العقد.

المزارعة: هي عقد بين المزارع وبين صاحب الأرض، بحيث يقوم المزارع بزراعة الأرض، وتكون له نسبة من ناتج الأرض حسب الاتفاق
في العقد.

فمن قال بعدم جواز المساقاة والمزارعة استدلل بأنها نوع من الإجارة، لأنها عمل بعوض، والإجارة لا بد أن يكون الأجر فيها معلوماً، والعوض في المساقاة والمزارعة مجهول؛ لأنه قد يخرج الزرع والثمر قليلاً، وقد يخرج كثيراً، وقد لا يخرج.

أما شيخ الإسلام فيرى جواز المساقاة والمزارعة، ويرى بأنها ليست إجارة، بل هي من جنس المشاركات، وقد استدلل على جوازها بجملة من الأدلة والأصول التشريعية، وحاجة الناس إليها حيث قال: "ومن تأمل هذا تبين له مأخذ هذه الأصول، وعلم أن جواز هذه أشبه بأصول الشريعة، وأعرف في العقول، وأبعد عن كل محذور من جواز إجارة الأرض؛ بل ومن جواز كثير من البيوع والإيجارات المجمع عليها، حيث هي مصلحة محضة للخلق بلا فساد. وإنما وقع اللبس فيها على من حرمها من إخواننا الفقهاء بعد ما فهموه من الآثار: من جهة أنهم اعتقدوا هذه إجارة على عمل مجهول، لما فيها من عمل بعوض. وليس كل من عمل ليتنفع بعمله يكون أجيراً" (٢٦).

ونخلص مما سبق ذكره أن للمقاصد أثر عظيم في فهم النصوص الشرعية وتفسيرها، وتحديد مدلولات ألفاظها، وتعين على معرفة معانيها وحكمها، وعلى ذلك لا بد للفقهاء أن يدركوا غايات وأبعاد النصوص ومعرفة مراميها، ويفسر النصوص وفق ما تتطلبه مصالح الناس وحاجاتهم، بشرط ألا يؤدي ذلك إلى التحلل من النصوص والانسلاخ منها، أو حملها فوق ما تحتمل.

المطلب الثاني: الترجيح بين الآراء المتعارضة من خلال رعاية المصالح وحاجات الناس:

لقد أبدع شيخ الإسلام في تناوله للآراء المتعارضة ومناقشتها ومن ثم الترجيح بينها، والالفت في الترجيح عند الشيخ هو النظر إلى المسألة من خلال المصالح المترتبة ومدى حاجة الناس إليه، فتجده يبيح ويجوز لبعض المسائل معللاً بأن بحاجة الناس تقتضي إباحتها، دون المساس بالأصول والثوابت الشرعية، بل إنه يرى عند النظر في المفسدات والمصالح المترتبة لا ينظر فقط إلى كثرة المفسدات بل ينظر أيضاً إلى حاجات الناس فيقول: "لا ينبغي أن ينظر إلى غلظ المفسدة المقتضية للحظر إلا وينظر مع ذلك إلى الحاجة الموجبة للإذن، بل الموجبة

(25) انظر الكاساني، بدائع الصنائع (١٨٧/٦)، الشافعي، الأم (١٢/٤)، ابن مفلح، المبدع (٦٥/٤)، ابن جزى، القوانين الفقهية

(١٨٥)، النووي، روضة الطالبين (١٥٢/٥)

(26) مجموع الفتاوى (١٠٠/٢٩)

للاستحباب أو الإيجاب".^(٢٧)، وكان شيخ الإسلام يضع ضابطا عند النظر إلى كثرة المفاصد وهو النظر إلى ما يقابل هذه المفسدة من حاجة الناس إلي مثل هذا، فتكون الحاجة مقدمة وراجحة على المفاصد.

وقد أوضح الشيخ أبو زهرة أساس الاختيارات عند ابن تيمية فقال: "لقد كان أساس اختيارات ابن تيمية كما يبدو يدور حول أقطاب ثلاثة:

أولاهما: القرب من الآثار، فهو حريص على ألا يختار غرائب الفقه، بل يختار ماله اتصال أو ثبوت بمصدره. ثانيها: القرب من حاجات الناس ومألوفهم وتحقيق مصالحهم والعدالة فيهم، فإنه بعد استيثاقه من الاتصال بين الحكم والمصدر الشرعي من كتاب أو سنة يختار الأعدل والذي يلائم العصر، ويتفق مع الحاجات. وثالثهما: تحقيق المعاني الشرعية التي شرعت لها الأحكام، فهو على ذلك حريص في كل ما يختار ويفتي ويعلم من آراء".^(٢٨)

فالقرب الثاني هو أساس مهم في اختيارات وترجيحات شيخ الإسلام، ومن تلك المسائل التي رجح فيها بناء على المصلحة وحاجة الناس ما يلي:

- السفنتجة^(٢٩): وهذه المعاملة قد اختلف فيها الفقهاء على قولين، وقد رجح شيخ الإسلام هذه المعاملة بقوله: "المقترض رأى النفع بأمن خطر الطريق، إلى نقل دراهمه إلى بلد دراهم المقترض، فكلاهما منتفع بهذا الاقتراض، والشارع لا ينهى عما ينفع الناس ويصلحهم ويحتاجون إليه، وإنما ينهى عما يضرهم ويفسدهم وقد أغناهم الله عنه".^(٣٠)

- وقف العقود: حيث يرى شيخ الإسلام جواز وقف العقود على أمر متأخر يقع بعده، ويكون العقد في هذه الحالة جائزا لا لازما، ويقول في حجة هذا القول: "القول بوقف العقود هو الأظهر في الحجة، وهو قول الجمهور وليس ذلك إضرارا أصلا، بل صلاح بلا فساد، فإن الرجل قد يرى أن يشتري لغيره، أو يبيع له، أو يستأجر له، أو يوجب له، ثم يشاوره، فإن رضي وإلا فلم يصبه ما يضره".^(٣١)

(27) مجموع الفتاوى (١٨١/٢٦)

(28) أبو زهرة، ابن تيمية (٣٤٠)

(29) السفنتجة: هو أن يعطي شخص مالا لآخر، وللآخر مال في بلد المعطي فيوفيه إياه ليستفيد من أمن الطريق، وقد اختلف الفقهاء هل هي من قبيل الحوالة أو القرض. انظر المسألة حاشية ابن عابدين (٢٩٥/٤)، الشيرازي، المهذب، ابن قدامة، المغني (٣٥٤/٤)، حاشية الدسوقي (٢٢٥/٣)

(30) مجموع الفتاوى (٤٥٦/٢٩)

(31) مجموع الفتاوى (٥٨٠/٢٠)

- شركة الأبدان: فقد اختلف فيها الفقهاء على قولين، أحدها بالجواز والآخر بالمنع، ويرى شيخ الإسلام جواز هذه الشركة معللاً بالمصلحة وحاجة الناس إليها فيقول " وشركة الأبدان في مصالح المسلمين في عامة الأمصار، وكثير من مصالح المسلمين لا ينتظم بدونها كالصناعات المشتركة في الحوانيت من الدالين وغيرهم، فإن أحدهم لا يستقل بأعمال الناس فيحتاج إلى معاون، والمعاون لا يمكن أن تقدر أجرته وعمله، كما لا يمكن مثل ذلك في المضاربة ونحوها فيحتاجون إلى الاشتراك".^(٣٢)

والذي نخلص إليه أن النظر إلى المصلحة وحاجة الناس أساس عظيم في الترجيح ما بين الآراء المتعارضة، فإذا ما اختلف العلماء في مسألة معينة فإنه يختار القول الجالب لمصالح الناس وحاجتهم، ما لم يعارض نصاً قاطعاً، أو يصادم أصلاً عاماً أو قاعدة كلية.

وأغلب المسائل الفقهية سواء القديمة منها والحديثة مدار خلاف بين الفقهاء، بل لا تكاد تجد مسألة إلا وللعلماء فيها آراء متعددة، والترجيح ما بين هذه الآراء من خلال مقاصد الشريعة المتعلقة بمصالح الناس مطلب هام، وقضية ملحة؛ إذ أنه ادعى لقبول الأحكام، ورفعاً للحرج والمشقة عن الناس

المطلب الثالث: دراسة الواقع وفق ما يتطلب ذلك من رعاية مصالح الناس وحاجاتهم:

إن المدقق في فقه شيخ الإسلام يجد أن هذا الفقه يتميز بالواقعية، وأن فهمه خلاصة تفاعل واحتكاك بين الشيخ ومجتمعه؛ ولذلك أبدع وأجاد في عرض المسائل والأحكام ذات الصلة الوثيقة بقضايا المجتمع، واضعاً تلك الأحكام في ميزان المصالح والمفاسد، وجاعلاً من مقاصد الشريعة رعاية مصالح الناس وحاجاتهم قطب الرحى التي تدور عليها المصالح والمفاسد إما بجلبها أو درئها.

هذا، ولقد تفرد ابن تيمية بمسائل خاضها العلماء من قبله وشددوا فيها وكلفوا الناس بما يشق عليهم، وجاء ابن تيمية واختار التيسير ورفع الحرج، نزولاً عند حاجات المجتمع ورفعاً للضيق والمشقة عنهم.^(٣٣)

ولم يكن شيخ الإسلام في اختياراته للمسائل التي يحتاج إليها المجتمع بعيداً عن النصوص الشرعية، بل كان معمولاً لها عارفاً بمقاصدها وأصولها الكلية، مستنبطاً ومدللاً ومتتبعا للمعاني والحكم، ويمكن أن نقول إن أعظم مقصد تبناه الشيخ ابن تيمية ذلك المتعلق بالقضايا المالية مع أنه أبدع في غيره كذلك، كما في شأنه في الحسبة والسياسة، بل لا يمنع أن تعد القضية المالية في نظره نوعاً من الحسبة التي هي أولاً وأخيراً مصلحة وضرورة من

(32) مجموع الفتاوى (٩٨/٣٠)

(33) البدوي، مقاصد الشريعة ابن تيمية (٤٩١)

الضرورات، تحفظ على الناس حياتهم ومعاشهم، وهي كذلك لا تكون إلا إذا كانت تؤسس على الواقع، وينظر لها بالفقه الواقعي الذي هو أهم مستلزمات الفقيه وفي هذا يقول ابن القيم: " لا يتمكن المفتي ولا الحاكم من الفتوى والحكم بالحق إلا بنوعين من الفهم:

أحدهما: فهم الواقع والفقه فيه، واستنباط علم حقيقة ما وقع بالقرائن والأمارات والعلامات، حتى يحيط به علماً.

والنوع الثاني: فهم الواجب في الواقع، وهو فهم حكم الله الذي حكم به في كتابه أو على لسان رسوله في هذا الواقع، ثم يطبق أحدهما على الآخر، فمن بذل جهده واستفرغ وسعه في ذلك لم يعدم أجرين أو أجراً، فالعالم يتوصل بمعرفة الواقع والتفقه فيه إلى معرفة حكم الله ورسوله " (٣٤)

وأوضح مسألة عاجلها ابن تيمية بناء على الواقع المبني على حاجات الناس قضية إجارة الأرض التي تكون مشتملة على أشجار وأرض تصلح للزراعة ومسكن. فبدل أن يجوز كثير من الفقهاء هذه المعاملة ارتأوا - خلافا لابن تيمية - المنع مستنديين على نهى النبي - ﷺ - عن بيع السنين (٣٥)، وبيع الثمار قبل بدو صلاحها، (٣٦) فإنه إذا أجره الأرض والشجر، فقد باعه الثمر قبل أن يخلق، وباعه سنة وستين، وهذا الذي نهى عنه النبي - ﷺ - .

وذهب شيخ الإسلام إلى جواز هذا النوع من الإجارة مستدلاً على ذلك بأدلة منها حادثة أسيد بن حضير الذي توفي وعليه ستة آلاف درهم فدعا عمر غرماءه، فقبلهم أرضه سنين، وفيها النخل والشجر. (٣٧) واستدل أيضاً بأن هذه المعاملة من واقع الناس، ومنعها يعود عليهم بالمشقة، وفي هذا يقول: " أن إجارة الأرض جائزة، والحاجة إليها داعية، ولا يمكن إجارتها إذا كان فيها شجر إلا بإجارة الشجر، وما لا يتم الجائز إلا به فهو جائز" (٣٨).

وقال في موضع آخر: " إن تحريم مثل هذا مما لا يمكن الأمة التزامه قط، لما فيه من الفساد الذي لا يطاق. فعلم أنه ليس بحرام، بل هو أشد من الأغلال والأصار التي كانت على بني إسرائيل ووضعها الله عنا على لسان

(34) ابن القيم، إعلام الموقعين (١/٨٧، ٨٨)

(35) مسلم - كتاب البيوع - باب كراء الأرض (٢/٣٥٥)، والمراد ببيع السنين: هو بيع ما سوف تثمره نخلة البائع سنتين أو ثلاث.

(36) سبق تخريجه

(37) مصنف ابن شيبه - باب في الرجل يبيع الثمرة في السنة والستين - (١٤/٥)،

(38) مجموع الفتاوى (٦٠/٢٩)

محمد - ﷺ.... فكل ما احتاج الناس إليه في معاشهم، ولم يكن سببه معصية - هي ترك واجب، أو فعل محرم - لم يجرم عليهم، لأنهم في معنى المضطر الذي ليس باغ ولا عاد".⁽³⁹⁾

فهذا فقه جيد واستدلال رائع يوضحه ابن تيمية يتعلق بحياة الناس ومعاشهم، ويترتب على تركه فعل محرم ومعصية للاضطرار الذي تحدث عنه الله تعالى " فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا إثم عليه"، أضف إلى ذلك فإن ابن تيمية أعمل القاعدة الفقهية في مجال فقه المال من حيث التطبيق على الواقع، ومن ذلك قوله: " متى كان بين الشجر أرض ومسكن دعت الحاجة إلى كرائها جميعاً، فيجوز لأجل الحاجة وإن كان في ذلك غرر يسير"⁽⁴⁰⁾ ثم حلل القاعدة بقوله: " لا سيما إن كان البستان وقفاً، أو مال يتيم؛ فإن تعطيل منفعته لا يجوز، وإكراء الأرض أو المسكن وحده لا يقع في العادة، ولا يدخل في إجارتها على ذلك، وإن اكتره اكتره بنقص كثير عن قيمته. وما لا يتم المباح إلا به فهو مباح فكل ما ثبت إباحته بنص أو إجماع وجب إباحة لوازمه، إذا لم يكن في تحريمها نص أو إجماع.... وفي مسألتنا قد ثبت إباحة كراء الأرض بالسنة واتفاق الفقهاء"⁽⁴¹⁾.

هذا ويمكن التأسيس بناء على فهم ابن تيمية المتقدم من خلال القاعدة السابقة والطروحات عليها إلى جواز العقود المركبة التي تشمل على أكثر من عقد كالمرايحة للأمر بالشراء، والإجارة المنتهية بالتملك، والمشاركة المتناقصة المنتهية بالتملك، والبطاقات الائتمانية⁽⁴²⁾، إذ أن هذه العقود أصبحت من حاجات الناس الأساسية، وإن كان على بعضها كثير من الملاحظات، إلا أنها في نهاية المطاف تهدف إلى تحقيق مصالح الناس ورعاية حاجاتهم، كما قال شيخ الإسلام أن كل ما ثبت إباحته بنص أو إجماع وجب إباحة لوازمه، إذا لم يكن في تحريمها نص أو إجماع، وكل عقد من هذه العقود المركبة لا يترتب عليها نص في التحريم، فتبقى على الإباحة والجواز.

نستنتج من هذا أن شيخ الإسلام هو رائد فقه المعاملات المالية في زمانه، وأكثر الفقهاء تيسيراً ورفعاً للحرر عن الأمة، وأقدرهم على استيعاب معاملات وقضايا مالية عجزت المذاهب والآراء عن إثباتها والإلمام بها، بناءً على النصوص الشرعية الواجب تتبعها، لتحصيل المقصود والوصول إلى الهدف، ما دام ذلك لا يتعارض مع بدهيات الشريعة في أن كل ما لا يتم الواجب به فهو واجب.

(39) المصدر نفسه (٦٤/٢٩)

(40) المصدر السابق (٧٠/٢٩)

(41) المصدر نفسه.

(42) أقصد بها البطاقات التي لا يترتب في التعامل بها على الفوائد.

الخاتمة:

في ختام هذا البحث توصلت إلى النتائج التالية:

- ١- المقاصد الشرعية من أهم العلوم التي ينبغي للفقيه إدراكها والإلمام بها، إذ أنها تعينه على فهم الأحكام الشرعية الفهم الصحيح المتوافق مع روح الشريعة وغاياتها.
- ٢- أبدع شيخ الإسلام في تطبيق المقاصد على القضايا المالية، فكان فقهه مستوعباً لأحكام ومستجدات كثيرة بخلاف باقي المذاهب.
- ٣- أعمل ابن تيمية المقاصد في مجالات عدة منها الترجيح ما بين الآراء المختلفة، وفي فهم النصوص وإعمالها على الواقع.
- ٤- مراعاة حاجات الناس ومصالحهم من أهم المقاصد التي قصده الشارع إلى تحقيقها، فقد رفع شيخ الإسلام لواء هذا المقصد، فأصبح منطلقاً أساسياً في الحكم على كثير من القضايا.
- ٥- أرى تتبع فقه ابن تيمية في هذا المجال من قبل الباحثين والدارسين، حيث إن فقه ابن تيمية المالي مدرسة فقهية متكاملة جدرة بالدراسة والاهتمام.

قائمة المراجع:

- البدوي، يوسف أحمد، مقاصد الشريعة عند ابن تيمية، ط. الأولى، دار النفائس، الأردن، ٢٠٠٠م.
- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحلیم، مجموع الفتاوى، جمع وترتيب عبد الرحمن بن محمد النجدي، ١٩٩٧م.
- ابن تيمية، القواعد النورانية، ت. محمد حامد الفقي، ط. الأولى، إدارة ترجمان السنة، باكستان، ١٩٨٢م.
- ابن تيمية، بيان الدليل في بطلان التحليل، ت. فيحان المطيري، ط. الثانية، مكتبة أضواء النهار، السعودية، ١٩٩٦م.
- ابن تيمية، شرح العمدة في بيان مناسك الحج والعمرة، ت. د. صالح الحسن، ط. الأولى، مكتبة الحرمين، الرياض، ١٩٨٨م.
- ابن جزى، محمد بن أحمد، القوانين الفقهية، دار الكتب العلمية، بيروت.
- حسان، حسين حامد، فقه المصلحة وتطبيقاته المعاصرة، ط. الأولى، المعهد الإسلامي للبحوث والتدريب، جدة، ١٩٩٣م.

- الخادمي، نور الدين بن مختار، الاجتهاد المقاصدي حججته ضوابطه مجالاته، ط. الأولى، كتاب الأمة، العدد ٦٦، قطر، ١٩٩٨م.
- الزحيلي، محمد، مقاصد الشريعة، مجلة كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، العدد السادس، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، ١٤٠٢هـ.
- أبو زهرة، محمد، ابن تيمية حياته وعصره، دار الفكر العربي، القاهرة.
- الشافعي، محمد بن إدريس، الأم، ت. محمد زهري النجار، ط. الثانية، دار المعرفة، بيروت، ١٣٩٣هـ.
- الشرييني، محمد الخطيب، الإقناع، في حل ألفاظ أبي شجاع، دار الفكر، بيروت، ١٤١٥هـ.
- العبدري، محمد بن يوسف، التاج والإكليل لمختصر خليل، ط. الثانية، دار الفكر، بيروت، ١٣٩٨هـ.
- ابن قدامة، عبد الله بن أحمد المقدسي، المعني على مختصر الخرقى، مكتبة الرياض الحديثة، الرياض.
- الكاساني، علاء الدين، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، ت. علي معوض وعادل أحمد، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٧م.
- المرادوي، علي بن سليمان، الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، ت. محمد حامد الفقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
- النووي، يحيى بن شرف، روضة الطالبين، ط. الثانية، المكتب الإسلامي، بيروت، ١٤٠٥هـ.

أهمية مقاصد الشريعة لتطوير الآليات المالية والمصرفية

الدكتور وائل محمد عبد الله عربيات*

التمهيد

فهذا بحث متعلق بمقاصد الشريعة وأهميتها في تطوير الآليات المالية والمصرفية الإسلامية والدور الذي تلعبه لتحقيق ذلك.

وقد حاولت أن ألقى الضوء على مقاصد الشريعة وأهميتها عموماً وبالنسبة للمجتهد خصوصاً وأهمية الاستثمار ودوره في تحقيق مقاصد الشريعة وبيان الطرق التي يمكن تفعيلها لتطوير الآليات المالية والمصرفية وكيف تعود إلى تحقيق غايات الشريعة وما يقتضيه الاجتهاد المقاصدي بما يتوافق مع خلود الشريعة وبقائها. وقد قسمت هذا البحث إلى مطالب فكان المطلب الأول في تعريف مقاصد الشريعة وبيان أقسامها والمطلب الثاني في أهمية مقاصد الشريعة. المطلب الثالث في أهمية الاستثمار أما المطلب الرابع فكان في تطوير الآليات المالية والمصرفية وفقاً للرؤية المقاصدية فبينت فيه مقاصد الشارع في الأموال ورواجها والأهمية الاقتصادية للصيغ المستحدثة كما تعرضت لبعض الصيغ الاستثمارية كالمشاركة المتناقصة والاستصناع والسلم وكيفية استحداثها بناءً على مقاصد الشريعة، وبينت الدور الذي تلعبه في تحقيق مقاصد الشريعة.

وقد حرصت في هذا البحث على تحقيق الأمور التالية:

- ١- بيان أقوال العلماء قديماً وحديثاً فيما يخص الموضوع.
- ٢- توثيق الآيات القرآنية وعزوها إلى مصادرها.
- ٣- توخي الأمانة العلمية في نسبة الأقوال إلى قائلها.
- ٤- الرجوع إلى أمهات كتب الفقه والمراجع الأصيلة.
- ٥- المناقشة والترجيح.

والله أسأل أن يجعله علماً خالصاً لوجهه الكريم ينتفع فيه عامة المسلمين وخاصتهم إلى يوم الدين

مشكلة الدراسة:

* قسم الفقه وأصوله، كلية الشريعة، الجامعة الأردنية، عمان، الأردن.

تبرز مشكلة الدراسة في الإجابة على التساؤلات التالية:

- ١- ما المقصود بمقاصد الشريعة وما أهميتها؟
- ٢- ما المقصد العام للشريعة وما هي ارتباطاته بالآليات المالية المصرفية؟
- ٣- ما أهمية معرفة مقاصد الشريعة؟
- ٤- هل هناك إمكانية لاكتشاف البعد الفلسفي لتطوير الآليات المالية والمصرفية؟
- ٥- ما الغاية من جعل المخاطرة سبباً من أسباب استحقاق الربح وهل لذلك علاقة بالمقصد العام للشريعة؟
- ٦- بماذا تختلف المخاطرة عن المقامرة؟
- ٧- هل للتطوير الحاصل على الشركة والاستصناع والسلم علاقة بمقاصد الشريعة؟
- ٨- هل هناك إمكانية لاكتشاف طرق استثمارية جديدة بناءً على مقاصد الشريعة؟
- ٩- هل تعتبر مقاصد الشريعة داعماً رئيسياً لتطوير الآليات المالية والمصرفية؟

أهمية مقاصد الشريعة لتطوير الآليات المالية والمصرفية

المطلب الأول: تعريف مقاصد الشريعة، وبيان أقسامها:

الفرع الأول: تعريف مقاصد الشريعة:

لا يعثر على تعريف للمقاصد في كتب المتقدمين من الأصوليين حتى عند من له اهتمام بالمقاصد، كالغزالي، والشاطبي، وإنما يكتفون بالتنصيص على بعض مقاصد الشريعة أو التقسيم لأنواعها. ولكن أفاض المتأخرون في تعريف مقاصد الشريعة، ولا أود أن أسرد تعريفاتهم جميعاً لأنها إطالة في هذا المقام، وإنما يمكن القول بأن مقاصد الشريعة هي:

المعاني والحكم ونحوها التي راعاها الشارع في التشريع عموماً وخصوصاً من أجل تحقيق مصالح العباد. والمقصود بالمعاني: العلل، والمقصود بالعلة هنا المعنى المناسب لتشريع الحكم وليس الوصف الظاهر المنضبط الذي يحصل من ترتب الحكم عليه مصلحة، والحكم جمع حكمة وهي ما يترتب على التشريع من جلب مصلحة وتكميلها أو درء مفسده وتقليلها.

1 اليوبي، محمد سعد، مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية، ص ٣، دار الهجرة، السعودية، ط ١، ١٩٩٨ م.

ومعنى "التي رعاها الشارع في التشريع" أي التي عناها وقصدها وأرادها، والتعبير بلفظ "عموماً وخصوصاً" ليشمل المقاصد العامة والخاصة.²

وهذا يعني أن المقاصد غايات وأسرار ومعان كامنة في الأحكام قصد الشارع توحيها وتحقيقها لمصلحة العباد وسعادتهم في دنياهم وأخراهم، وترتب على تحقيقها وجود المصلحة التي شرع الحكم من أجلها.

فالمقاصد غايات سواء أكانت جزئية أم كلية أم شمولية؛ توخت الشريعة تحقيقها وهي معان كامنة في الأحكام ترتب على وجودها تحقيق غائية التشريع.

ولا بد في هذا المقام من التعرف بشيء من الإيجاز على أقسام هذه المقاصد سواء أكانت عامة أم خاصة أم جزئية.

الفرع الثاني: أقسام المقاصد:

يمكن تقسيم المقاصد إلى ثلاثة أقسام:

١- المقاصد العامة:

وهي التي تراعيها الشريعة وتعمل على تحقيقها في كل أبوابها الشرعية أو في كثير منها.³

والمقصد العام للشريعة هو عمارة الأرض وحفظ نظام التعايش فيها واستمرار صلاحها بصالح المستخلفين فيها وقيامهم بما كلفوا به من عدل واستقامة ومن صلاح في العقل وفي العمل وإصلاح في الأرض. واستنباط لخيراتها وتدير لمنافع الجميع.⁴

٢- المقاصد الخاصة:

ويقصد بها المقاصد الخاصة بباب معين أو بأبواب متجانسة من الشريعة أو مجموعة متجانسة من أحكامها، وكذلك الخاصة بالعلوم الإنسانية والاجتماعية والكونية لضبطها بموازين الشريعة⁵

وذلك كالمقاصد الخاصة بالمعاملات المالية، أو الأصول الشخصية ونظام الأسرة أو التبرعات أو العقوبات... الخ.

2 المرجع السابق، ص ٣٧-٣٨.

3 الريسوني، أحمد، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، ص ٢١٩، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط ٤، ١٩٩٥ م.

4 الفاسي، علاء، مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، ص ٤١-٤٢، لجنة نشر التراث، ط ٢.

5 عطية، جمال الدين، نحو تفعيل مقاصد الشريعة، ص ١٣١، دار الفكر، دمشق، سوريا، ط ١، ٢٠٠١ م.

٣- المقاصد الجزئية:

هي ما يقصده الشارع من كل حكم شرعي من إيجاب أو تحريم أو ندب أو كراهة كالتوثق الذي هو مقصود عقد الرهن، وإقامة المؤسسة العائلية وتثبيتها وهو المقصود من عقد النكاح وأكثر من يعتني بهذا القسم من المقاصد هم الفقهاء لأنهم أهل التخصص في جزئيات الشريعة ودقائقها.

المطلب الثاني: أهمية مقاصد الشريعة:

لا يشك أحدٌ في أن كل شريعة شرعت للناس ترمي أحكامها إلى مقاصد مراده لمشرعها الحكيم تعالى، إذ قد ثبت بالأدلة القطعية أن الله لا يفعل الأشياء عبثاً (وما خلقنا السموات والأرض وما بينهما لاعبين)^٦ واستقراء أدلة كثيرة من القرآن والسنة الصحيحة يوجب لنا اليقين بأن أحكام الشريعة منوطة بحكم وعلل راجعة للصالح العام للمجتمع والأفراد.^٧ وهي تحقيق لمصالح العباد ودرء للمفاسد والأضرار عنهم في العاجل والآجل وبهذا كله تتحقق لهم السعادة الحقة في حياتهم هنا وهناك.

ودليل ذلك قوله تعالى (وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين)^٨ وهذا نص في تعليل رسالة محمد عليه السلام لأنها تتضمن تحقيق المصالح للعباد في دنياهم وآخرتهم وتدرأ عنهم المفاسد والأضرار.^٩ كما أن المجتهد بحاجة دائماً إلى معرفة مقاصد الشريعة فهو يحتاج إليها عند الحاجة إلى إعطاء حكم لفعل أو حادث حدث للناس لا يعرف حكمه فيما ظهر للمجتهدين من أدلة الشريعة وليس له نظير يقاس عليه.^{١٠} واحتياجه هنا واضح لأن الحكم الشرعي المستنبط يجب أن يكون في مأل تطبيقه متفقاً مع مقاصد الشريعة وقواعدها الكلية، كما ينبغي أن تتم مراعاة هذه المقاصد في الفروع حتى لا تصطدم مع الأصول، وإذا تم تطوير آلية مالية أو مصرفية جديدة، فينبغي أن تراعى فيها مقاصد الشارع في الأموال. وكذا في الضروريات جميعاً والحاجيات والتحسينات.

6 الريسوني، أحمد، نظرية المقاصد، ص ٢٠-٢١.

7 سورة الأنبياء، الآية (١٦).

8 ابن عاشور، محمد، مقاصد الشريعة الإسلامية، ص ١٤.

9 سورة الأنبياء الآية (١٠٧).

10 زيدان، عبد الكريم، أصول الدعوة، ص ٣٠١، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط ٣، ١٩٩٣.

11 ابن عاشور، مقاصد الشريعة، ص ١٥.

ويؤكد الشيخ ابن عاشور على أن احتياج الفقيه لمقاصد الشريعة وتطبيقه لها هو الكفيل بدوام أحكام الشريعة الإسلامية للعصور والأجيال التي أتت بعد عصر الشارع والتي تأتي إلى انقضاء الدنيا^{١٢}. ولعل ذلك يرجع إلى أن مقاصد الشريعة تعتبر الموجه للاجتهاد عبر العصور، فيكون الاجتهاد منبثقاً من فلسفة التشريع الأساسية. كما أن الفقيه يحتاج إلى معرفة المقاصد في أحوال القياس، وذلك لأن القياس يعتمد إثبات العلة، وإثبات العلة قد يحتاج إلى معرفة المقاصد كما في المناسبة أي تخريج المناط أو كما في تحقيق المناط إذ إن العلماء لما اشرطوا أن تكون العلة ضابطاً لحكمه أحالوا الفقهاء على استقراء وجوه الحكم الشرعية التي هي من المقاصد. وكذا في قبول الآثار من السنة وفي الاعتبار بأقوال الصحابة والسلف من الفقهاء وفي تصاريح الاستدلال... الخ^{١٣}.
 إذ مقاصد الشريعة هي الموجه العام للفقهاء فلا ينبغي للفروع أن تتناقض معها أو تخالفها أو تعارضها بل ينبغي تأويل الفروع بما يتفق معها وتوجيه الاستدلال بما يتلائم مع أصولها وقواعدها. والمقاصد مهمة للتطوير وعدم الجمود على النصوص، وتجاوزها فيما لم ترد فيه، وهي عامل مهم في فهم النصوص بناءً على فلسفة التشريع وغاياته فتسير المستجدات والحوادث وفقاً للمقاصد وعندها تكون الشريعة قائمة على عماد واحد وتسير على منوال مستقيم.

المطلب الثالث: أهمية الاستثمار وتطوير الآليات المالية والمصرفية وفقاً لمقاصد الشريعة :

تعريف الاستثمار :

الفرع الأول: الاستثمار:

لغة: طلب كثرة المال وطلب تنميته يقال ثمر الرجل ماله تثيراً، ناه وكثره، ويقال ثمر الله مالك، وأثمر الرجل كثر ماله^{١٤}

الاستثمار في الفقه الإسلامي:

12 ابن عاشور، ص ١٥.

13 المرجع السابق، ص ١٧.

14 الزبيدي، محمد مرتضى، تاج العروس ٧٨/٣، دار ليبيا للنشر والتوزيع، بنغازي، ابن منظور، لسان العرب ٣٧٣/١، دار لسان العرب، بيروت، لبنان؛ الرازي، أبو بكر، محمد عبد القادر، مختار الصحاح، ص ١٠٠ - ١٠١؛ زينب محمود خاطر، مكتبة دار الثقافة الدينية، القاهرة.

لم أعثر على تعريف مستقل للاستثمار عند الفقهاء الأقدمين، غير أن المتتبع لأقوالهم يلحظ أنهم قد استعملوا بعض الألفاظ والمصطلحات للدلالة على معنى الاستثمار والمقصود منه؛ وذلك لاستعمال الأمام الكاساني في بدائع الصنائع لفظ الاستثناء للدلالة على معنى الاستثمار¹⁵.

وكذا الدردير من فقهاء المالكية فقد استخدم لفظة التنمية للدلالة على معنى الاستثمار¹⁶. أما الفقيه الشافعي الإمام الشيرازي فلم يستخدم لفظة التنمية ولا الاستثناء بل مال إلى استخدام لفظ النماء للدلالة على معنى الاستثمار¹⁷.

والملاحظ أن هذه المعاني تقترب من معاني الاستثمار في اللغة فكل منهما يعني زيادة المال وتنميته. أما الاستثمار عند الاقتصاديين فله تعريفات متعددة تلتقي في مضمونها وغرضها ويمكن القول بأنه "تضحية بمبالغ مالية مؤكدة في سبيل الحصول على قيم أكبر غير مؤكدة في المستقبل"¹⁸. فالمستثمر حينما يدفع المال لا يدري مقدار ربحه أو خسارته ولكنه يحسب حساباته ولا يعرف هل سيتحقق ما يصبوا إليه أم لا. ولكنه يبذل ذلك على أمل تحقيق الأرباح المستقبلية.

الفرع الثاني: مشروعية الاستثمار وفق الرؤية المقاصديه:

مما لا شك فيه أن المال من ضروريات الحياة، وقد حافظ عليه الإسلام من جهتي الوجود والعدم، فدعا إلى تنمية المال واستثماره في وجوه النفع والخير، وهذا من جهة الوجود، كما منع الاعتداء عليه بأي شكل من الأشكال وجعل العقوبات لمن حاول الاعتداء عليه بالمرصاد وهذه هي جهة العدم. غير أن مقام الحديث سينصب هنا على جهة الوجود لا سيما وأنا نتحدث عن الاستثمار في الإسلام بمعنى تنمية المال وتكثيره وزيادته.

لقد كانت قضية تثمير الأموال وتقليبها في أوجه الكسب المختلفة، إحدى الضروريات الهامة التي عني بها الإسلام باعتبارها حاجة فطرية، وضرورة شرعية، ومصلحة للإنسانية.

15 الكاساني، مسعود بن أحمد، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع ٨٨/٦، مطبعة الجمالية الحديثة، القاهرة، ١٣٢٧ هـ.

16 الدردير، الشرح الصغير على أقرب المسالك إلى مذهب الإمام مالك ٢٧٧/٢، الإمارات العربية المتحدة، وزارة العدل والشؤون الإسلامية، ١٩٨٦ م.

17 الشيرازي، أبو إسحاق، المهذب ١٥٩/١، مصر، مصطفى البابي ١٣٧٩ هـ.

18 عبيد، سعيد يوسف، الاستثمار في الأوراق المالية، ص ٢٣، مكتبة عين شمس، القاهرة.

وقد رسم الإسلام لقضية الاستثمار خطوطاً أساسية، وأطراً عامة وجعل من ذلك حرماً مقدساً لا يجوز انتهاكه، ثم ترك بعد ذلك دقائق الخطط والبرامج وتفصيل المشروعات وأساليب التنفيذ لجماعة المستثمرين يمارسونها وفقاً لما يحقق المصلحة مسترشدين بمقاصد الشرع وقواعد الكلية".

فالإسلام أول من فتح المجال لحرية النشاط الاقتصادي، ليسير بانطلاقته وفقاً لمقاصد الشريعة، بعيداً عما يشوب المال من ربا أو غش أو غبن أو غرر أو احتكار... الخ.

كما أن النظرة المقاصدية للاستثمار تستدعي من البنوك الإسلامية وقفة جادة وحقيقية لتحقيق التدرج الهرمي للأولويات عند ممارسة نشاطاتها الاستثمارية، بهدف توجيه طاقة وموارد المجتمع لتوفير المنتجات الضرورية - كالمأكل والمشرب والمسكن والعلاج - ثم التدرج إلى توفير الكفاية ثم في النهاية متطلبات مرحلة الرفاهية لا أن يحدث العكس أو يقع الخلط، بل أن تتسم خطط ومشروعات هذه البنوك عند توظيفها لأموالها بالنظامية وفقاً لأولويات الاستثمار".

وهذا يعني أن الاستثمار ينبغي أن يسعى لتحقيق الأمن الغذائي أولاً، ثم ينطلق بعدها إلى المجالات الأخرى توسيعاً وترفيهاً، مراعين بذلك مقاصد الشريعة من ضروريات وحاجيات وتحسينات.

وقد رأينا مقدار عناية الإسلام بقطاع الصناعة لأنه يحقق نماء القطاعات الأخرى وهو ضرورة أكيدة ونشاط اقتصادي مرغوب فيه؛ لأنه من مقومات المجتمع الإنساني الذي يعتمد في خطواته نحو التقدم والحضارة والرقي، ولذا فقد أُرشدنا الحق سبحانه إلى كثير من الصناعات كصناعة الغزل والنسيج والملابس وغيرها.

كما أن الإسلام لم يكتف بآن تضع الدولة الخطط والبرامج اللازمة لبناء الصناعات والتوسع في إنتاجها وتزويد المجتمع بالخبرات الأكاديمية والمهنية وتشجيع البحث العلمي وملاحظة التطور التكنولوجي فحسب بل إنه اعتبر الدولة التي تقصر في اتخاذ السبل والوسائل نحو الاستثمار وحاجات المجتمع من كل هذه المتطلبات في الحاضر وتدبير الأمر للمستقبل آثمه ويأثم معها المجتمع كله".

19 الصاوي، محمد، مشكلة الاستثمار في البنوك الإسلامية، وكيف عالجها الإسلام، ص ١٧، دار المجتمع، جدة، دار الوفاء، المنصورة، ١٩٩٠م.

20 طایل، مصطفى، القرار الاستثماري في البنوك الإسلامية، ١٤١٩هـ - ١٩٩٩م، سليمان، محمد جلال، الودائع الاستثمارية في البنوك الإسلامية، ص ٢٤٢، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط ١، ١٩٩٦م، القاهرة.

21 الشراوي، علي البدري، الاستثمارات المالية الإسلامية، ص ١٦، مطبعة السعادة، ١٩٨٥م.

22 الساهي، شوقي، المال وطرق استثماره في الإسلام، ص ١٩٢، ط ٢، مطبعة حسان.

لأن الصناعة فرض على الكفاية لما فيها من قوام العيش وحفظ النفوس والأموال وتنميتها وجعل الأمة قوية في اقتصادها مرهوبة الجانب قادرة على امتلاك الحديث من كل شيء وصناعته وتطويره مما يؤدي إلى حفظ الدين وهو البيضة ودار الإسلام.

وسأحدث في مطالب قادمة بعون عن كيفية تطوير الآليات المالية لدعم قطاع الصناعة وفق المنظور الإسلامي.

أما في مجال الزراعة فقد دعا الإسلام إلى العناية بها لأنها من الضروريات الأساسية للنشاط الاقتصادي في الدولة، وبها قيام الحياة وحفظ النوع الإنساني ولذلك عمل الإنسان بها منذ القدم لأنه وجدها محصلة للقتل الذي تتوقف عليه حياته والذي لا يمكن أن يعيش بدونه²³.

وهذا يعني أن الاستثمار الزراعي يرجع إلى حفظ النفس وهي من المقاصد الأساسية التي دعا الإسلام إلى حفظها.

ومن هنا فإننا نرى القرآن الكريم يدعو الناس إلى البحث في أسباب اختلاف خصوبة الأرض واختلاف نوعية الزروع والمنتجات للإفادة منها في تحقيق الاحتياجات الغذائية المختلفة ورغبات المستهلكين وما يتطلبه ذلك من دعم القدرات الإنتاجية للأرض²⁴.

إذ يقول تعالى: (وفي الأرض قطع متجاورات وجنات من أعناب وزرع وزيتون ونخيل صنوان وغير صنوان يسقى بآب واحد وفضل بعضها على بعض في الأكل إن في ذلك لآيات لقوم يعقلون)²⁵.

وكذا في الأنشطة الاقتصادية المختلفة التي تؤتي ثمرتها من خلال اجتماع المال مع المال أو اجتماع المال مع العمل.

فمشاركة المال للمال بأنواع المشاركات الكثيرة كالمفاوضة والعنان... الخ واجتماع المال مع العمل كالمضاربة والاستصناع.

ومن هنا فإن تفعيل هذه الأنشطة الاقتصادية له أثر كبير ليس في حفظ المال وتنميته واستثماره ورواجه فحسب بل له أثر في حفظ النوع الإنساني؛ إذ بدون المال لا يصمد الإنسان ولا يقدر على البقاء، وإذ عدم الإنسان عدم من يتدين فعندها لا يبقى للدين تطبيق على الأرض كما أن الاقتصاد القوي يعني دولة إسلامية قوية مما

23 الشرقاوي، علي، الاستثمارات المالية الإسلامية، ص ١٨.

24 المرجع السابق، نفس الصفحة.

25 سورة الرعد، آية (٤).

يمكنها من إقامة دينها على أرضها دون خوف أو تهديد بقطع مصادر الرزق وغيرها مما يعني أنها ترجع إلى حفظ الدين أيضاً.

"كما أن الإنسان إذا لم يكن فارغ البال لا يمكنه القيام بتحصيل مصالح الدنيا والآخرة ولا يكون فارغ البال إلا بواسطة المال لأن به يتمكن من جلب المنافع، ودفع المضار من أراد الدنيا بهذا الغرض كانت الدنيا في حقه أعظم الأسباب المعينة على كسب سعادة الآخرة، وبهذا فإن المال تجب المحافظة عليه لأنه من ضرورات الحياة التي لا بد منها لتحصيل مصالح الدنيا والآخرة ولذلك اهتم الشارع بوضع القواعد والضوابط لحفظه بوسائل إيجابية وأخرى سلبية أي أمراً ومهناً".

إلا أن هذه الطرق الاستثنائية التي تنمي المال وتزيده وتحافظ على مقاصد الشريعة وإن كانت تصلح في فترة سابقة إلا أنها في ظل ما يشهده اقتصاد اليوم من منافسات قوية وتطورات مذهلة ونمو سريع للأموال لم يعد كافياً في هذا العصر بل لا بد من تطويره وتفصيله والإضافة إليه بما يتفق مع المقاصد التي شرع من أجلها والفلسفات التشريعية التي توخاها، فالعبرة الجميلة التي كانت أهل العربات لا يمكنها أن تسير بسرعة القطار فضلاً عن الطائرة لأن لكل زمان أساليبه وفنونه ولذا منع تطوير هذه الآليات بما يتفق مع أحكام الشريعة ومقاصدها. وسأتحدث في المطلب القادم ويعون الله عن تطوير هذه الآليات وفقاً للرؤية المقاصدية.

المطلب الرابع: تطوير الآليات المالية والمصرفية وفقاً للرؤية المقاصدية:

الفرع الأول: مقاصد الشارع في الأموال:

إن المقصد الشرعي في الأموال كلها خمسة أمور: رواجها، ووضوحها، وحفظها وثباتها والعدل فيها. أما وضوح الأموال فذلك في أبعادها عن الضرر والتعرض للخصومات بقدر الإمكان ولذلك شرع الإشهاد والرهن في التداين. وأما حفظها فأصله قوله تعالى: (يا أيها الذين آمنوا لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل إلا أن تكون تجارة عن تراض منكم) وغيرها. وإثبات الأموال فهو تقررهما بأيدي أصحابها بوجه لا خطر فيه ولا منازعة.

26 العالم، يوسف حامد، المقاصد العامة للشريعة الإسلامية، ص ٤٩٦ - ٤٩٧، دار الحديث، القاهرة، الدار السودانية، الخرطوم.

27 سورة النساء، الآية (٢٩).

28 ابن عاشور، مقاصد الشريعة، ص ١٨٠ - ١٨١.

أما رواج الأموال: فهو دوران الأموال بين أيدي أكثر من يمكن من الناس بوجه حق". وهذا المقصد هو المراد بحثه في هذا المقام وبيان أهميته في تطوير الآليات المالية والمصرفية.

إذاً الرواج هو دوران المال بأيدي أكثر الناس وهذا يعني أن المال لا ينبغي أن يبقى بين يدي فئة قليلة تتحكم فيه وتحتكره إذ دلت الآليات على أن الشارع الحكيم يقصد من فلسفة تشريع الأحكام المالية والاقتصادية تداول المال قال تعالى: (كي لا يكون دولة بين الأغنياء منكم)²⁹.

وتحقيقاً لهذا المقصد العظيم شرعت عقود المعاملات المالية بمختلف أشكالها من بيع، وشركات، واغتفر في كثير منها الغرر الواقع فيها؛ تسهياً للتعامل بها ونفياً للحرج والمشقة عن الناس وذلك كالاقتصاد، والسلم، والمزارعة وغيرها.

وهذا يعني أن يشارك صاحب المال غير القادر على إدارته صاحب العقل القادر على إدارة المال ولكن ينقصه هذا الأخير (المال) وذلك من خلال المشاركات.

وأن يشارك صاحب المال صاحب العمل في إنشاء المنشآت وزراعة الأراضي وتسيير المصالح الاقتصادية وإنتاج السلع الرأسمالية وعندها يشارك المال مع العمل من خلال الاستصناع، والسلم....

وعندها يتم تداول المال بين أيدي أكثر فئات المجتمع من يملك الخبرة أو القدرة ومن يملك المال وينقل المال بين أيدي هؤلاء جميعاً وعندها نقضي على مشاكل الفقر والبطالة وتحقق الانتعاش الاقتصادي ويشعر الفرد أنه بجهد أو بهالة يمكنه أن يرقى إلى رتبة رجال الأعمال "ذلك أن الإنسان صاحب القدرة على العمل يجب أن لا يظل مجبراً بأن يظل أجيراً بسبب أنه لا يملك رأس المال، وإنما يكون له الخيار بين أن يكون عاملاً أو يصبح شريكاً مع أرباب الأموال وذلك هو الأمر الحضاري الذي يتميز به الوجه الحضاري للاقتصاد الإسلامي، حيث لم تقم طيلة عهود الازدهار المديدة لألف عام؛ مشاكل العمالة والبطالة ولم توجد مشاكل الصراع الطبقي بين العمال وأرباب العمل، وإنما كانت هناك آلية متناغمة للتوافق المتنامي بين حاجة العمل وبين وفرة رأس المال، فكان العامل ينقلب تاجراً والأجير يصبح صاحب صناعة من خلال تداول الأموال بين الناس كالعلاقات الاقتصادية المنظمة على غير أساس الفوائد والربا الحرام"³⁰.

29 المرجع السابق، ص ١٧٦.

30 سورة الحشر، الآية (٧).

31 حمود، سامي، النهوض الاقتصادي الأردني بالمسار الحضاري الإسلامي، ص ٤، بحث غير منشور، المركز الاستشاري العالمي،

فتيسير دوران المال على آحاد الأمة وإخراجه عن أن يكون قارراً في يد واحدة أو منتقلاً من واحد إلى واحد مقصد شرعي، فهتمت الإشارة إليه من قوله تعالى في قسمة الفيء، وقد سبقت الإشارة إليها كما في قوله تعالى: (كي لا يكون دولة بين الأغنياء منكم)³². فالدولة بضم الدال تداول المال وتعاقبه أي كيلا يكون مال الغني يتسلمه غني من غني كالابن البكر من أبيه مثلاً أو الصاحب من صاحبه³³.

إن تطوير الآليات المالية والمصرفية كما له دور في تداول المال بين فئات المجتمع والتخفيف من حدة الفقر والبطالة وإغناء الفقير وتطوير مهمته ليرقى إلى رتبة رجال الأعمال - كما سبق الحديث عن ذلك - فإن له - أي تطوير الآليات المالية والمصرفية - دور كبير أيضاً في تنمية أموال الأوقاف حتى تتمكن الأوقاف من دفع رواتب مجزية للأئمة وبالتالي تختار الأئمة ذوي الكفاءات العالية والثقافة الواسعة والمقدرة على القيام بأعباء الوظيفة، وحتى تستطيع الإنفاق على الجهات التي توقف عليها؛ كالمستشفيات ودور الأيتام ومراكز العلم وغيرها، وهذه مقاصد شرعية عظيمة جاءت الشريعة بحفظها.

وتكمن الأهمية الاقتصادية للصيغ المستحدثة لاستثمار وتنمية أموال الأوقاف بما يلي³⁴:

- ١- توفير إمكانية حصول الأوقاف على احتياجاتها المالية تمويل عمليات الاستثمار والتنمية.
- ٢- تعمل هذه الصيغ على تقليل مخاطر وتكاليف الإشراف والمتابعة.
- ٣- كما تساهم بتقديم خدمات اقتصادية واجتماعية للمجتمع لا يمكن تحقيقها بنفس الكفاءة عن طريق الصيغ التقليدية.
- ٤- تعزيز القدرة على تقديم خدمات أفضل للمجتمع الإسلامي من خلال تقديم حزمة متكاملة من عقود الاستثمار تلبى احتياجات المستثمرين ورغباتهم المختلفة، كما أن التنوع في هذه الصيغ يحقق العديد من المنافع الفرعية الأخرى، منها تقليل مخاطر تقلب عوائد التمويل في الأنشطة المختلفة، وتنوع أدوات الاستثمار من حيث آجالها، الأمر الذي ينعكس على استمرارية التدفقات النقدية المتحصلة³⁵.

32 سورة الحشر، الآية (٧).

33 ابن عاشور، مقاصد الشريعة، ص ١٧٧.

34 السعد، أحمد، العمري، محمد، الاتجاهات المعاصرة في تطوير الاستثمار الوقفي ص ١٠٣-١٠٤، الأمانة العامة للأوقاف، الكويت، ط ٢٠٠٠م.

35 المرجع السابق، ص ١٠٤.

ولا شك أن هذه مقاصد شرعية جاءت الشريعة بحفظها ومراعاتها لتحقيق المقصد الأعظم وهو عمارة الأرض والاستخلاف فيها، فالعمارة والاستخلاف وهو المقصد العام للشريعة لا يتحقق إلا من خلال تحقيق التنمية الاقتصادية المستدامة وتطوير الآليات المالية والمصرفية. وسيعرض الباحث في الفرع التالي لبعض صيغ الاستثمار، وهي آليات مالية ومصرفية تم تطويرها في العصر الحاضر بناءً على الرؤية المقاصدية كالمشاركة المتناقصة، والاستصناع والسلم.

الفرع الثاني: صيغ الاستثمار المستحدثة:

أ- المشاركة المتناقصة:

تعرف الشركة المتناقصة المنتهية بالتمليك بأنها اتفاق بين طرفين أو أكثر، على أساس اشتراكهما في رأس مال معلوم تنتقل بمقتضاه حصة أحدهما إلى الآخر تدريجياً حتى تؤول ملكية هذه الشركة كاملة إليه (من تنتقل إليه الحصة) بشروط مخصصة³⁶.

وصورتها أن تشارك جهة ما، سواء أكانت مؤسسة، أم مصرفاً إسلامياً، أم فرداً عادياً بجزء من رأس المال مع شريك أو أكثر لإنشاء شركة تجارية أو مصنع أو بناء شقق سكنية... الخ ويعد أحد الطرفين شريكه الآخر، وعداً ملزماً، بأن يبيع له نصيبه من الشركة وأن يحل محله في ملكيتها دفعة واحدة أو على دفعات، حسبما تقتضيه الشروط المتفق عليها³⁷. ويعد سداد رأس مال المصرف بالتدريج³⁸.

وهذا الأسلوب الاستثماري ابتكرته المصارف الإسلامية، لمساعدة بعض الحرفيين والمهنيين، والمزارعين في امتلاك أدوات وماكينات وورش الحدادة والنجارة، والسواقين في امتلاك المركبات وعربات الأجرة الصغيرة منها والكبيرة³⁹. وهم أولئك الذين لا يرغبون في استمرار مشاركة المصرف لهم⁴⁰.

36 عربيات، وائل، المصارف الإسلامية والمؤسسات الاقتصادية، أساليب الاستثمار، ص ٤١، دار الثقافة، الأردن - عمان، ط ١، ٢٠٠٦.

37 عايد، أحمد، ١٩٩١م، إدارة واستثمار أموال الأيتام في الشريعة وتطبيقاتها المعاصرة، ص ١٠٧، رسالة ماجستير، كلية الاقتصاد، جامعة اليرموك، عيّد، يحيى إسماعيل علي، ١٩٩٨م، المصرف الإسلامي مجالاته وآثاره الإسلامية، ص ٣٤١، رسالة ماجستير، جامعة الإمام محمد بن سعود.

38 بركات، عماد رفيق، ١٩٩٥م، استثمار أموال الزكاة في الاقتصاد الإسلامي، ص ٩٦، رسالة ماجستير، اقتصاد إسلامي، جامعة اليرموك، محمد، يوسف كمال، المصرفية الإسلامية الأزمة والمخرج، ص ٧٧.

39 عبد الله، أحمد علي، صيغ الاستثمار الزراعي في النظام المصرفي السوداني، ص ١١٦، ندوة صيغ تمويل التنمية في الإسلام، المعهد الإسلامي للبحوث، جدة.

والمشاركة المتناقصة هذه عبارة عن نظام شراكة مستحدث يقوم على أساس تقديم المصرف الإسلامي لرأس المال الذي يطلبه المتعامل معه بقصد تنمية أمواله، وذلك دون تقاضي فائدة ثابتة كما هو الحال في المصارف التقليدية، وإنما يشارك المصرف في الناتج المحتمل إن ربحاً أو خسارة في ضوء قواعد وأسس توزيعية يكون متفقاً عليها بين الطرفين قبل بدء التعامل⁴⁰.

وهذا النوع من العقود يتفاوت في مدته من أسابيع قليلة إلى بضعة أشهر أو سنوات، وبالتالي قد يكون من العقود طويلة الأجل أو قصيرة الأجل أو متوسطة الأجل، وكل ذلك يعتمد على فترة استرداد رأس المال والأرباح.

وهذا العقد قد يكون محله العقارات أو المنقولات وصورته في المنقولات أن يشتري المصرف سيارة لشخص على أن يعمل عليها ثم تنتهي بتمليكه إياها لا من خلال الإجارة لأن العامل في الإجارة يأخذ قسطاً مقطوعاً وهنا يأخذ حصة حسب الربح.

والملاحظ في عملية الشركة المتناقصة أنها حال إجراءها على العقار تبدأ بصورة شركة عنان حيث إن كلاً من الشريكين يقدم رأس مال معلوم قد يكون مساوياً لما قدمه الشريك الآخر أو غير مساو، وكذا إذا كان رأس المال منقولاً وتم دفع رأس المال من كلا الطرفين ثم تنتهي بالتمليك من خلال الوعد الذي يعد المصرف فيه شريكه بتمليكه حصته (حصة المصرف) بحيث ينسحب الشريك (وهو المصرف، أو الطرف الثاني) من هذه الشركة تاركاً ملكيتها إلى شريكه الآخر.

وكما هو معلوم فإن شركة العنان عبارة عن اشتراك اثنين أو أكثر في مال يتجران فيه، ويكون الربح بينها بحسب ما يتفقان عليه⁴¹.

فشركة العنان يحضر كل واحد من الشركاء مقداراً معلوماً من ماله ليعمل فيه كل واحد منهم، فيكون العمل فيها من حق الجميع، على أن تقسم الأرباح بينهم جميعاً بنسبة معينة معلومة شائعة لكل منهم⁴².

40 العمر، إبراهيم صالح، النقود الائتمانية، ص ٢١٩.

41 أحمد، جميل، ١٩٩٦، الوظيفة التنموية للمؤسسات المالية الإسلامية، ص ١٤٢، بتصرف يسر رسالة ماجستير، جامعة الجزائر، الكفراوي، عوف، النقود والبنوك في النظام الإسلامي، ص ١٠٤، بتصرف.

42 ابن زويان، إبراهيم بن محمد، منار السبيل ٣٧٢/١، ابن يوسف، مرعي بن يوسف الحنبلي، دليل الطالب ١٣٧/١.

43 ابن بلبان، محمد بن بدر، أخصر المختصرات على مذهب الإمام أحمد ١٨٣/١.

وشركة العنان جائزة بالإجماع نقله ابن المنذر⁴⁴. وتصح هذه الشركة بالدرهم والدنانير أي بالذهب والفضة بلا خلاف⁴⁵. واختلف في جواز صحتها على العروض فذهب الجمهور من الحنفية⁴⁶ والشافعية⁴⁷ والظاهرية⁴⁸ والإمام أحمد في رواية⁴⁹ إلى اشتراط كون المعقود عليه في هذه الشركة من النقدين لأنها قيم الأموال وأثمان المبيعات. وذهب المالكية والإمام أحمد في رواية⁵⁰ إلى جواز الشركة في العروض وتجعل قيمتها وقت العقد رأس المال وقد أجز ذلك لأن مقصود الشركة جواز تصرفها في المالين جميعاً، وكون الربح بينها، وهذا يحصل في العروض من غير غرر كما يحصل في الأثمان ويجعل رأس المال قيمتها وقت العقد، ليتمكن العاقد من رد رأس المال عند التفاضل⁵¹.

ويرى الباحث أن الراجح ما ذهب إليه المالكية والإمام أحمد في رواية من جواز كون العروض محلاً لشركة العنان ومن كونها معقوداً عليه لأن العروض تعتبر مالاً متفوقاً في نظر الشارع إن كانت مما يباح الانتفاع به شرعاً حال السعة والاختيار ولأنه من الممكن الرجوع إلى قيمتها عند تصفية الشركة وذلك بأن تقوم عند العقد، ويرى مقدار قيمتها من النقود فيرجع إلى هذا عند تقدير نصيب كل شريك في رأسمال الشركة. وقيمة العروض تعرف من أهل الخبرة وتقوم بالنقود على أساسها، وبالتالي فلا داعي للقلق من كونها تعرف بالحزر والظن. وعليه فإنه يجوز إجراء الشركة المتناقصة على العروض بناءً على كونه يجوز في شركة العنان جعل محلها من العروض وعندها من يقدم أرضاً ويطلب من المصرف تمويلًا بطريق المشاركة المتناقصة يجوز له ذلك شرعاً. كما أن شركة العنان لا يشترط فيها تساوي المالين في القدر بل تثبت الشركة مع التفاوت في نسبة المالين⁵².

44 ابن قدامة، المغني، ١٤/٥.

45 الدردير، الشرح الكبير ٣/٣٤٩، ابن حزم الظاهري، المحلى ٨/١٢٥، ابن مفلح، أبو إسحاق برهان الدين، المبدع شرح المقنع ٥/٤،

الغزالي، أبو حامد، الوسيط، ٣/٢٦١.

46 السمرقندي، محمد، تحفة الفقهاء، ٦/٣.

47 النووي، أبو زكريا، يحيى بن شرف الدين، روضة الطالبين ٤/٢٧٦.

48 ابن حزم، المحلى ٨/١٢٥.

49 ابن قدامة، المغني، ٥/٢١٤.

50 الدردير، أبو البركات، الشرح الكبير ٣/٣٤٩، ابن قدامة، المغني، ٥/٢١٤.

51 المراجع السابقة.

52 النووي، روضة الطالبين، ٤/٢٧٨.

ومن المعلوم أن الشركة المتناقصة قد يحصل فيها التفاوت في رأس المال فالتمويل ليس بالضرورة أن يكون بقدر قيمة قطعة الأرض أو ليس بالضرورة أن يتساوى الشركاء في مقدار ما يقدمه كل منهم وهذا لا إشكال فيه من الناحية الفقهية. كان هذا هو التكييف الفقهي للمشاركة المتناقصة عندما يقدم الطرفان رأس مال في هذه العملية.

أما إذا قدم أحد الأطراف (المصرف مثلاً) رأس المال وكان على الطرف الآخر الجهد كما في حال شراء السيارة والعمل عليها من قبل الشريك ثم الانتهاء بتمليكه إياها.

فإنها تبدأ بصورة مضاربه، وذلك لأن المصرف يقدم رأس المال والشريك يقدم العمل وهذه المضاربة، فالشريك هنا في البداية لا يتحمل أي جزء من رأس المال بل يشارك في عمله وجهده فقط فإذا هلكت السيارة والحالة هذه، فإن المتحمل الوحيد لهذا الخطر هو المصرف ولا يتحمل الشريك أي شيء من ذلك لأنه عامل وهذا مقتضى عقد المضاربة.

ثم تنتج السيارة دخلاً فيأخذ الشريك جزءاً من الدخل المتحصل عاملاً بأجرة وجزء آخر يذهب لسداد أصل ثمن السيارة وهو أصل رأس المال وعندها يقوم العامل بتسديد جزء من رأس المال فيصبح مالكاً لهذا الجزء وحينئذ تتحول إلى شركة ملك فيصير المصرف مالكاً لجزء من هذه الشركة والعامل مالكاً للجزء الآخر الذي تم تسديده للمصرف وعندها لو هلكت السيارة بحادث أو غيره فإن كلاً من المصرف والشريك يضمن بقدر نصيبه في الشركة فهي إذا تعتبر شركة ملك باعتبار أن المصرف دخل شريكاً في ملكية عين الأصل.

ومن المعلوم أن شركة الملك ثبوت الحق في شيء لاثنتين فأكثر على جهة الشيوخ". وهنا ثبت الملك للمصرف والعامل (الشريك) على جهة الشيوخ.

ويلاحظ المطلاع هنا أن العامل في الشركة المتناقصة - عند إجراءاتها على المتقولات - وهو العامل على السيارة قد حقق نقله نوعية فهو قد انتقل من كونه عاملاً إلى كونه شريكاً ثم أصبح مالكاً وهذا في الاجتهاد المقاصدي يحقق نقلة نوعية بارئقاء الفقير من درجة العمال والإجراء إلى درجة الملاك ورجال الأعمال كما أن المالك لقطعة الأرض ذات الموقع التجاري المميز انتقل من كونه فقيراً لأن عقاره غير منتج للدخل إلى أن أصبح مالكاً لمشروع تجاري تدر عليه مبالغ كبيرة مما يؤدي إلى التخفيف من حدة الفقر.

إن المتبع لتطبيق صيغة المشاركة المتناقصة يجد أنها قليلة التطبيق في المصارف الإسلامية ولعل السبب في ذلك يرجع إلى أنها تشكل مخاطرة بالنسبة لهذه المصارف من حيث احتمالية تأخر استرداد رأس المال مما يجعلها في بعض الأحيان من العقود طويلة الأجل وهذا يشكل مخاطرة بالنسبة للمصارف.

لكن الملاحظ أن الشارع في فلسفته المقاصدية يريد من المستثمرين الدخول في مخاطر الأسواق، فهو قاصد الدخول في المخاطرة، ونحن نقول المخاطرة ولا نقول المقامرة.

فإذا كانت المقامرة تعني احتمالية الكسب أو الخسارة بناءً على عامل الحظ والصدفة، فإن المخاطرة لا تعني ذلك أبداً؛ بل تعني أنه إذا تم بذل الجهد والعمل والاختيار المناسب للمشروعات والإدارة والتنظيم وتمويل المشروعات المجدية اقتصادياً والتأجير في الوقت المناسب، وبذل الجهد من خلال تحسين نوعية البناء وحسن الإشراف على التنفيذ، والإعلان والدعايات الملائمة وحسن التعامل؛ فإن هذا كله سيحقق في الغالب الأعظم نجاحاً، ويؤدي إلى نجاح المشروع ويحقق الأرباح، وليس الجلوس فقط وانتظار الفوائد دون بذل أدنى جهد ودون مبالاة بنجاح المشروع أو فشله، ككون هذا الطرف من القوة المالية ما يجعله متحكماً في السوق يفرض شروطه بشكل يذعن له المقترضون ولا يجدون بديلاً عن ذلك مما يجعل أحد الأطراف يستفيد دون جهد وطرف آخر يبذل الجهد بغض النظر عن مقدار فائدته أو عن وجودها من عدمه أصلاً. مما يجعل المال مرتكزاً بيد فئة من الناس دون فئة فيصبح دولة بين الأغنياء فقط.

وكان الاجتهاد المقاصدي هنا يشير إلى أن الشارع يتوخى من المكلف أن يبذل قصارى جهده ويعمل في الأرض بما يستطيع حتى يحصل على عائد أكبر من الأموال ولا شك أنه بعمله وجهده سيعمر الأرض ويستعمرها مشيخاً فيها الازدهار والنهوض والتقدم، محققاً في ذلك المقصد الأعظم في الشريعة وهو عمارة الأرض.

فالربح مشروع يبذل الجهد لعمارة الأرض وكان المسؤولية صارت على عاتق كل منا يوجب النهوض بالأرض عموماً بأي طريق من الطرق المشروعة حتى تتحقق الفوائد لصالح الفرد والإنسانية عموماً.

وأنت تلاحظ هنا كيف تطورت الآليات المالية القديمة من شركة عنان ومضاربة وملك لتصبح شركة متناقصة لها دورها في حل كثير من المشاكل الاقتصادية وهذا التطور إنما جاء نتيجة للفكر المقاصدي الذي أدرك الغاية من الاستثمار وربطها بمتطلبات العصر وحاجاته.

ب- الاستصناع:

الاستصناع لغة: طلب الصنعة والصنعة عمل الصان⁵⁴.

واصطلاحاً: عقد على مبيع في الذمة شرط فيه العمل⁵⁵.

فهو إذا: اتفاق يتعهد فيه أحد الأطراف بصناعة عين غير موجودة أصلاً وفقاً للمواصفات التي يتم تحديدها ويلتزم بها الصانع بموجب الاتفاق، مقابل دفع مبلغ معلوم ثمناً للعين المصنوعة.

وقد تطور هذا العقد المعروف قديماً والمتعامل به حديثاً كأسلوب فردي للتعامل وآلية تقليدية بين أصحاب الأعمال وأرباب المهن من نجارين وحدادين وغيرهم من أسلوب تقليدي فردي للتعامل إلى ساحة العمل المصرف الإسلامي فصار "دخولاً للمصرف أو المؤسسة الاقتصادية بصفتها ممولاً بتمويل جزئي أو كلي في مشروع معين على أساس قيام المصرف بما يلزم للمشروع من أعمال تصنيع أو بناء بنفسه أو بغيره بحيث يقدم المادة والعمل معاً"⁵⁶.

وقد احتل الاستصناع دوراً رئيسياً في استثمارات المصارف الإسلامية، إذ قامت المصارف بتمويل المباني السكنية والاستثمارية بنظام عقود الاستصناع حتى بلغت الأموال المستثمرة في هذا المجال عدة مليارات للمصرف الواحد وساهمت بذلك في حل مشكلات معاصرة كثيرة⁵⁷.

ويظهر للباحث أن عقد الاستصناع هذا الذي نتحدث عنه كعمل مصرفي إسلامي يساهم في حل مشكلات المواطنين بصورة أفضل مما يجلها أسلوب المراجعة. وذلك لأن أسلوب المراجعة للأمر بالشراء قد يكون مفيداً للأشخاص أو الجهات التي تحتاج إلى تمويل جزئي فيقدم المصرف مواد البناء ويترك أجور المقاولين وكيف لا وهو المقاول والصانع والممول في آن واحد.

وقد تطور هذا الأسلوب في ساحة العمل المصرف الإسلامي فصار المصرف مستصنعاً طالباً لمنتجات صناعية ذات مواصفات خاصة. وقد يكون صانعاً أو عاملاً في عقد الاستصناع وذلك بأن تطلب منه بعض الشركات أو المؤسسات منتجات صناعية، فيقوم هو من خلال ما يمتلكه من شركات ومصانع بإنتاج المصنوعات أو بالتعاقد مع غيره على صنع تلك المصنوعات.

54 الفيومي، المصباح المنير، ٤١٢/١، مادة صنع.

55 الكاساني، بدائع الصنائع ٣/٥، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ٢، ١٩٨٦ م.

56 عربيات، وائل، المصارف الإسلامية والمؤسسات الاقتصادية، ص ١٨٤.

57 ارشيد، محمود عبد الكريم، الشامل في معاملات وعمليات المصارف الإسلامية، ص ١٢١.

وكذلك من خلال الاستصناع الموازي وهو الذي لا يباشر المصرف بذاته عملية القيام بتنفيذ الشيء المستصنع، وإنما يباشره بواسطة غيره، فيعمد إلى إحالة عملية التنفيذ على جهة مختصة، وتكون هذه الجهة المختصة مسؤولة عن حسن التنفيذ أمام المصرف كما أن المصرف يكون مسؤولاً أمام العميل عن حسن التنفيذ⁵⁸.
فالملاحظ هنا أن الاجتهاد المقاصدي مبطن بأبعاد على غاية من الأهمية في تشكيل العقل المسلم بشكل عام، وإعادة بنائه وتفعيل حراكه الاجتماعي، وتأصيل التفكير الاستراتيجي الذي يهتم بالتخطيط والفكر قبل الفعل. فالعقل المقاصدي حقق التحول من عقلية التلقين والتلقي إلى عقلية التفكير والاستنتاج والاستدلال والاستقراء والتحليل والنقد والموازنة والاستشراف المستقبلي ويمتلك أدوات البحث والمعرفة وإمكانية النظر في المآلات والعواقب⁵⁹.

وبالنظر إلى عواقب ونتائج تطبيق عقد الاستصناع في النظام المصرفي الإسلامي فإننا نجد أن عمليات الاستصناع تحريك لعجلة الاقتصاد الوطني لأنها تنطوي على مشروعات حقيقية تولد الدخول وتزيد من الطلب الفعال⁶⁰. كما أنه دعم لجهود التنمية الصناعية في الدول الإسلامية وزيادة قدرتها الصناعية حيث يمكن تمويل إنتاج السلع الرأسمالية المتعددة كالمعدات والآلات والسفن المختلفة، والمولدات والمحركات الكهربائية...⁶¹ كما يساهم في تحقيق أهداف المصرف الإسلامي في توظيف أمواله لخدمة المجتمع وكذلك الحصول على تدفق نقدي منظم.

وتسهم البنوك الإسلامية عند تمويل قطاع الصناع في إيجاد فرص عمل جديدة لها أثر مباشر في الحد من البطالة وآثارها الاجتماعية التي لا تخفى على أحد، كما تساهم في توليد دخول جديدة تؤدي إلى زيادة الادخار والاستثمار وزيادة معدلات الاستهلاك وبالتالي زيادة الطلب الفعال الذي يؤدي إلى زيادة معدلات الإنتاج وزيادة معدلات الدخول مرة أخرى والذي يؤثر في معدلات الادخار والقدرة على تكوين رأس المال⁶² كما يعمل على إيجاد الاستقرار الاقتصادي إذ من خلال طلب سلع خاصة بمواصفات معينة نستدل على وجود حاجة لها، وبالتالي عدم وجود تضخم في المصنوعات ومن ثم الاتجاه إلى التوازن بين العرض والطلب⁶³.

58 عريبات، وائل، المصارف الإسلامية، ص ١٨٨.

59 الخادمي، نور الدين، الاجتهاد المقاصدي، حجيته، ضوابطه، مجالاته ١٦/١، عدد ٦٥، ١٤١٩ هـ.

60 ريحان، بكر، دورة التمويل بالمضاربة، من ٥/٥ - ٢٠٠٢/٩/٥، معهد الدراسات المصرفية، عمان.

61 صوان، محمود، أساسيات العمل المصرفي الإسلامي ١٧٥ - ١٧٦.

62 محسين، فؤاد، دور البنوك الإسلامية في سوق عربية مشتركة، ورقة بحث لمؤتمر.

63 المحمد، محمود، كفاءة نظام التمويل الإسلامي، ص ٧٠.

كما يحل العديد من المشاكل السكانية من خلال استصناع بيوت بمواصفات مطلوبة وقد يكون الدفع مقسطاً أو مؤجلاً.

فأنت ترى هنا أن هذه المزايا جميعاً تؤدي بشكل أو بآخر إلى تحقيق الغاية العامة والمقصد الأعظم في الشريعة وهو حفظ التعايش الإنساني من خلال عمارة الأرض واستخلاف الإنسان فيها كما أنه يؤدي إلى دوران المال بين أيدي فئة كبيرة من الناس.

وهذا الأسلوب قد ابتكر في العمل من أجل التخطيط الاستراتيجي لمتطلبات الحياة وواقع العصر، وقد فرضته تطورات الحياة وحاجة الناس إلى تمويل اللازم لسد حاجاتهم الضرورية الحاجية والتحسينية. بمعنى أننا قد حولنا عقلية التلقين والتلقي للآليات المالية القديمة إلى عقلية التفكير والاستنتاج والتخطيط للمستقبل وهذا واضح في طرق الاستصناع الحديثة.

"فالاتجاه المقاصدي في الاجتهاد واستنباط الأحكام إنما استدعته مقتضيات تحقيق خلود الشريعة والامتداد بأحكامها وبسطها على جميع جوانب الحياة، والتدليل على رعايتها لمصالح العباد، وتخليص الفقه من النظرة الجزئية والصورة الآلية المجردة، البعيدة عن فقه الواقع وإعادة توجيهه صوب تحقيق مصالح العباد في معاشهم ومعادهم وهي الغاية التي من أجلها جاءت الشريعة وكانت الرسالة، وكذا معالجة مشكلات المجتمع والتعامل مع قضاياها وحاجاته"⁶⁴.

ج- السلم:

يعد السلم في عصرنا الحاضر أداة تمويل ذات كفاءة عالية في الاقتصاد الإسلامي وفي نشاطات المصارف الإسلامية من حيث مرونتها واستجابتها لحاجات التمويل المختلفة واستجابتها لحاجات شرائح مختلفة ومتعددة من العملاء سواء أكانوا من المنتجين الزراعيين أم الصناعيين أم من التجار⁶⁵ السلم أخذ عاجل بأجل⁶⁶ فهو عبارة عن اتفاق بين طرفين يقدم فيه أحدهما رأس المال مقدماً ويقدم الآخر السلعة وتكون مؤجلة إلى مدة معلومة بشروط مخصوصة.

وقد تطور هذا الأسلوب حتى دخل ساحة العمل المصرفي الإسلامي واتخذ صوراً وأشكالاً مختلفة منها السلم البسيط، حيث يمكن استخدام هذا العقد في تمويل الصناعات الزراعية كإنشاء محفظة استثمار عن طريق

64 الحادمي، نور الدين، الاجتهاد المقاصدي، ص ١٧-١٨.

65 زعترى، علاء الدين، فقه المعاملات المالية المقارن، ص ٢٧٠، دار العصاء، ٢٠٠٥ م.

66 النسفي، كمذا الدقائق نسخة.

السلم لتمويل صناعة السكر أو القطن وغيرها من المحاصيل الزراعية القابلة للتصنيع. كما أن هذا النوع من السلم يتعامل مع المزارعين الذين يتوقع أن تكون لهم السلع في الموسم من محاصيلهم أو محاصيل غيرهم ثم يقوم المصرف ببيع هذه المحاصيل في المناطق التي لا تنتج ذلك النوع من الحبوب⁶⁷ وأنت تلاحظ هنا أن هذا التطبيق لا يقتصر فقط على تحقيق الفائدة الربحية في تسويق المنتجات في مناطق لا تنتج فيها، وإنما يسد حاجة من يسوق إليهم هذا النوع من المحاصيل. فقد تكون بعض المناطق غير صالحة لزراعة نوع معين من المحاصيل ومنطقة أخرى تصلح لذلك فنقل هذا المحصول من موطن إلى موطن آخر يساعد في حصول أهل تلك المنطقة على محصول لا يستطيعون زراعته فيتحقق التكامل الاقتصادي وتسد حاجات المجتمع الغذائية مما يحافظ على الضروريات إذا كانت السلعة من الضروريات كالقمح مثلاً، ويحافظ على الحاجيات والتحسينات إذا كانت من الفاكهة.

وكذا فقد تطور إلى أن وصل إلى صورة السلم الموازي والمقسط فالسلم الموازي هو بيع المصرف إلى الطرف الثالث بضاعة من نفس الجنس والمواصفات وليس خصوص البضاعة المسلم فيها مع الطرف الثاني وتكون مؤجلة والتمن يستلم مقدماً فيكون دور المصرف هنا دور المسلم إليه، فإذا تسلم المصرف البضاعة سلمها إلى الطرف الثالث في الوقت المضروب فيها أداءً لمن في ذمته، وإن لم يتسلمها وفرها للطرف الثاني من السوق⁶⁸ وأما السلم المقسط فكان يسلم في مقدار من القمح على أن يقبضها عند آجال متفاوتة عند كل أجل منها مقداراً معيناً⁶⁹

فالسلم له العديد من الفوائد منها أنه يوفر للمزارعين الحصول على ما يحتاجون إليه من تمويل للإنتاج الزراعي كالعدد والآلات وبنفس الوقت يوفر لطالبي السلع ما يحتاجون إليه من محاصيل زراعية، كما أن الثمن قد لا يكون متوافراً دفعة واحدة فعن طريق السلم المقسط يمكن تلبية احتياجات المزارعين بالحصول على التمويل النقدي وكذا طالبي السلع بتقسيم المبلغ وحصوهم على المحاصيل في الوقت المناسب.

67 ارشيد، محمود عبد الكريم، الشامل في معاملات وعمليات المصارف الإسلامية، ص ١١٣ .

68 الأشقر، محمد سليمان، المراجعة والاستصناع والسلم ومدى إمكانية استفادة البنوك الإسلامية منها، ص ١٤، مؤتمر المستجدات الفقهية، عمان، ١٩٩٤م؛ الدير شوي، عبد الله، ١٩٩٦، ص ٣٠٥، رسالة دكتوراه، قسم الفقه وأصوله، الجامعة الأردنية.

69 ارشيد، عبد الكريم، شامل في معاملات وعمليات المصارف الإسلامية، ص ١١٣ .

وبعد هذا الاستعراض للمقاصد وغاياتها وصيغ التمويل وفلسفاتها وارتباطاتها بمقاصد الشريعة يتبين للباحث أن تطوير الآليات المالية والمصرفية، ضرورة حقيقية يستلزمها حفظ التعايش الإنساني وبقاء النوع البشري وتحقيق حاجات الإنسان الضرورية والحاجية والتحسينية لأن البقاء على صور المعاملات المالية القديمة دون الاعتماد عليها في بناء صيغ جديدة تتلائم مع الواقع وتطوره ورغبات الإنسان في العمل والبناء وتطوير نفسه من خلال الاستثمار والإبداع سيؤدي قطعاً إلى القضاء على طموحاته في ذلك كله، كما أنه سيزيد من التخلف والفقر والبطالة وهذا كله مناقض لمقصد الشارع في الاستخلاف في الأرض وعمارتها.

ولذا فإننا بأمس الحاجة إلى بناء اقتصاد قوي باستثمارات ناجحة وبيئة استثمارية خصبة تحقق الغايات التي ترمي إلى تحقيقها حضارتنا الإنسانية خدمة للإنسان وتنمية لصالح المجتمع، وهذا يعني أن لا نتوقف عند هذا الحد من الآليات المالية والمصرفية التي ذكرتها كالمضاربة والمرابحة والإجارة بل نبتكر أيضاً أساليب جديدة للتمويل والاستثمار تحقيقاً لهذه الأهداف السامية التي يرمي إليها الإسلام ويسعى إلى استقرارها.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

الخلاصة وأهم النتائج:

- ١- المقاصد غايات وأسرار وحكم ومعان كامنة في الأحكام قصد الشارع توخيها وتحقيقها لمصلحة الخلق والكون.
- ٢- المقصد العام في الشريعة عمارة الأرض وحفظ نظام التعايش فيها واستمرار صلاحها بصالح المستخلفين فيها.
- ٣- المقاصد ذات أهمية كبيرة بالنسبة للمجتهد في القياس وفي استنباط الأحكام عموماً فيما ليس فيه نص.
- ٤- تبرز أهمية الاستثمار في كونه يحقق مقاصد الشريعة بعمارة الأرض وازدهارها.
- ٥- المقصد الشرعي في الأموال حفظها ووضوحها ورواجها وثباتها والعدل فيها.
- ٦- رواج الأموال هو دورانها بين أيدي أكثر من يمكن من الناس بوجه حق، وهو المراد هنا لارتباطه بتطوير الآليات المالية والمصرفية.
- ٧- تطوير الآليات المالية والمصرفية له دور كبير في تداول المال بين فئات المجتمع والتخفيف من حدة الفقر والبطالة وإغناء الفقير وتطوير قدراته ليصبح في درجة رجال الأعمال كذا وفي تنمية أموال الأوقاف والدولة.

- ٨- تعتبر المشاركة المتناقصة من أفضل ما طرحته البنوك الإسلامية من أساليب تمويله ومن أهم ما تتميز به عن غيرها فالمصرف الإسلامي مصرف مشاركة.
- ٩- في المشاركة المتناقصة يجتمع المال مع المال وفي الاستصناع والسلم تجتمع المال مع العمل مما يحدث قفزة نوعية في مجالات الاستثمار والتنمية لصالح المجتمع.
- ١٠- ينبغي أن تتجه الاستثمارات إلى تحقيق الضروريات أولاً ثم الحاجيات التحسينيات بمعنى أن تتجه لتحقيق الأمن الغذائي أولاً.
- ١١- الشارع الحكيم يتوخى من المكلف أن يبذل قصارة جهده ويعمل في الأرض حتى يحصل على عائد أكبر من الأموال وذلك لتعمير الأرض.
- ١٢- لا يقصد الشارع من تطبيق هذه الصيغ للحصول على الأرباح إدخال الناس في المخاطر فقط وإنما يهدف إلى التعاون المثمر لبناء المجتمع ونهضة الأمة، وهذه هي غاية المخاطر.
- ١٣- المقصود هو الدخول في المخاطر وليست المقامرات وهذا يعني أن المخاطر يمكن تجاوز مخاطرها بالعمل والجد والتفكير واختيار المشروعات المجدية اقتصادياً وحسن إدارتها.
- ١٤- ينبغي التوسع في تطبيق المشاركة والاستصناع والسلم والإجارة المنتهية بالتمليك وغيرها لما لها من أهمية في حفظ التعايش الإنساني وعمارة الأرض.
- ١٥- لا ينبغي الاقتصار على هذه الصيغ بل لا بد من البحث عن طرق أخرى أيضاً تحقق الأهداف والغايات التي تخدم مقاصد الشريعة في الأموال.
- ١٦- ينبغي دراسة آثار المشروعات المجتمع ودورها في خدمته وتحقيق عمارة الأرض قبل تمويلها.
- ١٧- عدم جواز تمويل المشروعات المحرمة كمصانع الخمور والسجائر.. الخ لأنها مناقضة لمقاصد الشريعة وتحقق الفساد في الأرض.

عملية التصكيك ودرها في تحقيق مقاصد الشريعة الإسلامية

محمد إبراهيم نقاشي

مقدمة

أصل عملية التصكيك قامت على فكرة بيع القروض والديون، وكان أول ظهور لها في عالم المال والاقتصاد في الولايات المتحدة الأمريكية في عام ١٩٧٠م^{١٣٦} عند ما قامت الهيئة الوطنية الحكومية للرهن العقاري (Government National Mortgage Association) والمشهورة باسم (Ginne Mea) بإصدار صكوك تستند على القروض المضمونة بالرهن العقاري، وأطلق عليها اسم صكوك القرض المضمونة بالرهن العقاري (Mortgage – Backed Securities (MBS)^{١٣٧}.

ولم تتوقف عملية التصكيك عند القروض المضمونة بالرهن العقاري فقط، بل تعدته لتشمل جميع الأصول ذات التدفقات النقدية (Cash flow) الدورية كالأعيان المؤجرة (equipment lease)، والقروض بأنواعها المختلفة، ووسائل الترفيه كالأفلام السينمائية، وقد تم أول إصدار لهذا النوع من الصكوك في عام ١٩٨٥م عند ما قامت مؤسسة "Sperry Lease Finance Corporation" بإصدار صكوك لأصول مضمونة بلغت قيمتها ١.٢ مليون دولار أمريكي، ولكن ضمان هذه الصكوك لم يكن على أساس الرهن العقاري، بل هو ناتج من تجميع الأصول المتجانسة ذات التدفقات النقدية (Cash flo) في وعاء استثماري واحد وتمثيلها بصكوك قابلة للتداول والاتجار، وعرف هذا النوع من الصكوك بالصكوك المضمونة بأصول Asset – Backed Securities^{١٣٨}.

وإذا كان منشأ عملية التصكيك هو العالم الغربي، فإن الإسلام لا يمانع بلا أدنى شك الاستفادة من ابتكارات غير المسلمين، إذا كانت تلك المبتكرات لا تصطدم مع قواعد الشريعة الإسلامية وأصولها، وقد أدرك علماء الاقتصاد الإسلامي أهمية التصكيك ودره التمويلي في بناء المشروعات التنموية، والاستثمارية الضخمة ذات النفع العام والخاص، فقامت مراكز البحوث الاقتصادية الإسلامية، والمجامع الفقهية في شتى بقاع العالم الإسلامي بتحويل وتهذيب عملية التصكيك بعد دراستها وإخضاعها لضوابط الشرع الحنيف، فوجدوا أنها لا تتعارض مع قواعد المعاملات المالية الإسلامية ومبادئها التي جاءت في القرآن والسنة، فأفتوا بإباحتها وممارستها كأداة من

www financial services house.gov. ١٣٦

١٣٧ المرجع السابق.

١٣٨ المرجع السابق.

أدوات التمويل. وبناء على تلك الدراسات والفتاوى الشرعية قامت عدة دول إسلامية بتطبيق نظام التصكيك كوسيلة من وسائل التمويل.

وتهدف هذه الدراسة معالجة مسألة دور التصكيك في تحقيق مقاصد الشريعة الخاصة بالتصرفات المالية، ومقاصد الشريعة العامة.

وتتألف الدراسة من ثلاثة مباحث، المبحث الأول يتناول تعريف التصكيك، وأنواع الصكوك ومميزات التمويل بالتصكيك. أما المبحث الثاني فيعالج دور التصكيك في تحقيق مقاصد الشريعة الخاصة بالتصرفات المالية، بينما يتناول المبحث الثالث دور عملية التصكيك في تحقيق مقاصد الشريعة العامة. أما الخاتمة فقد جاءت تلخيصاً لأهم النتائج التي توصلت إليها الدراسة.

أما المنهج المتبع في هذه الدراسة فهو المنهج الاستقرائي، والمنهج الوصفي التحليلي، وذلك للملاءمة لطبيعة الدراسة.

المبحث الأول التصكيك Securitization:

اختلف الباحثون حول تعريف التصكيك (Securitisaton) نتيجة تباين نقاط التركيز التي اهتموا من خلالها بعملية التصكيك، فقد عرف Tim Nicolle التصكيك بأنه طريقة التمويل بواسطة بيع المستحقات أياً كان نوعها من ديون وقروض وأجور وغيرها من المستحقات^{١٣٩}. وينظر سليمان عبدي إلى التصكيك على أنه عملية تجميع وتصنيف الأصول (assets) المضمونة، أو غير المضمونة وتحويلها إلى صكوك، ثم بيعها على المستثمرين^{١٤٠}. وأما الدكتور منذر قحف فقد عرف التصكيك بأنه وضع موجودات دارة للدخل كضمان أو أساس مقابل إصدار صكوك تعتبر هي ذاتها أصولاً مالية^{١٤١}.

تحليل التعريف:

إذا أمعنا النظر في التعريفات أعلاه نجد أن كل تعريف قد سلط الضوء على جزئية أو بعض جزئيات ماهية التصكيك وحقيقته، فقد ذهب Tim Nicolle في تعريفه للتصكيك إلى أنه أسلوب من أساليب التمويل عن طريق بيع الحقوق المالية التي في الذمة، وفي الواقع أن عملية التصكيك لا تقتصر على الحقوق المالية فقط، بل

www.vinodkothari.com ١٣٩

www.failka.com ١٤٠

١٤١ قحف، منذر. سندات الإجارة والأعيان المؤجرة، جدة: المعهد الإسلامي للبحوث والتدريب، ط٢، ١٤٢٠هـ/٢٠٠٠م، ص٣٤.

تتعداه لتشمل الأعيان والمنافع، أما تعريف سليمان عبيدي والدكتور منذر قحف فيعتبران من أفضل التعريفات لمفهوم التصكيك إلا أنها لم يبيننا هل أن التصكيك هو من التصرفات أو من الالتزامات أم من العقود، ولم يشر أيضا إلى أن عملية التصكيك هل تقتصر على الأصول الموجودة أم أو تتعداها لتشمل الأصول التي توجد في المستقبل؟ وهل الصكوك المتولدة من عملية التصكيك قابلة للتداول بيعا وشراء في الأسواق المالية؟ ومن هذا العرض والتحليل والنقد لتعريفات التصكيك التي جاءت في بعض الدراسات والبحوث الاقتصادية التي وقعت في يد الباحث يمكن القول إلى أن التعريف الجامع والمانع لعملية التصكيك هو أن التصكيك هو عبارة عن سلسلة من العقود التي يتم من خلالها وضع أصول موجودة في الحال، أو توجد في المستقبل، دارة للدخل كضمان أو أساس مقابل إصدار صكوك تعتبر هي ذاتها أصولا مالية قابلة للتداول في الأسواق المالية.

خطوات عملية التصكيك:

تمر عملية تحويل الأصول أو الموجودات الدارة للدخل الدوري إلى صكوك قابلة للتداول بعملة مراحل ويمكن إنجازها في ثلاث مراحل رئيسية

هي:

١. مرحلة إصدار الصكوك.

٢. مرحلة إدارة محفظة الصكوك.

٣. مرحلة إطفاء الصكوك.

للمرحلة الأولى: إصدار الصكوك:

تشتمل مرحلة إصدار الصكوك على الخطوات التالية:

الخطوة الأولى: إيجاد الأصول التي يراد تصكيكها: يقوم مالك الأصول ويطلق عليه المُنشئ **Originator** وهو عبارة عن مؤسسة مالية قد تكون مصرفا من المصارف، أو شركة من الشركات بحصر وتجميع ما لديه من الأصول المتنوعة - القروض بصورها المختلفة، والأعيان مؤجرة - في وعاء استشاري واحد يُعرف بمحفظة التصكيك "**Pool**" بهدف تسهيلها وذلك عن طريق بيعها في شكل صكوك على المستثمرين، ولكن المُنشئ لا يقوم بهذه المهمة بنفسه، وإنما يقوم بها الوسيط، لأن عملية بيع الأصول أو الموجودات على المستثمرين بعد تحويلها إلى الصكوك عملية معقدة للغاية بسبب كبر حجم الأصول المطروحة للبيع في شكل الصكوك وكثرة عدد المستثمرين المشاركين في الشراء، فيصبح التقاء طرفي العقد لقاء مباشرا متعذرا إن لم يكن مستحيلا، وإضافة إلى هذا فإن عملية التصكيك تتضمن إجراءات عديدة والتي تحتاج إلى جهات متخصصة وعناية فائقة في مقدمتها: التقييم الواقعي لقيمة الأصول، وتحديد السعر اللائق للأوراق المالية المرزعة طرحها للاكتتاب، والتخطيط لبرامج الترويج للاكتتاب، وإعداد الدراسات الخاصة بالتدفقات

التقليدية... الخ^{١٤٢}، وقد أتى هنا إلى الحاجة للماسة في وجود طرف ثالث يعمل كوسيط بين مالك الأصول والمستثمرين لتسهيل عملية انتقال ملكية الصكوك من المنشئ إلى المستثمرين.

وقد يطلق على المنشئ للأصول Originator اسم المصدر Issuer أي مصدر الصكوك تجاوزاً، إذ أنه ليس هو المصدر الحقيقي للصكوك، بل وظيفته تقتصر على توفير وتزويد عملية التصكيك بالأصول اللازمة^{١٤٣}.

وبعد حصر وتجميع المنشئ ما لديه من الأصول يقوم بتحويلها إلى كيان مستقل يعرف باسم شركة التوريق أو المنشأة ذات الغرض الخاص Special Purpose Vehicle ويتم تأسيس شركة التوريق من قبل منشئ الأصول بقرار من هيئة سوق المال وفقاً للشروط والإجراءات التي تحددها اللائحة التنفيذية، وتقوم هذه الشركة بمزاولة نشاط إصدار صكوك قابلة للتداول مقابل ما يجال إليها من محافظ الأصول، ويطلق على الأصول المحالة إلى شركة التوريق "محافظ التصكيك"^{١٤٤}.

وشركة التوريق Special Purpose Vehicle هي عبارة عن شركة تعمل كوسيط في نقل ملكية الأصول من المنشئ إلى المستثمرين، فلورها هو الوساطة بين المنشئ والمستثمرين.

وفي بعض الأحيان يتم بيع الأصول إلى شركة التوريق فعلياً، وتقوم هذه الشركة بدورها بإصدار الصكوك، ولذا يطلق عليها مصدر الصكوك ثم تقوم ببيع الصكوك المصدرة على المستثمرين^{١٤٥}.

ومسألة بيع أو حوالة محفظة التصكيك من المنشئ إلى شركة التوريق يتم بموجب نموذج الاتفاق الذي تقوم بإعداده الهيئة العامة لسوق المال، ويجب أن ينص نموذج الاتفاق على أن الحوالة أو البيع حقيقي ونهائي وغير معلق على شرط وناقل لجميع حقوق والتزامات المنشئ، ولا يكون المنشئ مسؤولاً عن سداد أي حق من الحقوق بعد إتمام الحوالة أو البيع إلى شركة التوريق^{١٤٦}. وفي حالة إفلاس المنشئ إذا كانت عليه ديوناً فإن دأته لا يحق لهم استيفاء ديونهم من الأصول المصككة، لأن هذه الأصول قد خرجت عن ملكيته وانتقلت إلى ملكية المنشأة، كما لا يحق للمستثمرين الرجوع على المنشئ للمطالبة بحقوقهم في حالة عدم أو تأخر سداد عائد الصكوك أو أصله عن موعد الاستحقاق، لأن ملكية الأصول قد انتقلت من المنشئ إلى المصدر انتقالاً حقيقياً بعقد الحوالة أو البيع الذي تم بينهما، فالطالب بالسداد في حالة التأخر هو شركة التوريق Special Purpose Vehicle وليس المنشئ^{١٤٧}.

الخطوة الثانية: تصكيك الأصول ثم بيعها: وبعد انتقال الأصول من المنشئ إلى شركة التوريق (Special Purpose Vehicle) عن طريق الحوالة أو البيع فإن شركة التوريق تقوم بإعادة تصنيف الأصول وتقسيمها إلى أجزاء أو وحدات بحيث تناسب وتلي حاجات ورغبات مجال النشاط الاقتصادي

١٤٢ عبد الخالق، سعيد. توريق الحقوق المالية، www.tashreat.com

١٤٣ www.investinginbonds.com. www.financial services house.gov

www.alexbank.com ١٤٤

١٤٥ نبذة عن الأوراق المالية المضمونة بأصول، www.egyptse.com

١٤٦ التوريق العقاري كأحد آليات تفعيل، بنك الإسكندرية، www.alexbank.com

www.financial services house.gov. www.vinodkothari.com. ١٤٧

للمستثمرين، لأن هذه الأصول تضم أنواعا متعددة فكل نوع يصف في وحدة مستقلة مثل وحدة الأعيان المؤجرة ووحدة القروض، فوحدة الأعيان المؤجرة قد تقسم بدورها إلى وحدات أصغر مثل وحدة العقارات المؤجرة ووحدة المقولات المؤجرة كالسيارات والطائرات والآلات والمعدات، كما يمكن أيضا تقسيم وحدة القروض إلى وحدات أصغر مثل وحدة القروض السكنية ووحدة قروض الطلبة.

وبعد تصنيف وتقسيم الأصول إلى وحدات تقوم شركة التوريق (المصدر) بتحويل الأصول إلى صكوك أي إصدار صكوك ثم بيعها على المستثمرين، فالإيجاب يُعبّر عنه اكتاب المستثمرين في الصكوك بعد الاطلاع على جميع المعلومات والشروط المتعلقة بالأعيان في نشرة الإصدار، والقبول تُعبّر عنه موافقة الجهة المصدرة للصكوك^{١٤٨}. ويحصل المستثمر حامل الصك على العائدات الدورية بالإضافة إلى أصل قيمة الصك، ولنا يجب مراعاة توافق تواريخ استحقاق الصكوك وعوائدها مع تواريخ استحقاق أقساط الديون وفوائدها^{١٤٩}.

وأما الجهات التي تستثمر أموالها في هذه السندات فتأتي في مقدمتها صناديق التأمينات والمعاشات وشركات التأمين وصناديق الاستثمار والبنوك كذلك المؤسسات المالية الاستثمارية، فضلا عن الأفراد المستثمرين الذين يحثون عن عوائد ثابتة^{١٥٠}.

ومن مهام شركة التوريق (المصدر) (special Purpose Vehicle) أيضا إدارة محفظة الصكوك طيلة فترة الإصدار نيابة عن حملة الصكوك (المستثمرين)، حيث تقوم بتجميع عائدات الأصول الدورية وتوزيعها على حملة الصكوك. كما يجوز لطرفي الاتفاق وهما المشتري وشركة التوريق أن يتفقا على أن يتولى المشتري إدارة المحفظة وتحصيل الحقوق التي تضمنها المحفظة لحساب المنشأة وذلك بصفته وكيل عنها مقابل أتعاب تحصيل يتفق عليها بين الطرفين^{١٥١}.

وفي بعض الأحيان قد لا تقوم شركة التوريق (المصدر) بشراء الأصول ثم تصكيكها بنفسها، بل يقتصر دورها على تجميع الأصول من المشتري ثم بيعها نيابة عنه على كيان آخر يعرف بأمين الحفظ (Trustee) وهو عبارة عن شركة استئجار وتكون وظيفتها التوسط بين المالك وشركة الاستئجار وتقوم هذه الأخيرة بشراء الأصول وإعادة تصنيفها وتقسيمها إلى أجزاء أو وحدات، ثم تحويلها إلى صكوك وبيعها إلى المستثمرين^{١٥٢}.

وهناك أطراف مساندة تشترك في عملية التصكيك في هذه المرحلة، ومن هذه الأطراف المكتسب (Underwriter)، والمكتسب هو بنك استثماري يلعب دور الوسيط بين شركة التوريق مصدر الصكوك وبين المستثمرين، ومن مهامه الأساسية أيضا التنبؤ واقتراض حجم المخاطر التي تصاحب عملية

www.vinodkothari.com. www financial services house.gov. www.failka.com. ١٤٨

www.dartmouth.edu.

www.tasheaat.com ١٤٩

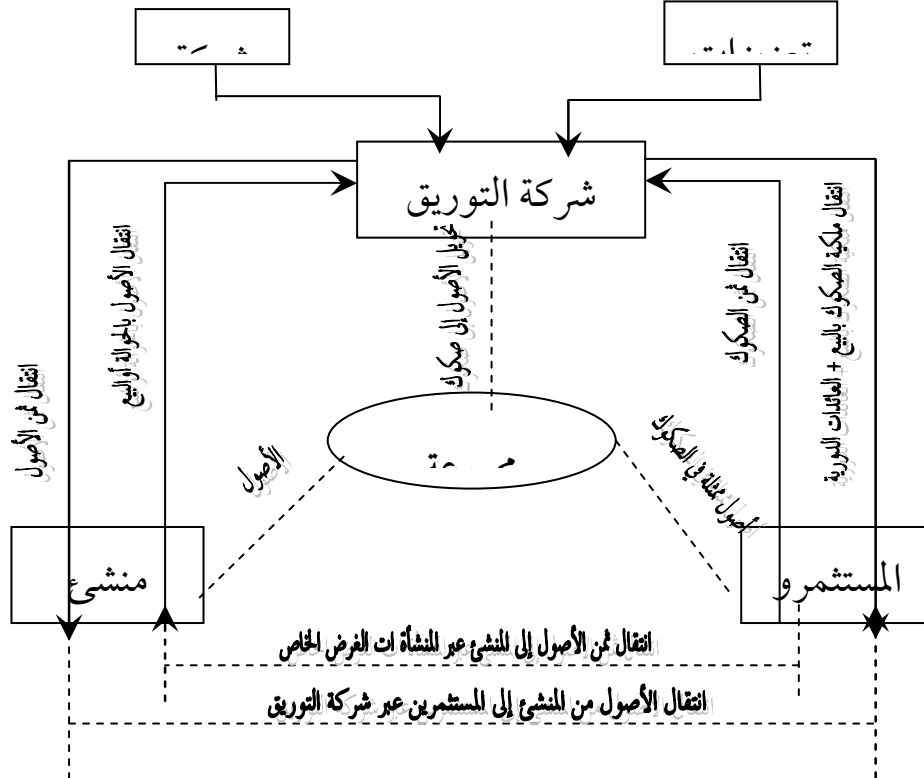
www.alexbank.com/nashra.doc. ١٥٠ التوريق العقاري كأحد آليات تفعيل، بنك الإسكندرية،

١٥١ المرجع السابق.

www.vinodkothari.com. ١٥٢

تداول الصكوك بناء على الدراسات والتحليلات للأسواق المالية، وإضافة إلى هذا الدور فإنه يقوم بإسداء النصح والإرشادات للمصدر عن أنواع الصكوك التي ينبغي إصدارها لتلبي طلبات المستثمرين^{١٥٣}.

الرسم التوضيحي ١: عملية التصكيك في المرحلة الأولى



ومن الأطراف التي تساهم في عملية التصكيك كيان آخر يُعرف بشركة التصنيف الائتماني (Credit Rating Agencies)، ومهمة هذه الشركة إجراء عملية تقييم وتمييز الصكوك، وذلك من خلال إخضاع الأصول المشتملة في الصكوك للدراسة والتحليل لإثبات جدارة تلك الأصول وقدرتها على توفير واستمرارية التدفق النقدي (Cash flow) في موعده المحدد، كما تقوم بمراقبة ومتابعة الجدارة الائتمانية ونشر التصنيف الائتماني طوال مدة الصكوك^{١٥٤}.

www.financial services house.gov. ١٥٣

www.financial services house.gov. ١٥٤. التوريق العقاري كأحد آليات تفعيل، بنك الإسكندرية،

.www.alexbank.com.

المرحلة الثانية: إدارة محفظة الصكوك:

بعد شراء شركة التوريق (المصدر) للأصول من المنشئ وإعادة تصنيفها وتقسيمها ثم تحويلها إلى الصكوك ينشأ وعاء استثماري يعرف بمحفظة الصكوك أو حافظة الصكوك، وتقع إدارة هذه المحفظة على كاهل المصدر نيابة عن المستثمرين طيلة مدة الإصدار، حيث يقوم بتجميع العائدات والدخول الدورية الناتجة من الأصول المصككة وتوزيعها على المستثمرين، كما يقوم بتوفير جميع الخدمات التي تحتاجها المحفظة^{١٥٥}. وفي بعض الأحيان قد يتولى المنشئ إدارة محفظة الصكوك بصفته وكيلًا ونايبًا عن شركة التوريق مقابل أجر محدد يتفق عليه الطرفان.

المرحلة الثالثة: إطفاء الصكوك:

ويقصد بإطفاء الصكوك دفع قيمة الصكوك الاسمية في التواريخ التي تحددها نشرة الإصدار بالطريقة التي توضحها هذه النشرة. وهناك طريقتان لعملية الإطفاء^{١٥٦}:

الطريقة الأولى: عن طريق تكوين مخصص يدفع مرة واحدة لجميع حملة الصكوك في تاريخ الاستحقاق.
الطريقة الثانية: الدفع الدوري وفق طريقة يُتفق عليها وتنزل القيمة المطفأة من السند من أصل قيمته الاسمية، حيث تقسم العائدات إلى قسمين: قسم يوزع على أصحاب الصكوك كأرباح، والقسم الثاني يعود إليهم مقابل الإطفاء الجزئي لقيمة الصكوك، وفي نهاية فترة الإصدار يكون أصحاب الصكوك قد استردوا أصل قيمة الصكوك مع أرباحها^{١٥٧}.

أنواع الصكوك:

Adam, Nathif J. and Abdulkader Thomas. Islamic Bonds: your Guide to Issuing, Structuring ١٥٥ and investing in Sukuk (London: Euromoney Books, 2004) , p.56.

١٥٦ الأمين، حسن عبد الله. سندات المقارضة وسندات الاستثمار، بحث مقدم للمعهد الإسلامي للبحوث والتدريب في جدة بتاريخ ٦-٩ محرم ١٣٠٨ هـ، ٨/٣٠-٩/٢-١٩٨٧ م، ص ٨.

١٥٧ شبير، محمد عثمان. المعاملات المالية المعاصرة في الفقه الإسلامي، عمان: دار النفائس، ط ١، ١٤١٦ هـ/١٩٩٦ م، ص ١٩١. الأمين، سندات المقارضة وسندات الاستثمار، ص ٨.

تتنوع الصكوك بتنوع العقود التي يمكن أن تكون أساساً لاستصدارها، وأنواع الصكوك هي: صكوك المضاربة، وصكوك السلم، وصكوك المشاركة، وصكوك المراجعة، وصكوك الاستصناع، وصكوك المزارعة والمغارسة والمساقاة، وصكوك الدين، وصكوك الإجارة.

مزايا التمويل بالتصكيك وأهميته^{١٥٨}:

للتصكيك مزايا كثيرة وأهمية كبيرة، يمكن تلخيصها فيما يلي:

- ١) يساعد على تحويل الأصول غير السائلة إلى أصول تتمتع بدرجة من السيولة، ومن ثمَّ علاج مشكلة قصور القدرة التمويلية لدى بعض المؤسسات، بالإضافة إلى خفض مخاطر السيولة، وتكلفة الاقتراض بالمقارنة بطرق التمويل التقليدية.
- ٢) تنشيط سوق المال من خلال تعبئة مصادر تمويل جديدة، وتنوع العروض فيها من الأوراق المالية، وتنشيط سوق تداول الصكوك.
- ٣) تنوع المخاطر المالية على قاعدة عريضة من القطاعات المختلفة.
- ٤) يتيح التصكيك القدرة على تعبئة مصادر التمويل بالحصول على مستثمرين جدد ومن ثمَّ توفير تمويل طويل الأجل يتسم بانخفاض درجة المخاطرة نظراً لكون الصكوك مضمونة بضمانات عينية وهي الأصول خاصة إذا كان تقييمها يتم بدقة وعلى أسس فنية سليمة.

المبحث الثاني: دور التصكيك في تحقيق مقاصد الشريعة الخاصة بالتصرفات المالية:

لعملية التصكيك دور بارز ومهم في تحقيق مقاصد الشريعة، وفي هذا المبحث والذي يليه تتناول الدراسة بيان دور التصكيك في تحقيق مقاصد الشريعة الخاصة بالتصرفات المالية والمقاصد العامة، ولكن قبل الدخول في ذلك يجدر تسليط الضوء على تعريف المقاصد وأنواعه .

تعريف المقاصد: عرف بعض العلماء مقاصد الشريعة بأنها "الغايات التي وُضعت الشريعة لأجل تحقيقها لمصلحة العباد"^{١٥٩}. كما عرفها البعض الآخر بأنها "الغاية منها والأسرار التي وضعها الشارع عند كل حكم من أحكامه"^{١٦٠}.

وذهب بعض أهل العلم إلى تقسيم المقاصد إلى قسمين: مقاصد عامة، ومقاصد خاصة^{١١١}. ويُعنى بالمقاصد العامة "المعاني والحكم الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع أو معظمها؛ بحيث لا تختص ملاحظتها بالكون في نوع خاص من أحكام الشريعة، فتدخل في هذا أوصاف الشريعة وغايتها العامة والمعاني التي لا يخلو التشريع عن ملاحظتها، ويدخل في هذا أيضا معاني من الحكم ليست ملحوظة في سائر أنواع الأحكام، ولكنها ملحوظة في أنواع كثيرة"^{١١٢}.

وأما المقاصد الخاصة فالمقصود منها "الكيفيات المقصودة للشارع لتحقيق مقاصد الناس النافعة، أو لحفظ مصالحهم العامة في تصرفاتهم الخاصة، كي لا يعود سعيهم في مصالحهم الخاصة بإبطال ما أسس لهم من تحصيل مصالحهم العامة، إبطالا عن غفلة، أو عن استئلال هوى وباطل شهوة. ويدخل في ذلك كل حكمة رُوِعت في تشريع أحكام تصرفات الناس، مثل قصد التوثيق في عقد الرهن، وإقامة نظام العائلة في عقدة النكاح"^{١١٣}. وذهب الدكتور عطية إلى تعريف المقاصد الخاصة حيث يقول: "نعني بها المقاصد الخاصة بباب معين أو أبواب متجانسة من الشريعة أو مجموعة متجانسة من أحكامها، وكذلك الخاصة بالعلوم الإنسانية والاجتماعية والكونية لضبطها بموازين الشريعة"^{١١٤}.

لقد اهتمت بعض الدراسات والأبحاث قديما وحديثا في كشف وبيان بعض المقاصد والحكم الخاصة ببعض الأعمال والتصرفات، فالإمام الغزالي مثلا تعرض في كتابه "علوم إحياء الدين" لمقاصد بعض العبادات والمعاملات، كما حاول الإمام العز بن عبد السلام الكشف عن مقصود الشارع من العبادات، وإقامة الإمام الأعظم، والولاية والقضاة. ومن العلماء المعاصرين الذين اهتموا بالكشف عن المقاصد الخاصة وتوضيحها الشيخ ابن عاشور حيث قام ببيان مقاصد أحكام العائلة، ومقاصد التصرفات المالية، ومقاصد المعاملات المنعقدة على عمل الأبدان، ومقاصد التبرعات، ومقاصد أحكام القضاء والشهادة، ومقاصد العقوبات^{١١٥}. ومن المحاولات المعاصرة أيضا في الكشف عن مقاصد الشارع الخاصة بكتاب الدكتور عز الدين "مقاصد الشريعة

١٦٠ الفاسي، علال. مقاصد الشريعة ومكارمها، دون م: دار الغرب الإسلامي، ط٥، ١٩٩٣، ص٧.

١٦١ ابن عاشور، محمد الطاهر. مقاصد الشريعة الإسلامية، تحقيق: محمد طاهر الميساوي، البصائر للإنتاج العلمي، ط١، ١٤١٨هـ/١٩٩٨م، ص١٧١. عطية، جمال الدين. نحو تفعيل مقاصد الشريعة. دمشق: دار الفكر، ط١، ١٤٢٢هـ/٢٠٠١م، ص١٠٧.

١٦٢ ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ص١٧١.

١٦٣ ابن عاشور، المرجع السابق، ص٣٠١.

١٦٤ عطية، نحو تفعيل مقاصد الشريعة، ص١٣١.

١٦٥ ابن عاشور، مقاصد الشريعة، ص٣١٣ وما بعدها.

الخاصة بالتصرفات المالية" حيث يتناول فيه المؤلف المقاصد والحكم الخاصة بأحكام التصرفات المالية، وهناك أيضا محاولة أخرى للأستاذ سانو في بيان المقاصد الخاصة بالاستثمار، وذلك في كتابه "الاستثمار أحكامه وضوابطه في الفقه الإسلامي".

وتأتي هذه الدراسة لتوضح وتكشف عن المقاصد الخاصة بعملية التصكيك ومن ثم تقوم ببيان دور التصكيك في تحقيق المقاصد العامة للشريعة.

ولكن قبل الخوض في الحديث عن مقاصد الشريعة الخاصة بالتصكيك، وبيان دوره في تحقيق مقاصد الشارع العامة ينبغي توضيح نقطتين مهمتين:

النقطة الأولى: حصر المقاصد في الكليات الخمس: لقد صرح بعض الأصوليين من علماء السلف بانحصر المقاصد في خمسة مقاصد كلية، ومن هؤلاء العلماء الأمدى والشاطبي^{١٦٦}، يقول الإمام الشاطبي: "ومجموع الضروريات خمسة وهي حفظ الدين والنفس والنسل والمال والعقل، وقد قالوا إنها مراعاة في كل ملة"^{١٦٧}. وذهب البعض الآخر من العلماء والباحثين إلى القول بعدم حصر المقاصد في الضروريات الخمس، بل إنها أكثر وأوسع من أن تحصر بعدد محدد، ومن بين هؤلاء العلماء الإمام ابن تيمية، وابن فرحون، ومن المعاصرين ابن عاشور والريسوني^{١٦٨}، يقول الريسوني: "إعادة النظر في حصر الضروريات في الخمسة المعروفة لأن هذه الضروريات أصبحت لها - بحق - هبة وسلطان فلا ينبغي أن تحرم من هذه المنزلة، بعض المصالح الضرورية التي أعلى الدين شأنها، والتي قد لا تقل أهمية وشمولية عن بعض الضرورات الخمس، مع العلم أن هذا الحصر اجتهاد، وأن الزيادة على الخمس أمر وارد منذ القدم"^{١٦٩}. وبناء على الرأي الثاني تعالت نداءات ودعوات في الساحة من قبل بعض المهتمين بعلم المقاصد قديما وحديثا إلى إضافة بعض الأمور إلى المقاصد العليا كالمساواة والحرية والعدل، يقول الدكتور عطية: "أشار الشيخ محمد الغزالي رحمه الله في بعض أحاديثه (غير المنشورة) كما كتب أحمد الخليلي، ود. يوسف القرضاوي، ود. الريسوني، وأ. إسماعيل الحسني وغيرهم محبذين ومقترحين إضافة العدل والمساواة والحرية والحقوق الاجتماعية والاقتصادية والسياسية إلى المقاصد العليا للشريعة، خاصة أن حصر

١٦٦ عطية، جمال الدين. نحو تفعيل مقاصد الشريعة، ص ٩١.

١٦٧ الشاطبي، إبراهيم موسى. الموافقات في أصول الشريعة. بيروت: دار المعرفة، ط ٥، ١٤٢٢هـ/٢٠٠١م، ج ٢، ص ٣٢٦.

١٦٨ عطية، نحو تفعيل مقاصد الشريعة، ص ٩٣ وما بعدها.

١٦٩ الريسوني، نظرية المقاصد، ص ٤٧.

المقاصد في خمسة، إنها هو اجتهاد من أبي حامد الغزالي استمده من عقوبات القصاص والحدود التي شرعت لحماية هذه المقاصد^{١٧٠}.

ولكن الباحث يعتمد في هذه الدراسة منهج الفريق الذي ذهب إلى القول بأن المقاصد الكلية للشريعة تنحصر في الضروريات الخمس: حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال، لأن هذا المنهج يخدم في إبراز وبيان دور التصكيك في تحقيق مقاصد الشارع، وإضافة إلى ذلك فإن المقترحات والإضافات التي دعا إليها الفريق الثاني إنها تدخل وتندرج تحت ضرورة حفظ الدين أو النفس أو العقل، وإثبات ذلك ليس مجال هذه الدراسة.

النقطة الثانية: تتمثل في هذا السؤال هل عملية التصكيك وسيلة أم هي مقصد من مقاصد الشريعة؟ المقاصد هي الأفعال والتصرفات المقصودة في أنفسها، والتي يسعى الناس إلى تحصيلها بمساع شتى، أو يُجمل على السعي إليها امتثالاً^{١٧١}. أما الوسائل فهي الطرق المفضية إلى المقاصد، وهي الأعمال والتصرفات المشروعة، لأن بها تحقيق المقاصد، إذ بدونها قد لا يحصل المقصد أو يحصل معرضاً للاختلال والانحلال^{١٧٢}.

وعملية التصكيك هي منظومة عقدية تشمل على عقد البيع والإيجار والوكالة وغير ذلك من العقود، والبيع والإيجار والوكالة هي عبارة عن وسائل ثبت مشروعيتها بالكتاب والسنة، إذاً فالتصكيك أمر مشروع، إلا أنه غير مقصود لذاته، فهو وسيلة إلى مقصود آخر كرواج الأموال ونائها. ورواج الأموال ونائها مقصدين شرعيين من المقاصد الخاصة بالأموال ثبتا بالكتاب والسنة كما سيأتي تناولهما لاحقاً.

مقاصد الشريعة الخاصة بالتصرفات المالية:

للشريعة الإسلامية مقاصد عامة، ومقاصد خاصة تتعلق ببعض تصرفات العباد، ويُعد مقصد استثمار المال وتنميته ورواجه من المقاصد الخاصة بالتصرفات المالية.

مقصد تنمية المال:

إن المال نعمة من النعم التي منحها الله عز وجل للإنسان، كما هو أمانة في يده، فلا يجوز له أن يتصرف فيه إلا وفق الإرشادات والتوجيهات الإلهية، لأن المال في الحقيقة ملك لله عز وجل والإنسان ما هو إلا خليفة الله في

١٧٠ عطية، نحو تفعيل مقاصد الشريعة، ص ٩٨.

١٧١ ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ص ٣٠٠. عطية، نحو تفعيل مقاصد الشريعة، ص ١٢٦.

١٧٢ ابن عاشور، ص ٣٠٢. عطية، ص ١٢٦.

التصرف فيه، قال تعالى: ﴿وَأَنْفَقُوا مِمَّا جَعَلْنَا لَكُمْ مَسْتَخْلَفِينَ فِيهِ﴾ [الحديد: ٧]، يقول ابن عاشور: "وجيء بالوصول في قوله: (مِمَّا جَعَلْنَا لَكُمْ مَسْتَخْلَفِينَ فِيهِ) دون أن يقول: وأنفقوا من أموالكم أو مما رزقناكم، لما في صلة الوصول من التنبيه على غفلة السامعين عن كون المال لله، جعل الناس كالألائف عنه في التصرف فيه مدة ما"^{١٧٣} فالله سبحانه وتعالى عند ما أوضع المال في أيدي الناس كان له من ذلك مقاصد عديدة من أهمها مقصد الاستثمار، ولفظ الاستثمار مصطلح مستحدث لم تعرفه المدونات الفقهية ولا التفسيرية ولا الحديثية، ولا يعني ذلك أن علماء السلف لم يولوا اهتمامهم لهذا المقصد العظيم، ولكنهم استخدموا ألفاظا ومصطلحات أخرى يمكن حصرها في مصطلح الاستئمان والتنمية والنماء^{١٧٤}، يقول عليش: "ومقابل ما روي عن مالك من زكاتها لعام واحد بعد قبضها لعدم التنمية"^{١٧٥}. ويقول الكاساني: "ولأن هذه العقود شرعت لمصالح العباد وحاجتهم إلى استئمان المال متحققة وهذا النوع طريق صالح للاستئمان فكان مشروعا ولأنه يشتمل على الوكالة والوكالة جائزة إجماعا"^{١٧٦}. ويقول الإمام الشيرازي: "الأثمان في المقارضة لا يتوصل إلى نائها المقصودة إلا بالعمل، فجازت المعاملة عليها ببعض النماء الخارج منها"^{١٧٧}. وقد حث الإسلام على الاستثمار ففي القرآن الكريم وردت جملة من الآيات تدعو إلى استخدام المال وتنميته، قال تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ ذُلُولًا فَامْشُوا فِي مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا مِنْ رِزْقِهِ وَإِلَيْهِ النُّشُورُ﴾ [الملك: ١٥]. وقال تعالى: ﴿هُوَ أَنشَأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا﴾ [هود: ٦١]. بل وقد ذهب بعض الباحثين إلى القول بوجوب الاستثمار على كل من يملك مالا زائداً عن حاجاته الضرورية والأساسية، يقول الأستاذ سانو: "ويعني هذا أن أي مسلم مكلف يجوز مالا زائداً عن حاجاته الضرورية والأساسية، فإنه يجب عليه القيام بواجب الاستثمار فيه إن بنفسه أو بواسطة غيره نيابة عنه، وإلا يكون عرضة للعقاب الأخروي إذا لم يكن له عذر يحول دونه ودون الامتثال بهذا الواجب"^{١٧٨}. ومن الآيات التي دلت على الاستثمار قوله تعالى: ﴿وَأَخْرُوجُ يَضْرِبُونَ فِي الْأَرْضِ يَبْتَغُونَ مِنْ فَضْلِ اللَّهِ وَأَخْرُوجُ يَفَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾ [المزمل: ٢٠]، في هذه الآية دعوة صريحة لاستثمار الأرض والعمل فيها، وتعد الأرض أحد أهم عناصر الإنتاج، ويُقصد هنا بالأرض

١٧٣ ابن عاشور، محمد الطاهر. التحرير والتنوير، بيروت: مؤسسة التاريخ، ط ١، ١٤٢١هـ/٢٠٠٠م، ج ٢٧، ص ٣٦٩.

١٧٤ سانو، الاستثمار، ص ١٧.

١٧٥ الدسوقي، أحمد عرفة. حاشية الدسوقي، بيروت: دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤١٧هـ/١٩٩٦م، ج ٢، ص ٤٥.

١٧٦ الكاساني، أبوبكر سعود. بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط ٢، ١٤٢١هـ/٢٠٠٠م، ج ٥، ص ٧٦.

١٧٧ الشيرازي. المهذب في فقه الإمام الشافعي، تحقيق: محمد الزحيلي، دمشق: دار القلم، ط ١، ١٤١٧هـ/١٩٩٦م، ج ٣، ص ٤٧٤.

١٧٨ سانو، قطب. الاستثمار أحكامه وضوابطه في الفقه الإسلامي، عمان: دار النفائس، ط ١، ١٤٢٠هـ/٢٠٠٠م، ص ٣٤.

الموارد الطبيعية أي الغابات والثروة الحيوانية، والبحار والأنهار ومساقط المياه والرقعة الأرضية، وكل ما فيها من الخامات. أي الأرض تشمل ما عليها وما يحيط بها وما في باطنها من موارد مختلفة لم يتدخل الإنسان في إيجادها. والأرض تصلح للزراعة والصناعة وطرق المواصلات، وتزداد قيمتها من خلال شدة الحاجة إلى استعمالها في المباني السكنية أو الصناعة أو المستشفيات أو المدارس، وشدة الحاجة إلى استغلال الموارد الخام المتواجدة في باطنها مثل المعادن والفحم الحجري والبتروول وغيرها^{١٧٩}. وقد حثت أيضا السنة على الاستثمار حيث وردت أحاديث كثيرة منها: عن أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ "إِنْ قَامَتِ السَّاعَةُ وَبِيدَ أَحَدُكُمْ فَيْسَلَةً فَإِنْ اسْتَطَاعَ أَنْ لَا يَقُومَ حَتَّى يَغْرِسَهَا فَلْيُفْعَلْ"^{١٨٠}. وَعَنْ سَعِيدِ بْنِ حُرَيْثٍ قَالَ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ: "مَنْ بَاعَ دَارًا أَوْ عَقَارًا فَلَمْ يَجْعَلْ ثَمَنَهُ فِي مِثْلِهِ كَانَ قِيمًا أَنْ لَا يُبَارَكَ فِيهِ"^{١٨١}. وَعَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ أَنَّ رَجُلًا مِنَ الْأَنْصَارِ أَتَى النَّبِيَّ ﷺ يَسْأَلُهُ فَقَالَ: أَمَا فِي بَيْتِكَ شَيْءٌ قَالَ: بَلَى جَلَسْتُ نَلْبَسُ بَعْضَهُ وَنَبْسُطُ بَعْضَهُ وَقَعْبٌ تَشْرَبُ فِيهِ مِنَ الْمَاءِ قَالَ: أَتَيْتَنِي بِهِمَا قَالَ: فَأَتَاهُ بِهِمَا فَأَخَذَهُمَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ بِيَدِهِ وَقَالَ: مَنْ يَشْتَرِي هَذَيْنِ قَالَ: رَجُلٌ أَنَا أَخُذُهُمَا بِدِرْهَمٍ قَالَ: مَنْ يَزِيدُ عَلَى دِرْهَمٍ مَرَّتَيْنِ أَوْ ثَلَاثًا قَالَ: رَجُلٌ أَنَا أَخُذُهُمَا بِدِرْهَمَيْنِ فَأَعْطَاهُمَا إِيَّاهُ وَأَخَذَ الدَّرْهَمَيْنِ وَأَعْطَاهُمَا الْأَنْصَارِيَّ وَقَالَ: اشْتَرِ بِأَحَدِهِمَا طَعَامًا فَأَنْبِذْهُ إِلَى أَهْلِكَ وَاشْتَرِ بِالْآخَرِ قُدُومًا فَأْتِنِي بِهِ فَأَتَاهُ بِهِ فَشَدَّ فِيهِ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ عُرْدًا بِبِيَدِهِ ثُمَّ قَالَ: لَهُ اذْهَبْ فَاحْتَطِبْ وَبِعْ وَلَا أَرَيْنَاكَ خَمْسَةَ عَشَرَ يَوْمًا فَذَهَبَ الرَّجُلُ يَحْتَطِبُ وَيَبِيعُ فَجَاءَ وَقَدْ أَصَابَ عَشْرَةَ دَرَاهِمٍ فَاشْتَرَى بِبَعْضِهَا تَوْبًا وَبِبَعْضِهَا طَعَامًا فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: هَذَا خَيْرٌ لَكَ مِنْ أَنْ تُحْيِيَ الْمَسْأَلَةَ نُكْتَةً فِي وَجْهِكَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ"^{١٨٢}

وتحقيقا لهذا المقصد العظيم، فإن المولى عز وجل نص على مشروعية جملة من العقود والتصرفات المالية كعقود المعاوضات مثل البيع والإيجار، كما شرع أيضا شركات العقود بأنواعها المختلفة كشركة العنان والمفاوضة، ولم يكتف الشارح على تشريع العقود والتصرفات التي جاء ذكرها في القرآن الكريم أو السنة المطهرة، بل وضع

١٧٩ الكسواني، منصور إسحاق، و خالد محمود الكسواني. الوجيز في الاقتصاد، عمان جمعية عمال المطابع التعاونية، ط١، ١٤١١هـ/١٩٩٠م، ص٢٥.

١٨٠ رواه أحمد. انظر: ابن حنبل، أحمد. مسند الإمام أحمد، تحقيق: السيد أبوالمعاطي النوري، بيروت: عالم الكتب، ط١، ١٤١٩هـ/١٩٩٨م، ج٤، ص٤٣٩.

١٨١ رواه ابن ماجه . انظر: القزويني، محمد يزيد. سنن ابن ماجه، ضبط: أحمد شمس الدين، بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٢٣هـ/٢٠٠٢م، كتاب الرهون، باب من باع عقاراً ولم يجعل ثمنه في مثله، ص٣٩٩.

١٨٢ رواه أبو داود. انظر: العظيم آبادي، محمد شمس الحق. عون المعبود شرح سنن أبي داود، تحقيق: عبد الرحمن محمد عثمان، بيروت: دار الفكر، ط٣، ١٣٩٩هـ/١٩٧٩م، كتاب الزكاة، ج٥، .

مبادئ كلية وضوابط وشروط عامة، كالصدق والأمانة والوفاء، وتحريم الغرر والغش والربا، وعلى ضوء هذه المبادئ الكلية والضوابط العامة يجتهد العقل البشري في استحداث وابتداع عقود وتصرفات تعمل على توفير الضروريات والحاجيات للمجتمع، ومن ثم تحقق له الاكتفاء الذاتي والرفاهية الشاملة.

وتعدُّ عملية التصكيك من المعاملات المالية التي ظهرت في العصر الحديث، وكان لهذه العملية دور بارز ومهم في تحقيق مقصد الاستثمار في كافة مجالات التنمية كالمجال الزراعي والصناعي والخدمي.

ودور التصكيك في عملية الاستثمار والتنمية لا ينحصر عند استثمار المال الذي يهدف إلى تحقيق ربح مالي، دون أن يكون له تأثير على وضع التوظيف، بل تتركز وظيفة التصكيك في الاستثمار الحقيقي الذي يعمل على خلق السلع الاستثمارية الجديدة مثل الآلات والمصانع والمخازن والمباني والطرق والجسور التي تؤدي إلى خلق وظائف جديدة وإنتاج جديد^{١٨٣}.

ومن المعلوم أن عملية التصكيك يتولد منها أنواع وأشكال عديدة من الصكوك، كصكوك المشاركة، وصكوك المضاربة، وصكوك السلم، وصكوك الاستصناع، وصكوك الإجارة وغيرها، ولكن الدراسة ستركز على صكوك الإجارة كنموذج لعملية التصكيك في بيان الدور الذي تلعبه هذه العملية في تحقيق مقصد الاستثمار والتنمية، وذلك لسببين هما:

الأول: أن مجال الدراسة لا يتسع لبيان دور جميع أنواع الصكوك في تحقيق مقصد الاستثمار والتنمية.
الثاني: أن صكوك الإجارة تُعتبر من أهم أنواع الصكوك لكونها أداة تمويلية تعمل على توفير السيولة اللازمة لتمويل جميع المشروعات الاستثمارية الخدمية منها والصناعية والزراعية والتجارية، بينما ينحصر دور بعض أنواع الصكوك في مجال معين كصكوك المقارضة والمرابحة مثلاً.

دور التصكيك في تمويل المشاريع الخدمية:

تشتمل المشاريع الخدمية على قطاعات واسعة من مجال الاستثمار كالتعليم والصحة والنقل وبناء الموانئ والمطارات والطرق والجسور.

ولعملية التصكيك على وجه العموم وصكوك الإجارة على وجه الخصوص دور فعال في تعبئة الموارد اللازمة لتمويل بناء الجسور والطرق والموانئ والمطارات. ففي دولة الإمارات العربية المتحدة اعتمدت حكومة دبي توسيع وتطوير مطار دبي الدولي، وقدرت كلفة هذا المشروع الاستثماري الضخم بـ ٤,١ مليار دولار أمريكي،

١٨٣ الكسواني، الوجيز في الاقتصاد، ص ١٤٩.

ولجأت حكومة دبي ممثلة في دائرة الطيران المدني إلى إصدار صكوك الإجارة الإسلامية قدرت بـ ٧٥٠ مليون دولار أمريكي لتمويل المشروع باستقطاب رؤوس الأموال المحلية، ويُعدُّ هذا الإصدار أكبر إصدار للصكوك الإسلامية في العالم^{١٨٤}. كما صدر في تركيا عام ١٩٨٤م نوع من صكوك المشاركة لتمويل جسر بمبلغ ٢٠٠ مليون دولار أمريكي^{١٨٥}.

ويمكن أيضا الاستثمار في مجال التعليم بواسطة عملية التصكيك في تمويل إنشاء أو تطوير الجامعات أو المعاهد أو مراكز البحوث، فقد تحتاج جهة - قد تكون حكومة أو مؤسسة تعليمية كالجامعة - إلى ميزانية لبناء جامعة أو تطويرها، فتقوم هذه الجهة بإصدار صكوك خدمات موصوفة في الذمة تمثل تعليم طالب في الجامعة تتوفر فيه شروط معينة، ويُحدد له مساق دراسي معلوم بزمته، ومدته، ووصفه، كأن يكون في العلوم الاجتماعية مثلا، أو في العلوم التي تحتاج إلى وقت في المعامل والمختبرات ونحو ذلك من الأوصاف، وأن يجدد زمن تقديم الخدمة كأن تقدم الخدمة بعد عشر سنوات مثلا، ويمثل حصة ساعية واحدة. ولحامل هذا الصك الحق في الحصول على الخدمة الموصوفة، مقابل ما يدفعه الآن من ثمن الصك الذي يمثل ملكية المنفعة، ثم تقوم الجهة المصدرة ببناء وإنشاء الجامعة وتزويدها بالأثاث والأجهزة والمعدات اللازمة من المبلغ المتجمع لديها من بيع الصكوك.

أن عملية التصكيك تحقق هنا مصلحة للجانبين المصدر وحامل الصكوك، فمصلحة المصدر تتمثل في توفير المال اللازم لإنشاء وبناء الجامعة وتزويدها بالمعدات اللازمة، أما بالنسبة لحامل الصكوك فإنه يستطيع من خلال عملية التصكيك توفير فرصة التعليم لأبنائه، فإنه قد لا يتمكن من دفع الرسوم الدراسية وخاصة إذا كان من ذوي الدخل المحدود.

ولعملية التصكيك أيضا القدرة على تحسين وتطوير الخدمات الصحية، وذلك ببناء المستشفيات والمراكز الصحية، وتزويدها بالأثاث والأجهزة والمعدات اللازمة من الأموال التي تتجمع من بيع الصكوك التي تصدرها جهة من الجهات والتي تساوي مجموعها قيمة المستشفى بمعداته وأجهزته، وتذهب العائدات التي تنتج من استثمار المستشفى إلى حاملي الصكوك.

ولعملية التصكيك أيضا دور فعال في الاستثمار العقاري، فقد تملك جهة من الجهات كالوقف مثلا أراضي ولكنها قد لا تملك المال الكافي لإقامة المباني عليها، فتلجأ بنفسها أو عن طريق وسيط مالي إلى استصدار صكوك

المنافع التي تمثل منافع المباني التي سوف يتم بناءها على الأراضي الوقفية، وتطرح هذه الصكوك في السوق للاكتتاب فيها، والمبالغ المالية التي يتم تجميعها من الاكتتاب تستخدم في إقامة المباني، ثم يسلم العقار لحاملي الصكوك في الميعاد المضروب لاستفتاء منافعهم المملوكة لهم مدة محددة حسب الاتفاق المتخصص عليه في وثيقة الاكتتاب، ويوجد لهذا النوع من أنواع الصكوك تطبيقات في بعض بلدان العالم الإسلامي، ومن أبرز الأمثلة على ذلك برج زمزم في مكة المكرمة بالمملكة العربية السعودية، وهو مشروع استثماري تم التوقيع عليه من قبل مجموعة عارف الاستثمارية والشركة الدولية للإجارة والاستثمار، والذي تبلغ تكلفته الإجمالية ٣٩٠ مليون دولار أمريكي، وسيتمتع البرج المكون من ١٤٥٧ وحدة سكنية فرصة تملك حق الانتفاع بالوحدات السكنية للمسلمين أياً كانت جنسياتهم بنظام صكوك الإجارة الإسلامية، ويهدف العقد الموقع إلى استثمار برج زمزم الذي يُعدُّ أحد أبرز مشروع مجمع أبراج البيت الذي تمتلكه المجموعة والواقع ضمن أوقاف الملك عبد العزيز المخصصة لخدمة الحرمين الشريفين ولمدة تصل إلى ٢٤ عاماً هجرياً. كما يهدف الاستثمار أيضاً إلى الاستفادة من الحاجة المتنامية لتوفير وحدات سكنية وعلى مدى تلك السنوات في منطقة الحرم الشريف وبشكل يخدم الأهداف الاستراتيجية للمستثمرين والمتنفعين على حد سواء^{١٨٦}.

وبإمكان عملية التصكيك أيضاً تعبئة الموارد اللازمة لتمويل كثير من المشروعات الزراعية والصناعية، إذ يمكن استعمال التصكيك في تعبئة الموارد المالية اللازمة لتمويل شراء الآلات والمعدات والأجهزة التي تحتاج إليها المشروعات الزراعية والصناعية^{١٨٧}. كما يمكن لعملية التصكيك تمويل أصحاب الحرف والمهن من ذوي الدخل المحدود في اقتناء الآلات والمعدات التي يحتاجون إليها في ممارسة حرفهم ليتمكنوا من توفير الضروريات والحاجيات لأنفسهم ولمن يعولونهم، فقد يحتاج مثلاً مالك مشروع زراعي إلى منافع مجموعة آلات ومعدات زراعية، ويرغب في الحصول عليها عن طريق إجارة تلك الآلات والمعدات، فيلجأ بنفسه أو عن طريق وسيط إلى إصدار صكوك الإجارة ذات قيمة متساوية يساوي مجموع قيمة تلك الآلات والمعدات الزراعية، ثم يقوم ببيع هذه الصكوك على المستثمرين، ثم يشتري بالبلغ الذي تجمع لديه من بيع الصكوك الآلات والمعدات التي هو في حاجة إليها، ويقوم باستخدامها مقابل أجره متفق عليها في وثيقة الاكتتاب، وفي نهاية مدة الإجارة تعود الآلات

١٨٦ السرتي، محمد أحمد. صكوك الإجارة، بحث مقدم للمجمع الفقهي الإسلامي، الدورة الخامسة عشرة المنعقدة في مسقط ٦/١-١١/٣/٢٠٠٤م، ص ٢٣.

ص ٢٣. www.zamzamtower.com

١٨٧ قحف، سندات الإجارة والأعيان المؤجرة، ص ٦٥.

والمعدات إلى حوزة حاملي الصكوك بانتهاء فترة الإصدار، أو يُجدد عقد الإجارة لفترة إدارية أخرى، أو يقوم صاحب المشروع بشرائها بسعر يتفق عليه الطرفان وقت انعقاد عقد البيع.

وفي بعض الحالات قد يغطي مجموع الإيجار الذي يدفعه صاحب المشروع خلال مدة الإجارة ثمن تلك الآلات والمعدات المستأجرة مع هامش الربح، وفي نهاية مدة الإجارة تنتقل ملكية تلك الآلات والمعدات إلى صاحب المشروع.

مقصد الرواج:

ومن المقاصد الخاصة بالتصرفات المالية مقصد الرواج، والرواج هو دوران المال وتحركه بين أيدي أكثر ما يمكن من الناس بوجه حق في شكل استهلاك واستثمار^{١٨٨}. ومقصد الرواج في حقيقته امتداد للمقصد التنمية والاستثمار، وذلك لأن تنمية المال واستثماره تقتضي ضرورة تداوله وتقلبه، لأن من المتعذر تحقيق تنمية منشودة للمال دون تداوله وتقلبه وفق المنظور الشرعي^{١٨٩}.

وقد جاءت إشارات واضحة في النصوص الشرعية تدل على أهمية مقصد الرواج منها قوله تعالى: ﴿إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً حَاضِرَةً تُدِيرُومَهَا بَيْنَكُمْ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَلَّا تَكْتُبُوهَا﴾ [البقرة: ٢٨٢]. هذه الآية قد نهت المسلمين إلى أهمية وضرورة الرواج المتمثلة في إدارة التجارة وتحريك الأموال حتى إنها رخصت في ترك التوثيق المحثوث عليه حرصاً على إزالة كل العوائق التي تؤدي إلى تعطيل مقصد رواج الأموال وتداولها^{١٩٠}. ومن الآيات التي تدل على أهمية رواج المال وضرورته قوله تعالى ﴿وَأَخْرُؤْنَ يَضْرِبُونَ فِي الْأَرْضِ يَبْتَغُونَ مِنْ فَضْلِ اللَّهِ وَأَخْرُؤْنَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾ [المزمل: ٢٠]، في هذه الآية أثنى الله عز وجل على المشتغلين بالتجارة والمتقنين بأموالهم في الأسفار ورفع منزلتهم وقدرهم حتى قرن بينهم وبين المجاهدين في سبيل الله^{١٩١}. ومن الأحاديث الدالة على

١٨٨ ابن عاشور، مقاصد الشريعة، ص ٣٣٨. رغبية، عز الدين. مقاصد الشريعة الخاصة بالتصرفات المالية، دبي: مركز جمعة الماجد للثقافة والتراث، ط ١، ١٤٢٢هـ/٢٠٠١م، ص ٢٥٣.

١٨٩ سانو، الاستثمار أحكامه وضوابطه في الفقه الإسلامي، ص ٧٣.

١٩٠ ابن عاشور، مقاصد الشريعة، ص ٣٣٩. رغبية، مقاصد الشريعة الخاصة بالتصرفات المالية، ص ٢٥٣.

١٩١ رغبية، مقاصد الشريعة الخاصة بالتصرفات المالية، ص ٢٥٣.

ضرورة الزواج عن أنس ابن مالك رضي الله عنه قال: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: "مَا مِنْ مُسْلِمٍ يَغْرِسُ غَرْسًا أَوْ يَزْرَعُ زَرْعًا فَيَأْكُلُ مِنْهُ طَيْرٌ أَوْ إِنْسَانٌ أَوْ بَيْهَمَةٌ إِلَّا كَانَ لَهُ بِهِ صَدَقَةٌ"^{١٩٢}

وحرصا على إقامة مقصد الزواج في الأموال فإن الشارع حرم الاحتكار، وقد جاءت أحاديث عديدة تنهى عن الاحتكار منها: عَنْ عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ رضي الله عنه قَالَ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ: "مَنْ احْتَكَرَ عَلَى الْمُسْلِمِينَ طَعَامًا صَرَبَهُ اللَّهُ بِالْجُدَامِ وَالْإِفْلَاسِ"^{١٩٣}. وَعَنْهُ رضي الله عنه قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: "الْجَالِبُ مَرْزُوقٌ وَالْمُحْتَكِرُ مَلْعُونٌ"^{١٩٤}.

وإلى جانب النهي عن الاحتكار حرمت الشريعة اكتناز الأموال ومنعها عن الحركة والرواج، وتجميد تداولها قال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يُنْفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ يَوْمَ يُخْمَى عَلَيْهَا فِي نَارِ جَهَنَّمَ فَتُكْوَى بِهَا جِبَاهُهُمْ وَجُنُوبُهُمْ وَظُهُورُهُمْ هَذَا مَا كَنَزْتُمْ لِأَنْفُسِكُمْ فَذُوقُوا مَا كُنْتُمْ تَكْنِزُونَ﴾ [التوبة: ٣٤-٣٥]، دلت هذه الآية على تحريم اكتناز الثروة والاحتفاظ بها بغير استثمار سواء أكانت ثروة عينية أم نقدية، وسواء أكانت منقولة أو غير منقولة^{١٩٥}، والنهي عن الاكتناز ليس خاص بالذهب والفضة فقط كما يقول الزمخشري: "لأنها قانون التمول وأثمان الأشياء، ولا يكتنزهما إلا من فضلا عن حاجته، ومن كثرا عنده حتى يكتنزهما لم يعدم سائر أجناس المال، فكان ذكر كنزهما دليلا على سواهما"^{١٩٦}.

ولم يتوقف الشارع الحكيم عند الحث ولفت انتباه العباد إلى أهمية مقصد الرواج فقط، بل قام بتشريع وسائل تعمل على تحقيق مقصد الرواج، ومن هذه الوسائل عقود المعاوضات كالبيع والإيجار، وعقود التبرعات كالهبة، كما أوجب الزكاة على الأغنياء، وحث الناس على الصدقات والوصية، وأمر بتوزيع التركات على الوارثين، بل ذهب إلى أبعد من ذلك حينما أجاز بعض التصرفات المالية المشتملة على شيء من الغرر مثل المغارسة والسلم والمزارعة والقراض^{١٩٧}.

١٩٢ رواه البخاري: أنظر: البخاري، محمد إسماعيل. صحيح البخاري، تخریج وضبط: صدقي جميل العطار، بيروت: دار الفكر، ط ١،

١٤٢٤هـ/٢٠٠٣م، كتاب المزارعة، باب فضل الزراعة واغرس إذا أكل منه، ص ٧١.

١٩٣ رواه ابن ماجه. انظر: القزويني، سنن ابن ماجه، كتاب التجارات، باب الحكرة والجلب، ص ٣٤٥.

١٩٤ رواه ابن ماجه، المرجع السابق.

١٩٥ سانو، الاستثمار، ص ٤٥. رغبية، مقاصد الشريعة الخاصة بالتصرفات المالية، ص ٢٦٧.

١٩٦ الزمخشري، محمود عمر. الكشاف عن حقائق التنزيل وعبون الأفاويل في وجوه التأويل، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط ١،

١٤١٧هـ/١٩٩٧م، ج ٢، ص ٢٥٥.

١٩٧ ابن عاشور، مقاصد الشريعة، ص ٣٤٠.

إن الوسائل المذكورة أعلاه هي من الوسائل التي ثبتت مشروعيتها بالقرآن والسنة، ولا يعني ذلك اقتصار تحقق الرواج على هذه الوسائل المنصوص عليها فقط، بل الشارع فتح باب الاجتهاد على مصراعيه للعباد ليجتهدوا ويبدعوا في استحداث وسائل جديدة تهدف على تحقيق مقصد الرواج مع الالتزام بالمبادئ الكلية والضوابط العامة التي وضعتها الشريعة في باب المعاملات، وتعدُّ عملية التصكيك من الوسائل التي المستجدة التي ابتدعتها العقل البشري في هذا العصر، والمقصود هنا بالرواج ليس مجرد نقل السلع من سوق إلى سوق أو من بلد إلى بلد فحسب، وإنما الرواج الحقيقي هو إنتاج تلك السلع وإيجادها سواء بطريق الزراعة أو بطريق الصناعة، لأنه إذا انعدم الإنتاج فلن تكون هناك سلع، وإذا انعدمت السلع فليس هناك ما يتم ترويجه^{١٩٩}، والتصكيك يساعد على توليد السلع الإنتاجية، وتوفير السيولة، وبذلك يكون عاملاً من أهم العوامل التي تؤدي إلى تحقيق مقصد الرواج. والرواج لا يتحقق على أكمل وجهه إلا في ظل توافر بعض العوامل، وتوجد هذه العوامل في عملية التصكيك، ولذا يُعتبر التصكيك من أهم الوسائل التي تعمل على تحقيق مقصد الرواج، والعوامل المساعدة على الرواج والتي يمكن الوصول إليها عن طريق التصكيك هي^{٢٠٠}:

□ انتشار وتوزيع الأصول المالية: الهدف الأساسي من التصكيك هو توزيع الأصول المالية بين أكبر عدد ممكن من المدخرين. وبالنظر لهذه الغاية يتم تصميم الصك في أصغر شكل قابل للتسويق، ويتوافق هذا العامل مع ما دعت إليه الآية القرآنية الكريمة حيث قال تعالى: ﴿مَا آفَاءَ اللَّهِ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَأِبنِ السَّبِيلِ كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾ [الحشر: ٧]، لأن انحصار حركة الأموال في دائرة أيادي معينة لا يخدم المصلحة العامة المرجوة من وراء ذلك التداول، ولا تتماشى ومقاصد التشريع ومبادئه لما فيه من حقوق الضرر بالفقراء والمحتاجين وإفضائه إلى الاختلال الاقتصادي والاجتماعي والأخلاقي، وهذا ما يجاربه الإسلام بكل الوسائل، لأنه مضاد لمصالح الدين ومنافع الأمة^{٢٠١}.

□ تخفيض التكلفة: ومن العوامل المساعدة على رواج الأموال وتداولها تخفيض تكلفة الوساطة، والتصكيك يعمل على تفكيك الوساطة، ويؤدي إلى التخصص في وظائف الوساطة، ويوفر ذلك على الشركة تكاليف الوساطة، حيث أن تكاليف الوسيط المتخصص تقوم على نوع الخدمة وهي أقل بصفة عامة.

١٩٨ رغيبية، مقاصد الشريعة الخاصة بالتصرفات المالية، ص ٢٥٧.

www.watan.com ١٩٩

٢٠٠ رغيبية، مقاصد الشريعة الخاصة بالتصرفات المالية، ص ٢٥٩.

□ تنوع المخاطر: وتُعتبر المخاطر والمخاوف من التعرض للخسارة من أكبر العوائق التي تقف على طريق المستثمرين، فالمستثمر قد يحجم عن الاستثمار خوفاً من الوقوع في الخسارة، وعملية التصكيك تأتي كحل لهذه المشكلة، فإنها تعمل على تنويع المخاطر المالية على قاعدة واسعة من المستثمرين بحيث تنوزع المخاطر التي تنطوي عليها الصفقة المالية على نطاق واسع.

هذه هي بعض العوامل المساعدة على رواج الأموال وتداولها بين الناس، والتي يمكن تحصيلها عن طريق التصكيك، وبهذا تكون عملية التصكيك من الوسائل التي تعمل على تحقق مقصد الرواج والتداول.

المبحث الثالث: دور التصكيك في تحقيق المقاصد الكلية:

في المبحث الثاني تناولت الدراسة دور عملية التصكيك في تحقيق المقاصد الخاصة بالتصرفات المالية، وفي هذا المبحث تحاول الدراسة بيان أثر التصكيك في تحقيق المقاصد الكلية للشريعة الإسلامية والتي تتمثل في حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال.

تُعدُّ عملية التصكيك من أهم الوسائل التي يمكن أن تلعب دوراً هاماً في المحافظة على المقاصد الكلية الخمسة، وذلك بتعبئة الموارد اللازمة لإقامة مشروعات البنية التحتية ذات النفع العام مثل التعليم والصحة والأمن، وبناء الطرقات والجسور والسدود والمطارات والموانئ، وإلى جانب ذلك يمكن للصكوك تمويل المشروعات التي تُقام من أجل الربح.

التصكيك والضروريات الخمس :

إن الله قد تكفل بحفظ دينه من التحريف والتبديل قال الله عز وجل: ﴿لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ﴾ [فصلت: ٤٢]، ولكن المقصود هنا من حفظ الدين مطالبة المؤمنين بإقامة أحكام الشريعة في جميع شؤون حياتهم.

وتحقيقاً لمقصد لحفظ الدين فإن المولى عز وجل قد شرع شرائع كثيرة مثل الصلوات الخمس والحج والعمرة وصلاة الجمعة والجمعة، ونهى عن ارتكاب جميع الكبائر والصغائر من الذنوب، كما فرض الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وشرع أيضاً الجهاد في سبيله وأمر بإعداد القوة لزجر الغير عن التفكير في الاعتداء، كما شرع

الاكتفاء الذاتي ضمن فروض الكفاية لثلاثي الأمة عالة على غيرها خاصة في أمور غذائها وصناعاتها الحربية^{٢٠١}.

أما ضرورة حفظ النفس فيُقصد بها حفظ النفس من التلف كلية بالموت، وكذلك حفظ بعض أجزاء الجسم من التلف، وهي الأجزاء التي يؤدي إتلافها إلى ما يقرب من انعدام المنفعة بالنفس الكلية^{٢٠٢}. ويمكن حصر الأمور التي تؤدي إلى إتلاف النفس كلياً أو جزئياً في الاعتداء، والأمراض، وقلة الغذاء أو انعدامه. وتتم حماية النفس من الاعتداء بتوفير الأمن الداخلي والخارجي، ولا يتحقق ذلك إلا بوجود قوة مدربة ومزودة بالأسلحة الحديثة والمعدات المتطورة، وأما حماية النفس من الأمراض فتتم بالوقاية من الأمراض قبل وقوعها، وبالعلاج بعد وقوعها، وتحصل الوقاية بتوفير كفاية النفس مما يحتاجه الجسد من طعام وشراب ولباس ومسكن، وبتوعية الناس بالثقافة الصحية، والابتعاد عن مصادر العدوى باتباع العادات الصحية الجيدة وتقوية أجهزة الدفاع في الجسم ضد الأمراض بالاعتناء بالغذاء من حيث الكمية والنوع وباللجوء للفحوصات الدورية، وكذلك الاهتمام بالصحة البيئية والعمل بقدر الإمكان للحد من التلوث، وأما جانب العلاج فيتطلب إلى توافر الأدوية، وبناء المستشفيات والعيادات والمراكز الصحية وإعداد الكوادر الطبية المؤهلة من أطباء وممرضين.

وأما ضرورة حفظ العقل فيُعنى بها المحافظة على سلامة المخ والحواس والجهاز العصبي، واجتناب ما يؤدي إلى إتلافها من كل مسكر ومخدر، وعلاج ما قد يطرأ عليها من أمراض عصبية ونفسية وعقلية^{٢٠٣}، والمحافظة على العقل تتم بأمرين:

الأول: بالامتناع عن تناول المواد التي تؤدي إلى إتلاف العقل كلياً أو جزئياً كالمسكرات والمخدرات^{٢٠٤}، ويتم ذلك بتوعية الناس على ضرورة اجتناب المخدرات والمسكرات، وبيان ما لها من آثار سيئة على العقل البشري، ومحاربة مهربيها وتطبيق العقوبات الرادعة عليهم، ومعالجة متعاطيها ومدمنيها باتباع الطرق العلمية، وكذلك معالجة المصابين بالأمراض النفسية والعقلية في مستشفيات وعيادات الأمراض العقلية والنفسية.

الثاني: التعليم: من أهم الوسائل التي تعمل على حفظ العقل التعليم، وقد حث الإسلام على طلب العلم، بل وجعل طلبه فريضة على كل مسلم ومسلمة، عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: **طَلَبُ الْعِلْمِ فَرِيضَةٌ**

٢٠١ عطية، نحو تفعيل مقاصد الشريعة، ص ١٥٧.

٢٠٢ عطية، نحو تفعيل مقاصد الشريعة، ص ١٤٣.

٢٠٣ عطية، نحو تفعيل مقاصد الشريعة، ص ١٤٤.

٢٠٤ الكحالي، عيد الله. مقاصد الشريعة في ضوء فقه الموازنات، بيروت: دار ابن حزم، ط ١، ١٤٢١هـ/٢٠٠٠م، ص ١٤٢.

عَلَى كُلِّ مُسْلِمٍ^{٢٠٥}. ويتفاوت طلب العلم بين فرض العين كتعلم أحكام العبادات والعقيدة، وفروض الكفاية كتعلم ما لا غنى للمسلمين عنه كالطب والهندسة^{٢٠٦}، ولا يتحقق ذلك إلا بإنشاء المؤسسات التعليمية كالمدارس والجامعات والمعاهد.

ويُعدّ حفظ النسل من الضروريات الخمس، ويقصد بالنسل هنا الولد والذرية التي تعقب الأباء وتخلفهم في بقاء المسيرة الطويلة للنوع البشري^{٢٠٧}. وتحصل حماية النسل بالزواج، والاهتمام بالرعاية الصحية للزوجين ومعالجتهما من الأمراض حتى لا تنتقل العدوى إلى النسل، وكذلك الاهتمام بصحة الأجنة والأطفال وتقديم الرعاية الصحية، وتوفير الغذاء الصحي لهم، وتربيتهم تربية إسلامية، وكذلك توفير الأمن للأسرة وحمايتها من كل أنواع الاعتداءات والجرائم والفساد.

أما ضرورة حفظ المال فلقد سبق الحديث عنها من جانب الوجود في المبحث الثاني المتعلق بمقاصد الشريعة الخاصة بالتصرفات المالية وهي الاستثمار والرواج. أما حفظ المال من جانب العدم فتتمثل في توفير الحماية للمال من الاعتداءات، وذلك ببسط الأمن، وإقامة العدل والفصل في المنازعات المالية ورد المظالم إلى أصحابها. إن إقامة معظم الفروض والشعائر الدينية، وإعداد الدعاة لنشر رسالة الإسلام، وتوفير القوة لحماية الدين، بحاجة إلى المال، كما أن حماية النفس والنسل والمال من الاعتداءات تتطلب إلى إعداد القوة بمفهومها الشامل، وإعداد القوة يحتاج إلى ميزانيات ضخمة.

والاهتمام بالصحة البدنية والنفسية والعقلية يتطلب إلى توفير ما يحتاجه الجسد من الغذاء والمسكن والملبس والرعاية الصحية، كما أن الاهتمام بالتعليم يتطلب إقامة المؤسسات التعليمية، وإعداد الكوادر المؤهلة، والقيام بواجب الرعاية الصحية والتعليم يحتاج إلى الأموال الكافية.

وقد لا يكون في خزانة الدولة المال الكافي لتمويل المشروعات التي تعمل على حماية هذه الضروريات، ولكن بإمكان الدولة اللجوء إلى استعمال عملية التصكيك في تعبئة الموارد اللازمة لتمويل تلك المشروعات والنفقات باستصدار الصكوك بأنواعها المتعددة، للاستفادة من مدخرات المواطنين، بدلا عن اللجوء إلى الاستدانة من البنك الدولي، أو صندوق النقد الدولي، أو الدول الصناعية الكبرى، ثم تكون الدولة رهينة قيود وشروط تلك المؤسسات والدول التي تعمل ليل نهار على محاربة الإسلام.

٢٠٥ رواه ابن ماجه. انظر: القزويني، سنن ابن ماجه، المقدمة، باب فضل العلماء والحث على طلب العلم، ص ٤٩.

٢٠٦ المرجع السابق، ص ١٤١.

٢٠٧ العالم، مقاصد الشريعة، ص ٣٩٣.

الخاتمة:

وفي ختام البحث يود الباحث تلخيص أهم ما توصلت إليه الدراسة في النقاط الآتية:

أولاً: توصلت الدراسة إلى تقرير القول بأن التصكيك هو عبارة عن سلسلة من العقود التي يتم من خلالها وضع أصول موجودة في الحال، أو توجد في المستقبل، دارة للدخل كضمان أو أساس مقابل إصدار صكوك تُعْتَبَر هي ذاتها أصولاً مالية قابلة للتداول في الأسواق المالية.

ثانياً: بينت الدراسة الخطوات والمراحل التي تمر بها عملية التصكيك وهي ثلاث مراحل: مرحلة إصدار الصكوك، ومرحلة إدارة محفظة الصكوك، ومرحلة إطفاء الصكوك، كما بينت الداسة أنواع الصكوك، ومميزات التمويل بالتصكيك.

ثالثاً: سلطت الدراسة الضوء على تعريف مقاصد الشريعة وأنواعها، كما سلطت الضوء على مقاصد الشريعة الخاصة بالتصرفات المالية، والمقاصد العامة للشريعة الإسلامية.

رابعاً: وضحت الدراسة دور عملية التصكيك في تحقيق مقاصد الشريعة الإسلامية الخاصة بالتصرفات المالية المتمثلة في الاستثمار والرواج، كما وضحت الدراسة دور عملية التصكيك في تحقيق مقاصد الشريعة العامة المعروفة بالكليات أو الضروريات الخمس هي: حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال.

البعد المقصدي للمعايير الشرعية للأسهم
والسندات المالية الصادرة عن لجنة الأوراق المالية الماليزية
(Securities Commission of Malaysia)
د. أسهادي محمد نعيم*

ملخص البحث:

يهدف هذا البحث إلى دراسة المعايير الشرعية للأسهم والسندات المالية الصادرة عن لجنة الأوراق المالية الماليزية (Securities Commission of Malaysia) ومعرفة مدى انطباقها مع مقاصد الشرع الحكيم. وسيسلك الباحث في هذا البحث منهج دراسة تحليل المحتوى (content analysis) باستخدام الأسلوب التحليلي والنقدي. ويتم هذه الدراسة من خلال فحص ما بينته لجنة الأوراق المالية الماليزية عن المعايير الشرعية باستشارة مجلس مستشاري الشريعة (Shari'ah Advisory Council (SAC) التابع لها. وقد اعتمد الباحث في هذه الدراسة إلى إصدارين للجنة، وهما كُتَيْب بعنوان: قرارات لجنة الأوراق المالية الماليزية-مجلس مستشاري الشريعة (Resolutions of The Securities Commission Shari'ah Advisory Council) طبع عام ٢٠٠٣م، والرسالة المسماة: قائمة الأسهم الخاضعة للشريعة من قبل مجلس مستشاري الشريعة التابع للجنة الأوراق المالية الماليزية (في أكتوبر ٢٠٠٥م) (List of Shari'ah-Compliant Securities by the Shari'ah Advisory Council of the Securities Commission). وقد تبين للباحث من خلال هذه الدراسة بعض المخالفات لهذه المعايير للشريعة الإسلامية ومقاصدها.

* الأستاذ المساعد في قسم النظام المالي الإسلامي، الكلية المالية والمصرفية، جامعة أوتارا الماليزية.

مقدمة

لقد ظهرت المعاملات الإسلامية في السوق المالي الماليزي منذ إصدار أوراق الاستثمار الحكومي (Government investment Certificates) سنة ١٩٨٣م عقب تأسيس أول بنك إسلامي في ماليزيا في السنة نفسها، وهذه الأوراق تخضع لقانون استثمارات الحكومة (Government investment Act 1983) بحيث يتيح القانون للحكومة أن تصدر "الأوراق الاستثمارية اللا ربوية" - الأوراق الاستثمارية الإسلامية - لأجل استيفاء حاجات البنك الإسلامي في أداء قانون الحاجة إلى السيولة (Requirement Statutory Liquidity)، فهو احتفاظ إجباري لنسبة معينة من مجموعة الودائع لدى البنوك الإسلامية على شكل سيولة مثل النقود وجميع الأوراق المالية من سندات، وأوراق تجارية، وكمبيالات وغيرها.²⁰⁸

وقد بلغت قيمة الأوراق المالية الاستثمارية الحكومية بليونين رنجيت ماليزي -RM2B- في سنة ١٩٩٩م. وفي الوقت نفسه، قامت الشركات الخاصة بإصدار الأوراق المالية الإسلامية بدءاً من سنة ١٩٩٠، وبلغت قيمتها أكثر من سبعة عشر بليون رنجيت في آخر سنة ١٩٩٩م. وجاء دور لجنة الأوراق المالية الماليزية (Securities Commission of Malaysia) -التي أسست سنة ١٩٩٣- حينئذ كمنظم السوق وواضع القانون، وتكفلت المسؤوليات المتعددة مثل تنظيم السوق وترتيبه، وإيجاد قوانين تناسبه، و القيام بدعوى قضائية تجاه الجهة التي تخالف قوانينه.²⁰⁹

وقامت اللجنة بعدئذ بتأسيس مجموعة لدراسة الآلات المالية الإسلامية (Islamic Instrument Study Group (IISG)) في سنة ١٩٩٤م قبيل تأسيس قسم السوق المالي الإسلامي (Islamic Capital Market Unit (ICMU)) في سنة ١٩٩٥م. وتم بعد ذلك تحويل المجموعة إلى هيئة يرجع إليها القسم وتلعب دوراً كمستشار شرعي للقسم، وحملت اسماً جديداً: "مجلس مستشاري الشريعة" (Shari'ah Advisory Council (SAC)). ومن ثم اتجه اهتمام هذا المجلس إلى دراسة القضايا التي تتعلق بتطوير الأوراق المالية الإسلامية وإلى تحديد المعايير الشرعية للشركات المساهمة العامة وللأوراق المالية لأجل التأكد من موافقتها للشرع.²¹⁰

فأصدرت اللجنة بعد ذلك أول قائمة بأسماء أسهم الشركات الخاصة وأوراقها المالية الإسلامية التي يجوز التعامل بها شرعاً شراء أو بيعاً وفق المعايير الشرعية المحددة في سنة ١٩٩٧م. وتُجدد هذه القائمة في كل نصف

208 Bank Negara Malaysia. 1999. **The Central Bank and The Financial System in Malaysia**. Kuala Lumpur: Bank Negara Malaysia. p 243

209 Ibid. p 254

210 Securities Commission. 2003. **Resolutions of The Securities Commission Shari'ah Advisory Council**. Kuala Lumpur: Securities Commission. p. 4.

سنة. 211 وبالتالي، فإن الباحث يهدف في هذا البحث المتواضع إلى دراسة هذه المعايير ومعرفة مدى توافقها مع مقاصد الشرع الحكيم.²¹²

فالبحث في هذا الصدد سيبرز ما بينته لجنة الأوراق المالية الماليزية عن المعايير الشرعية، والصادرة عن مجلس مستشاري الشريعة التابع لها. اعتمد الباحث في هذه الدراسة إلى إصدارين للجنة، وهما الكتيب المسمى: قرارات لجنة الأوراق المالية الماليزية-مجلس مستشاري الشريعة (Resolutions of The Securities Commission) (Shari'ah Advisory Council) وقد طبع عام ٢٠٠٣م، والرسالة المسماة: قائمة الأسهم الخاضعة للشريعة من قبل مجلس مستشاري الشريعة التابع للجنة الأوراق المالية الماليزية (في أكتوبر ٢٠٠٥م) (List of Shari'ah - (Compliant Securities by the Shari'ah Advisory Council of the Securities Commission)).²¹³

فالفقرات التالية مأخوذة من قرارات المجلس وتلك الرسالة.

الالتزام بالمعايير الشرعية:

من قرارات المجلس: إن التركيز في صياغة المعايير الشرعية منصب على أنشطة تجارية أساسية للشركة فيما يتعلق بتجارة بضائع وخدمات وغيرها. وذلك لأن هذه الأنشطة تجلب عائدات للشركة وتوزع بعد ذلك إلى مساهمها على شكل أرباح وحصص. ومن هذا المنطلق، ترى اللجنة ضرورة فحص هذه الأنشطة للتمييز بين الأنشطة المشروعة والممنوعة شرعا. فإذا تعاملت الشركة بما يخالف الشريعة الإسلامية فتعتبر الشركة حينئذ خارجة عن قائمة أسهم الشركات المشروعة.²¹⁴

ولأجل ضبط هذه القائمة، أصدرت اللجنة تلك المعايير والتي يجب على الشركات أن تطبقها إذا أرادت أن تندرج اسمها في القائمة. وفيما يلي بيان المعايير الشرعية الثمانية التي أصدرتها اللجنة:

211 See Ibid. p.108.

212 المقاصد جمع مقصد، وهي مشتقة من القصد، والمقاصد عند العلماء المعاصرين: يقول الأستاذ علّال الفاسي: (المراد بمقاصد الشريعة: الغاية منها، والأسرار التي وضعها الشارع عند كل حكم من أحكامها)، ويقول الشيخ أحمد الريسوني عنها: (إن مقاصد الشريعة هي الغايات التي وضعتها الشريعة لأجل تحقيقها لمصلحة العباد). ويعرف المقاصد الشيخ إسماعيل الحسني بأنها الغايات المصلحية المقصودة من الأحكام، والمعاني المقصودة من الخطاب. (انظر تفصيل ذلك رسالتنا الدكتوراه: نظرية فسخ العقود في الفقه الإسلامي، عمان: دار النفائس، ٢٠٠٦م، ص ٦٩).

213 هذه الرسالة مأخوذة من www.sc.com.my

214 Ibid. p. 109.

تحليل ونقد وبيان البعد المقصدي:

خلال دراسة المعلومات السابقة، تبين للباحث الأمور الآتية:

١. إن التركيز من قبل المجلس لبيان حكم التعامل مع أية شركة يعتمد عليتحديد نشاطها التجاري الأساسي لها. فبناء الحكم يعتمد على النشاط التجاري الأساسي للشركة.
 ٢. لم يتطرق المجلس إلى كيفية تكوين رأس مال الشركة إذا كان عن طريق غير مشروع كالربا مثلا كسبب لعدم شرعية الشركة.
 ٣. لذا يبدو أن المجلس لم يأخذ بعين الاعتبار قضية تكوين رأس مال الشركة. هل الشركة أسست عن طريق قروض الربا؟ لعل المجلس رآه نشاطا غير رئيسي، مع أن تأسيس الشركة وتطويرها في حقيقتها انطلقا عن طريق القروض الربوية.
 ٤. ولعل المجلس رأى أن عدم المبالاة في قضية مصدر رأس مال الشركة تحقيقا لمقاصد الشرع لتشجيع المسلمين المشاركة في الشركات التجارية حتى لا تتركز الأموال في أيدي غير المسلمين فقط. وإذا تحققنا عن مصادر رؤوس الأموال لهذه الشركات ربما لن نجد أية شركة خالية من الربا فيها لأن الشركات معظمها أسست عن طريق الربا. وأميل إلى أن هذا الاتجاه اتجاه خاطئ.
- وبناء على ما تقدم يبدو لي:
١. أن مقاصد الشرع في تشجيع مشاركة المسلمين في الاقتصاد أمر ثابت لا ننكرها، ومع ذلك، يجب أن تجري المشاركة وفق ما حدده الشرع الحكيم من أصول المعاملات.
 ٢. مقاصد الشرع في تحريم الربا ثابتة، وهذا من الأمور المعلومة من الدين بالضرورة، والربا محرم في كل زمان ومكان. والضرورة أمر استثنائي وعرضي يحتاج إلى إثباته أولا، ثم إن الضرورة تقدر بقدرها ثانيا.
 ٣. يقول الله سبحانه وتعالى: يأيها الذي آمنوا اتقوا الله وذروا ما بقي من الربا إن كنتم مؤمنين، فإن لم تفعلوا فأذنوا بحرب من الله ورسوله، وإن تبتم فلكم رؤوس أموالكم لا تظلمون ولا تظلمون (البقرة: ٢٧٩).
- لقد دلت الآية بعبارتها على أن للتائبين من الربا رؤوس أموالهم وليس لهم أخذ كل ما اكتسبه عن طريق الربا. ومقصد الشارع في تحريمه دفع الضرر الذي يترتب من أكل الربا.

المعايير الشرعية للأنشطة التجارية الأساسية:

تقول اللجنة: وبعد دراسة مطوّلة ومناقشة الجهات المتعدّدة داخل البلد وخارجه ، تبين لها بعد استشارة مجلس مستشاري الشريعة أن المعايير التّالية يُمكنُ أن تُطبَّق لفحص مدى موافقة نشاط تجاري لشركة ما للشريعة الإسلامية. وذلك لأن المجلس التابع للجنة في إجتماعه الخامس في ٢٣ آب ١٩٩٥م، قرر ضرورة وجود هذه المعايير الأربعة الرئيسية لأي تعامل تجاري.²¹⁵

المعيار الأول:

يجب أن لا تحتوي الأنشطة الأساسية للشركة على الربا، فيحتز بهذا المعيار من كل ما يجري في المؤسسات المالية التّقليدية من أنشطة ربوية كالمصارف التجارية، والشركات المالية.²¹⁶

المعيار الثاني:

أن لا تتعامل الشركة بالميسر في أنشطتها التجارية الأساسية. وإن تعاملت به، فإنها ستخرج عن قائمة الشركات التي يجوز التعامل معها.²¹⁷

المعيار الثالث:

يجب أن تكون الأنشطة الرئيسية للشركة لا علاقة لها بالأموال التالية:²¹⁸

١. إنتاج الخمر وتسويقها.
٢. توزيع الأطعمة المحرمة شرعاً أو غير ذلك.
٣. تقديم خدمات غير مشروعة مثل إنشاء بيوت الدعارة، أو محلات الديسكو (Discos)، أو البوبس (Pubs).

المعيار الرابع:

أن لا تحتوي الأنشطة التجارية الأساسية للشركة على الغرر الفاحش مثل عقود التأمينات غير الإسلامية.²¹⁹ وقد أضافت اللجنة المعايير الأربعة الأخرى في رسالتها الأخيرة المنشورة على شبكة الأنترنت (website).

وفيها يلي بيانها:²²⁰

p. 109. 215 Ibid.

216 Ibid.

217 Ibid. p. 110.

218 Ibid. p. 111.

219 Ibid. p. 113.

١. أن لا تتعامل الشركة بنشاط ترفيهي وموسيقي يخالف النظام الأخلاقي الإسلامي.
٢. أن لا تقوم الشركة بإصدار ما يشجع على التدخين (tobacco).
٣. أن لا تتعامل الشركة كوكلاء لأسهم غير الشرعية.
٤. أن لا تتعامل الشركة بأنشطة أخرى تخالف الشريعة.

تحليل ونقد وبيان البعد المقصدي:

تبين للباحث من خلال التدقيق في هذه المعايير، أنها تتضمن ما طلبه الشارع على التجار المسلمين في أنشطتهم التجارية سواء كان نشاطاً أساسياً أو جانبياً. ومع ذلك، يجب أن ننبّه أن الأنشطة التجارية الصحيحة لا تستلزم أن تكون الشركة خالية من العناصر الربوية في فترة إنشائها.

مسألة الشركة التي تجمع بين الأنشطة المشروعة والأنشطة غير المشروعة. (شركات ذو تعامل مزدوج). ناقش مجلس مستشاري الشريعة التابع للجنة في إجتماعه الثاني في ٢١ آب ١٩٩٦ حالة الشركات التي مزّجت بين الأنشطة التجارية الجائزة والمُحرّمة. وقرّر المجلس جواز مثل هذه الشركات بشرط أن لا تتجاوز الأنشطة المحرمة الحد الأعلى الذي حدده المجلس. ووافق المجلس على ضرورة الأخذ بالحسبان مسألة عموم البلوى والغرر اليسير. وبرّر تجويز هذا النوع من الشركات بأن النشاط الأساسي للشركة هو نشاط مشروع. وقد اعتبر المجلس سمعة الشركة أمراً هاماً في دوامها واستمرارها، فقرّر في إجتماعه التاسع في ٢٧ آب ١٩٩٧ على أن الإخلال بسمعة الشركة أمام المجتمع أمراً مبرراً لطرد الشركة عن القائمة.²²¹

تحليل ونقد وبيان البعد المقصدي:

لقد أكد المجلس مرة أخرى على أن النشاط الرئيسي للشركة هو مدار البحث لشرعية الشركة بغض النظر عن مصدر رأس مالها أو تعاملها الجانبي بالمحرمات.

تعريف الشركة ذو تعامل مزدوج:

220 قائمة الأسهم الخاضعة للشريعة من قبل مجلس مستشاري الشريعة التابع للجنة الأوراق المالية الماليزية (أكتوبر ٢٠٠٥م)، ص ١٤.

أنظر: www.sc.com.my

عرفتها اللجنة بأنها شركة تخلط بين الحلال والحرام في أنشطتها التجارية ولكن النشاط الرئيسي لها تنصب في المعاملات المباحة. ولهذا النوع من الشركات، وضع المجلس شروطاً أخرى لأجل التأكد من موافقتها للشريعة. وهذه الشروط هي:²²²

١. النشاط الرئيسي للشركة يجب أن لا يخالف الشريعة الإسلامية وفق المعايير الشرعية الثمانية السابقة. ونسبة النشاط المحرم يجب أن يكون قليلاً جداً إذا قارنناه بالنشاط الرئيسي.
٢. سمعة الشركة وثقة الناس لها يجب أن تبقى قوية.
٣. أن يحتوي النشاط الرئيسي لهذه الشركة على شيء من الأهمية والإفادة للمجتمع الإسلامي والدولة. والأمور المحرمة فيها يجب أن لا تتجاوز جزءاً ضئيلاً²²³ من الأنشطة التجارية.

سيطرة المسلمين على هذا النوع من الشركات:

تمسكت اللجنة بضرورة سيطرة المسلمين على هذه الشركات، ولها في ذلك استراتيجية اقتصادية. ومع ذلك فإن سيطرة المسلمين عليها لا تستلزم إنهاء جميع الأمور المحرمة فيها. ولو تبدلت الأيدي التي تمسك زمام تلك الشركات إلى أيدي المسلمين فإنه لا يستلزم تحويل جميع الأنشطة فيها إلى أنشطة شرعية. وذلك لأن تحويل الشركات المحرمة إلى جائزة يرتبط بطموح المسلمين في تطبيق ما طلبه الشرع من الأمر والنهي.²²⁴

وذكرت اللجنة أن النقاش في مسألة الشركة التي تختلط أنشطتها ليس أمراً جديداً بل بينه الشيخ عبيد العزيز الحياط -حفظه الله- في مقالته "الشركات في ضوء الإسلام". لقد فرق الشيخ -وفق ما بينته اللجنة- بين التعامل

Ibid. p. 114-115. 222 قائمة الأسهم الخاضعة للشريعة من قبل مجلس مستشاري الشريعة التابع للجنة الأوراق المالية الماليزية (

أكتوبر ٢٠٠٥م)، ص ١٤

223 لقد حددت اللجنة الحد الأعلى الذي تسامحه اللجنة للشركة أن تتعامل بالعمل الحرام ، وهذا الحد ينقسم إلى ثلاثة أقسام: الأول: حد خمسة بالمائة (٥٪) للأنشطة غير الشرعية من مجموعة أنشطة الشركة الشرعية. وتلك الأنشطة غير الشرعية تتضمن المعاملات الربوية والميسر وتجارة الخمور ولحم الخنزير. الثاني: حد عشرة بالمائة (١٠٪) للأنشطة غير الشرعية التي تتعلق بعموم البلوى من مجموعة أنشطة الشركة الشرعية. وتلك الأنشطة غير الشرعية تشمل الإيداع في الحساب الثابت لدى البنوك الربوية وإصدار السيجارات وتجارتها (tobacco). الثالث: حد خمسة وعشرين بالمائة (٢٥٪) للأنشطة غير الشرعية من مجموعة أنشطة الشركة الشرعية. وتلك الأنشطة غير الشرعية تتعاملها الشركات الشرعية خلال ممارستها لأنشطتها الجائزة مثل الفنادق التي تباع فيها الخمور. انظر: قائمة الأسهم الخاضعة للشريعة من قبل مجلس مستشاري الشريعة التابع للجنة الأوراق المالية الماليزية (أكتوبر ٢٠٠٥م)، ص ١٥.

224 Resolutions of The Securities Commission Shari'ah Advisory Council. p. 115.

الربوي والنشاط الرئيسي للشركة. فالذنوب التي تعلقت بالتعامل التجاري الربوي تتحملها إدارة الشركة ولا يتحملها أصحاب رؤوس الأموال ما دام النشاط الرئيسي مشروعاً من الناحية الدينية.²²⁵

لقد طرح المجلس أمثلة كثيرة عن وضع الشركات ذي التعامل المزدوج، ومنها الشركة الكبيرة المكونة من عدة شركات صغيرة. وكان النشاط الرئيسي لها تجارة العقارات، ومع ذلك لديها الشركة الفرعية التي كانت تدير الفندق وبيع فيه الخمر. فما حكم هذه الشركة في نظر الشريعة مع أن الفوائد التي تُجلب منها أكبر للمجتمع الإسلامي؟ ومنها الشركة الكبيرة التي تعمل في إصدار البضائع. ولها الشركة الفرعية التي تعمل بالربا خاصة في حصول على رأس مال عن طريق استقراض بالربا. فما حكم هذا النوع من الشركات؟

تحليل ونقد وبيان البعد المقصدي:

ولم أعر على مقالة الشيخ عبد العزيز الخياط -حفظه الله- "الشركات في ضوء الإسلام"، إذ ذكرت اللجنة أن الشيخ الخياط قد فرق بين التعامل الربوي والنشاط الرئيسي للشركة، وأن الذنوب التي تعلقت بالتعامل التجاري الربوي تتحملها إدارة الشركة ولا يتحملها أصحاب رؤوس الأموال ما دام النشاط الرئيسي مشروعاً من الناحية الدينية.²²⁶

ومع ذلك، تصفحتُ كتاب الشيخ الخياط -حفظه الله- "الشركات في الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي"، ولعل يوجد في هذا الكتاب ما يرتبط بما قيل عنه في مقالته. فيقول في مسألة إدارة الشركة: يتحقق فيها - شركة المساهمة- معنى الشركة لأن المتشاركين قدموا أموالهم حصصاً لرأس المال فكان اشتراكاً في الأصل، وهو رأس المال، ومقصودهم من ذلك الربح، وهو المقصود من الشركة والمخاطرة موجودة فيها لأن الشركاء يتحملون الخسارة كما يأخذون الربح. إلخ. ثم يقول: يتحقق فيها معنى الإذن بالتصرف، إذ أن الشركاء قد فوضوا مجلس الإدارة بأن يتصرف في الشركة ويديرها حين انعقاد الجمعية العمومية للمساهمين. والشركة قائمة على الوكالة شرعاً. ومجلس الإدارة وكيل عن الشركة في إدارتها.²²⁷ يبدو لي أن تكييف الشيخ الخياط -حفظه الله- لشركة المساهمة واضحة. والموكل في عقد الوكالة يملك زمام السلطة لتغيير المعاملة المحرمة، فكيف يقال إن الشيخ أبرأ ذمة الموكل ولو أنهم يتركون مديري الشركة يتصرفون كما يشاؤون ويرتكبون المخالفات بالتعمد؟

225 Ibid. p. 115-116.

226 Ibid. p. 115-116.

227 الخياط، عبد العزيز، الشركات في الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٩٤م، ط٤)، ج٢،

آراء العلماء وأدلتهم في مسألة الشركات ذي تعامل مزدوج:

بينت اللجنة الاتجاهين في مسألة الشركات ذي التعامل المزدوج. وفيما يلي بيان كل اتجاه على حدة وفق ما بحثه مجلس مستشاري الشريعة التابع للجنة:²²⁸

الاتجاه الأول:

يقول المجلس: يجوز للمسلم مشاركة غير المسلم في الشركة التجارية. ونسب المجلس هذا الاتجاه إلى الشافعية وبعض الحنفية والمالكية والحنابلة. واحتج على جواز ذلك قياساً على جواز توكيل غير المسلم في التجارة، وبعض القواعد مثل "لا ينكر تغير الأحكام بتغير الأزمان"، و"فساد الزمان"، و"عموم البلوى" وغير ذلك. استشهدوا كذلك بكلام الفقهاء القدامى.

الاتجاه الثاني:

يقول المجلس: لا يجوز مشاركة المسلم غير المسلم في شركة المفاوضة، وهذا ما ذهب إليه الإمام أبو حنيفة و تلميذه الإمام محمد. وذلك لأن ما اعتبر مالا لغير المسلمين، ليس بهال للمسلمين مثل الخمر ولحم الخنزير وغيرها.

أدلة كل الاتجاه فيما ذهب إليه:

١. أدلة الاتجاه الأول:

يقول المجلس: لقد ذهب هذا الاتجاه إلى جواز الشركة ذي التعامل المزدوج مستندا إلى كلام الفقهاء القدامى حيث أن رأي الفقهاء اتجه نحو تبرير جواز المسلمين في أن تُستثمر أموالهم في أسهم الشركات التي مزجت بين الأنشطة الجائزة والمحرمة.

يقول المجلس أيضا: وكذلك فإن الفقهاء القدامى ناقشوا قضية التمويل في الشركة التي تتعامل بالأنشطة الجائزة والمحرمة. فأغلبية الفقهاء قد جوزوا تمويل مثل هذه الشركة بشرط أن لا تكون نسبة الأنشطة المحرمة أكثر من الأنشطة الجائزة.

وتمسك المجلس بهذا الاتجاه وفق ما فهم من أقوال الفقهاء القدامى وبعض قواعد الفقه وضوابطه، منها:²²⁹

أ. يقول العز بن عبد السلام: وإن غلب الحلال بأن اختلط درهم حرام بألف درهم حلال جازت المعاملة.

ب. يقول الكاساني: كل شيء أفسده الحرام والغالب عليه الحلال فلا بأس عليه.

228 Resolutions of The Securities Commission *Shari'ah* Advisory Council. p. 117-118.

229 Resolutions of The Securities Commission *Shariah* Advisory Council. p. 118-121.

ج. يقول ابن تيمية: ..فإن كان الحلال هو الأغلب لم يحكم بتحريم المعاملة.... وإن كان في ماله حلال وحرام واختلط لم يجرم الحلال بل له أن يأخذ قدر الحلال.....

د. مسألة الغبن اليسير والغرر اليسير.

الغرر والغبن هما عنصران سلبيان يُمكنُ أن تُؤثرا على العقد. ومع ذلك فإذا كانا يسيرين، فإن الفقه الإسلامي يعتبرهما أمرين طبيعيين لأن اليسير معتبر ومسامح فيه. فقياسا على ذلك، فإنه يجوز مشاركة الشركة المخلوطة بين النشاط الجائز والنشاط الحرام بشرط أن يكون النشاط الجائز أكثر من النشاط المحرّم، جاز ذلك استحسانا، وتندرج تحت المشاركة المشروعة في الفقه الإسلامي.

هـ. قاعدة عموم البلوى:

إن معظم الأمور المحظورة الصغيرة في التصرفات المالية اليوم هي من ضمن الأشياء التي تعتبر من عموم البلوى. فهذه الأمور تدخل في المستثنيات من القواعد العامة.

و. قاعدة الضروريات الخمسة:

حينما نرجع إلى المصالح الضرورية، نجد أن الشرع أقر بحفظ المال كمصلحة ضرورية بحيث يجب أن تؤخذ بعين الاعتبار. وإن مسألة سيطرة المسلمين على إقتصاد البلاد هي عامل مهم في إستمرارية المسلمين وتقدمهم. لذلك، فإن الشركات الكبيرة التي تتعامل بالنشاط الرئيسي الجائز، يجب أن لا تُرفض من قبل المسلمين بسبب بعض أنشطة تتعارض مع مبادئ الفقه الإسلامي. فإذا شارك المسلمون في هذه الشركات، فإنه يمكن لهم حينئذ أن يضعوا أموالهم في الأنشطة التجارية الجائزة. وهذه الأنشطة الجائزة تمثل جزءاً أكبر مقارنة بالأنشطة التجارية المحرمة. فيستفيد المسلمون من ذلك مشارك في تنمية الإقتصاد وتطويره خاصة في الشركات التي تكون ذا أهمية إستراتيجية لهم.

ز. تغير الأحكام بتغير الأزمان:

إن بعض الأحكام يمكن أن تتغير نتيجة لضعف الوازع الديني في تطبيق متطلبات الشرع، وهذا ما يعرف بفساد الزمان. وكذلك فإن بعض الأحكام قد تتغير أيضا بسبب تغييرات في النظام الإقتصادي. وذلك من مرونة الفقه الإسلامي حتى لا يوهم السكون والركود.

تحليل ونقد وبيان البعد المقصدي:

قام المجلس بقياس مسألة تمويل الشركة ذي التعامل المزدوج على جواز توكيل غير المسلمين في المعاملات المالية. فأقول: إن هذا القياس قياس مع الفارق من وجهين. أولاً فإن التوكيل المطلق مقيد بما أجازته الشارع الحكيم. وأما في الشركة المساهمة، فقد تعمدت الشركة في التعامل بالحرام، والممولون يعرفون ذلك، فلا يجوز التعامل معها.

لعل المجلس حينما قرر جواز مشاركة المسلمين في هذا النوع من الشركات، أراد بذلك تحقيق مقاصد الشرع في جلب القوة الإقتصادية للمسلمين. ومع ذلك، أرى ضرورة أن يراعي المجلس عدة أمور:

١. لو سلمنا أن العقل ميزان الحكم لأبحدنا كل محرمات لوجود منافع ومصالح فيها. ولكن الشارع الحكيم قد ألغى هذه المنافع والمصالح. وإن كانت هناك قضية استثنائية أجازها الفقهاء فإنها على سبيل الضرورة، والضرورة تقدر بقدرها.

٢. إن الحلال يبيّن والحرام يبيّن وبينهما مشتبهات، فمن اتقى الشبهات فقد استبرأ لدينه وعرضه. فإن كانت الشركة ذا أهمية واستراتيجية كبرى، فلا مانع أن يسيطر عليها المستثمرون المسلمون ولكن جوازه ليس ليأخذوا الأرباح بل لحفظ سلامة المسلمين وحياتهم. وإن حصلوا على الأرباح فلا يجوز عليهم أن يأخذوا كل الأرباح، بل يجب أن يقدر الحرام في الشركة، ثم ينفقونها إلى المساكين أو يصرفونها في الأمور العامة للمجتمع.

لقد سئل الأستاذ مصطفى الزرقا -حفظه الله- عن حكم شراء أسهم الشركات التي تتعامل في نشاطات مشروعة - كالتفاح - ولكنها تضع أموالها في مصارف ربوية، بل وتدخل فوائد هذه الأموال في حساب أرباحها عند توزيعها. وما هو الحكم بالنسبة للمشاركين فعلا هل يبيعون أسهمهم ويتخلصون منها أم ماذا؟ فأجاب الأستاذ: لا أرى مانعا شرعيا من شراء أسهم شركات مساهمة موضوع نشاطها حلالا شرعا، ولكنها تضع أموالها في بنوك ربوية، وتدخل فوائدها في الأرباح التي توزعها. لكن يجب على حامل الأسهم المالك حين توزع الأرباح أن يفرز مقدار الفوائد التي دخلت مع الأرباح، ولو بطريق التقدير وغلبة الظن (وهذا ممكن) ويعطيه للفقراء دون أن يستفيد منه أية فائدة، ولا يحتسبه من زكاة، ولا يعتبره صدقة من حر ماله، وإنما هو مجرد وسيط خير في إيصاله للفقراء.^{٣٠}

يقول الأستاذ الدكتور محمد عثمان شبير عن ضوابط التعامل بالأسهم: إن التعامل بالأسهم جائز في حدود الضوابط التالية: الضابط الأول: أن تكون الأسهم صادرة من شركات ذات أغراض مشروعة، بأن يكون

موضوع نشاطها حلالا مباحا مثل الشركات الانتاجية للسلع والخدمات كشركة الكهرباء وشركة الأدوية وغير ذلك. أما إذا كان موضوع نشاطها محرما كشركات انتاج الخمر، أو شركات إنشاء البنوك الربوية، فلا يجوز امتلاك شيء من أسهمها وتداوله بين المسلمين كما تحرم أرباحها، لأن شراء الأسهم من تلك الشركة من باب المشاركة في الإثم والعدوان. وقد تكون الشركة المساهمة ذات أغراض مشروعة، وموضوع نشاطها حلالا، وتؤدي خدمات عامة للإقتصاد، لكنها تتعامل مع البنوك الربوية بالفائدة، فتضع أموالها في تلك البنوك، وتتقاضى عليها فوائد ربوية تدخل في مواردها أو أرباحها، كما تقتض في بعض الحالات ما تحتاج إليه من تلك البنوك لقاء فائدة تدفعها، وتدخل تلك القروض في انتاج ما تنتجه والربح الذي تحققه، فالربا يدخل في بعض أعمالها أخذًا وإعطاء. فهل يجوز التعامل بأسهم تلك الشركات؟ الأصل عدم جواز التعامل مع هذه الشركات بشراء أسهمها... إلخ. واستثنى الشيخ مصطفى أحمد الزرقاء ومن معه في هيئة الرقابة الشرعية لمؤسسة الرجحي لأعمال الصرافة في المملكة العربية السعودية جواز التعامل مع الشركات الحيوية التي تؤدي خدمات عامة مثل الكهرباء والمواصلات بشراء أسهمها... إلخ. ومن ثم جاء في الفتوى: وفي الوقت نفسه يجب استبعاد العنصر الحرام من أرباح هذه الأسهم..... وذلك بأن يحسب مالك الأسهم بصورة دقيقة أو تقريبية جدا عند تعذر الحساب الدقيق ما دخل على عائدات كل سهم من العنصر الحرام في ربحه، فيقرر مقداره من عائدات الأسهم ويوزعه على الفقراء دون أن يتنفع به أية منفعة، ولا أن يحتسبه من زكاته، ولا يعتبره صدقة من خالص ماله، ولا أن يدفع به ضريبة حكومية، ولو كانت من الضرائب الجائرة الظالمة، لأن كل ذلك انتفاع بذلك العنصر الحرام من عائدات أسهمهم.^{٣٣١}

سُئل الأستاذ الزرقاء حول موضوع الشركات المساهمة -ذي التعامل المزدوج- هل هي على إطلاقها أم لا؟ فأجاب بأن الشركة التي لا تؤمن مرفقا حيويا ضروريا أو حاجيا للمجتمع، وكانت تتعامل بالربا في ادخار أموالها، حرم الاكتتاب بأسهمها، لأنه لا يضر المجتمع انبهارها.^{٣٣٢}

لقد قرر مجمع الفقه الإسلامي في دورة مؤتمره السابع بجدة في ٧-١١/١٤١٢ هـ الموافق ٩-١٤/٥/١٩٩٢ م

ما يلي:^{٣٣٣}

١. الإسهام في الشركات:

231 شبير، محمد عثمان، المعاملات المالية المعاصرة (عمان: دار النفائس، ٢٠٠١م، ص ٢٠٨-٢٠٩).

232 نقلا عن المصدر نفسه، ص ٢١٠.

233 نقلا عن المصدر نفسه، ص ٢١٢.

أ- بما أن الأصل في المعاملات الحل فإن تأسيس شركة مساهمة ذات أغراض وأنشطة مشروعة أمر جائز.
 ب- لا خلاف في حرمة الإسهام في غرضها الأساسي محرم، كالتعامل بالربا أو إنتاج المحرمات أو المتاجرة بها.
 ت- ج. الأصل حرمة الإسهام في شركات تتعامل أحيانا بالمحرمات، كالربا ونحوه، بالرغم من أنشطتها الأساسية مشروعة.
 وأما ما استشهد به مجلس مستشاري الشريعة التابع للجنة الأوراق المالية الماليزية من كلام الفقهاء، لم أكن مطمئنا لاستشهادهم. وأتساءل في نفسي، هل الصحيح أن الفقهاء القدامى قصدوا ما قصده المجلس. والذي يبدو لي: أن كلام الفقهاء منصب في موضوع آثار التعاقد، وذلك في أمرين:
 أولا: حكم الأموال المختلطة الناتجة من الأنشطة الجائزة والمحرمة، أي آثار التعاقد المختلط بعدما ارتكب مديروها المخالفات الشرعية.

ثانيا: حكم التعامل مع من ملك هذه الأموال المختلطة.

وأجازه الشارع لهذه الأموال لندرة الحرام منها، فإنه لا يدل على جواز الاستثمار في الشركة التي تعتمد أعمال الحرام وإن قل ذلك. ولكي يتضح ما قصده الفقهاء القدامى فإني أسرد هنا بعض نصوص الفقهاء الذي استشهد بها المجلس لتثبيت مضمونها. وفيما يلي بيان ذلك:

يقول سلطان العلماء الإمام العز بن عبد السلام رحمه الله: فإن قيل: ما تقولون في معاملة من اعترف بأن أكثر ماله حرام؟ هل تجوز أم لا؟ قلنا: إن غلب الحرام عليه بحيث ينذر الخلاص منه لم تجز معاملته مثل أن يقر إنسان أن في يده ألف دينار كلها حرام إلا دينارا واحدا، فهذا لا تجوز معاملته بدينار لندرة الوقوع في الحلال. كما لا يجوز الاصطياد إذا اختلطت حمامة برية بألف حمامة بلدية، وإن عومل بأكثر من الدينار أو اصطياد أكثر من حمامة فلا شك في تحريم ذلك. وإن غلب الحلال بأن اختلط درهم حرام بألف درهم حلال جازت المعاملات... إلخ.²³⁴

فكلام الإمام العز بن عبد السلام رحمه الله في حقيقته متجه إلى مسألة التعامل مع من اشتره واعترف بالعمل الحرام، أو بالمال المختلط. فنجد أن الإمام يرى أن التاجر قد ارتكب حراما لتعمده العمل الحرام. ويقول: وبين

234 سلطان العلماء، عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الأنام (بيروت: دار المعرفة، د.ت)، ج ١،

هاتين الربتين من قلة الحرام وكثرته مراتب محرمة، ومكروهة، ومباحة وضابطها: أن الكراهة تشتد بكثرة الحرام وتخف بكثرة الحلال... إلخ.^{٣٣٥}

وكذلك الحنفية والحنابلة، فإنهم قصدوا حكم المال المختلط بعد أن ارتكب صاحبها المخالفات الشرعية. فيقول الإمام ابن نجيم حينما شرح قاعدة إذا اجتمع الحلال والحرام غلب الحرام: إذا كان غالب مال المهدي حلالاً، فلا بأس بقبول هديته وأكل ما لم يتبين أنه من حرام. وإن كان غالب ماله الحرام لا يقبلها ولا يأكل إلا إذا قال: إنه حلال ورثه أو استقرضه.^{٣٣٦} ويقول الإمام ابن رجب الحنبلي: لو اختلطت دراهمه بدراهم مغصوبة فالمنصوص عن أحمد في رواية المروزي: إن كانت الدراهم قليلة كثلاثة فيها درهم حرام وجب التوقف عنها حتى يعلم، وإن كانت كثيرة كثلاثين فيها درهم حرام فإنه يخرج منها درهما واحداً ويتصرف في الباقي.^{٣٣٧}

وأما عند الشافعية، فقد أورده الإمام السيوطي رحمه الله في كتابه عن كيفية تخلص من المال الحرام بقوله: وفي فتاوى ابن الصلاح: لو اختلط درهم حلال بدرهم حرام، ولم يتميز: أن يعزل قدر الحرام بنية القسمة، ويتصرف في الباقي، والذي عزله إن علم صاحبه سلمه إليه، وإلا تصدق به عنه، وذكر مثله النووي وقال: اتفق أصحابنا، ونصوص الشافعي على مثله فيما إذا غصب زيتاً وحنطة، وخلط بمثله، قالوا: يدفع إليه من المختلط قدر حقه، ويحل الباقي للغاصب.^{٣٣٨} فالمال الحرام يدفع إلى صاحبه إن وجد، وإن لم يوجد فيتصدق. ولا يدل كلامهم البتة على جواز استثمار الجزء الضئيل من رأس المال بالنشاط الحرام.

وكذلك بين الإمام القرطبي رحمه الله كيفية التصرف بأموال الحرام بقوله: "قلت: قال علماءنا إن سبيل التوبة مما بيده من الأموال الحرام، إن كانت من ربا فليردها على من أربى عليه، ويطلبه إن لم يكن حاضراً، فإن أيس من وجوده فليصدق بذلك عنه. فإن التبس عليه الأمر ولم يدر كم الحرام من الحلال مما بيده، فإنه يتحرى قدر ما بيده مما يجب عليه رده، حتى لا يشك أن ما يبقى قد خلص له فيرده من ذلك الذي أزال عن يده إلى من عرف ممن ظلمه أو أربى عليه. فإن أيس من وجوده تصدق به عنه."^{٣٣٩}

235 المصدر نفسه، ج ١، ص ٧٣.

236 ابن نجيم، الأشباه والنظائر (دمشق: دار الفكر، ١٩٨٦م)، ص ١٢٥.

237 ابن رجب الحنبلي، عبد الرحمن، القواعد (بيروت: دار المعرفة، (د.ت.))، ص ٣٠.

238 السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن، الأشباه والنظائر (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٣م، ط ١)، ص ١٠٧.

239 القرطبي، محمد بن أحمد الأنصاري، الجامع لأحكام القرآن (بيروت: دار الفكر، ١٩٩٥م)، ج ٣، ص ٣٣٣.

وبعد مناقشة الأمور السابقة، يبقى استدلال اللجنة بالقواعد أو الضوابط أو الشواهد الفقهية مثل فساد الزمان وعموم البلوى، فهل هذه القواعد أدلة قوية لتبرير معاملة الشركات ذي التعامل المزدوج؟ ولعل قول الشيخ علي أحمد الندوي -حفظه الله- يساعدنا في معالجة هذه المسألة، إذ يقول: (فهل يا ترى يسوغ لنا أن نجعلها دليلاً من أدلة الشرع نحتج به ونستنبط منه الأحكام؟ هذا سؤال ليس بعيداً أن يدور بخلد بعض من يبحث عن مكانة القواعد في الفقه الإسلامي، فيمكن أن يُستمدَّ جوابه من النصوص التالية: يقول الإمام الحرميين الجويني في كتابه ((الغياثي)) بمناسبة إيراد قاعدتي الإباحة وبراءة الذمة: "وغرضي بإيرادهما تنبيه القرائح... ولست أقصد الاستدلال بهما". وينقل الحموي عن ((الفوائد الزينية)) لابن نجيم: "أنه لا يجوز الفتوى بما تقتضيه القواعد والضوابط، لأنها ليست كلية بل أغلبية...". وجاء في شرح المجلة للعلامة علي حيدر: "فحكام الشرع ما لم يقفوا على نقل صريح لا يحكمون بمجرد الاستناد إلى واحدة من هذه القواعد". فانطلاقاً من هذه الأقوال المذكورة، يتسنى لنا القول بأنه لا يصح الرجوع إلى هذه القواعد كأدلة قضائية وحيدة. وليس من المعقول أن يجعل ما هو جامع ورابط للفروع دليلاً من أدلة الشرع).^{١٠٠}

الخاتمة:

أ. نتائج البحث:

- وبهذا، قد انتهت من هذا البحث المتواضع. وفيما يلي خلاصة فيما انتهت إليه.
١. إن التركيز من قبل مجلس مستشاري الشريعة التابع للجنة الأوراق المالية لتعيين حكم التعامل مع أية شركة منصب في التحديد النشاط التجاري أساسي له. لذلك نجد أن مدار الحكم عندهم هو النشاط التجاري الأساسي للشركة.
 ٢. لم يأخذ المجلس بعين الاعتبار قضية رأس مال الشركة هل مصدره ربوي أم لا. فحكموا بالجواز حتى لو أن تأسيس الشركة وتطويرها كان عن طريق القروض الربوية.
 ٣. لقد اتجه المجلس إلى عدم المبالاة في قضية مصدر رأس مال الشركة تحقيقاً بناء على الترغيب في تشجيع المسلمين لمشاركة في الشركات التجارية. وإذا تحققنا من مصادر رؤوس الأموال لهذه الشركات ربما لن نجد أية شركة خالية من الربا، لأن هذه الشركات معظمها أسست عن طريق الربا. ونميل إلى أن هذا الاتجاه اتجاهاً خاطئاً.

٤. إن مقاصد الشرع في تشجيع مشاركة المسلمين في الاقتصاد أمر ثابت لا ننكرها، ولأن المال من أسباب القوة، ومع ذلك، يجب أن تحري المشاركة وفق ما حدده الشرع الحكيم.
٥. بينت اللجنة الاتجاهين في مسألة الشركات ذي التعامل المزدوج. فذهب الاتجاه الأول إلى جواز مشاركة المسلم غير المسلم في الشركة التجارية. ونسب هذا الاتجاه إلى الشافعية وبعض الحنفية والمالكية والحنابلة. واحتج على جواز ذلك قياساً على جواز توكيل غير المسلم في التجارة. واستشهدوا بكلام الفقهاء على ذلك مع استدلال ببعض القواعد مثل لا ينكر تغير الأحكام بتغير الأزمان، وعموم البلوى، وفساد الزمان، والغبن اليسير معتقراً. وأما الاتجاه الثاني فيقول: لا يجوز مشاركة المسلم غير المسلم في شركة المفوضة، وهذا ما ذهب إليه الأمام أبو حنيفة وتلميذه الإمام محمد. وذلك لأن ما اعتبر مالا لغير المسلمين، ليس بهال للمسلمين مثل الخمر ولحم الخنزير وغيرها. وأرى أن نقل أقوال الفقهاء إزاء مسألة النشاط المختلط نقل غير دقيق.
٦. قياس جواز توكيل غير المسلمين على المشاركة في الشركة المختلطة قياس مع الفارق من وجهين. أولاً إن التوكيل المطلق مقيد بما أجازته الشارع الحكيم. وأما في الشركة المساهمة، فقد تعمدت الشركة في التعامل بالحرام، فلا يجوز التعامل معها.
٧. إن التعامل بالأسهم جائز بشرط أن تكون الأسهم صادرة من شركات ذات أغراض مشروعة، بأن يكون موضوع نشاطها حلالاً مباحاً.
٨. أما إذا كان موضوع نشاطها محرماً كشرائح إنتاج الخمر، أو شركات إنشاء البنوك الربوية، فلا يجوز امتلاك شيء من أسهمها وتداوله بين المسلمين كما تحرم أرباحها، لأن شراء الأسهم من تلك الشركة من باب المشاركة في الإثم والعدوان.
٩. قد تكون الشركة المساهمة ذات أغراض مشروعة لكنها تتعامل مع البنوك الربوية بالفائدة، فتضع أموالها في تلك البنوك، وتتقاضى عليها فوائد ربوية تدخل في مواردها أو أرباحها، كما تقتض في بعض الحالات ما تحتاج إليه من تلك البنوك لقاء فائدة تدفعها، وتدخل تلك القروض في إنتاج ما تنتجه والربح الذي تحققه، فالربا يدخل في بعض أعمالها أخذاً وإعطاء. فلا يجوز التعامل مع هذه الشركات.
١٠. يجوز التعامل مع الشركات الحيوية التي تؤدي خدمات عامة مثل الكهرباء والمواصلات بشراء أسهمها، ولو أنها تتعامل مع البنوك الربوية بالفائدة، فتضع أموالها في تلك البنوك. ومع ذلك يجب استبعاد العنصر الحرام من أرباح هذه الأسهم. وذلك بأن يحسب مالك الأسهم بصورة دقيقة أو تقريبية جداً عند تعذر الحساب الدقيق ما دخل على عائدات كل سهم من العنصر الحرام في ربحه.

١١. أخطأت اللجنة في فهم كلام الفقهاء، إذ إن كلامهم يتمحور في آثار التعاقد في محورين:
أولاً: حكم الأموال المختلطة الناتجة من الأنشطة الجائزة والمحرمة. ولا يتكلم عن جواز الاكتتاب في
حصص الشركة المختلطة بين النشاط الحلال والنشاط الحرام.
ثانياً: حكم التعامل مع من ملك هذه الأموال المختلطة.

ب. توصيات البحث:

ويريد الباحث أن يوصي بعدة أمور:

١. إن جواز الاكتتاب لأسهم الشركات ذي النشاط المزدوج -شركات المرافق الحيوية- ليس على إطلاقه،
فيجب أن تبين اللجنة ضرورة إخراج المقدار الحرام عن مجموعة الأرباح لهذه الشركات. ومع ذلك لا نجد أية
إشارة في كتيباتهم ومنشوراتهم تتحدث عنه كأن ما اندرج من أسهم الشركات في قائمتها حلالاً طيباً.
٢. إن لجنة الأوراق المالية الماليزية تتحمل مسؤولية تنظيم السوق المالي الإسلامي نيابة عن الحكومة، ولها
قدرة قانونية، وباستطاعته أن تقترح نظاماً معيناً للسوق المالي الإسلامي. ولتشجيع الشركات على ابتعاد العناصر
المحرمة في أنشطتها الجانبية، أقترح أن تصنف اللجنة الشركات في قائمتها إلى صنفين، الأول: الشركات المشروعة
التي لا تعتمد التعامل الحرام إلا عن طريق غير مباشر كالشركة التي اكتتبت الثلث من مجموعة أسهم الشركة
الفرعية المشروعة، ومن ثم استثمرت هذه الشركة الفرعية في النشاط غير الشرعي، فهذه المخالفات لا تؤثر على
شرعية الشركة الأولى بشرط أن لا تبقى أسهم الشركة الفرعية مدة طويلة بحيث إمسائها لأجل محافظة الأموال
لأربابها فقط مخافة انخفاض أسعار الشركة الفرعية بسبب عجلة البيع. الثاني: صنف الشركات ذو التعامل
المزدوج التي تعتمد بالنشاط الحرام في جزء ضئيل جداً، وتحاول الشركات من فترة إلى أخرى أن تتخلص من
العناصر المحرمة فيها.

٣. يجب على اللجنة أن تعيد النظر في مقدار الجزء الضئيل المسموح فيه. فحد خمسة وعشرين بالمائة (٢٥٪)
للأنشطة غير الشرعية من مجموعة أنشطة الشركة الشرعية بحيث يجوز للفنادق أن تبيع فيها الخمر ما لم يبلغ
مقدار أرباح الخمر ذلك الحد. وهذا مردود، فمقدار خمسة وعشرين بالمائة ليس جزءاً ضئيلاً بل جزءاً شائعاً.
وأخيراً، الشكر لله عز وجل على توفيقه حتى تسنى لي إنجاز كتابة هذه الورقة مع كثرة مشاغلي. وأسأل الله
تعالى أن يكون بحثي مفيداً للباحثين والقارئ. وأرجو أن لا أكون مخطئاً حينما خالفت لجنة الأوراق المالية في
بعض قراراتها. وما توفيقى إلا بالله والحمد لله رب العالمين.

المصادر:

أ. باللغة العربية:

ابن رجب الحنبلي، عبد الرحمن، القواعد (بيروت: دار المعرفة، (د.ت.)).
ابن نجيم، الأشباه والنظائر (دمشق: دار الفكر، ١٩٨٦ م).
الحياط، عبد العزيز، الشركات في الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٩٤ م، ط٤).

الزرقا، أحمد محمد، شرح القواعد الفقهية (دمشق: دار القلم، ١٩٩٨ م، ط٥).
الزرقا، مصطفى أحمد، فتاوى مصطفى الزرقا (دمشق: دار القلم، ١٩٩٩ م، ط١).
سلطان العلماء، عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الأئام (بيروت: دار المعرفة، (د.ت.)).

السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن، الأشباه والنظائر (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٣ م، ط١).
شبير، محمد عثمان، المعاملات المالية المعاصرة (عمان: دار النفائس، ٢٠٠١ م).
القرطبي، محمد بن أحمد الأنصاري، الجامع لأحكام القرآن (بيروت: دار الفكر، ١٩٩٥ م).
الندوي، علي أحمد، القواعد الفقهية (دمشق: دار القلم، ٢٠٠٠ م).
نعيم، أسادي محمد، نظرية فسخ العقود في الفقه الإسلامي (عمان: دار النفائس، ٢٠٠٦ م).
ب. باللغة الإنجليزية:

Bank Negara Malaysia.1999. **The Central Bank and The Financial System in Malaysia.**
Kuala Lumpur: Bank Negara Malaysia.
Resolutions of The Securities Commission Shari'ah Securities Commission. 2003.
Advisory Council. Kuala Lumpur: Securities Commission.
Securities Commission. 2005. **List of Shari'ah -Compliant Securities by the Shari'ah**
Advisory Council of the Securities Commission. (At www.sc.com.my).

مقاصد الشريعة الإسلامية في ضوء السنة النبوية المطهرة: العلاقات الأسرية أنموذجا

د. عبدالعزيز شاكر حمدان الكبسي*

تمهيد

بسم الله الرحمن الرحيم، الحمد لله رب العالمين وأفضل الصلاة وأتم التسليم على سيدنا محمد وعلى اله وصحبه أجمعين، أما بعد:

فإن السنة النبوية المطهرة هي المصدر الثاني للإسلام في تشريعه وتوجيهه، يستند عليها الفقيه في استنباط الأحكام، ويتزود بها المسلم في مسائل الحلال والحرام، واليه يرجع المربي ليستخرج منها التوجيهات المشرفة، والحجج الدامغة، والحكم البالغة، والقصص الهادفة، والأساليب المرغبة في الخير، المرهبة في الشر، فهي تسير في خط القرآن الكريم، تخاطب كيان الإنسان كله: عقله وقلبه، وتعمل على تكوين الشخصية الإسلامية المتكاملة المتسمة بالعقل الذكي، والقلب النقي، والجسم القوي، ثم هي فوق ذلك تمثل الجذر الذي يمد الأمة بالأصالة، ويحميها من الرياح الهوجاء والعواصف العاتية.

والسنة النبوية تعد المصدر التشريعي الثاني - بعد كتاب الله تعالى - لبيان المقاصد والغايات الشرعية، وذلك من خلال تقريرها للمقاصد الواردة في القرآن الكريم وتأكيدها لها، أو من خلال ما استقلت ببيانه، وانفردت به.

وانطلاقاً من هذا أحببت أن يكون موضوع مشاركتي في مؤتمركم الكريم بعنوان

" مقاصد الشريعة في ضوء السنة النبوية المطهرة - العلاقات الأسرية أنموذجا - "

وقد اشتمل هذا البحث على مقدمة وتمهيد وسبعة مباحث وخاتمة:

خصصت التمهيد للتعريف بالألفاظ الواردة في عنوان البحث، وذلك على النحو الآتي:

تعريف المقاصد في اللغة والاصطلاح

ب- تعريف السنة في اللغة والاصطلاح

ج- مفهوم الأسرة وأهميتها.

وأما المباحث السبعة، فقد تحدثت في كل مبحث منها عن مقصد من مقاصد الشريعة في مجال الأسرة:

* الأستاذ المشارك بكلية الشريعة والقانون، جامعة الإمارات العربية المتحدة.

المبحث الأول: تنظيم العلاقة بين الجنسين

المبحث الثاني: حفظ الأنساب والأعراض وصيانتها ن الفوضى والاختلاط

المبحث الثالث: تحقيق السكن والمودة والرحمة بين الزوجين.

المبحث الرابع: حفظ التدين في الأسرة

المبحث الخامس: حفظ النسل - النوع - وتكثيره.

المبحث السادس: تنظيم الجانب المالي للأسرة.

المبحث السابع: تنظيم الجانب المؤسسي للأسرة.

وأما الخاتمة فقد اشتملت على

وفي نهاية المطاف أقول: هذا ما أدى إليه جهدي، ولا ادعي الكمال له، فيما كان فيه من صواب فمن الله، وما

كان غير ذلك فمن نفسي، وعزائي في هذا قول إمامنا الشافعي ((أبى الله أن تكون العصمة لغير كتابه))^١

وقد يشفع لي ما بذلته من كبير الجهد، وما هدفت إليه من نيل القصد سائلا المولى عز وجل أن يمن علي

بالصواب، ويعصم القلم من الزلل، والنفس من الهوى انه سميع مجيب، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

تمهيد في التعريف بالألفاظ الواردة في عنوان البحث

أولاً: تعريف المقاصد في اللغة والاصطلاح

أ- تعريف المقاصد في اللغة

المقاصد في اللغة: جمع مقصد، والمقصد: مصدر ميمي مشتق من الفعل قصد، فيقال: قصد يقصد قصداً

ومقصداً، وله عدة معان لغوية، منها:

أ- الاعتماد والتوجه واستقامة الطريق، ومنه قوله عز وجل: "وعلى الله قصد السبيل"^٢

ب- التوسط وعدم الإفراط والتفريط، ومنه قوله تعالى "واقصد في مشيك"^٣

وقوله علي الصلاة والسلام: "القصد القصد تبلغوا"^٤

١- كشف الأسرار لعبد العزيز البخاري ١٠/١

٢- سورة النحل الآية ٩

٣- سورة لقمان: الآية ١٩

٤- أخرجه البخاري في صحيحه برقم ٦٠٩٨

ج- تعريف مقاصد الشريعة في الاصطلاح

لم يذكر العلماء المتقدمون تعريفاً واضحاً دقيقاً أو محدداً لمقاصد الشريعة، وكل ما ورد عنهم - رحمهم الله تعالى - كان عبارة عن كلمات وجل لها تعلق ببعض أنواعها وأقسامها، وبعض تعبيراتها ومرادفاتها، وأمثلةها وتطبيقاتها وحجبتها وحقيقتها^٥

وأما المعاصرون، فقد روت عنهم عدة تعريفات منها:

أ- هي ((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، وغاياتها العامة، والمعاني التي لا يخلو التشريع عن ملاحظتها))^٦

وهذا هو تعريف الشيخ محمد الطاهر بن عاشور.

ب- وعرفها الفاسي بقوله: ((المراد بمقاصد الشريعة الإسلامية: الغاية منها والأسرار التي وضعها الشارع

عند كل حكم من أحكامها))^٧

ج- وعرفها آخرون بقولهم:

((هي المصالح التي قصدها الشارع بتشريع الأحكام))^٨

ويمكن أن نقول ان المقاصد: "المعاني الملحوظة في الأحكام الشرعية والمترتبة عليها سواء أكانت تلك المعاني حكماً جزئية أم مصالح كلية أم سمات إجمالية، وهي تتجمع ضمن هدف واحد، يتمثل في تقرير عبودية الله ومصالحة الإنسان في الدارين"^٩

وتنقسم المصالح إلى ثلاثة أقسام:

١- المصالح الضرورية: وهي المقاصد اللازمة التي لا بد من تحصيلها لكي يقوم صلاح الدين والدنيا، وإسعاد الخلق في الدنيا والآخرة^{١٠}، وهي التي اصطالحوا على تسميتها بالكليات الخمس، وهي حفظ الدين والنفس، والعقد، والنسل، والمال.

5- أنظر: علم المقاصد الشرعية: ١٥

6- انظر علم المقاصد الشرعية: ١٨٠ - ١٨١

7- مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها: ٣

8- قواعد الوسائل في الشريعة الإسلامية: ٣٤

9- الاجتهاد المقاصدي: ٥٢/١ - ٥٣.

10- علم المقاصد الشرعية: ٧٩

٢- المصالح الحاجية: قال إمام الحرمين الجويني: " الوصف الحاجي هو ما يتعلق بالحاجة العامة، ولا ينتهي إلى حد الضرورة " ١١

فهي إذن التي لا بد منها لقضاء الحاجات، كتشريع أحكام البيع، والإجارة، والنكاح، وسائر ضروب المعاملات. ١٢

٣- المصالح التحسينية: وهي كل ما يعود إلى العادات الحسنة والأخلاق الفاضلة، والمظهر الكريم، والذوق السليم، مما يجعل الأمة الإسلامية أمة مرغوبا في الانتفاء إليها، والعيش في أحضانها ١٣ كإزالة النجاسة، وستر العورة، وأخذ الزينة والطيب، وغير ذلك.

ثانيا - مفهوم الأسرة وأهميتها

أ- مفهوم الأسرة

قال ابن منظور: "أسرة الرجل: عشيرته ورهطه الأذنون، لأنه يتقوى بهم، والأسرة عشيرة الرجل وأهل بيته". ١٤

وقد جاء في كتاب الله - عز وجل - ذُكِرَ الأزواج والبنين والحفدة، بمعنى الأسرة، اذ يقول سبحانه وتعالى: (وَاللّٰهُ جَعَلَ لَكُم مِّنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا وَجَعَلَ لَكُم مِّنْ أَزْوَاجِكُمْ بَنِينَ وَحَفَدَةً وَرَزَقَكُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ أَفَبِالْبَاطِلِ يُؤْمِنُونَ، وَبِالنِّعْمَتِ اللّٰهِ هُمْ يَكْفُرُونَ) ١٥

يقول الشيخ عبد الرحمن بن سعدي - رحمه الله -: " يُخْبِرُ تعالى عن مَنِّهِ العظيمة على عباده، حيث جعل لهم أزواجا، ليسكنوا إليها، وجعل لهم من أزواجهم، أولادا تَقَرُّ بهم أعينهم ويخدمونهم، ويقضون حوائجهم، ويتفعون بهم من وجوه كثيرة، ورزقهم من الطيبات من المأكَل، والمشارب، والنعم الظاهرة، التي لا يقدر العباد أن يحصوها" ١٦

ب- أهمية الأسرة

11 - البرهان: ٩٢٤/٢

12 - مقاصد الشريعة الإسلامية لابن عاشور: ٨٢، وانظر الشاطبي ومقاصد الشريعة: ١٢٢

13 - المصدر السابق

14 - لسان العرب: مادة أسر.

15 - سورة النحل: الآية ٧٢.

16 - تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان: ٣٩٧.

تعد الأسرة نواة المجتمع، وحلقة هامة من حلقات التنظيم البشري عامة على مر العصور والأزمان، لا تدانها في أهميتها ومكانتها ودورها أي وحدة أخرى من الوحدات المستحدثة للمجتمع كالأحزاب والنقابات والجمعيات وغيرها.^{١٧}

والأسرة اللبنة الأولى في كيان المجتمع، وهي الأساس المتين الذي يقوم عليه هذا الكيان فبصلاح الأساس يصلح البناء، وكلما كان الكيان الأسري سليماً ومتناسكاً كان لذلك انعكاساته الإيجابية على المجتمع. فالأسرة التي تقوم على أسس من الفضيلة والأخلاق والتعاون تعد ركيزة من ركائز أي مجتمع يصبو إلى أن يكون مجتمعاً قوياً متماسكاً متعاوناً، يسير ركب الرقي والتطور.

وتكتسب الأسرة أهميتها كونها أحد الأنظمة الاجتماعية المهمة التي يعتمد عليها المجتمع كثيراً في رعاية أفرادها منذ قدومهم إلى هذا الوجود، وتربيتهم وتلقينهم ثقافة المجتمع، وتقاليده وتهيتهم لتحمل مسؤولياتهم الاجتماعية على أكمل وجه.

والعلاقة بين الفرد والأسرة والمجتمع علاقة فيها الكثير من الاعتماد المتبادل، ولا يمكن أن يستغني أحدهم عن الآخر، فالأسرة ترعى شؤون الأفراد منذ الصغر، والمجتمع يسعى جاهداً لتهيئة كل الفرص التي تمكن هؤلاء الأفراد من أداء أدوارهم الاجتماعية، وتنمية قدراتهم بالشكل الذي يتوافق مع أهداف المجتمع.

إن أهمية الأسرة ودورها في المجتمع البشري يتضحان من خلال الإمعان في هذين البعدين. والأسرة وحدة اجتماعية عد القرآن تشكيلها هدفاً لتأمين السلامة النفسية لثلاثة أجيال هي الزوجان والآباء والأبناء وأقربائهم.

وقد عرّف القرآن الكريم الأسرة بأنها مدرسة الحب والمودة، حيث قال سبحانه وتعالى:

" ومن آياته أن خلق لكم من أنفسكم أزواجاً لتسكنوا إليها وجعل بينكم مودة ورحمة إن في ذلك لآيات لقوم يتفكرون " ^{١٨}

وتكتسب الأسرة أهميتها من أنها تعمل على تحقيق الأهداف التالية:

- ١- المحافظة على بقاء النوع واستمراره من خلال الإنجاب.
- ٢- تعليم الأسرة الطفل كيف يسلك لكي يتلاءم ويتكيف معها ومع ثقافة المجتمع الأكبر والتي تعد الأسرة جزءاً منه.

٣- تحقيق الاستقرار الاجتماعي والعاطفي لأفراد الأسرة والذي يتوافر في الأسرة السليمة المترابطة.

17- نحو تفعيل مقاصد الشريعة ١٤٨.

18- سورة الروم: الآية ٢١.

- ٤- تكسب الأبناء القيم والعادات والتقاليد والأخلاقيات التي توجههم وتدعم شخصيتهم التي يسلكون بها في حياتهم اليومية.
- وللأسرة مجموعة من الخصائص التي تميزها، ومن أهم هذه الخصائص:
- ١- الأسرة أول خلية يتكون منها البنيان الاجتماعي في المجتمع، والتي تحفظ تقاليد وتاريخه وتدعم قيمه واتجاهاته الفكرية المرغوبة.
- ٢- تعد الأسرة هي الإطار العام الذي يحدد تصرفات أفرادها.
- ٣- تعد الأسرة وحدة اجتماعية للتفاعل بين الأشخاص تفاعلاً متبادلاً يتفق مع أدوار كل منهم ومع الظروف السائدة في الأسرة من جهة، ومع نظم المجتمع من جهة أخرى، وبالصورة التي تتفق مع إشباع الحاجات الاجتماعية والنفسية والاقتصادية لكل أفرادها.
- ٤- تقوم الأسرة بالكثير من الوظائف الاجتماعية والاقتصادية في حياة الأفراد.
- ٥- تعد الأسرة هي الوسيط المشروع الذي اصطلح عليه المجتمع لتحقيق بقاء النوع والعواطف الاجتماعية مثل الأبوة والأمومة والأخوة والمشاركات الوجدانية مثل التعاطف والتراحم والتودد.
- ٦- تقوم الأسرة بتكوين الميول والاتجاهات الشخصية لدى الأفراد.

ثالثاً: تعريف السنة في اللغة والاصطلاح:

أ- تعريف السنة لغة

قال الجوهري: السنن: الطريقة، يقال: استقام فلان على سنن واحد. وجاءت الرياح سنائن إذا جاءت على طريقة واحدة لا تختلف.

والسنة: السيرة.

قال الهذلي:

فلا تجزعن من سيرة أنت سرتها فأول راض سنة من يسيرها^{١٩}

وقال ابن منظور: السنة: هي السيرة حسنة كانت أو قبيحة^{٢٠}.

١٩ - الصحاح للجوهري: ٥/ ٢١٣٨.

٢٠ - لسان العرب - مادة سنن

ب- تعريف السنة اصطلاحاً

السنة في اصطلاح المحدثين: هي كل ما أضيف الى النبي ﷺ من قول أو فعل أو تقرير أو صفة خلقية أو خلقية. وزاد بعضهم: وأقوال الصحابة والتابعين وأفعالهم. وعند الأصوليين: هي ما أضيف الى النبي صلى الله عليه وسلم من قول أو فعل أو تقرير. فالسنة عندهم خاصة بالنبي ﷺ، ولا يذكرون فيها الوصف، وذلك لأنهم يبحثون فيها بحكم كونه مصدراً تشريعياً، والتشريع يثبت بالقول أو الفعل أو التقرير. وعند الفقهاء تطلق على ما يقابل الواجب، فهي ما يثاب على فعله، ولا يعاقب على تركه.^{٢١} ومرادى من السنة في هذا البحث: السنة في اصطلاح الأصوليين.

المبحث الأول

المقصد الأول من مقاصد الشريعة في مجال الأسرة

تنظيم العلاقة بين الجنسين

لم تشأ الشريعة الإسلامية ترك العلاقة بين الجنسين للنوازع الطبيعية وحدها كما هو شأن البهائم والحيوانات، بل حرصت على حصر تلك في صورة واحدة منظمة ومنضبطة، وقد تمثلت تلك الصورة في عقد النكاح، ووضعت له الأحكام التفصيلية، وبينت الحقوق والواجبات في هذه العلاقة.^{٢٢} وقد اهتمت السنة النبوية - باعتبارها المصدر الثاني من مصادر التشريع - بتحقيق ذلك المقصد من خلال وسائل متعددة، وصور متنوعة تهدف إلى تحقيق ضبط العلاقة بين الجنسين، وحصرها في الزواج: وذلك من خلال:

أ - الحث على الزواج، والترغيب فيه:

حيث رغب النبي ﷺ المسلمين في الزواج، ودعاهم إلى النكاح، وفي هذا يقول عليه الصلاة والسلام: " يا معشر الشباب من استطاع منكم الباءة فليتزوج، فإنه أغض للبصر، وأحصن للفرج، ومن لم يستطع فعليه بالصوم، فإنه له وجاء " ^{٢٣}

٢١- انظر: حاشية التلويح ٢/ ٢، منهج النقد في علوم الحديث: ٢٨، الوسيط في علوم مصطلح الحديث لمحمد أبي شهبة ١٦- ١٧.

22 انظر: نمو تفعيل مقاصد الشريعة: ١٤٩، نظرية المقاصد عند الإمام محمد الطاهر بن عاشور: ٢١٠

23 أخرجه البخاري في صحيحه برقم ١٨٠٦، ومسلم برقم ١٤٠٠

ويقول أيضا " أربع من سنن المرسلين: الحياء، والتعطر، والسواك، والنكاح ".
 كما بين ﷺ: في - معرض الترغيب في الزواج - ان الله تعالى في عون العبد الذي يبحث عن العفاف، ويريد أن
 يصون نفسه عن الوقوع في الحرام حيث قال:
 " ثلاثة كلهم حق على الله عونه: المجاهد في سبيل الله، والناكح الذي يريد العفاف، والمكاتب الذي يريد
 الأداء " ٢٠

ب- تحريم العلاقات الجنسية غير الشرعية:

لقد خلق الله الإنسان ليستخلفه في الأرض ويستعمره فيها، ولن يتم ذلك إلا إذا بقي هذا النوع، واستمرت
 حياته على الأرض يزرع ويصنع ويبني ويعمر، ويؤدي حق الله عليه، ولكي يتم ذلك ركب الله في الإنسان
 مجموعة من الغرائز، والدوافع النفسية تسوقه سلطانها الى ما يضمن بقاءه فردا، وبقاءه نوعا.
 وكان من هذا غريزة البحث عن الطعام التي بإشباعها يبقى شخصه، والغريزة الجنسية التي بالاستجابة لها
 يبقى نوعه، وهي غريزة قوية عاتية في الإنسان، ومن شأنها أن تطلب متنفسا تؤدي فيه دورها، وتشبع نهمها.
 وكان لابد للإنسان أن يقف أمامها احد مواقف ثلاثة: فاما أن يطلق لها العنان تسبح أين شاءت، وكيف
 شاءت، بلا حدود توقفها، ولا رادع يردعها، من دين أو خلق أو عرف.
 وأما أن يصادمها ويكبتها، وفي هذا الموقف وأد للغريزة، وتعطيل لعملها، ومنافاة لحكمة من ركبها في
 الإنسان، وفطره عليها، ومصادمة لسنة الحياة التي تستخدم هذه الغرائز لتستمر في سيرها.
 وأما أن يصنع لها حدودا تنطلق في داخلها، وضمن إطارها، دون كبت مرذول، ولا انطلاق مجنون، وهذا هو
 الموقف العدل بين المواقف، وهو ما دعا إليه الإسلام من خلال تشريع الزواج، وتحريم الزنا وملحقاته
 ومقدماته. ٢١

وقد حذرت السنة النبوية المطهرة اشد التحذير من انفلات الغريزة الجنسية فيما حرم الله تعالى، وأغلقت كل
 ما من شأنه أن يثير الغرائز الساكنة، ويفتح منافذ الفتنة على الرجل أو المرأة ويغري بالفاحشة أو يقرب منها أو
 يسر سبيلها، فان الإسلام ينهى عنه ويجرمه سدا للذريعة، ودرءا للمفسدة. ومن توجيهاته ﷺ في الوقاية من
 انفلات الغريزة الجنسية:

24- أخرجه النسائي في سننه الكبرى برقم ٤٣٢٨، والترمذي في سننه برقم ١٦٥٥ وقال هذا حديث حسن.

1- انظر الحلال والحرام ١٤١-١٤٢.

- الترهيب من الزنا، والترغيب في حفظ الفرج، وفي ذلك يقول عليه الصلاة والسلام: " لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن، ولا يسرق السارق حين يسرق وهو مؤمن ولا يشرب الخمر حين يشربها وهو مؤمن " ^{٢٦} ويقول أيضا: " لا يحل دم امرئ يشهد أن لا إله إلا الله وأني رسول الله إلا بإحدى ثلاث: { الثيب الزاني، والنفس بالنفس، والتارك لدينه المفارق للجماعة " ^{٢٧} ويقول أيضا: " يا شباب قريش، لا تزنوا إلا من حفظ فرجه، فله الجنة " ^{٢٨} ويقول أيضا: " إذا صلت المرأة خمسا وصامت شهرا وأحصنت فرجها، وأطاعت بعلها دخلت من أي أبواب الجنة شاءت " ^{٢٩} وفي معرض الترهيب من اللواط والسحاق، يقول عليه الصلاة والسلام " إن أخوف ما أخاف على أمتي من عمل قوم لوط " ^{٣٠}.

ويقول أيضا: " لعن الله من عمل قوم لوط " ^{٣١} ويقول أيضا: " ما نقض قوم العهد قط إلا كان القتل بينهم، ولا ظهرت الفاحشة في قوم إلا سلط الله عليهم الموت، ولا منع قوم الزكاة إلا جس الله عنهم القطر " ^{٣٢}

ج- الدعوة إلى العفة والاحتشام والحجاب:
فمن الوسائل التي أرست دعائمها سنة النبي ﷺ لتنظيم العلاقة بين الجنسين: دعوة المرأة إلى العفة والاحتشام، والالتزام باللباس الشرعي الذي يهدف إلى إخفاء كل ما من شأنه أن يثير مرضى القلوب، وعبئد الشهوات.

والحجاب الذي دعت إليه السنة النبوية المطهرة: هو: كل ما يستر المرأة عن الرجال، ولا يثير انتباههم إليها، ولا يحرك في نفوسهم عند رؤيتها فتنة.

26 - أخرجه البخاري برقم ٢٣٤٣، ومسلم برقم ٥٧.

27 - أخرجه البخاري برقم ٦٤٨٤، ومسلم برقم ١٦٧٦ .

28 - أخرجه الحاكم في مستدركه برقم ٨٠٦٢ وقال: هذا حديث صحيح على شرط مسلم ولم يخرجاه

29 - أخرجه ابن حبان في صحيحه برقم ٤١٦٣

30 - أخرجه الترمذي في سننه برقم ١٤٥٧، وقال: هذا حديث حسن غريب.

31 - أخرجه ابن حبان في صحيحه برقم ٤٤١٧، والنسائي في سننه الكبرى ٧٣٣٧.

32 - أخرجه الحاكم في مستدركه برقم ٢٥٧٧، وقال: هذا حديث صحيح على شرط مسلم ولم يخرجاه.

وقد نهى النبي ﷺ المرأة أن تلبس من الثياب ما يصف ويكشف عما تحته من الجسد، ومثله ما يحدد أجزاء البدن، وبخاصة مواضع الفتنة منه.

وقد صح عنه ﷺ قوله: " صنفان من أهل النار لم أرهما: قوم معهم سياط كأذناب البقر يضربون بها النساء، ونساء كاسيات عاريات مميلات مائلات، روؤسهن كأسنمة البخت المائلة، لا يدخلن الجنة، ولا يجدن ريحها، وإن ريحها ليوجد من مسيرة كذا وكذا " ٣٣

د- النهي عن الخلوة بالمرأة الأجنبية:

وسدا لمنافذ العلاقة المحرمة بين الجنسين، نهى النبي ﷺ عن خلوة الرجل بالمرأة الأجنبية، تحصيلنا لهما من وساس السوء، وهو اجس الشر التي من شأنها أن تتحرك في صدرها عن التقاء فحولة الرجل بأنوثة المرأة، ولا ثالث بينها.

عن عقبه بن عامر - رضي الله عنه - أن رسول الله ﷺ: " إياكم والدخول على النساء " فقال رجل من الأنصار فرأيت الحمى؟ قال الحمى الموت "؟" ٣٤

وقال ﷺ أيضا: " لا يخلون رجل بامرأة، ولا تسافر امرأة إلا معها ذو محرم " ٣٥

كما نهت السنة النبوية المطهرة عن مصافحة الرجل للمرأة الأجنبية، حيث يقول عليه الصلاة والسلام:

" لان يطعن في رأس أحدكم بمخيط من حديد خير له من أن يمس امرأة لا تحل له " ٣٦

فمجرد ملامسة الرجل لجسد المرأة عن طريق المصافحة، والقبض على اليد، يحدث فتنة عظيمة تتحرك على أثرها النفوس، وتثور العواطف، ويتحرك الشيطان ليوقع في القلوب مرض الشهوات الذي يحدث فسادا كبيرا ٣٧
هـ: مشروعية الطلاق وفق ضوابط معينة:

وضع الإسلام وسائل كثيرة لإصلاح الحياة الزوجية، ومعالجة المشاكل التي تحدث بين الزوجين، وجعل الطلاق آخر وسيلة يلجأ إليها الزوج إذا فشلت جميع الوسائل التي تسبقه، وذلك استجابة لنداء الواقع، وتلبية لداعي الضرورة، وحلا لمشكلات لا يحلها إلا الفراق بالمعروف.

33 - أخرجه مسلم برقم ٢١٢٨، وابن حبان برقم ٧٤٦١

34 - أخرجه البخاري برقم ٤٣٩٤، ومسلم برقم ٢١٧٢، والترمذي برقم ١١٧١، وغيرهم.

35 - أخرجه البخاري برقم ٢٨٤٤، ومسلم برقم ١٣٤٣.

36 - أخرجه الطبراني في معجمه الكبير ٢١١/٢٠ ورجاله رجال الصحيح

37 - أنظر وسائل الوقاية من الجريمة في ضوء السنة النبوية المطهرة ١٧-١٨

وقد أجازت السنة النبوية اللجوء الى هذه الوسيلة على كره، ولم تندب إليها، أو ترغب فيها، بل قال عليها الصلاة والسلام: "أيها امرأة سألت زوجها طلاقها من غير بأس فحرام عليها رائحة الجنة"^{٣٨} وقال أيضا: "أبغض الحلال إلى الله الطلاق"^{٣٩} والتعبير بأنه حلال مبعوض إلى الله يشعر بأنه رخصة شرعت للضرورة، حين تسوء العشرة، وتستحكم النفرة بين الزوجين، ويتعذر عليها أن يقيما حدود الله وحقوق الزوجية، وقد قيل: إن لم يكن وفاق ففراق.^{٤٠} قال تعالى: "وان يتفرقا يغن الله كلا من سعته"^{٤١} وإذا كان الزواج من مرتبة الضروريات وسد طرق الإغراء من الأحكام المكملة له، فإن الطلاق بشرطه من مرتبة الحاجيات لرفع الحرج الحادث في الحالات التي شرع لأجلها.^{٤٢}

المبحث الثاني - المقصد الثاني من مقاصد الشريعة في مجال الأسرة

حفظ الأنساب والأعراض وصيانتها من الفوضى والاختلاط

فمن مقاصد الشريعة الإسلامية الغراء في ميدان العلاقة الأسرية المحافظة على النسب، وكما أن حفظ النسب مقصد شرعي للنكاح، فإن هذا النسل يراد به النسل المنضبط بمعرفة النسب الصحيح، وإلحاق الفروع بأصولها الحقيقية، ومراعاة الكرامة والعفة والحياء، ومنع كل ما يخل بحق الإنسان في النسب الصحيح، والعرض الشريف والعفيف.

ولتحقيق هذا المقصد:

- أ- أكدت السنة النبوية المطهرة على الزواج الشرعي الصحيح، وحرمت العلاقات الجنسية غير الشرعية كالزنا، واللواط، والسحاق - وقد تقدم الحديث عن ذلك أنفاً -^{٤٣} حتى لا تختلط الأنساب، والمياه.
- ب- منعت الذرائع والأسباب المؤدية إلى الإخلال بمقصد حفظ النسب والغرض كالحلوة بالمرأة الأجنبية والنظر بشهوة^{٤٤}، وفي ذلك يقول عليه الصلاة والسلام:

38 - أخرجه الترمذي في سننه برقم ١١٨٧، وقال: هذا حديث حسن.

39 - أخرجه أبو داود برقم ٢١٧٨، وابن ماجه برقم ٢٠١٨.

40 - انظر الحلال والحرام: ١٩١ - ١٩٢.

41 - سورة النساء: الآية ١٣٠.

42 - انظر نظرية المقاصد عند الإمام محمد بن محمد الطاهر بن عاشور ٢١٠، نحو تفعيل مقاصد الشريعة ١٤٩.

43 - انظر علم المقاصد الشرعية: ١٨٠ - ١٨١.

" يا علي: لا تتبع النظر النظرة، فإنها لك الأولى، وليس لك الأخرى " كما رتبته السنة النبوية الأجر العظيم والثواب الجزيل على غض البصر: " ثلاثة لا ترى أعينهم النار: عين حرس في سبيل الله، وعين بكت من خشية الله، وعين كفت عن محارم الله " .
ج - وجوب العدة على المرأة المطلقة أو المتوفى عنها زوجها:
حيث أوجبت الشريعة الإسلامية على المرأة التي فسخ نكاحها، أو مات عنها زوجها، أو طلقت، أن تعتد لتكون تلك العدة دليلاً على براءة الرحم، وحفظاً للأنساب من الاختلاط.
وقد جاءت السنة النبوية المطهرة مؤكدة لما ورد في كتاب الله تعالى بخصوص عدة المرأة التي توفي عنها زوجها، وفي ذلك يقول ﷺ: " لا يجزى لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر أن تحمد فوق ثلاثاً إلا على زوجها، فإنها تحمد أربعة أشهر وعشراً " .

د - الدعوة إلى عدم الطعن في الأنساب وجحدها، والتحذير من انتساب الولد إلى غير أبيه.
فقد حرمت السنة النبوية المطهرة الطعن في أنساب الناس، وشددت الوعيد على من يفعل ذلك، وعدت ذلك من عظام المنكرات، التي تستوجب لعنة الخالق سبحانه وتعالى ولعنة الخلق.
وفي ذلك يقول ﷺ: " من ادعى إلى غير أبيه أو اتسمى إلى غير مواليه، فعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين لا يقبل الله منه يوم القيامة صرفاً ولا عدلاً " ، " من ادعى إلى غير أبيه وهو يعلم، فالجنة عليه حرام " .
ويقول أيضاً: " اثنتان في الناس هما بهما كفر: الطعن في النسب، والنياحة على الميت " .

المبحث الثالث - المقصد الثالث من مقاصد الشريعة في مجال الأسرة

تحقيق السكن والمودة بين الزوجين

44- أنظر ص ٩ - ١٢ من البحث

45- أخرجه الترمذي برقم ٢٧٧٧، وقال هذا حديث حسن غريب، وأبو داود برقم ٢١٤٩

46- أخرجه الطبراني في معجمه الكبير برقم ١٠٠٣ قال الهيثمي في مجمع الزوائد ٢٨٨/٥: رواه الطبراني وفيه أبو حبيب العنقزي ويقال القنوي ولم أعرفه وبقيه رجاله ثقات " .

47- أخرجه البخاري برقم ٥٣٣٩، ومسلم برقم ١٤٩١ .

48- أخرجه البخاري برقم ٣٠٠١، ومسلم برقم ١٣٧٠، واللفظ له .

49- أخرجه البخاري برقم ٤٠٧١، ومسلم برقم ٦٣ .

50- أخرجه مسلم برقم ٦٧ .

ولكي لا تنحصر العلاقة بين الزوجين في صورة جسدية بحتة، فقد نهت السنة النبوية المطهرة إلى أن من مقاصد هذه العلاقة أن يسكن كل من الزوجين إلى الآخر، وأن يكون بينهما مودة ورحمة، وتآلف، وتعاون على البر والتقوى. وقد اهتمت السنة النبوية المطهرة أيها اهتمام، بتحقيق هذه المقصد وتفعيله في حياة الزوجين، وذلك من خلال ما يأتي:

أ- الدعوة إلى المعاشرة بالمعروف بين الأزواج:

وفي ذلك يقول رسول الله ﷺ: "إن من أكمل المؤمنين إيماناً أحسنهم خلقاً وأطفهم بأهله"^{٥١}

ويقول أيضاً: "خيركم خيركم لأهله، وأنا خيركم لأهلي"^{٥٢}

وعن أبي هريرة - رضي الله عنه - قال: قال رسول الله ﷺ: "استوصوا بالنساء، فإن المرأة خلقت من ضلع،

وإن أعوج ما في الضلع أعلاه، فإن ذهبت تقيمه كسرتة، وإن تركته لم يزل أعوج فاستوصوا بالنساء"^{٥٣}

وقال أيضاً: "لا يفرك مؤمن مؤمنة، إن كره منها خلقاً رضي منها آخر"^{٥٤}

ب- سن آداب عند الجماع بين الزوجين:

أتى نبي الإسلام ﷺ للناس بكل ما فيه خيرهم في أمور معاشهم ودينهم ومحياهم ومماتهم، ولم يدع مجالاً من

مجالات حياتهم إلا وقد بين لهم طريق الفلاح فيه.

وقد شرع النبي ﷺ للاتصال بين الزوجين - الجماع - جملة من الآداب والأحكام التي يرقى بها عن أن يكون

لذة بهيمية، وقضاء عابراً للوطر، بل قرنهما بأمور من النية الصالحة والأذكار والآداب الشرعية ما يرقى بها إلى

مستوى العبادة التي يُثاب عليها المسلم.

قال الإمام ابن القيم - رحمه الله تعالى -:

"وأما الجماع أو الباه، فكان هديه فيه ﷺ أكمل هدي، يحفظ به الصحة، وتتم به اللذة وسرور النفس،

ويحصل به مقاصده التي وضع لأجلها، فإن الجماع وضع في الأصل لثلاثة أمور هي مقاصده الأصلي أحدها:

حفظ النسل، ودوام النوع إلى أن تتكامل العدة التي قدر الله بروزها إلى هذا العالم.

الثاني: إخراج الماء الذي يضر احتباسه واحتقانه بجملة البدن.

51 - أخرجه الترمذي برقم: ٢٦١٢ وقال: هذا حديث صحيح

52 - أخرجه ابن حبان في صحيحه برقم ٤١٧٧ والترمذي في سننه برقم ٣٨٩٥ وقال هذا حديث حسن غريب صحيح، وابن ماجه في

سننه برقم ١٩٧٧

53 - أخرجه البخاري برقم ٣١٥٣، ومسلم برقم ١٤٦٨

54 - أخرجه مسلم برقم ١٤٦٩.

- الثالث: قضاء الوطر، ونيل اللذة، والتمتع بالنعمة، وهذه وحدها هي الفائدة التي في الجنة، إذ لا تناسل هناك، ولا احتقان يستفرغه الإنزال⁵⁵
- ومن آداب الجماع:
- أن يقدّم الزوج بين يدي الجماع بالملاطفة والمداعبة والملاعبة والتقبيل، فقد كان النبي ﷺ يلاعب أهله ويقبلهم.
- أن يقول حين يأتي أهله: بسم الله اللهم جنبنا الشيطان وجنب الشيطان ما رزقتنا " قال رسول الله ﷺ: " فإن قضى الله بينهما ولدا، لم يضره الشيطان أبدا"⁵⁶
- يجوز له إتيان المرأة في قبلها من أي جهة شاء، من الخلف أو الأمام شريطة أن يكون ذلك في قبّلها وهو موضع خروج الولد.
- عن جابر بن عبد الله رضي الله عنهما قال: " كانت اليهود تقول: إذا أتى الرجل امرأته من دبرها في قبلها كان الولد أحوال! فتزلت: " نساؤكم حرث لكم فأتوا حرثكم أنى شئتم " فقال رسول الله ﷺ: " مقبلة ومدبرة إذا كان ذلك في الفرج "⁵⁷
- لا يجوز له بحال من الأحوال أن يأتي امرأته في الدبر:
- قال النبي ﷺ: " ملعون من أتى امرأته في دبرها "⁵⁸
- إذا جامع الرجل أهله ثم أراد أن يعود إليها فليتوضأ، لقوله ﷺ: " إذا أتى أحدكم أهله ثم أراد أن يعود فليتوضأ بينهما وضوءا، فإنه أنشط في العود "⁵⁹
- يحرم على كل من الزوجين أن ينشر الأسرار المتعلقة بما يجري بينهما من أمور المعاشرة الزوجية، بل هو من شر الأمور، يقول النبي ﷺ: " إن من أشر الناس عند الله منزلة يوم القيامة الرجل يفضي إلى امرأته وتفضي إليه ثم ينشر سرها "⁶⁰

55- زاد المعاد في هدي خير العباد: ٤ / ٢٤٩.

56- أخرجه البخاري برقم ١٤١.

57- أخرجه مسلم برقم ١٤٣٥.

58- أخرجه النسائي في سننه الكبرى برقم ٩٠١٥، وأبو داود برقم ٢١٦٢.

59- أخرجه مسلم برقم ٣٠٨، وابن خزيمة في صحيحه برقم ٢٢١.

60- أخرجه مسلم برقم ١٤٣٧.

وعن أسماء بنت يزيد أنها كانت عند النبي ﷺ والرجال والنساء قعود، فقال " لعل رجلا يقول ما يفعل بأهله، ولعل امرأة تخبر بها فعلت مع زوجها؟ فأزم القوم - أي سكتوا ولم يجيبوا -، فقلت: إي والله يا رسول الله! إنهن ليفعلن، وإنهم ليفعلون. قال: " فلا تفعلوا، فإنها ذلك مثل شيطان لقي شيطانة في طريق فغشيها والناس ينظرون " ٦١

ولا شك أن تحقيق السكن والمودة والرحمة بين الزوجين يكون له أثر كبير في عبادتها، وانقيادهما لله تعالى. وفي إعمار الأرض، وإصلاحها وتجميلها وجعلها مزرعة للأخرة، ومراها.

المبحث الرابع - المقصد الرابع من مقاصد الشريعة في مجال الأسرة

حفظ التدين في الأسرة

فقد عنت السنة النبوية الشريفة بإبراز هذا المقصد في مجال الأسرة، ولفتت الأنظار إلى أهمية التدين في الأسرة، ومسؤولية ربها عن العناية بذلك.

ومن أجل تحقيق هذا المقصد دعت السنة النبوية إلى ما يأتي:

أ- الدعوة إلى اختيار المرأة ذات الدين، وتقديم ذلك على المال والنسب والحسب والجمال، فقد أرشد النبي ﷺ إلى الصفات التي ينبغي أن يطلبها الرجل في المرأة التي يريد الزواج بها، فقال: " تنكح المرأة لأربع لمالها وحسبها وجمالها ودينها، فاظفر بذات الدين تربت يداك " ٦٢

ب- أمر الأبوين بتنشئة الأولاد على العقيدة الصحيحة السليمة، واجتناب ما يهدمها أو يضعفها: " كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه، كمثل البهيمة تنتج البهيمة هل ترى فيها جدعاء " ٦٣

ج- دعوة الزوج إلى تعليم الزوجة والأولاد أحكام دينهم، وتربيتهم على الأخلاق الفاضلة:

" كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته، فالإمام راع وهو مسؤول عن رعيته، والرجل في

أهله راع وهو مسؤول عن رعيته.... " الحديث ٦٤

" ما نحل والد ولدا من نحل أفضل من أدب حسن " ٦٥

61 - أخرجه أبو داود برقم ٢١٧٤، وابن أبي شيبة في مصنفه برقم ١٧٥٦٠.

62 - أخرجه البخاري برقم ٤٨٠٢.

63 - أخرجه البخاري برقم ١٣١٩.

64 - أخرجه البخاري برقم ٢٢٧٨.

65 - أخرجه الترمذي برقم ١٩٥٢، وقال: هذا حديث غريب.

وحفظ التدين في الأسرة يعد من الضروريات وذلك لما يترتب على فقدانه في البيئة الأسرية من فساد وتفكك وسوء تربية الأجيال التي ستجمل مسؤولية المستقبل.^{٦٦}

المبحث الخامس - المقصد الخامس من مقاصد الشريعة في مجال الأسرة

حفظ النسل [النوع] وتكثيره.

يعد حفظ النسل المقصد الأصلي للزواج، وفي ذلك يقول الإمام الغزالي - رحمه الله تعالى: " إن للزواج خمس فوائد: الولد، وكسر الشهوة، وتديب المنزل، وكثرة العشيرة ومجاهدة النفس بالقيام بشؤون الزوجات، وإن الولد هو الأصل المقصود، وله وضع النكاح، والمقصود بقاء النسل، وإن لا يخلو العالم عن جنس الإنس " ^{٦٧}

فالمقصود الأصلي من النكاح هو النسل، إيجادا وبقاء، وإن أعضاء التناسل ما هي إلا آلات خلقها الله لتكون أسبابا لمسببات، ووسيلة إلى تحقيق المقصود الأصلي، وإن الله سبحانه وتعالى خلق الشهوة في الرجل والمرأة كقوة دافعة، وقاهرة في كلا الطرفين كي تكون سببا تجعل كلا منهما يتطلع إلى لقاء الآخر بوازع طبيعي قاهر، ولا يختلف عن وازع الأكل والشراب إلا بالاعتبار، وإن القدرة الإلهية ليست بقاصرة عن اختراع الأشخاص بدون هذه الوسيلة، ولكن الحكمة اقتضت ربط المسببات بالأسباب، وإن المعرض عن النكاح جان على مقصود الفطرة الإنسانية والحكمة الإلهية، ومعطل ومضيع لما كره الله انقطاعه أو تضييعه.^{٦٨}

ولتحقيق هذا المقصد:

أ- رغب النبي ﷺ في الزواج - كما تقدم - وحث على نكاح المرأة الولود، وفي ذلك يقول ﷺ والسلام: عن معقل بن يسار رضي الله عنه قال: جاء رجل إلى رسول الله ﷺ، فقال: يا رسول الله إني أصبت امرأة ذات حسب ومنصب، ومال إلا أنها لا تلد أفأترزوها؟ فنهاه، ثم أتاه الثانية فقال له مثل ذلك، ثم أتاه الثالثة فقال له: تزوجوا الودود الولود فيأني مكاثركم الأمم " ^{٦٩}

وفي ذلك دعوة إلى الإنجاب، وتكثير الذرية، كما نلاحظ ذلك من خلال قوله ﷺ:

66 - نحو تفعيل مقاصد الشريعة: ١٥٣.

67 - إحياء علوم الدين: ٢٢/٢

68 - المقاصد العامة للشريعة الإسلامية: ٤٠٤

69 - أخرجه الحاكم في مستدرکه برقم ٢٦٨٥، وابن حبان في صحيحه برقم ٤٠٥٦، والنسائي في سننه الكبرى برقم ٥٣٤٢، وغيرهم.

ولا شك إن الإنجاب يندرج ضمن مرتبة الضروريات من حيث الإجمال للمحافظة على النسل.

ب- النهي عن التبتل والاختصاء:

فقد دعت السنة النبوية الى الزواج، ونهت عن التبتل الذي يتمثل في الانقطاع عن النساء، كما نهت عن الاختصاء أيضا.

فلا يحل للمسلم أن يعرض عن الزواج مع القدرة عليه بدعوى التبتل لله، او التفرغ للعبادة والترهب والانقطاع عن الدنيا.

وقد لمح النبي ﷺ في بعض أصحابه شيئا من النزوع الى هذه الوجهة الرهبانية، فأعلن أن هذا انحراف عن نهج الإسلام، وإعراض عن سنة نبيه ﷺ.

عن أنس بن مالك - رضي الله عنه - قال: " جاء ثلاثة رهط إلى بيوت أزواج النبي ﷺ يسألون عن عبادة النبي ﷺ فلما أخبروا كأنهم تقالوها، فقالوا: وأين نحن من النبي ﷺ؟ قد غفر الله له ما تقدم من ذنبه وما تأخر، قال أحدهم: أما أنا فإني أصلي الليل أبدا. وقال آخر: أنا أصوم الدهر ولا أفطر. وقال آخر: أنا أعتزل النساء فلا أتزوج أبدا، فجاء رسول الله ﷺ، فقال: " أنتم الذين قلمت كذا وكذا، أما والله إني لأخشاكم لله، واتقاكم له، لكني أصوم وأفطر، وأصلي وأرقد، وأتزوج النساء فمن رغب عن سنتي فليس مني " ٧٠

وقال سعد بن أبي وقاص - رضي الله عنه -:

" رد رسول الله ﷺ على عثمان بن مظعون التبتل، ولو أذن له لاختصينا " ٧١

وقال عبد الله بن مسعود - رضي الله عنه - : " كنا نغزو مع رسول الله ﷺ وليس لنا شيء فقلنا: ألا نستخصي

فنهانا عن ذلك " ٧٢

المبحث السادس - المقصد السادس من مقاصد الشريعة في مجال الأسرة

تنظيم الجانب المالي للأسرة

لم تقتصر السنة النبوية المطهرة على تنظيم الجوانب الدينية والاجتماعية والعاطفية فحسب بل تعدتها إلى أدق

الجوانب المالية التي تفوقت بها شريعة الإسلام على كل نظام سابق أو لاحق. ٧٣

70 - أخرجه البخاري برقم ٤٧٧٦.

71 - أخرجه البخاري برقم ٤٧٨٦.

72 - أخرجه البخاري برقم ٤٧٨٧.

73 - نحو تفعيل مقاصد الشريعة ١٥٤.

ولتحقيق هذا المقصد نلاحظ أموراً عدة من أهمها:

أ- الصداق في الزواج:

فالصداق حق الزوجة على زوجها، يثبت بمقتضى عقد النكاح، وهو حق ثابت بنص الآية الكريمة " وآتوا

النساء صدقاتهن نحلة " ^{٧٤}

وهو حق مقدس من حقوق الزوجة، لا يتم عقد الزواج إلا به، قلّ أم كثر، وليس لو الديقها أو لغيرهم حق بهذا

المهر، فهي حرة التصرف فيه كيفما شاءت، وهو ليس أجراً كسائر الأجور، بل ينشأ بواسطة عقد الزواج الذي يحمل

صفة الديمومة، ويهدف إلى إنشاء أسرة لإعمار الأرض،

قال تعالى: " وَأَتُوا النِّسَاءَ صَدَقَاتِهِنَّ نِحْلَةً فَإِنْ طِبَّنَ لَكُمْ عَنْ شَيْءٍ مِنْهُ نَفْسًا فَكُلُوهُ هَنِيئًا مَرِيئًا " ^{٧٥}

كما أن رسول الله ﷺ قال: " لو أن رجلاً أعطى امرأة صداقاً ملء يديه طعاماً كانت له حاللاً " ^{٧٦}

ب- وجوب الإنفاق على الزوجة والأولاد:

فالنفقة حق للزوجة على الزوج سواء أكانت غنية أو فقيرة، وفي ذلك يقول رسول الله ﷺ:

" ولهن عليكم رزقهن وكسوتهن بالمعروف " ^{٧٧}

وقال لهند زوجة أبي سفيان: يوم جاءت تشكو له شحه وتقتيره {خذي من ماله ما يكفيك وولدك بالمعروف} ^{٧٨}.

وفي هذا الحديث دلالة على وجوب النفقة الزوجية، وأنها مقدره بكفايتها، وأن نفقة ولده عليه دون الزوجة،

هي مقدره بكفايتهم، وأن النفقة بالمعروف، وأن لها أن تأخذ نفقتها بنفسها من غير علمه إذا لم يعطها إياه ^{٧٩}.

ج- وجوب النفقة على الأقارب:

وهذا ما أشار إليه ﷺ عندما سأله أحد الصحابة - ذات يوم: " يا رسول الله، من أبر؟ قال: أمك، قيل: ثم من؟

قال: أمك، قيل يا رسول الله، ثم من؟ قال: أمك. قيل ثم من؟ قال أباك ثم الأقرب فالأقرب " ^{٨٠}

74 - سورة النساء: الآية ٤.

75 - سورة النساء: الآية ٤.

76 - أخرجه أحمد برقم ١٤٨٦٦.

77 - أخرجه مسلم برقم ١٢١٨.

78 - أخرجه البخاري برقم ٥٠٤٩، ومسلم برقم ١٧١٤.

79 - الفقه الإسلامي وأدلته: ٧٨٧/٧.

80 - أخرجه الحاكم في مستدرکه برقم ٧٢٤٢، وأبو داود في سننه برقم ٥١٣٩.

في هذا دليل على وجوب نفقة الأقارب على الأقارب سواء أكانوا وارثين أم لا كما قال عليه الصلاة والسلام: " يد المعطي العليا، وأبدأ بمن تقول، أمك وأباك وأختك وأخاك، ثم أدناك أدناك " ^{٨١}

المبحث السابع - المقصد السابع من مقاصد الشريعة في مجال الأسرة

تنظيم الجانب المؤسسي للأسرة

والمقصود بالجانب المؤسسي اعتبار الأسرة مؤسسة، الأصل فيها الديمومة لا التآقيت، وتنظيم العلاقات بين أطرافها - حقوق وواجبات -، ويرأسها رب الأسرة - الذي له القوامة - والذي يتشاور مع زوجته فيما يخص شؤونها، ويتبعان أسلوباً رسمه الإسلام للتحكيم في حالة الخلاف، ولفك الارتباط بينهما إذا احتدم النزاع. ولم يقتصر التنظيم على الأسرة الصغيرة المكونة من الزوجين وأولادها المسماة بـ [الأسرة النووية]، ولكن امتد إلى ما يسمى الأسرة الموسعة التي تشمل الأقارب والأصهار. ^{٨٢}

حيث رتب السنة النبوية المطهرة العلاقات الشاملة لجميع هذه الأطراف، وذلك من خلال بيان الأحكام المفصلة للعلاقات العاطفية والاجتماعية، ومنها:

أ - حقوق الزوج على زوجته.

اجتماع الرجل والمرأة في أسرة على وجه شرعي، يُعتبر طريقة لإعمار الأرض، هذه الطريقة التي تقوم على أساس التعاقد بينهما فيما يُسمى بعقد الزواج، الذي يجعل المرأة حلالاً للرجل، ويجعل الرجل حلالاً للمرأة، وهذا التعاقد يستلزم حقوقاً وواجبات لكل من طرفي العقد، حيث يلتزم كل فريق بما عليه تجاه الطرف الآخر، ولا يعتدي أي منهما على ما أقره العقد للطرف الآخر، فلكل منهما حقوق، وعلى كل منهما واجبات، تنظم العلاقات الأسرية، وتضع لها ضوابط حتى لا تنفلت، وتتحول الأسرة إلى جحيم.

فمن حق الزوج على زوجته طاعته في غير معصية، وفي ذلك يقول عليه الصلاة والسلام:

" إذا صلت المرأة خمسها، وصامت شهرها، وحفظت فرجها، وأطاعت زوجها، قيل لها: ادخلي الجنة من أي أبوابها شئت) " ^{٨٣}.

ومن حق الزوج على زوجته أن تصون عرضه، وتحافظ على شرفها، وأن ترعى ماله وولده وسائر شؤون منزله، لقوله النبي ﷺ: " والمرأة في بيت زوجها راعية وهي مسؤولة عن رعيتها " ^{٨٤}.

81 - أخرجه ابن حبان في صحيحه برقم ٣٣٤١.

82 - نحو تفعيل مقاصد الشريعة: ١٥٣ - ١٥٤.

83 - أخرجه أحمد في مسنده برقم ١٦٦١.

ومن حق الزوج على زوجته أن تتزين له وتتجمل، وأن تبتسم في وجهه دائما ولا تعبس، ولا تبدوا في صورة يكرهها، فقد قال ﷺ: "خير النساء تسرك إذا أبصرت وتطبعك إذا أمرت وتحفظ غيبتك في نفسها ومالك" ^{٨٥} ومن حق الزوج على زوجته أن لا تأذن لأحد في بيته إلا بإذنه، لقوله ﷺ: "فأما حقكم على نساءكم فلا يوطئن فرشكم من تكرهون ولا يأذن في بيوتكم لمن تكرهون ألا وحقهن عليكم أن تحسنوا إليهن في كسوتهن وطعامهن" ^{٨٦}.

ومن حق الزوج على زوجته أن تحفظ ماله، وأن لا تنفق منه إلا بإذنه، لقوله عليه الصلاة والسلام "ولا تنفق امرأة شيئا من بيت زوجها إلا بإذن زوجها"، قيل: ولا الطعام؟ قال: "ذلك أفضل أموالنا" ^{٨٧} ومن حق الزوج على زوجته أن لا تصوم تطوعا وهو شاهد إلا بإذنه، لقوله ﷺ: "لا يجل للمرأة أن تصوم وزوجها شاهد إلا بإذنه" ^{٨٨}.

ومن حق الزوج على زوجته أن لا تمنع منه نفسها متى طلبها، لقوله ﷺ: "إذا دعا الرجل امرأته إلى فراشه فأبت فبات غضبان عليها لعنتها الملائكة حتى تصبح" ^{٨٩} ب - حقوق الزوجة على زوجها:

كما ان للزوج حقوقا على زوجته، فللزوجة أيضا حقوق على زوجها يجب أن يؤديها تجاهها، بعد أن يقوم كل منهما بواجبه تجاه الآخر، وفي ضمان أداء هذه الحقوق على الوجه الذي أقره الشرع الرباني، حياة الأسرة السعيدة، واستقرارها، وسكنتها، وتماسكها، وفي غياب أداء هذه الحقوق، الأزمات والمشاكل التي تُؤرق حياة الأسرة وتحولها إلى جحيم.

وقد أشار النبي ﷺ إلى حق الزوجة على زوجها عندما سأله معاوية بن حيدة - رضي الله عنه - : يا رسول الله ما حق زوجة أحدنا عليه؟ قال: "أن تطعمها إذا طعمت، وتكسوها إذا اكتسيت، ولا تضرب الوجه، ولا تقبح ولا تهجر إلا في البيت" ^{٩٠}

84 - أخرجه البخاري برقم ٢٢٧٨.

85 - قال الهيثمي في مجمع الزوائد ٤ / ٢٧٣: "رواه الطبراني وفيه رزيك بن أبي رزيك ولم أعرفه وبقيته رجاله ثقات"

86 - أخرجه الترمذي برقم ١١٦٣، وقال: هذا حديث حسن صحيح.

87 - أخرجه الترمذي برقم ٦٧٠، وقال: حديث حسن.

88 - أخرجه البخاري برقم ٤٤٩٩.

89 - أخرجه البخاري برقم ٣٠٦٥.

90 - أخرجه أبو داود في سننه برقم ٢١٤٢

ومن حق المرأة على الرجل أن يصبر على أذاها، وأن يعفو عما يكون منها من زلات لقوله عليه الصلاة والسلام: " لا يفرك مؤمن مؤمنة، إن كره منها خلقا رضي منها آخر"^{٩١}.

وقال أيضا: "من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يؤذي جاره واستوصوا بالنساء خيرا فإنهن خلقن من ضلع وإن أعوج شيء في الضلع أعلاه فإن ذهبت تقيمه كسرته وإن تركته لم يزل أعوج فاستوصوا بالنساء خيرا"^{٩٢} وقال ﷺ: " ألا واستوصوا بالنساء خيراً فإنها هن عوان عندكم ليس تملكون منهن شيئا غير ذلك إلا أن يأتين بفاحشة مبينة، فإن فعلن فاهجروهن في المضاجع واضربوهن ضربا غير مبرح، فإن أظعنكم فلا تبغوا عليهن سييلا، ألا إن لكم على نسائكم حقا ولنسائكم عليكم حقا، فحقوقكم عليهن أن لا يوطئن فرشكم من تكرهون ولا يأذن في بيوتكم لمن تكرهون وحققهن عليكم أن تحسنوا إليهن في كسوتهن وطعامهن"^{٩٣}

ومن حق المرأة على الرجل أن يصونها ويحفظها من كل ما يخذش شرفها، ويتلم عرضها ويمتنع كرامتها، فيمنعها من السفور والتبرج، ويجول بينها وبين الاختلاط بغير محارمها من الرجال، كما عليه أن يوفر لها حصانة كافية ورعاية وافية، فلا يسمح لها أن تفسد في خلق أو دين، ولا يفسح لها المجال أن تنسحق عن أوامر الله ورسوله أو تفجر، إذ هو الراعي المسؤول عنها، والمكلف بحفظها وصيانتها، لقول النبي ﷺ: "والرجل راع في بيته وهو مسؤول عن رعيته"^{٩٤}.

ومن حق المرأة على الرجل أن يعدل بينها وبين ضررتها إن كان لها ضرة، حيث يجب أن يعدل بينهما في الطعام والشراب، واللباس، والسكن، والمبيت في الفراش، ولا يجوز أن يحيف في شيء من ذلك أو يجور ويظلم.

يقول النبي ﷺ: " من كانت له امرأتان فمال إلى احدهما جاء يوم القيامة وشقه مائل "^{٩٥}

ج - حقوق الآباء على الأبناء

حيث أكدت السنة النبوية المطهرة على هذه الحقوق، واهتمت بها اهتماما كبيرا، وأخذت تلك الحقوق حيزا كبيرا في ربوعها وثناياها، وها هو عبدالله بن مسعود - رضي الله عنه - يقول :

" سألت النبي ﷺ أي العمل أحب إلى الله قال الصلاة على وقتها قال ثم أي قال ثم بر الوالدين قال ثم أي قال الجهاد في سبيل الله "^{٩٦}

91- أخرجه مسلم برقم ١٤٦٩.

92- أخرجه البخاري برقم ٤٨٩٠.

93- أخرجه النسائي في سننه الكبرى برقم ٩١٦٩ والترمذي في سننه برقم ٣٠٨٧، وقال هذا حديث حسن صحيح

94- تقدم تحريجه.

95- أخرجه أبو داود برقم ٢١٣٣.

وعن أبي هريرة رضي الله عنه قال جاء رجل إلى رسول الله ﷺ فقال يا رسول الله من أحق الناس بحسن صحابتي قال أمك قال ثم من قال ثم أمك قال ثم من قال ثم أمك قال ثم من قال ثم أبوك^{٩٧} وقال أيضا: " رغم أنف ثم رغم أنف ثم رغم أنف قيل من يا رسول الله قال من أدرك أبويه عند الكبر أحدهما أو كليهما فلم يدخل الجنة"^{٩٨}

وعن أبي أسيد مالك بن ربيعة الساعدي قال بينا نحن عند رسول الله ﷺ إذ جاءه رجل من بني سلمة فقال يا رسول الله هل بقي من بر أبوي شيء أبرهما به بعد موتها قال نعم الصلاة عليهما والاستغفار لهما وإنفاذ عهدهما من بعدهما وصلوة الرحم التي لا توصل إلا بهما وإكرام صديقيهما"^{٩٩}

د- حقوق الأبناء على الآباء

اهتمت السنة النبوية بالوليد من أول لحظات ولادته، وعمل على توثيق صلته بخالقه في جميع مراحل حياته؛ من تسميته واختيار مطعمه وتعليمه، وتنشئته تنشئةً سالحة، وتربيته على الرجولة، وتعميق معاني الخير فيه، حتى يشب فرداً صالحاً يؤدّي حق دينه ووطنه عليه.

فكان أول شيء يفعله الوالد بولده عند بروزه للحياة أن يؤذّن في أذنه، والحكمة من ذلك أن يكون أول ما يطرق سمعه تكبير الله وشهادة الإسلام، فقد أذّن النبي في أذن الحسن بن علي رضي الله عنهما حين ولدته فاطمة رضي الله عنها^{١٠٠}

ومن حق الابن على أبيه أن يختار له اسماً حسناً؛ لأن الاسم يلازمه، والاسم الحسن يعيش صاحبه حياته متفائلاً بعيداً عما توحى به الأسماء القبيحة من منغصات.

ومن حق الابن على أبيه أن ينفق عليه، فقد اقتضت إرادة الله تعالى إبقاء نوع الإنسان بالتناسل، وجرى بذلك قضاؤه، ولما كان الولد لا يعيش في العادة إلا بتعاون من الوالد والوالدة في أسباب حياته فقد أوجب الشرع الحكيم على كل منهما ما يتيسر له، والمتيسر من الوالدة الإرضاع، ومن الوالد الإنفاق قدر استطاعته.

قال عليه الصلاة والسلام:

96- أخرجه البخاري برقم ٥٦٢٥.

97- أخرجه البخاري برقم ٥٦٢٦ ز

98- أخرجه مسلم برقم ٢٥٥١.

99- أخرجه أبو داود في سننه برقم ٥١٤٢.

100- أخرجه الترمذي في سننه برقم ١٥١٤، وقال: هذا حديث حسن صحيح.

"أفضل دينار ينفقه الرجل دينار ينفقه على عياله، ودينار ينفقه الرجل على دابته في سبيل الله ودينار ينفقه على أصحابه في سبيل الله"

قال أبو قلابة - احد رواة الحديث - : "بدأ بالعيال" ثم قال أبو قلابة: "وأبي رجل أعظم أجرا من رجل ينفق على عيال صغار يعفهم، أو ينفعهم الله به، ويغنيهم"^{١٠١}.
وإذا فرط الأبوان أو أحدهما في قوت أولادهما فقد باء بالائتم والخطيئة:
"كفى بالمرء إثماً أن يحبس عمن يملك قوته"^{١٠٢}
وهناك حقوق كثيرة لا يتسع المقام لذكرها.
هـ - الدعوة إلى صلة الأرحام

صلاح الأسرة طريق أمان الجماعة، وصلة الرحم سبيل حفظ الأمة. فالزوجان وما بينهما من وطيد العلاقة، والوالدان وما يتعرع في أحضانها من الولدان، والأقربون وأولو الأرحام وما ينتشر بينهم من وئام، كل أولئك يمثل الجماعة المجتمعة والأمة المؤتلفة في طبيعتها وبنائها وحاضرها ومستقبلها، من خلال هذا البناء تمتد وشائج القربى، وتتقوى أواصر التكافل، ترتبط النفوس بالنفوس، وتتعانق القلوب، في هذه الروابط المتماسكة والرحم الموصولة تنمو الخصال الكريمة وتنشأ الأجيال الوافية:

قال تعالى: (يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً وَأَتَقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا)^{١٠٣}
لقد شاء المولى تعالى وتبارك بلطفه وتديبه وحكمته وتقديره أن يكون بناء الإنسانية على وشيعة الرحم، وقاعدة الأسرة من ذكر وأنثى من نفس واحدة، وطبيعة واحدة. رحم وقربى تتوثق عراها، ويتجدد نباتها ليقوم على سوقه بإذن ربه، فيحمي من المؤثرات ويحفظ من العاديات. وقد اهتمت السنة النبوية المطهرة كثيرا بالدعوة الى صلة الأرحام، وفي ذلك يقول عليه الصلاة والسلام:

" من سره أن يبسط له في رزقه، وأن ينسأ له في أثره، فليصل رحمه "^{١٠٤}

¹⁰¹ أخرجه مسلم برقم ٩٩٤.

102 - أخرجه مسلم برقم ٩٩٦.

103 - سورة النساء: الآية ١.

104 - أخرجه البخاري برقم ٥٦٣٩.

كما حذر ﷺ من مغبة قطعها، والإساءة إليها فقال:

" لا يدخل الجنة قاطع " ١٠٥

وقال أيضا: " إن الرحم شجنة من الرحمن، فقال الله: من وصلك وصلته، ومن قطعك قطعته " ١٠٦

و- تحريم الجمع بين المرأة وعمتها أو خالتها

نهى رسول الله ﷺ أن يجمع الرجل بين المرأة وعمتها وبين المرأة وخالتها.

عن أبي هريرة - رضي الله عنه - أن رسول الله ﷺ قال:

" لا يجمع بين المرأة وعمتها ولا بين المرأة وخالتها " ١٠٧

والعلة في تحريم الجمع بين المرأة وعمتها، والمرأة وخالتها ان هذا الجمع سيؤدي الى إيقاع العداوة بين

الأقارب ويفضي إلى قطيعة الرحم المحرم، وذلك لما في الطباع من التنافس والغيرة بين الضرائر.

عن ابن عباس - رضي الله عنه - قال:

" نهى رسول الله ﷺ أن تزوج المرأة على العممة، والحالة. قال: " إنكن إذا فعلتن ذلك قطعتن أرحامكن " ١٠٨

خاتمة البحث

وفي نهاية المطاف أضع بين أيدي المؤتمر مجموعة من التوصيات والمقترحات عسى أن ترى النور في مستقبل

الأيام، وتتحول الى واقع ملموس في حياتنا الإسلامية

أولاً: الدعوة إلى إدخال المقاصد الشرعية، والمفاهيم المستمدة من هدي النبي ﷺ المتعلقة بالأسرة إلى مناهج

التعليم المختلفة، وبما يتناسب مع المرحلة العمرية.

ثانياً: دعوة العلماء إلى القيام بواجبهم الشرعي في توعية الأمة بالدعوات الهدامة التي تستهدف تقويض بنیان

الأسرة، وتفكيكها، ومحو هويتها، وإبراز المقاصد الشرعية المتعلقة بها.

ثالثاً: التأكيد على أهمية دور المرأة في الأسرة باعتبارها مسؤولة عن تنشئة الأجيال الصالحة والقادرة على حمل

الرسالة والنهوض بالأمة.

105- أخرجه البخاري برقم ٥٦٣٨.

106- أخرجه البخاري برقم ٥٦٤٢.

107- أخرجه البخاري برقم ٤٨٢٠.

108- أخرجه ابن حبان في صحيحه برقم ٤١١٦.

رابعاً: الدعوة الى دعم موقف الحكومات وتأييدها في تمسكها بالتحفظات على كل البنود وال فقرات التي تتعارض مع الشريعة الإسلامية والتي وردت في مؤتمر السكان ببيكين والقاهرة والمعاهدات والمواثيق الدولية وعلى رأسها اتفاقية "القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة" مع الإدراك الواعي والتام بخطورة الاستسلام للضغوط الدولية لرفع تلك التحفظات على تماسك الأسرة بل على وجودها نفسه.

خامساً: دعم جهود المؤسسات الهادفة إلى مساعدة الشباب على الزواج، لما لذلك من أثر كبير في نشر العفة في مجتمعاتنا، وتحقيق الاستقرار النفسي والعاطفي للشباب، وحمايته من الأمراض، ومنع اختلاط الأنساب، والمساهمة في تعزيز الأمن الاجتماعي.

سادساً: الدعوة إلى تفعيل مقاصد الشريعة الإسلامية في ميدان الفرد والأسرة والمجتمع والأمة.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين صلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين

المصادر والمراجع

أولاً: الكتب المطبوعة

- ١- الاجتهاد المقاصدي للدكتور نور الدين بن مختار الخادمي، سلسلة كتب الأمة، قطر ١٩٩٨ م.
- ٢- الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان لابن بلبان الفارسي، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة - بيروت - الطبعة: الثانية، ١٤١٤ هـ - ١٩٩٣ م.
- ٣- البرهان في أصول الفقه لعبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني، تحقيق: د. عبد العظيم محمود اللبيب، دار الوفاء - المنصورة - مصر - الطبعة الرابعة ١٤١٨ هـ.
- ٤- التلويح على التوضيح للفتاواني، القاهرة، مصر.
- ٥- تيسير الكريم المنان في تفسير كلام الرحمن لعبد الرحمن بن ناصر السعدي، تحقيق ابن عثيمين مؤسسة الرسالة - بيروت - ١٤٢١ هـ - ٢٠٠٠ م.
- ٦- الحلال والحرام في الإسلام للدكتور يوسف القرضاوي، المكتب الإسلامي، بيروت، الطبعة الرابعة عشرة ١٤٠٥ هـ - ١٩٨٥ م.
- ٧- زاد المعاد في هدي خير العباد لابن قيم الجوزية، تحقيق شعيب الأرنؤوط - عبد القادر الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة و مكتبة المنار الإسلامية، بيروت - الكويت الطبعة الرابعة عشر، - ١٤٠٧ هـ - ١٩٨٦ م
- ٨- سنن الترمذي، تحقيق: أحمد محمد شاكر وآخرون، دار إحياء التراث العربي - بيروت.

- ٩- سنن أبي داود، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الفكر، بيروت.
- ١٠- سنن النسائي الكبرى، تحقيق: د. عبد الغفار سليمان البنداري، سيد كسروي حسن، دار الكتب العلمية - بيروت - الطبعة: الأولى ١٤١١ هـ - ١٩٩١ م.
- ١١- الشاطبي ومقاصد الشريعة للدكتور حمادي العبيدي، دار قتيبة، بيروت، الطبعة الأولى ١٤١٢ هـ - ١٩٩٢ م.
- ١٢- الصحاح لإسماعيل بن أحمد الجوهري، تحقيق العطار، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الثالثة ١٤٠٤ هـ.
- ١٣- صحيح البخاري، تحقيق: د. مصطفى ديب البغا، دار ابن كثير، اليمامة - بيروت الطبعة الثالثة ١٤٠٧ هـ - ١٩٨٧ م.
- ١٤- صحيح مسلم، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي - بيروت.
- ١٥- علم المقاصد الشرعية للدكتور نور الدين بن مختار الحادمي، مكتبة العبيكان، الرياض، الطبعة الأولى ١٤٢١ هـ - ٢٠٠١ م.
- ١٦- الفقه الإسلامي وأدلته للدكتور وهبة الزحيلي، بيروت، لبنان.
- ١٧- كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي، لعلاء الدين عبد العزيز بن أحمد البخاري، تحقيق عبد الله محمود محمد عمر، دار الكتب العلمية - بيروت - ١٤١٨ هـ - ١٩٩٧ م.
- ١٨- لسان العرب لابن منظور، دار صادر، بيروت.
- ١٩- مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، لعلي بن أبي بكر الهيثمي، دار الريان للتراث/دار الكتاب العربي - القاهرة، بيروت - ١٤٠٧ هـ.
- ٢٠- المستدرک علی الصحیحین للإمام الحاكم النيسابوري، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية - بيروت - الطبعة: الأولى ١٤١١ هـ - ١٩٩٠ م.
- ٢١- مسند احمد بن حنبل، مؤسسة قرطبة، مصر.
- ٢٢- المعجم الكبير، للطبراني، تحقيق: حمدي بن عبدالمجيد السلفي، مكتبة الزهراء - الموصل الطبعة الثانية ١٤٠٤ هـ - ١٩٨٣ م.
- ٢٣- مقاصد الشريعة الإسلامية للشيخ محمد الطاهر بن عاشور، الشركة التونسية للتوزيع، تونس ١٩٨٨ م.

- ٢٤- مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، لعلال الفاسي، دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٣ م.
- ٢٥- المقاصد العامة للشريعة الإسلامية، للدكتور يوسف حامد العالم، الدار العالمية للكتاب الإسلامي، والمعهد العالمي للفكر الإسلامي، الطبعة الثانية ١٤١٥ هـ - ١٩٩٤ م.
- ٢٦- مصنف ابن أبي شيبة، تحقيق: كمال يوسف الحوت، مكتبة الرشد - الرياض - الطبعة الأولى ١٤٠٩ هـ.
- ٢٧- منهج النقد في علوم الحديث للدكتور نور الدين عتر، دار الفكر المعاصر، بيروت، الطبعة الثالثة ١٤١٨ هـ - ١٩٩٧ م.
- ٢٨- نحو تفعيل مقاصد الشريعة للدكتور جمال الدين عطية، دار الفكر للطباعة والتوزيع والنشر دمشق - سورية، الطبعة الأولى ١٤٢٢ هـ - ٢٠٠١ م.
- ٢٩- الوسيط في علوم مصطلح الحديث، لمحمد محمد أبو شهبه، عالم المعرفة، جده، الطبعة الأولى ١٤٠٣ هـ.
- ثانياً: البحوث:
- ١- نظرية المقاصد عند الإمام محمد الطاهر بن عاشور، لإسماعيل الحسني، بحث منشور في مجلة قضايا إسلامية، العدد الرابع، ١٩٩٧ م.
- ٢- وسائل الوقاية من الجريمة للمؤلف، بحث منشور في كتاب مؤتمر الوقاية من الجريمة في عصر العولمة، كلية الشريعة والقانون - جامعة الإمارات العربية المتحدة ١٤٢١ هـ - ٢٠٠١ م.

تأخر الزواج عند بعض الشباب والشابات في ضوء مقاصد الشريعة الإسلامية-دلالة

لغوية فقهية من خلال القرآن

د. ميك ووء محمود/ د. صوفي مان الأمة

ملخص البحث

وقد عرف من التاريخ والمؤرخين أن القدامى المسلمين في كثير من بلدان الإسلام كانوا يتزوجون مبكرين، وينجبون الأولاد والبنات الكثيرين. وقد تزوج النبي ﷺ وعمره خمس وعشرون سنة، وهو قدوة حسنة لمن كان يرجو الله واليوم الآخر. وكانوا يتزوجون بمهر بخس حتى ختم من حديد، ولكنهم يعيشون في أمن وسلامة، يربون أولادهم بالدين والدنيا. ومن هؤلاء يتولد أصحاب المناصب العالية في الدولة، وهم من أسر صعبة حالتهم المالية كما نشهده في مجتمع ماليزيا وأمثالها. ويشهد واقع عالمنا اليوم تأخر الشباب والشابات في الزواج بدعاوى مصالح اقتصادية، ومن أجل تجهيز أساس الحياة الزوجية الجديدة المطلوبة قبل الزواج. وفي بعض الحالات ترى وسعتهم المالية أفضل من القدامى. ومن هنا تأتي أسئلة هذه الدراسة، منها: لماذا لم يتزوج المعاصرون كما تزوج القدامى الذين أنجبوا العقلاء والمفكرين اليوم؟ وهل تأخير الزواج في عالمنا المعاصر من مقاصد الشريعة؟، كما كان تكبير الزواج عند القدامى من مقاصدها أيضا؟ وهل انتشار المفاسد والمفسدين من الشباب والشابات اليوم من جراء تأخير الزواج؟ أم تكبير الزواج اليوم هو - في الحقيقة - مقصد من مقاصد الشريعة الإسلامية؟ وذلك بناء على ما طبقه الرسول المصطفى صلى الله عليه وسلم. وسوف تجيب هذه الدراسة على الأسئلة المذكورة من خلال دراسة الواقع في المجتمع الماليزي المعاصر، ودراسة بعض ما طبقه القدامى من الماليزيين. ومن نتائجها سوف تتضح الحقيقة في أن الزواج المبكر من مقاصد الشريعة أو تأخيره من مقاصدها؟ وذلك سبيلا لحل مشكلات تأخر الزواج عند الشباب والشابات في عالمنا اليوم.

مقدمة

قضية تأخر الزواج عند بعض الشباب والشابات اليوم - حقيقة - ليست جديدة أصلاً، بل هي قديمة فعلاً لا تحل إلى اليوم، وقد تزداد خطورتها في السنوات الأخيرة لوجود الخيارات الفاسدة المفسدة التي اختارها بعض هؤلاء الشباب والشابات - وهي عامل من عوامل تأخرهم في الزواج - مثل الاختلاطات المتزايدة بين الرجال والنساء هي التي تنعمهم بنعم المتزوجين، وقد أدوا حقائق المذات الجنسية بطرق فاسدة مفسدة مما لا يعثهم الحاجة الشديدة إلى تكبير الزواج، وكذلك الغلاء في المهور وطموحات بعضهم الشديدة في العمل قبل الزواج وتأخيره إلى سنوات كثيرة بعد العمل بدعوى جمع المال لأجل الزواج، ومساعدة الأسرة ورفع مستوى معيشتهم قبل انفرادهم وانتقالهم إلى البيت الخاص أو بيوت الزوجات أو الأزواج، هي من الإشكاليات التي يحتج بها الكثير من الشباب والشابات في تأخيرهم الزواج.

وينسى هؤلاء الشباب والشابات بآيات كثيرة تؤيد ضرورة الاعتماد على الله في كل أمور زواجهم وأزواجهم، وأن الزواج سبب الغني. وفي القاموس كلمة "غني الرجل معناه تزوج"، وأن من حكم تكبير الزواج حمايتهم من الوقوع في المعاصي وفي المشكلات النفسية والخلقية والنسلية من جراء تأخرهم في الزواج. يشهد الواقع في أن النساء اللاتي تزوجن في عمر الثلاثينات لا ينجبن الكثير من الأولاد والبنات مثلما تنجب المتزوجات في العمر المبكر حيث وجدن فرص الإنجاب واسعة، لذلك قال الرسول (ص) ما معناه: تزوجوا الولود الودود فإنني مكاثركم الأمم... فتأخير الزواج سبب وارد جدا في تقلل الأولاد في الأسرة الواحدة في حين يجاهد أعداء الإسلام بالإكثار في عدد الأولاد بطرق مختلفة مثل تكبير الزواج وإباحة الاختلاطات بين الرجال والنساء والتوليد باستخدام التكنولوجيات الحديثة ونحوها.

اتضح ذلك ماقاله الشيخ عطية صقر في كتابه "الأسرة تحت رعاية الإسلام - مشكلات الأسرة" حيث يقول: "أزمة الزواج توجد عند مجاوزة الحد الطبيعي والمعقول لتجاذب الجنسين وتكوين الأسرة بالزواج، فالمشاهد أن نضج الفتى والفتاة عند سن البلوغ يجعلهما صالحين للزواج، كنتيجة طبيعية للميل الجنسي العام عند كل منهما، والذي يجب أن يجد له متنفسا طبيعيا ومشروعا في وقت نفسه لأنه أولا طاقة من الطاقات المودعة في الجسم الإنساني. وثانيا، ثورة عنيفة في داخل الأجهزة الجسمية يجب أن يفسح لها الطريق، فهو طاقة للتناسل

لعمارة الكون وهو تحول كيمائوي خطير يجب أن يتقشره ولا يصح كبته، كما لا تكبت الإفرازات التي يحاول الجسم التخلص منها^٢.

الزواج أو النكاح لغة واصطلاحاً

١. مفهوم الزواج في اللغة العربية

جاء في القاموس (منجد الطلاب - باب زاج أو نكح) الزواج هو الاسم من التزوج: تزوج امرأة وبامرأة، أي تأهل بها. تزوج في قوم، أي أخذ امرأة منهم. زوجه امرأة أو بامرأة أو لامرأة، أي عقد له عليها. فيقال للثنين: هما زوجان كما الله تعالى: " قلنا احمل فيها من كل زوجين اثنين"^٣، فمعنى الزوجان في الآية مثل الليلة والنهار، والشمس والقمر والحلو والمر والزوج والزوجة... وفي واقع البحث الحالي: فالأزواج من الزوج، والزوجات من الزوجة وهي القرين. المتزوج أي المتأهل (married)^٤. الزواج أيضا الاقتران والارتباط، فتقول العرب: زوّج الشيء، وزوجه إليه، أي قرنه به^٥، ومثل قوله تعالى: "زَوَّجْنَاهُمْ بِحُورٍ عِينٍ"^٦.

وكلمة أخرى تستخدم بمعنى الزواج هي النكاح. والنكاح من نكح ينكح انكح نكاحا نكح منكوح (من باب ضرب يضرب)، يطلق على الوطء وعلى العقد دون الوطء، ويقول: نكحتها إذا وطئتها أو تزوجتها، فيقال للمرأة: حللت فانكحى (همزة وصل) أي فتزوجي، وامرأة نكح أي ذات زوج، واستنكح بمعنى نكح (طلب النكاح). الزواج معناه النكاح، ولكنها مصدر من (زوّج زواجا مثل سلّم سلّما وكَلّم كلاما) والنكاح مصدر من نكح ينكح من باب ضرب يضرب. فنقول: زوجتك هذه البنت أي نكحتك، ففعل " زوّج على معنى أنكح " متعديان لمفعولين. وقد يتعدى بالهمزة: أنكح ينكح أنكح إنكاح منكح فيقال: أنكحت الرجل المرأة، فنقول: نكحتك أي زوجتك بفلان أو فلانة، وأنكحتك المرأة بمهر...^٧

2 عطية صقر، الأسرة تحت رعاية الإسلام - مشكلات الأسرة، ج ٦، القاهرة: مكتبة وهبة، ٢٠٠٤، ص ٧

3 سورة هود: ٤٠.

4 المورد، ص ٩٥٦

5 أنيس، إبراهيم وآخرون، المعجم الوسيط، ج ١، ص ٤٠٥.

6 سورة الدخان: ٥٤.

7 أحمد محمد علي المقرئ الفيومي، الصباح المنير، بيروت: المكتبة العلمية (د.ت)، ص ٦٢٤.

٢. مفهوم الزواج أو النكاح في الاصطلاح الشرعي

الزواج هو عقد وضع لتملك المتعة بالأنثى قصداً، أى وضع الشارع لا وضع المتعاقدين له^٨. وعرف الشريبي الزواج أو النكاح بأنه: "عقد يتضمن إباحة وطء بلفظ النكاح أو التزويج أو ترجمته"^٩. ومن العلماء من عرف النكاح أو الزواج بأنه "عقد يفيد حل العشرة بين الرجل والمرأة ويفيد تعاونها ويحدد ما لكل منهما من حقوق وما عليهما من واجبات"^{١٠}. وقد عرف الدكتور محمود علي السرطاوي في كتابه "شرح قانون الأحوال الشخصية" بأن الزواج أو النكاح "عقد بين رجل وامرأة تحل له شرعا لتكوين أسرة وإيجاد نسل بينهما"^{١١}. وذكر في كتاب "العدة في شرح العمدة" بأن النكاح من سنن المرسلين، وهو أفضل من التخلي لنفل العبادة، ولا ينعقد النكاح إلا بإيجاب من الولي أو نائبه فيقول: أنكحتك أو زوجتك، وقبول الزوج أو نائبه، فيقول: قبلت أو تزوجت.^{١٢} يقول د. عقيل بن عبدالرحمن العقيل عضو هيئة التدريس بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية: الزواج من سنن المرسلين أمر به رب العالمين في قوله تعالى: {فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع... وحث عليه المصطفى ﷺ بقوله: (تزوجوا الولود الودود فإنني مكاثركم بهم الأمم يوم القيامة) وطبقه ﷺ واقعاً، وقال: «حب إليّ من دنياكم الطيب والنساء وجعلت قرة عيني في الصلاة»^{١٣}.

فالزواج في الإسلام هو الحجر الأساس في بناء العائلة وهو بالتالي أساس استقرار المجتمع والزواج نفسه هو عقد شرعي قانوني بين المرأة والرجل يتعاهدان فيه على الحياة المشتركة وفقاً للشريعة التي يؤمنون بها وعليهم أن يتذكروا دائماً واجبهما نحو الله تعالى وواجبات وحقوق كل منهما تجاه الآخر. ينظر غير المسلمين إلى الطريقة التي يختار فيها المسلم زوجته على أنها طريقة عتيقة وبها أن الإسلام يؤكد على العفة والحياء فمن الطبيعي أن لا تكون

8 ابن عابدين، محمد أمين، رد المختار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار، دراسة وتحقيق وتعليق: عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض، بيروت: دار الكتب العلمية، ط ١، ١٩٩٤، ج ٤، ص ٥٨.

9 شمس الدين محمد بن الخطيب الشريبي، معنى المحتاج، تحقيق: صدقي محمد جميل العطار، بيروت: دار الفكر، ج ٣، ٢٠٠٣، ص ١٥٩.

10 محمد أبو زهرة، الأحوال الشخصية، القاهرة: دار الفكر، ١٩٥٠، ص ١٧.

11 محمود علي السرطاوي في كتابه "شرح قانون الأحوال الشخصية"، الأردن: دار الفكر للنشر والتوزيع، ط ١، ١٩٩٧م، ص ٢٥.

12 بهاء الدين عبد الرحمن بن إبراهيم المقدسي، العدة في شرح العمدة، تحقيق: د. عبد الله عبد المحسن التركي، ج ٢، ط ١، ٢٠٠١، ص ٥-٧.

13 خطر تأخير الزواج على الأمة الإسلامية، <http://www.alnwady.com/stock/printthread.php?t=7726>

هناك أية ضرورة للاختلاط الاجتماعي بين الجنسين، وخاصة كما في الصورة التي يراها غير المسلمين على أنها طبيعية وليس هناك أية صورة من ضرب المواعيد واللقاءات الخاصة المعتادة عند غير المسلمين قبل عقد الزواج. وإن السلوك الجنسي وجميع الأفعال الجنسية ومقدماتها ليست مشروعة إلا تحت مظلة الزواج الشرعي. وعلي هذا لا يجوز أن تجري أية اختبارات جنسية قبل الزواج. والإخلاص والعفة من الجواهر الأساسية في الحياة الزوجية^{١٤}.

مقاصد الشريعة الإسلامية في الزواج.

١. تعريف المقاصد

المقاصد مفردة المقصد على وزن مَفْعَل ج مفاعل مثل مسجد/ مساجد أو مجلس/ مجالس. فتضاف كلمة المقاصد إلى الشريعة فهي مكان القصد وزمانه، فنقول: قصد محمد الرجل أي توجه إليه^{١٥}. لا بد لكل قرار من مقاصد يهدف إلى تحقيقها ويشترك كل من يؤمن بها في السعي لتحقيق حريتها ووسعة مجال تطبيقها، بيد أن ذلك لا ينفى أن لكل مشكلة أو مسألة خصوصيتها وأولويتها في الحياة. فالشريعة الإسلامية عندما تشرع مسألة من المسائل الاجتماعية تسعى لأجل خيري الدنيا والآخرة، فلا يفهمها إلا العالمون أو العلماء. فالزواج من مقاصد تشريعه إبقاء النسل الإنساني إنساناً ربانياً للعبادة، فأصبح لكل عمل ابن آدم عبادة لقوله تعالى: "وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون"^{١٦}. فيبقى السؤال هنا، هل تأخير الزواج في مجتمعنا اليوم مقصده إسلامي؟ وهل تأخيره يفيد الأمة الإسلامية أو يقلل عددها؟

ويقول الدكتور فريدريك كاهن Frederic Kahn الزواج هو الطريق الصحيح لتصريف الطاقة الجنسية وهو الحل الأوحد الجذري للمشكلة الجنسية. ويقول في كتابه (حياتنا الجنسية): "كان البشر في الماضي يتزوجون في سن مبكرة، وكان ذلك حلاً صحيحاً للمشكلة الجنسية. أما اليوم فقد أخذ سن الزواج يتأخر. والإسلام حينما يعتبر الزواج الطريق الفطري الذي يحقق للطاقة الجنسية هدفها الإنساني، فضلاً عن تحقيقه اللذة الآتية منها، فإنه يتوجه بقوة للحض على الزواج وتسهيله وتيسير أسبابه"^{١٧}.

14 عبد الله ناصح علوان، عقبات الزواج وطرق معالجتها على ضوء الإسلام، بيروت: دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع، ط٥،

١٩٨٥، ٥٤.

15 فؤاد إفرايم البستاني، منجد الطلاب، المرجع السابق، ص ٥٩٥.

16 سورة الذاريات: ٥٦.

17 خطر تأخير الزواج على الأمة الإسلامية، <http://www.alnwady.com/stock/printthread.php?t=7726>

فالزواج في واقع البحث الحالي مقصده الشرعي سلامة الشباب والشابات من أخطار تأتي قبل وقوع الزواج، فإذا كان تأخير الزواج مصالِح للشباب وحياتهم، وللبلاء والأمة فتأخيره مقصد من مقاصد الشريعة الإسلامية. أما إذا كان تأخير الزواج ضرره أكبر من المصالح، فتأخيره ليس من الإسلام، وإنما من اختراعات أعداء الإسلام. يقول عبد الله ناصح علوان في كتابه "عقبات الزواج": "فتبين مما سقينا من مخططات أعداء الإسلام على بلاد الإسلام أن الذين يجرون وراء الزنى، والإلحاد، والتخلف، والخمر، والقمار، والانحلال، والعهر.. من شبابنا وشاباتنا ما هم في الحقيقة إلا منفذون من حيث يعلمون أو لا يعلمون مؤامرات اليهودية والصليبية، ومخططات الماسونية والشيوعية"^{١٨}. وفي تلك الحالة فالتبكير أولى لهم فيه، لأن الله تعالى قد أقر بالتيسير على المتزوجين الفقراء الصالحين، ووعدهم بالغنى من فضله في قوله: "وأنكحوا الأيامى منكم والصالحين من عبادكم وإمائكم، إن يكونوا فقراء يغنهم الله من فضله، والله واسع عليم"^{١٩}. وكذلك قوله تعالى: "من يتق الله يجعل له مخرجا ويرزقه من حيث لا يحتسب، ومن يتوكل على الله فهو حسبه، إن الله بالغ أمره قد جعل الله لكل شئ قدرا"^{٢٠}. فالثقة بالله والرجاء منه في بركات زواجه المبكر أولى من الوقوع في الفحشاء والمنكر في حالة تأخير زواجه من جراء الفقر، وهو غير قادر على الصيام. فتزوجوا يغنهم الله من فضله.

٢. تصوير القرآن الكريم والحديث الشريف في الزواج

في القرآن آيات شتى تركز في مسائل الزواج وضرورته لأنه فطرة إنسانية، فاستخدم القرآن كلمة الزوج والأزواج أو مشتقاتها بأشكال شتى في سبعة وثمانين آية (٨٧) مركزة في تسع وأربعين (٤٩) شكلا من أشكال الكلمات العربية، وهي ليست فقط على معنى النكاح، كما أنها لا تطلق على الإنسان أو الأدمي فحسب، بل على كل المخلوقات، قال الله تعالى: سبحان الذي خلق الأزواج كلها مما تنبت الأرض ومن أنفسهم ومما لا يعلمون (٣٦:٣٦). الجماعة من الناس تسمى أزواجا كما في قوله تعالى: وكنتم أزواجا ثلاثة... (٥٦:٧)، ومن النبات في قوله تعالى: وأنزلنا من السماء ماء فأخرجنا به أزواجا من نباتا شتى (٢٠:٥٣)، ومعنى آخر الأنعام في قوله تعالى:

18 عبد الله ناصح علوان، عقبات الزواج وطرق معالجتها على ضوء الإسلام، بيروت: دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع، ط٥،

١٩٨٥، ص٧٧.

19 سورة النور: ٣٢

20 سورة الطلاق: ٢-٣.

ومن الأنعام أزواجاً يذروكم فيه ليس كمثله شيء (٤٢:١١)، وغيرها من استخدامات القرآن للزوج أو الأزواج.^{٢١}

وكذلك استخدم القرآن الكريم النكاح بمعنى الزواج في ثلاثة أصول من الأفعال من (نكح، وأنكح، واستنكح) وفي ثلاثة وعشرين آية. وفي مادة (نكح) مثل قوله تعالى: ولا تنكح ما نكح آباءكم من النساء إلا ما قد سلف (٤:٢٢)، فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع (٤:٣)، وليستعفف الذين لا يجدون نكاحاً حتى يغنيهم الله من فضله (٢٤:٣٣). ومادة (أنكح) في ثلاثة أماكن فقط قوله تعالى: ولا تنكحوا المشركين حتى يؤمنوا (٢:٢٢١)، قال إني أريد أن أنكحك إحدى ابنتي هاتين (٢٨:٢٧)، وأنكحوا الأيامى منكم والصالحين من عبادكم وإمائكم (٢٤:٣٢). وأما مادة استنكح في مكان واحد فقط قوله تعالى: وامرأة مؤمنة إن وهبت نفسها للنبي، إن أراد النبي أن يستنكحها خالصة لك من دون المؤمنين (٣٣:٥٠).

ومن الآيات التي تفيد معنى الزواج أو النكاح وأغراضه وأسارره قوله تعالى: "قال الله تعالى: "يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم، إن الله عليم خبير"^{٢٢}. وقوله تعالى: "ومن آياته أن خلق لكم من أنفسكم أزواجاً لتسكنوا إليها وجعل بينكم مودة ورحمة، إن في ذلك لآيات لقوم يتفكرون"^{٢٣}. وقوله تعالى: "وأنكحوا الأيامى منكم والصالحين من عبادكم وإمائكم، إن يكونوا فقراء يغنيهم الله من فضله، والله واسع عليم"^{٢٤}.

٣. تطبيق أهل البيت في الزواج

وقال ﷺ في الحديث الصحيح: «التمس ولو خائماً من حديد» ولما تزوج علي رضي الله عنه فاطمة قال رسول الله ﷺ: «أعطاها شيئاً قال ما عندي شيء، قال أين درعك الحطمية؟ قال: هي عندي قال: فأعطاها إياه» رواه أبو داود، وقد تزوج عبدالرحمن بن عوف على صداق خمسة دراهم وأقره النبي ﷺ وزوج سعيد بن المسيب - رحمه الله - ابنته على درهمين وقد قال عمر بن الخطاب رضي الله عنه: «ألا لا تغلوا في صدق النساء فإنه لو كان مكرمة

21 د. محمد حسن الحمصي، تفسير وبيان مفردات القرآن مع مهارات كاملة للمواضع والألفاظ، بيروت: دار الرشيد، ١٩٨٤م ص ١٠٣.

22 سورة الحجرات: ١٣.

23 سورة الروم: ٢١.

24 سورة النور: ٣٢.

في الدنيا وتقوى عند الله كان أولاكم به النبي ﷺ. ما أصدق رسول الله امرأة من نسائه ولا أصدق امرأة من بناته أكثر من اثني عشر أوقية وإن الرجل ليغلي بصدقة امرأته حتى يكون لها عداوة في نفسه وحتى يقول: كلفت لكم علق القربة» رواه أبو داود أي يقول لها: تكلفت وتحملت لأجلك كل شيء حتى جبل القربة أحضرته لك.

٤. دلالة لغوية قرآنية في ضرورة الزواج في سن المبكر

قال الله تعالى: إنا أنزلناه قرآنا عربيا لعلكم تعقلون^{٢٥}، فالآية المذكورة دليل وحجة على أن فهم اللغة القرآنية أو التعبير القرآني وسيلة أساسية في استنباط الأحكام الشرعية المرتبطة بالحياة الاجتماعية مثل الزواج ومقاصده وقضاياها. فيجب على كل عالم فقهي (فقيه) أن ينظر إلى التعبير اللغوي للقرآن الكريم عند معالجة مسألة مثل الزواج. فالآيات القرآنية التي تخص الزواج ومسائله كثيرة ومتوفرة، فدلالاتها اللغوية تغني المحتاجين من البشر وتقنع كل من يريد فهم نظريات الدين الإسلامي نحو مسألة الحياة البشرية. فالوقف اللغوي على كل لفظ لأي آية قرآنية ضروري جدا من أجل فهم صيغ وحي الله تعالى ودلالات لكل منها. فعلى سبيل المثال، يقول عز وجل: " وأنكحوا الأيامى منكم والصالحين من عبادكم وإمائكم إن يكونوا فقراء يغنهم الله من فضله". فيجب على الباحث أو المفسر أن يقف على كل كلمة في الآية وقفا لغويا ليستفيد من توجيهات الله تعالى في القرآن (قرآنا عربيا لعلكم تعقلون). فأهم الكلمات للوقوف عليها في الآية هي: أنكحوا، الصالحين، يغنهم الله، فيها ثلاث مسائل شرعية أو فقهية وهي أولا: مسئولية الآباء والأمهات أو ولاية الأبناء والبنات في تزويج بناتهم، وثانيا: مسئوليتهم في تربية الأبناء والبنات، وثالثا: الزواج بعد تقوى الله باب من أبواب الرزق أو الغنى. فكلمة " أنكحوا " فعل أمر ثلاثي مزيد بالهمزة يفيد التعدد إلى مفعولين اثنين^{٢٦}، والتقدير في الآية: وأنكحوا أيها الآباء بناتكم الأيامى منكم والصالحين... فتوجيه القرآن في الآية إلى أولياء الأمور أو الآباء والأمهات لأنهم هم المسئولون في اختيار الصالحين لبناتهم.

البحث عن الزوج مسئولية الأسرة.

إن تطور الزمن سبب قوي في اختلاف وتفاوت اتجاهات الإنسان في الحياة. اليوم أبناءنا وبناتنا يخرجون إلى مكان بعيد عن أسرهم لأغراض شتى منها الدراسة في الجامعات الداخلية والخارجية، والعمل في المدن الصغيرة

25 سورة يوسف: ٢

26 -----، التطبيق الصرفي، ص ٣١.

والكبيّرة. وهؤلاء الأبناء والبنات صاروا شبابا وشابات يعيشون بعيدين عن الأهل والأسرة حريين في كل تصرفاتهم وحياتهم حيث يتعارفون بعضهم البعض. وفي هذه الحالة ترى الأسرة من الآباء والأمهات أن الزواج المبكر أضمن لهم وخاصة لبناتهم، ولكن يبقى السؤال فيهم، هل نبحت لهم زواجهم أم هم يبحثون، ودور الأسرة فقط الموافقة وتنفيذ الزواج؟ وهل نبحت لمن أزواجهن أم هن يبحثن الأزواج لأنفسهن، ولا دخل في ذلك البحث للأسرة؟ وأهل القرى غالبا من الأميين يرون الأبناء والبنات أدرى في ذلك لأنهم أعلم ما يريدون وما يناسبهم في الزوجات والأزواج. هذه الصورة الواقعية في المجتمع الإسلامي مثل ماليزيا اليوم صورة ذات خطر كبير على الشباب والشابات المسلمين. وتلك الصورة الواقعية حقيقة من أسباب تأخر الزواج عنهم، أولا أنهم قد وجدوا فرص الاختلاط والمعايشة فيما بينهم بالنسبة لأهل الشر من الشباب والشابات. وثانيا أنهم ينتظرون ثم ينتظرون الخطاب ويحجلون ذكره أمام الأسرة، والأسرة ترى أنه من عيب تذكر الأمر أمام البنت المتعلمة، فهي أدرى من الأسرة.

ومن هنا، لا بد على الأسرة أن يفهموا أن مسئولية اختيار الأزواج وخاصة لبناتهم مسئولية الأسرة في المقام الأول لقوله تعالى: " وأنكحوا الأيامى منكم والصالحين من عبادكم وإمائكم "، وكذلك من قصة شعيب مع موسى عليها الصلاة والسلام في قوله تعالى: " قال إني أريد أن أنكحك إحدى ابنتي هاتين على أن تأجرني ثماني حجج، فإن أتممت عشرا فمن عندك "، فالآية الأولى جاءت بالفعل الثلاثي المزيد زيادة المهمة للتعدى " أنكحوا " من أنكح ينكح أنكح إنكاح كم سبق الشرح في موضوع دلالة لغوية قرآنية. والتقدير: فانكحوا أيها الآباء بناتكم الأيامى... أما الآية الثانية فهي واضحة جدا ما سيطبقه نبي الله شعيب في تزويج إحدى ابنتيه موسى بمهر أن يعمل موسى معه في ثماني سنوات أو عشر.

وتأخير الزواج ضرر على مستقبل هذه الأمة وخاصة النساء الشابات الباكرات وخداعا لمن وللرجال أيضا، مرض من أمراض الإيمان بالله عز وجل وبالقرآن الكريم لأن الله وعد الفقراء بالغنى إن كانوا يتزوجون وأمرهم بتنفيذ أمر الزواج ساعة الحاجة إليه مهما كانت الحالة الاجتماعية غنية أم فقيرة، لقوله تعالى: " وأنكحوا الأيامى منكم والصالحين من عبادكم وإمائكم، إن يكونوا فقراء يغنهم الله من فضله، والله واسع عليم ". كما أن ترك اختيار الأزواج على البنات أخطار عظيمة عليهن وعلى الأسرة والمجتمع والبلاد والأمة.

مرحلة الشباب وسن الزواج.

تختلف آراء من يرون الأخذ بالمعيار الزمني لتحديد مرحلة الشباب اختلافاً يمكن حضره في ثلاثة اتجاهات، الاتجاه الأول من ١٣ - ٣٠ سنة، والاتجاه الثاني من ١٥ - ٣٠ سنة، والاتجاه الثالث من ١٥ إلى ٢٥ سنة. فالاتجاه الأول يرى أن الاحتلام بداية مرحلة الشباب وتمتد إلى حوالى الواحد والعشرين. وهذه الفترة هي فترة الشباب الأولى، وفيها يكتمل بلوغ الرجل أو المرأة ونضجها الجنسي، ويبلغان مستوى عال من النضج الانفعالي والاجتماعي. ويعقب هذه الفترة فترة الشباب الثانية وهي من الواحدة والعشرين إلى سن الثلاثين (فترة الرشد). والاتجاه الثاني والثالث متساويان في البدء واختلفاً في نهاية سن مرحلة الشباب كما لاحظناهما. فالنشاط الجنسي للزواج يبدأ من سن البلوغ إلى سن الثلاثين مع اختلاف الرغبة أو الشعور بالزواج بين شخص وآخر حسب الظروف الاجتماعية والاقتصادية والعادات التي تحيطهم. وخير قدوة رسولنا ﷺ الذي تزوج وعمره خمس وعشرين، وسن منتهى النضج والمسئولية والإرادة في الزواج، فما بعد هذا العمر يعتبر التأخر من السنة المطهرة في الزواج، فلماذا أحرّ الكثير من الشباب والفتيات في الزواج من عمر الرسول؟ فقال الله تعالى: لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة لمن كان يرجو الله واليوم الآخر...، وكذلك قوله ﷺ: تركت فيكم أمرين ما إن تمسكتم بهما لن تضلوا أبداً، كتاب الله وسنتي". فتأخير الزواج من السنة، بل كان تأخيره ليس فيه خير كثير.

فسن الزواج غالباً يرجع إلى الفتاة أو المرأة لأنها على مسئولية الأب والأم أو الولي، أما الرجل فلا يحتاج إلى الولي، ويمكن أن يتزوج دون أسرته. فالشاهد هنا قوله تعالى: وابتلوا اليتامى حتى إذا بلغوا النكاح فإن آنستم منهم رشداً فادفعوا إليهم أموالهم". فقال الله تعالى: إذا بلغوا النكاح، إذن، كم سن النكاح بالنسبة إلى الشاب والفتاة؟ فقد فسّر ابن كثير الآية بأقوال من العلماء منهم قال مجاهد: يعنى الحلم، وقال الجمهور من العلماء: البلوغ في الغلام تارة يكون بالحلم، وأخرى بالشعرة وهي نبات الشعر الحشن حول الفرج. وقد أتى ابن كثير الحديث عن عائشة وغيرها من الصحابة عن النبي (ص) قال: "رفع القلم عن ثلاثة، عن الصبي حتى يحتلم أو يستكمل خمس عشرة سنة، وعن النائم حتى يستيقظ، وعن المجنون حتى يفيق"، والحديث الآخر في الصحيحين عن ابن عمر قال: عرضت على النبي (ص) يوم أحد وأنا ابن أربع عشرة فلم يجزني، وعرضت عليه يوم الخندق

(1) محمد عزمى صالح (د)، التأصيل الإسلامي لرعاية الشباب، القاهرة: دار الصحوة، ط ١، ١٩٨٥م، ص ٢٥.

2 سورة الأحزاب: ٢١.

3 سورة النساء: ٦.

وأنا ابن خمس عشرة سنة فأجازني". فقال عمر بن عبد العزيز لما بلغه هذا الحديث: إن هذا الفرق بين الصغبر والكبير؛

ويفهم من الحديثين السابقين أن أدنى سن الزواج الحلم أو إذا بلغ عمر الشاب أو الفتاة خمس عشرة سنة. ومن هذا العمر بدأ الشاب أو الفتاة تفكر أو تتخير في الزواج أو تظهر رغبتها في الرجل أو حبا له... فعلى الأب أو الأم مراقبة أكثر تطور معايشة الأبناء والبنات من هذا العمر خوفا على وقوعهم في المنكرات والمعاصي. قال الرسول ﷺ " إذا أتاكم من ترضون دينه وخلقه فأنكحوه إلا تفعلوه تكن فتنة في الأرض وفساد كبير " رواه الترمذي وحسنه وله شواهد. - د. صالح فوزان عبدالله الفوزان - تنبيهات على أحكام تختص المؤمنات ١٤١٨هـ.

فالفقر ليس سببا في عدم الزواج أو تركه أو إهمال الآباء والأمهات عن التفكير في زواج أولادهم والبحث عن الزوجات الصالحات لهم لأن الله تعالى حينما يأمر بالزواج يخاطب أولياء الأمور " وأنكحوا " فعل أمر من " أنكح ينكح أنكح " يتعدى بنفسه معناه " أنكحوا أيها الآباء والأمهات أبناءكم الصالحين... إن يكونوا فقراء يغنهم الله من فضله. فهذه الآية - حقيقة - خطاب إيماني يجب اليقين بشأن فضل الله علينا وعلى عباده المؤمنين الصالحين الذين أرادوا الزواج حماية لأنفسهم عن الوقوع في المعاصي والمنكرات والفحشاء وترتبا لحياتهم الاجتماعية حياة طبيعية فطرية (سبحان الذي خلق الأزواج كلها) وهم فقراء. فالحل في هذا المقام هو حل من الله تعالى " إن يكونوا فقراء يغنهم الله ". فشيء آخر يجب التأمل والانتباه به هو الخطاب الإلهي الذي يقول " يغنهم الله " ولم يقل " والله الغني "، لأن فعل يُغنى على وزن " أفعل - يُفعل " يفيد التعدى بنفسه ويفيد معنى الوعد والتنفيذ المباشر من الله عز وجل. وعندما تزوج العبد المؤمن الصالح الفقير امرأة صالحة ابتغاء وجه الله، يغنهم الله من فضله. ويقول ابن كثير رحمه الله في الآية " وأنكحوا الأيامى منكم والصالحين... إلخ: هذا أمر بالتزويج، وقد ذهب طائفة من العلماء إلى وجوبه، على كل من قدر عليه، واحتجوا بظاهر قول الرسول (ص): يا معشر الشباب من استطاع منكم الباءة فليتزوج، فإنه أغض للبصر وأحصن للفرج، ومن لم يستطع فعليه بالصوم فإنه وجاء " أخرجاه البخاري ومسلم في الصحيحين من حديث ابن مسعود، ثم ذكر أن الزواج سبب للغنى مستدلا بالآية السابقة " إن يكونوا فقراء يغنهم الله من فضله " وذكر عن أبي بكر الصديق رضي الله عنه أنه قال " أطيعوا الله فيما أمركم به من النكاح ينجز لكم ما وعدكم من الغنى قال تعالى " إن يكونوا فقراء يغنهم الله

من فضله، والله واسع عليم"، وعن ابن مسعود التمسوا الغنى في النكاح" يقول الله تعالى " إن يكونوا فقراء يغنهم الله من فضله، والله واسع عليم".

حجية الشباب والشابات في تأخيرهم الزواج

فقد قام الباحث والباحثة بمقابلة بعض الشباب العزاب والشابات العازبات، فكانت الإجابة تتركز في أسباب الدراسة والعمل قبل الزواج، وعدم وجود الخطاب، وإهمال الأسرة، وحب الحياة العزوبة.

أولاً: أسباب الدراسة.

الدراسة عامل أساسي في تأخير الزواج عن الكثير من الشباب والشابات اليوم. فتعنى بالدراسة هنا الدراسات الجامعية وما فوق الجامعة. فعمر التخرج في المرحلة الجامعية غالباً أربع وعشرين، أو خمس وعشرين سنة، والقليل فقط منهم تخرجوا أقل من ذلك عمراً. وقد يحرص بعض الشباب والشابات في مواصلة في المرحلة العليا في الماجستير والدكتوراة دون الزواج طائنين بأن تأخير الزواج من أجل الدراسة جهاد عظيم، فالزواج المبكر قد يمنعه من مواصلة دراسته. فهذه المسألة ليست كبيرة بالنسبة إلى الشباب، ولكن المشكلة على الشابات أو الفتيات. فتأخير زواج بناتنا أمر خطر وغير مقبول عقلاً وشرعاً لأن ذلك سيؤدى إلى ضررهن في العنوسة المستمرة. ويقول الشيخ عبد الله ناصح علوان "ومن العقوبات التي تقف في طريق الزواج عائق الدراسة وهو حجة يتذرع بها كثير من شبابنا المثقفين، ويقفون أمامها مذهولين حائرين لا يدرون ماذا يفعلون؟ ولعل الحجج التي يتذرعون بها في عائق الدراسة هي مشكلة المال والنفقة، والزواج مشغلة عن الدراسة، والخجل في مصارحة الأهل" ^{٣٨}. من جهة الأب أو الأم رد الخاطب الكفء مثلاً بسبب الرغبة في إكمال البنت لدراستها وعدم تزويجها قبل ذلك، أو عدم تزويجها الآن لأن أختها التي أكبر منها لم تتزوج بعد أو بسبب الحاجة لمرتبها أو نحوها.

ثانياً: العمل قبل الزواج.

يعنى بالعمل قبل الزواج الاغتنام ببعض الراحة من تعب الدراسة وفرصة في جمع المال والفرح الذاتي بالرواتب الشهرية قبل القيام بعبء الزواج ومسئولية البيت والأولاد. ويحدث في تقديم العمل على الزواج المبكر في بعض الأسر الفقيرة لإسعاد الأسرة أولاً قبل الزواج.

ثالثا: لا يأتيها الخطاب.

الشابة أو الفتاة المؤدبة أو المتدينة في مفهوم المجتمع الإسلامي المليزي تترك الاختلاط مع الرجل الأجنبي مهما كان، وتتوكل على الله في أمر زواجها. وفي الغالب مثل هذه الفتاة تركز كثيرا في الدراسة وتتفوق فيها، ثم تجد فرصة العمل بسهولة، ولكن مشكلتها لا يأتيها الخطاب يخطبها أو يطلب يدها أو لا يهتم الوالدان بشأن زوجها طائنين أنها أدرى بحاجتها وبمن تختاره، وتركا الشأن لها، وتحجل الفتاة إخبارهما بشأنها.

رابعا: إهمال الأسرة.

يحدث هذا الإهمال من قبل الأسرة، إما لجهلهم بمسئوليتهم في اختيار الأزواج لبناتهم وتزويجهن عندما حان وقت الزواج، وأما لحسن ظنهم نحو البنات المتعلقات في أنهن أفضل منهم علما فلهن الحق في اختيار الأزواج وتحديد من يردن منهم. فهذا الجهل وذلك الظنون سبب في تأخر بعض الشابات أو الفتيات فو الزواج.

خامسا: حب الحياة العزوبة.

هناك بعض الشباب والشابات الذين يحبون الاختلاط وربط العلاقات بين الرجال والنساء، ويقضون حياتهم الشبابية في فرح مستمر في النوادي وأطراف المدن والشوارع حيث لا يجدون لأنفسهم الحاجة في الزواج المبكر لأنهم قد وجدوا من الاختلاط أو العلاقات المتبادلة بين الرجال والنساء التمتع النفسي والجنسي. إن التأخير في الزواج حمل معه انتشار ذات التصرفات التي تمارس في الغرب إلى الدول الإسلامية، فأصبحنا نجد الكثير من الشباب المسلم يتأخر في سن الزواج ولكنه طبعاً يتصرف إلى إشباع رغباته عن طريق العلاقات العابرة والغير شرعية التي أصبحت منتشرة بشكل رهيب جدا في غالبية إن لم يكن كل المجتمعات الإسلامية حتى المحافظة منها.

وأخلص الشيخ عبد الله ناصح علوان أهم أسباب تأخر الزواج عند بعض الشباب والشابات في المجتمع الإسلامي في خمسة أمور وهي غلاء المهور، والمبالغة في تكاليف الزواج وعائق الدراسة، والإرواء الغريزي غير المشروع، وقلة الأجور وغلاء المعيشة^{٢٩} (وخاصة في الحياة في المدن الكبرى مثل كوالالمبور). وأكد عدد من أصحاب الفضيلة المشايخ والباحثين في القضايا الإسلامية أن تأخير الزواج له عواقب سيئة على المجتمع، وقالوا إن أهم أسباب عزوف الكثير من الشباب عن الزواج يرجع إلى مغالاة بعض أولياء الأمور في المهور ووضع العقبات في طريق الشاب المقبل على الزواج، وأضافوا إن المغالاة تؤدي إلى كثرة العوانس وحصول الفساد الأخلاقي بين الشباب بداية عن أهمية الزواج وما فيه من المصالح العظيمة^{٣٠}.

الحلول المقترحة في تأخر الزواج في ضوء المقاصد.

ولا شك أن من أسباب تأخير الشباب والشابات عن الزواج بل من أسباب تعنيس الفتيات. فكم من شاب تأخر في الزواج بسبب رده من عدد من الآباء للأسباب السابقة وكم من فتاة عنست وقعدت في بيت أبيها حسيرة كئيبة تندب حظها وتتأسف على زوال شبابها بدون زوج يسعدها وأطفال يدخلون البهجة على قلبها. فمقاصد الزواج - إذا - رعاية للشباب والشابات من الوقوع في الفحشاء والمنكر، ومن تعنيس الفتيات. فتأخير الزواج الذي أدى إلى الحالات السابقة ليس مقصودا من الشريعة، وليس ذلك أي مصلحة لهم بل هو ضرر لهم ولمستقبل الأمة، لذلك على أولياء الأمور فهم الأمور التالية فهما دقيقا ودراستها دراسة عميقة خوفا من بلاء العنوسة على بناتنا بصفة خاصة.

29 عبد الله ناصح علوان، المرجع السابق، ص ١٤٤، وانظر أيضا الويب "خطر تأخير الزواج على الأمة الإسلامية،

<http://www.alnwady.com/stock/printthread.php?t=7726>

30 د. أحمد خالد توفيق " <http://www.arabiyat.com/forums/showthread.php?s=&threadid=111055> "

أولاً: دراسة الآيات التالية دراسة عميقة

يقول الله تعالى: «وأنكحوا الأيامى منكم والصالحين من عبادكم وإمائكم إن يكونوا فقراء يغنهم الله من فضله» وقول النبي ﷺ «تزوجوا الودود الولود فإني مكاثر بكم الأمم يوم القيامة» رواه أحمد وابن حبان، ويقول ﷺ مخاطباً أولياء النساء: «إذا جاءكم من ترضون دينه وخلقه فزوجه إلا تفعلوه تكن فتنة في الأرض وفساد كبير»، وطبقه ﷺ واقعاً، وقال: «حبب إليّ من دنياكم الطيب والنساء وجعلت قرة عيني في الصلاة»، يقول الرسول ﷺ: «يامعشر الشباب من استطاع منكم الباءة فليتزوج، فإنه أغض للبصر، وأحصن للفرج، ومن لم يستطع فعليه بالصوم فإنه له وجاء» [رواه البخاري] ويقول عليه الصلاة والسلام: «إذا تزوج العبد فقد استكمل نصف دينه، فليتق الله في النصف الباقي» [رواه البيهقي] الجنس والعلاقات الجنسية في ضوء الشريعة الإسلامية: ويقول ﷺ: «ثلاث حق على الله عونهم: المجاهد في سبيل الله، والمكاتب الذي يريد الأداء، والنكاح الذي يريد العفاف» [رواه الترمذي]. وقال الرسول ﷺ: «من كان موسراً لأن ينكح ثم لم ينكح فليس مني» [رواه الطبراني].

ثانياً: ضرورة ترك الغلاء في المهور

الغلاء في المهور والمبالغة في تكاليف الزواج فساد كبير على هذه الأمة الإسلامية لقول النبي ﷺ: «إذا أتاكم من ترضون دينه وخلقه فأنكحوه إلا تفعلوه تكن فتنة في الأرض وفساد كبير»، وكذلك قوله ﷺ: «كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته فالرجل راع ومسؤول عن رعيته..» إن الخير كل الخير في اتباع هدي النبي ﷺ فقد رغب في الزواج وحث على تيسيره وزوج رجلاً بها معه من القرآن وقال لآخر التمس ولو خاتماً من حديد، فينبغي لنا جميعاً أن نقف صفاً واحداً مع الشباب والشابات بإعانتهم على الزواج وتسهيله عليهم مبتغين بذلك الأجر والثواب من العزيز الوهاب.

الغلاء في المهور ليس أساسيات تزويج الشباب والشابات لأن الرسول ﷺ يهتم بهم في الزواج المبكر، حتى في حالة فقرهم، وذلك يفهم من حديث عن أنس بن مالك أن رسول الله ﷺ قال لرجل من أصحابه: «هل تزوجت يا فلان؟ لا والله يا رسول الله، ولا عندي ما أتزوج؟ قال: أليس معك قل هو الله أحد؟ قال بلى، قال: ثلث القرآن، قال: أليس معك إذا جاء نصر الله والفتح؟ قال بلى، قال: ربيع القرآن، قال أليس معك قل يا أيها

الكافرون؟ قال بلى، قال: ربيع القرآن، قال أليس معك إذا زلزلت الأرض، قال بلى، قال: ربه القرآن، تزوج^{٣١} حديث حسن رواه الترمذى.

ثالثاً: ضرورة تبكير الزواج رحمة للمؤمنات.

إذا أصر الشباب في الزواج معناه ترك الشباب يكبرن وتزداد أعمارهن. فهذا يكون خطراً كبيراً عليهن لأن الشاب لا يبحث غالباً نفس العمر أو أكبر منه سناً للزواج، وإنما سوف يختار أقل منه. وهذا هو خطر العنوسة بالنسبة إلى الشباب. يعنى ذلك أنه لا شك أن هناك مصالِح عظيمة للزواج المبكر. كما لا شك أن هناك مفساد ومخاطر عظيمة تحصل من أثر تعطيل الزواج أو تأخيره، فإن الشارع الحكيم عندما طالب بالمبادرة إلى ذلك وخاطب الشباب حاثاً لهم على الزواج وطالب أولياء النساء بتيسير أمر الزواج كل ذلك تحصيلاً للمصالح ودرءاً للمفاسد أو تأخيره بدون سبب مقبول شرعاً مظنة للفساد وبوابة للشر والفساد.

رابعاً: ضرورة إيجاد برامج ومواعظ دينية لأولياء الأمور.

بجانب تعليم الأبناء والبنات الدين الإسلامي منذ الصغر، ضرورة إيقاظ الآباء والأمهات والأولياء عن أهمية تزويج الأبناء والبنات في وقت مبكر وخاصة في عصر العولمة عصر بلا حدود. فعلى الحكومة أن تبرمج في التلفزيون برامج مفيدة توظف الشباب والشابات من الغرق في أحلاف بلا شاطئ حتى لا يتأثرون بالأفلام والمسلسلات والأغاني والمجلات والقصص الغرامية. فضعف التربية الصالحة على طاعة الله والالتزام بأوامره سبب في وقوع الاختلاط بين الجنسين في الأسواق والحدايق والمتنزهات وشاليهات والأماكن العامة. لذلك من الضرورة بأن يزرع الآباء في أبنائهم بذرة الخير ويحذرهم ويجلس معهم ويسمع مشاكلهم ويزرع فيهم الواعظ الديني.

خامساً: التبكير في الزواج الإكثار للامة الإسلامية.

إن تعطيل الزواج معناه تقليل للجنس البشري إذ أن من أسمى معاني الزواج المحافظة على التناسل وبقاء هذا الجنس البشري إلى الأجل الذي يريد الله سبحانه وتعالى لأن استمرار الجنس البشري بالتناسل وهذه المصلحة لا تتحقق إلا بالزواج. ومن فوائد الزواج وأغراضه أيضاً حصول الاستقرار للإنسان، والسكون وراحة

31 ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، تقديمه الشيخ عبد القادر الأرنؤوط، ج ٤، ط ١، الرياض: مكتبة دار السلام، ١٩٩٢، ص ٥٧٢

البال يقول تعالى: "ومن آياته أن خلق لكم من أنفسكم أزواجا لتسكنوا إليها..، وحصول العفاف والبعد عن الزنا والحنا وصيانة المسلم عن النظر للحرام أو الوقوع فيه كما قال ﷺ: «يا معشر الشباب من استطاع منكم الباءة فليتزوج فإنه أغض للبصر وأحصن للفرج...» الحديث، وتحقيق رغبة المصطفى ﷺ بالمكاثرة بأتمته يوم القيامة كما مر في الحديث السابق «تزوجوا الولود الودود فإنني مكاثر بكم الأمم يوم القيامة».

كما أن تأخير الزواج يجلب مفاصد عظيمة للمجتمع أهمها كثرة العوانس، وحصول الفساد الأخلاقي بين الشباب، وغش الولي لموليته وامتناعه من تزويجها للكف، وحصول العداوة للزوجة من قبل الزوج بسبب تكليفه فوق طاقته، وتكاليف الزواج مما يؤدي بهم إلى الإسراف المحرم، فيستحب أن يكون هناك وليمة للعرس ولو كانت مبسطة إعلانا لهذا النكاح^{٣٢}.

خلاصة البحث

أهم ما ينبغي أن نصل إليه في هذا البحث هو أن تأخر الزواج عند بعض الشباب والشابات فيه نفع ولكن ضرره أكبر. فقد تزوج الرسول صلى الله عليه وسلم وأصحابه ابتغاء مرضاة الله ولا يأتي الفقر من الزواج بل الزواج سبب الغني لقوله تعالى: "وأنكحوا الأيامى منكم والصالحين من عبادكم وإمائكم، إن يكونوا فقراء يغنهم الله من فضله، والله واسع عليم"^{٣٣}. فإن تأخير الزواج بسبب ضيق الحياة وقلة المال لا يفيد المسلم والمجتمع ولا الأمة لأن فضل الله عليهم عظيم " يغنهم الله من فضله ". فلذلك، إن خير العلاج لهذه المسألة وخاصة في هذا العصر العولمي هو التبكير في الزواج وليس التأخير فيه. فالتبكير أصلح لمقصود الشارح من التأخير. فقد اقترح ابن القيم في كتابه "الجواب الكافي لمن سأل الدواء الشافي" عدة طرق العلاج أهمها ما يلي^{٣٤}:

- أ- ملء القلب بمحبة الله تعالى وذكره وطاعته (ألا بذكر الله تطمئن القلوب)
- ب- أن يتقي الإنسان ربه. (من يتقي الله يجعل له من أمره يسرى)
- ت- استشعار نظر الله إليك وإطلاعه عليك. (وأما من خاف مقام ربه جنتان)

32 زر الويب: <http://www.alnwady.com/stock/printthread.php?t=7726>

33 سورة النور: ٣٢

34 ابن القيم (الجواب الكافي لمن سأل الد واء الشافي) أنظر أيضا الويب:

<http://www.alnwady.com/stock/printthread.php?t=7726>

- ث- اجتناب كل ما يبهج الغريزة الجنسية ويأجج المشاعر العاطفية (مسلسلات، أفلام عبر القنوات الفضائية، أغاني، مجلات هدامة التي تنشر أشعار وقصائد عاطفية خارجة عن طور الشرع.
- ج- أن يدرك الفتى وتدرك الفتاة أنه إذا سلكت درب الهوى والغرام أنها تركض خلف سراب وحب خداع وإن عقوبة الله بالمرصاد.
- ح- الابتعاد عن رفقاء السوء والبحث عن الرفقة الصالحة.
- خ- الأخذ بالاعتبار من واقع ضحايا الحب.
- د- محاولة ملء الفراغ بأمر الدين والدنيا النافعة.

أهم المصاحف والمراجع

١. القرآن الكريم
٢. فؤاد إفرايم البستاني، منجد الطلاب، بيروت: المكتبة الشرقية، ط ٢١، ١٩٧٧م
٣. عطية صقر، الأسرة تحت رعاية الإسلام- مشكلات الأسرة، ج ٦، القاهرة: مكتبة وهبة، ٢٠٠٤
٤. د. روجي البعلبكي، منير البعلبكي، المورد مزدوج، بيروت: دار العلم للملايين ط ٦، ٢٠٠٢.
٥. أنيس، إبراهيم وآخرون، المعجم الوسيط، ج ١.
٦. أحمد محمد علي المقرئ الفيومي، المصباح المنير، بيروت: المكتبة العلمية (د.ت).
٧. ابن عابدين، محمد أمين، رد المختار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار، دراسة وتحقيق وتعليق: عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض، بيروت: دار الكتب العلمية، ط ١، ١٩٩٤، ج ٤.
٨. شمس الدين محمد بن الخطيب الشربيني، مغنى المحتاج، تحقيق: صدقي محمد جميل العطار، بيروت: دار الفكر، ج ٣، ٢٠٠٣.
٩. محمد أبو زهرة، الأحوال الشخصية، القاهرة: دار الفكر، ١٩٥٠.
١٠. محمود علي السرطاوي في كتابه " شرح قانون الأحوال الشخصية "، الأردن: دار الفكر للنشر والتوزيع، ط ١، ١٩٩٧م.
١١. بهاء الدين عبد الرحمن بن إبراهيم المقدسي، العدة في شرح العمدة، تحقيق: د. عبد الله عبد المحسن التركي، ج ٢، ط ١، ٢٠٠١.
١٢. خطر تأخير الزواج على الأمة الإسلامية

١٣. عبد الله ناصح علوان، عقبات الزواج وطرق معالجتها على ضوء الإسلام، بيروت: دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع، ط ٥، ١٩٨٥.
١٤. د. محمد حسن الحمصي، تفسير وبيان مفردات القرآن مع مهارس كاملة للمواضع والألفاظ، بيروت: دار الرشيد، ١٩٨٤ م.
١٥. محمد عزمى صالح (د)، التأصيل الإسلامي لرعاية الشباب، القاهرة: دار الصحوة، ط ١، ١٩٨٥ م.
١٦. ابن كثير، تفسير ابن كثير، القاهرة: مكتبة دار السلام ج ١، ص ٤٩١-٤٩٢.
١٧. د. أحمد خالد توفيق "
- <http://www.arabiyat.com/forums/showthread.php?s=&threadid=111055>
١٨. عبد الله ناصح علوان، المرجع السابق، ص ١٤٤، وانظر أيضا الويب " خطر تأخير الزواج على الأمة الإسلامية، <http://www.alnwady.com/stock/printthread.php?t=7726>
١٩. ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، تقديمه الشيخ عبد القادر الأرناؤوط، ج ٤، ط ١، الرياض: مكتبة دار السلام، ١٩٩٢ م.
٢٠. زر الويب: <http://www.alnwady.com/stock/printthread.php?t=7726>
٢١. ابن القيم (الجواب الكافي لمن سأل الداء الشافي) أنظر أيضا الويب: <http://www.alnwady.com/stock/printthread.php?t=7726>

دور الاجتهاد المقاصدي في السياسة الشرعية تأصيلا و تطبيقا

الدكتورة أم نائل بركاني

ملخص البحث

يتناول هذا البحث دور الاجتهاد المقاصدي في التأصيل لموضوع السياسة الشرعية، باعتبار أنه من المواضيع التي تجلت فيها مرونة الشريعة الإسلامية، ومواكبتها لكل عصر، ومراعاتها للتغيرات التي تمس المجتمعات الإسلامية وبالتالي الأمة بصفة عامة. لذلك ترك الخوض فيها والتفصيل في جزئياتها لأولي الأمر؛ حكاما وعلماء، والاجتهاد المقاصدي في السياسة الشرعية من جهة التأصيل يكون بفهم النصوص الجزئية واستنباط الأحكام الكلية المبنية على مراعاة كليات الشريعة ومقاصدها، فيما يتعلق بممارسة وظيفة الولاية العامة؛ من تدبير أمور الرعية وشؤون دينهم ودنياهم.

أما من جهة التطبيق فالاجتهاد المقاصدي في السياسة الشرعية يعد منهجا يضبط كيفية تنزيل الأحكام على الواقع، وذلك بالموازنة بين المصالح فيما بينها، وبين المفاسد فيما بينها، والموازنة بين المصالح والمفاسد، بحيث تتحقق ثمرة هذه الموازنة وهي تحديد وضبط الأولويات، لأن السياسة الشرعية في معناها الخاص هي منهج في التعامل مع الواقع سياسيا واجتماعيا واقتصاديا...، بحيث يقوم على هذه الوظيفة أولي الأمر، من أجل تحقيق مصالح الناس، مع إقامة العدل، وتحقيق الأمن والاستقرار.

وعليه فإن الباحثة ستحاول بيان العلاقة بين المقاصد والسياسة الشرعية، كما ستبين مرتكزات الاجتهاد المقاصدي في السياسة الشرعية، على المستويين؛ النظري والتطبيقي.

تمهيد:

إن السياسة الشرعية باب من أبواب الفقه في الدين، والقيام على تحقيق مصالح الأمة في العاجل والآجل، قوامها تحقيق العدل في المجتمع الإسلامي، وهي مع ذلك مصطبغة بالصبغة الإنسانية، ومتسمة بروح المرونة والقدرة على التجدد ومسايرة تغير الزمان والمكان والأحوال التطور العلمي والتكنولوجي، أفردته جماعة من

العلماء بالتصنيف في القديم والحديث، وانتشرت كثير من مباحثه ومسائله في بطون كتب التفسير والفقه والتاريخ وشروح الحديث^١.

والسياسة الشرعية إجراءات وأعمال وتصرفات، لتحقيق مصالح الرعية، ودرء المفاصد عنها، فهي تتطلب القدرة على القيادة الحكيمة التي تتمكن من تحقيق الصلاح عن طريق إتقان التدبير وحسن التأني لما يراد فعله أو تركه، وهذا بدوره يحتاج إلى معرفة تامة بما تتطلبه القيادة والرئاسة من خبرة وحكمة، وقدرة على استعمال واستغلال الإمكانيات المتاحة على الوجه الأمثل الذي يحقق المطلوب، فسوء التقدير والتصرف، والاستبداد بالرأي، وانعدام الحكمة، يؤدي إلى الفساد، والظلم والجور. وقد بين ابن القيم خطورة هذا فقال: "وهذا موضع مزلة أقدام، ومضلة أفهام، وهو مقام ضنك، ومعتك صعب، فرط فيه طائفة فعطلوا الحدود، وضيعوا الحقوق، وجرءوا أهل الفجور على الفساد، وجعلوا الشريعة قاصرة لا تقوم بمصالح العباد محتاجة إلى غيرها، وسدوا على نفوسهم طرقاً صحيحة من طرق معرفة الحق والتنفيذ له وعطلوها.. وأفرطت فيه طائفة أخرى قابلت هذه الطائفة، فسوغت من ذلك ما ينافي حكم الله ورسوله، وكلتا الطائفتين أتيت من تقصيرها في معرفة ما بعث الله به رسوله وأنزل به كتابه"^٢.

فالساسة الشرعية من حيث الممارسة العملية هي التوسعة على ولاة الأمور في أن يعملوا ما يقضي به المصلحة مما لا يخالف أصول الشرع، وإن لم يرق على كل تدبير دليل جزئي، فهي إعمال للاجتهاد وتمكين للحاكم في أن يعمل بما غلب على ظنه أنه مصلحة من الأحكام. وذلك لأن الأحكام الشرعية المتعلقة بالسياسة الشرعية، ليست كلها منصوص عليها، بحيث تدل عليها أدلة جزئية، بل في أغلبها تشهد لها كليات الشريعة ومقاصدها العامة.

تعريف السياسة الشرعية:

لغة: السياسة بكسر السين مصدر ساس يسوس الدواب: راضها وعني بها، فيقال ساس الرعية يسوسها سياسة. والسوس الرياسة، وساس الأمر سياسة قام به، وسوسه القوم جعلوه يسوسهم، ويقال سوس فلان أمر

1- ومن هذه المؤلفات: (الإمامة والسياسة) لابن قتيبة، و(الأحكام السلطانية) للماوردي، و(الأحكام السلطانية) أيضاً لأبي يعلى الفراء، و(السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية) لابن تيمية، و(الطرق الحكمية في السياسة الشرعية) لابن قيم الجوزية، و(سراج الملوك) للطروشني، و(التبر المسبوك في نصيحة الملوك) للغزالي، و(الفخري في الآداب السلطانية) لابن الطقطقي، و(بدائع السلك في طبائع الملك) لابن الأزرقي، وغيرها.

2- ابن القيم، الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، تحقيق عصام فارس الحرستاني، بيروت: دار الجيل، ط ١، ١٩٩٨، ص ١٩-٢٠.

بني فلان، أي كُلف سياستهم. وُسِّت الرعية سياسة، وسوس الرجل أمور الناس بما لم يسم فاعله، إذا مُلِّك أمرهم. وُسِّت الرعية سياسة: أمرتها ونهيتها، وساس زيد الأمر يسوسه سياسة: دبره وقام بأمره^٢. والملاحظ من هذه المعاني أنها محملة بكثير من الدلالات فهي إصلاح واستصلاح، بوسائل متعددة من الإرشاد والتوجيه والتأديب، والتدبير والتهديب والأمر والنهي.

اصطلاحاً:

إذا كانت السياسة - كما تدل على ذلك لغة العرب - تعني الإصلاح والاستصلاح؛ فإن ذلك لا يتم ولا يكتمل إلا بإزالة أو دفع نقيضه أو ما يضاده، ومن هنا يتبين أن السياسة الكاملة لا تتحقق إلا بتحصيل المصالح وتكميلها، وتقليل المفاسد ودرئها وتعطيلها.

ولقد استعمل الحنفية كلمة السياسة فأطلقوها على اصطلاحين:

١- السياسة العامة: وهي استصلاح الخلق بإرشادهم إلى الطريق المنجي في الدنيا والآخرة، فهي من الأنبياء على الخاصة والعامة في ظاهرهم وباطنهم، ومن السلاطين والملوك على كل منهم في ظاهره لا غير، ومن العلماء ورثة الأنبياء على الخاصة في باطنهم لا غير^٣.

٢- السياسة الخاصة: يقول ابن عابدين: وتستعمل أخص من ذلك مما فيه زجر وتأديب ولو بالقتل. وعرفها ابن نجيم بقوله: السياسة هي فعل شيء من الحاكم لمصلحة يراها، وإن لم يرد بذلك الفعل دليل جزئي^٤.

وعرفها ابن عقيل بقوله: السياسة ما كان فعلاً يكون معه الناس أقرب إلى الصلاح، وأبعد عن الفساد، وإن لم يضعه الرسول ﷺ، ولا نزل به وحي^٥.

وعرفها المقرئ بقوله: القانون العام لرعاية الأدب والمصالح وانتظام الأحوال^٦.

3- أنظر: ابن منظور، لسان العرب، بيروت: دار صادر، ط ١، ١٩٩٠، ج ٦ ص ١٠٨. والفروز آبادي، القاموس المحيط، بيروت: دار الفكر، (د، ت، ط)، ج ٢ ص ٢٢٢. والرازي، مختار الصحاح، بيروت: مكتبة لبنان، (د، ط)، ١٩٨٦، ص ١٣٥. وقلعجي وقتيبي، معجم لغة الفقهاء، عربي إنجليزي، بيروت: دار النفائس، ط ٢، ١٩٨٨، ص ٢٥٢.

4- ابن عابدين، حاشية رد المحتار على الدر المختار، بيروت: دار الفكر، ١٩٧٩، ج ٤ ص ١٥.

5- ابن نجيم، البحر الرائق شرح كنز الدقائق، بيروت: دار المعرفة، ط ٣، ١٩٩٣، ج ٥ ص ٧٦.

6- ابن القيم، الطرق الحكمية، ص ١٩.

7- تقي الدين أحمد بن علي المقرئ، الخطط المقرئية، بيروت: دار صادر، ج ٢ ص ٢٢٠.

وعرفها الشيخ عبد الرحمن تاج بقوله: السياسة الشرعية هي الأحكام التي تنظم بها مرافق الدولة، وتدبر بها شؤون الأمة، مع مراعاة أن تكون متفقة مع روح الشريعة، نازلة على أصولها الكلية، محققة أغراضها الاجتماعية، ولو لم يدل عليها شيء من النصوص التفصيلية الجزئية الواردة في الكتاب والسنة، فعدم دلالة شيء من النصوص الواردة في الكتاب والسنة على أحكام السياسة الشرعية تفصيلاً، لا يضر ولا يمنع من أن نسميها شرعية.⁸

وعرفها الأستاذ عبد الوهاب خلاف بقوله: السياسة الشرعية هي العمل بالمصالح المرسله، لأن المصلحة المرسله هي التي لم يقم من الشارع دليل على اعتبارها أو إلغائها.⁹

وعليه فإن السياسة الشرعية تعني باستنباط الأحكام الشرعية للوقائع والأحداث والمستجدات التي تنزل بالأمة، ولم يرد فيها نص جزئي دال على الحكم فيها، بناء على الأدلة العامة والقواعد الكلية، ومقاصد الشريعة، بما يحقق المصلحة العامة للأمة. وعبارة "السياسة الشرعية" لم تكن مقيدة بدايةً بقيد "الشرعية"؛ انطلاقاً من أن السياسة هي الإصلاح، ولا يكون الإصلاح حقيقياً إلا بما قرره الشرع، فكان إطلاق لفظ "السياسة" بدون قيد كافياً في إفادة المقصود من عبارة "السياسة الشرعية"، لكن مع ضعف العلم وعدم الفقه الجيد بسياسة الرسول ﷺ عند الولاة وعند من تقلد لهم القضاء؛ صارت "السياسة" تخالف الشرع، فاحتيج إلى تقييد السياسة بالشرعية لإخراج تلك السياسة الظالمة من حد القبول، وتسمى السياسة الشرعية أحياناً بالسياسة العادلة ويقول ابن القيم رحمه الله: "ومن له ذوق في الشريعة، وإطلاع على كمالها، وتضمنها لغاية مصالح العباد في المعاش والمعاد ومجيئها بغاية العدل الذي يسع الخلائق، وأنه لا عدل فوق عدلها، ولا مصلحة فوق ما تضمنته من المصالح، تبين له أن السياسة العادلة جزء من أجزائها وفرع من فروعها، وأن من له معرفة بمقاصدها ووضعها، وحسن فهمه فيها؛ لم يحتاج معها إلى سياسة غيرها البتة، فإن السياسة نوعان: سياسة ظالمة فالشريعة تحرمها، وسياسة عادلة تخرج الحق من الظالم الفاجر، فهي من الشرعية، علمها من علمها وجهلها من جهلها"،¹⁰ ويقول أيضاً: "فلا يقال: إن السياسة العادلة مخالفة لما نطق به الشرع، بل هي موافقة لما جاء به، بل هي جزء من أجزائه، ونحن نسميها سياسة تبعاً لمصطلحهم، وإنما هي عدل الله ورسوله"¹¹.

8- عبد الرحمن تاج، السياسة الشرعية والفقه الإسلامي، القاهرة، د. م، ١٩٥٣، الجزء الأول ص ٧-٨.

9- عبد الوهاب خلاف، السياسة الشرعية، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط ٣، ١٩٨٧، ص ٦.

10- ابن القيم، السياسة الشرعية، ص ٧.

11- المصدر السابق، ص ٢١.

أمثلة تطبيقية للسياسة الشرعية في عهد الرسول والخلفاء الراشدون:

فالرسول ﷺ لم يقتل المنافقين مع علمه بأعيانهم لما يترتب على ذلك من المفسدة، وقال: " لا يتحدث الناس أن محمدًا يقتل أصحابه"، وترك تأديب أو تعنيف الأعرابي الذي بال في المسجد تقديرًا لظروف بداوته وجهله، ونهى عن قطع الأيدي أو إقامة الحد في الغزو تأخيرًا للحد لمصلحة راجحة؛ إما لحاجة المسلمين إليه، أو خوف اللحاق بالمشركين.

ومن أمثلة السياسة في عصر الراشدين - رضي الله عنهم - ما قام به أبو بكر رضي الله عنه من استخلافه لعمر رضي الله عنه، وما قام به عمر من جعل أمر الخلافة شورى في ستة من أفاضل أصحاب النبي ﷺ رعاية لمصلحة الأمة وتجنبها مضرّة الاختلاف، وإن لم يرد فيها نص جزئي دال على ذلك. ومن ذلك نفي عمر بن الخطاب لنصر بن حجاج لما افتتنت بعض النساء بجماله - من غير ذنب أتاها - لما كان في ذلك تحقيق مصلحة العفة والطهارة، ودفع مضرّة تعلق القلوب به. ومن ذلك جمع عثمان رضي الله عنه المسلمين على مصحف واحد، وإحراق ما سواه من المصاحف؛ لأن ذلك يحقق المصلحة من الائتلاف والاتفاق، ويدفع مضرّة التفرق والاختلاف، وكذلك ما أمر به عثمان من إمساك ضوال الإبل لما ضعفت الأمانة، وصار تركها مضيعة لها على أصحابها، مع أن المنع من إمساكها مستفاد من سؤال أحد الصحابة لرسول الله ﷺ عن إمساك الإبل فقال: " ما لك ولها، معها حذاؤها وسقاؤها - ترد الماء وتأكل من الشجر - حتى يلقاها ربه"، ومع النظرة الثاقبة في الحديث يتبين دقة فهم عثمان رضي الله عنه، فإن الرسول ﷺ قد ظهر من كلامه أنه يفتي عن حالة أمانة تأكل فيها الإبل من الشجر وتشرب من الماء، من غير أن يلحقها ضرر حتى يجدها صاحبها، فأما إذا تغير حال الناس ووجد منهم من يأخذ الضالة، صار هذا الحال غير متحقق، فإنها إذا تركت في هذه الحالة لن يجدها صاحبها، ومن هنا أمر بإمساكها، ومن أمثلة ما تلاهم من عصور تسعير السلع التي يضطر إليها الناس إذا تمالأ التجار على رفع سعرها بغير مسوغ لذلك، فكان في التسعير دفع مضرّة الظلم عن الرعية من غير ظلم للتجار، والأمثلة في هذا كثيرة، والجامع بينها تحقيق المصلحة ودفع المضرّة من غير مخالفة للشريعة.

الاجتهاد المقاصدي في السياسة الشرعية:

إن الاجتهاد المقاصدي في السياسة الشرعية يتناول كلا من الاجتهاد في استنباط الأحكام، والاجتهاد في تطبيقها وحسن تنزيلها على الواقع.

تقسم السياسة بحسب مصدرها إلى قسمين: سياسة دينية، وسياسة عقلية، وقد بين ذلك ابن خلدون عندما تحدث عن وجوب وجود قوانين سياسية مفروضة في الدولة يسلم بها الكافة، فقال: " فإذا كانت هذه القوانين مفروضة من العقلاء وأكابر الدولة وبصرائها كانت سياسة عقلية، وإن كانت مفروضة من الله بشارع يقررها ويشرعها كانت سياسة دينية "١٢. وانطلاقاً من تقسيم ابن خلدون للسياسة؛ فإنه بين أنواع النظم السياسية القائمة عليه، من الجانبين التأصيلي والتطبيقي، فيقول: " الملك السياسي: هو حمل الكافة على مقتضى النظر العقلي في جلب المصالح الدنيوية ودفع المضار، والخلافة هي حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الأخرية والدنيوية الراجعة إليها "١٣. وما تقدم يتبين أن للسياسة جانبين: أحدهما كلي " تأصيلي "، والآخر عملي تطبيقي، والسياسة الشرعية ما كانت مراعية للشرع في الجانبين، تلتزم به وتتقيد، ولا تخرج عنه. فالاجتهاد المقاصدي في السياسة الشرعية يقوم على التكامل بين الاجتهاد الاستنباطي التأصيلي، والاجتهاد التطبيقي للأحكام على الواقع.

أما الاجتهاد في استنباط الأحكام فهو نوعان:

أحدهما: جاءت فيه نصوص شرعية جزئية.

والثاني: لم تأت فيه نصوص جزئية وإنما مرجعه إلى مقاصد الشريعة.

فالاجتهاد في النوع الأول يكون عن طريق:

- ١- فهم النصوص الشرعية فهماً جيداً، ومعرفة ما دلت عليه، والتنبيه للشروط الواجب توافرها في تطبيق الحكم والموانع التي تمنع من تنفيذه، ثم يلي ذلك تطبيق الحكم وتنفيذه.
- ٢- التمييز بين النصوص التي جاءت تشريعاً عاماً يشمل الزمان كله، والمكان كله، وبين النصوص التي جاءت الأحكام فيها معللة بعللة، أو مقيدة بصفة، أو التي راعت عرفاً موجوداً زمن التشريع، أو نحو ذلك. والأول يسميه ابن القيم: " الشرائع الكلية التي لا تتغير بتغير الأزمنة "، بينما يسمي الثاني: " السياسات الجزئية التابعة للمصالح فتتقيد بها زماناً ومكاناً ".

والاجتهاد في النوع الثاني: وهو ما لم تأت فيه نصوص جزئية دالة على حكم معين، وإنما تشهد لها كليات الشريعة ومقاصدها العامة، فإن الاجتهاد فيها تكون غايته تحقيق المصالح ودرء المفاسد، والاجتهاد هنا ليس

12- ابن خلدون، عبد الرحمان، المقدمة، بيروت: دار الجليل، د.ت، ص ٢١٠.

13- المصدر السابق، ص ٢١١.

لمجرد تحصيل ما يتوهم أنه مصلحة أو درء ما يتوهم أنه مفسدة، بل هو اجتهاد منضبط بضوابط الاجتهاد الصحيح، وذلك من خلال:

١- تحقيق المصالح ودرء المفسدات في ضوء مقاصد الشريعة تحقيقاً لها وإبقاء عليها واستمراراً لها، والاجتهاد الذي يعود على المقاصد الشرعية أو بعضها بالإبطال هو اجتهاد فاسد مردود، وإن ظهر أنه يحقق مصلحة، أو يدرأ مفسدة.

٢- عدم مخالفته للدليل من أدلة الشرع التفصيلية، إذ لا مصلحة حقيقية - وإن ظهرت ببادي الرأي - في مخالفة الأدلة الشرعية.

٣- ولضمان حسن تطبيق هذه الأحكام وتنفيذها لا بد من السعي إلى إنشاء هيئات أو مؤسسات تخول لها مسؤولية القيام على حسن تنفيذ وتطبيق الأحكام، والاعتماد على هذه الهيئات أو المؤسسات هو من لب السياسة الشرعية وذلك لموافقتها لمقاصد الشريعة وعدم مخالفتها لأي نص تفصيلي من الكتاب أو من السنة.

٤- والاجتهاد المقاصدي في السياسة الشرعية يعتمد كثيراً على استنباط أحكام اجتهادية جديدة، لم ترد بها أدلة تفصيلية، وتتناسب وتغير الأزمان، وتجدد مصالح الناس، لكن لا تخرج عن كليات الشريعة ومقاصدها العامة. كما أن هذا الاجتهاد قد يؤدي إلى إبطال أحكام اجتهادية كانت صالحة لزمان معين أو مراعية لأعراف خاصة، لكن متى تعذر تحقيقها للمصالح، وثبت ضرر عند تطبيقها والثبات عليها، أو كانت غير مساهمة لتطور الأزمان والأحوال والأعراف، وكانت الأحكام الاجتهادية الجديدة أكثر تحقيقاً للمصالح ودفعاً للمفاسد.

مركزات الاجتهاد المقاصدي في السياسة الشرعية:

إن السياسة الشرعية تقوم على جلب مصالح الدارين، ودفع المفسدات عنهما، والمصالح والمفاسد منها ما هو ثابت بالنصوص كمصلحة العبادات من صوم وصلاة وحج وزكاة، ومثل تناول الطيبات من المطاعم والمشروبات، ومثل ستر العورات، واجتناب النجاسات ونحو ذلك، وكذلك المفسدات منها ما هو منصوص عليه كالربا، وشرب الخمر، والسرقعة، وقتل النفس بغير حق، والظلم، ونحو ذلك.

ومن المصالح والمفاسد ما لا يدرك إلا بالاجتهاد خاصة ما كان منها متجدداً ومتعلقاً بالأزمان ويختلف باختلاف ظروف المكان.

والمصالح والمفاسد المدركة بالاجتهاد يدخل الخطأ في إدراكها وتصويرها وتحقيقها في آحاد وأفراد الصور الواقعة كثيراً؛ فقد يُظن ما ليس بمصلحة (حقيقية) مصلحة ينبغي تحصيلها، وقد يظن في الجانب المقابل ما ليس

بمفسدةٍ (حقيقية) مفسدةً ينبغي دفعها وإزالتها، ويعظّم هذا الخلط والاضطراب عندما لا تتميز المصالح من المفسد، فتكون المصلحة المطلوب تحصيلها تكتنفها مفسدة أو عدة مفسد، وكذلك قد تكون المفسدة المطلوب دفعها مختلطة بمصلحة أو عدة مصالح، ولا يمكن دفعها على الانفراد، فيكون في دفعها دعفاً لتلك المصالح؛ لذلك فإن الفقه في هذا الباب في حاجة إلى فقهاء متضلعين تضلعاً كاملاً في فقه الشريعة بمعناه الشامل، إضافة إلى الخبرة الواسعة بالواقع. يمكن إيجاز هذه المرتكزات^{١٤} فيما يلي:

أولاً: فقه النصوص الجزئية في ضوء مقاصد الشرع: و المتصود بهذا المرتكز أن النصوص والأحكام ينبغي أن تؤخذ بمقاصدها دون الوقوف عند ظواهرها، وألفاظها، حيث أن الجزئيات تدور في فلك الكلليات وترتبط الأحكام بمقاصدها، ومستند هذا المرتكز ما تقرر في مسألة التعليل، من كون نصوص الشريعة وأحكامها معللة بمصالح ومقاصد هي الغرض الذي من أجله وضعت، يقول العز بن عبد السلام: "الشريعة كلها مصالح إما تدرأ مفسد أو تجلب مصالح، فإذا سمعت الله يقول: ﴿ يا أيها الذين آمنوا ﴾؛ فتأمل وصيته بعد نداءه، فلا تجد إلا خيراً يثبثك عليه أو شراً يزجرك عنه، أو جمعاً بين الحث والزجر، وقد أبان في كتابه ما في بعض الأحكام من المفسد حثاً على اجتناب المفسد، وما في بعض الأحكام من المصالح حثاً على إتيان المصالح"^{١٥}، وقال أيضاً: "أحكام الله كلها مضبوطة بالحكم محالة على الأسباب والشرائط التي شرعها"^{١٦}.

و أول ظهور لمسألة التعليل كان في علم الكلام، فقد وقع الخلاف فيها تبعاً للخلاف الواقع في تعليل أفعال الله، وانتقل إلى علم أصول الفقه^{١٧}، فمنهم من أنكر التعليل كالظاهرية، وبذلك نفوا القياس ووقفوا عند ظواهر ألفاظ الشريعة. ومنهم من أثبت التعليل وهم جمهور العلماء لأنه مسلك القرآن، والسنة وهذا ما أوضحه العز بن عبد السلام بقوله: "ولو تتبعنا مقاصد ما في الكتاب والسنة، لعلمنا أن الله أمر بكل خير دقّه وجلّه، وزجر عن كل شر دقّه وجلّه، فإن الخير يعبر به عن جلب المصالح ودرء المفسد، والشر يعبر به عن جلب المفسد و

١٤- لمزيد من التفصيل في المرتكزات بصفة عامة يرجى الرجوع إلى كتاب الشيخ القرضاوي، السياسة الشرعية في ضوء نصوص الشريعة ومقاصدها، (القاهرة، مكتبة وهبة، ط ١، ١٩٩٨)، ص ٢٢٥، وما بعدها.

١٥- العز، قواعد الأحكام، ج ١ ص ١١.

١٦- العز، مصدر سابق، ج ٢ ص ٣٠٠.

١٧- شلبي، مصطفى، تعليل الأحكام، (بيروت: دار النهضة العربية، ط ١، ١٩٨١)، ص ٩٥.

درء المصالح^{١٨} و لقد ذكر ابن القيم أمثلة كثيرة من تعليقات القرآن و السنة^{١٩} و جاء عنه في كتاب مفتاح دار السعادة: " و القرآن و سنة رسول الله ﷺ مملوءان من تعليل الأحكام بالحكم و المصالح و تعليل الخلق بها، و التنبيه على وجوه الحكم التي لأجلها شرع تلك الأحكام و لأجلها خلق تلك الأعيان، و لو كان هذا في القرآن و السنة نحو مائة موضع أو مائتين لسقناها، و لكنه يزيد على ألف موضع بطرق متنوعة^{٢٠}."

و مستند العلماء القائلين بتعليل الأحكام هو استقراء الشريعة، و النظر في أدلتها الكلية و الجزئية، كما بين ذلك الإمام ابن القيم آنفاً، و كما يسلم بذلك الإمام الدهلوي فيقول: " قد يُظن أن الأحكام الشرعية غير متضمنة لشيء من المصالح، و أنه ليس بين الأعمال و بين ما جعل الله جزاء لها مناسبة، و أن مثل التكليف بالشرائع كمثل سيد أراد أن يجتبر طاعة عبده، فأمره برفع حجر أو لمس شجرة مما لا فائدة فيه غير الاختبار، فلما أطاع أو عصى جوزي بعمله، و هذا ظن فاسد تكذبه السنة و إجماع القرون المشهود لها بالخير^{٢١}، فالشارع الكريم منزه عن ذلك فهو القائل: ﴿و ما أرسلناك إلا رحمة للعالمين﴾^{٢٢}، و مقتضى هذه الرحمة تحقيق مصالح الناس التي تضمنتها أحكام الشريعة، و أن المقاصد اقترنت بالأحكام لأحاديث المصطفى ﷺ و لاجتهادات الصحابة ﷺ، و أما معرفة المقاصد التي بنى عليها الأحكام فعلم دقيق لا يخوض فيه إلا من لطف ذهنه، و استقام نهمه، و هو علم اقتفى أثره الصحابة^{٢٣}. ثم أوعز الإمام الدهلوي سبب الاختلاف بين الفقهاء " بناء على اختلافهم في علل الأحكام، و أفضى ذلك إلى أن يتباحثوا عن تلك العلل من جهة إفضائها إلى المصالح المعتبرة في الشرع^{٢٤}."

و هو ما ذهب إليه ابن عاشور بقوله: " فالشرائع كلها و بخاصة شريعة الإسلام جاءت لما فيه صلاح البشر في العاجل و الآجل ... و استقراء أدلة كثيرة من القرآن و السنة الصحيحة يوجب لنا اليقين بأن أحكام الشريعة الإسلامية منوطة بحكم و علل راجعة للصلاح العام للمجتمع و الأفراد^{٢٥}."

١٨- العز، قواعد الأحكام، ج ٢، ص ٣٢٧.

١٩- ابن القيم، أعلام الموقعين، ج ١، ص ١٩٦.

٢٠- ابن القيم، مفتاح دار السعادة و منشور ولاية العلم و الإرادة، ج ٢، ص ٢٢.

٢١- الدهلوي، أحمد شاه ولي الله، حجة الله البالغة، (القاهرة: دار التراث، ط ١٩٧٨، ٢)، ج ١، ص ٤-٥.

٢٢- سورة الأنبياء، الآية ١٠٧.

٢٣- الدهلوي، حجة الله البالغة، ج ١، ص ٧.

٢٤- المصدر السابق، ج ١، ص ٨.

٢٥- ابن عاشور، مقاصد الشريعة، ص ١٣.

فأحكام الشريعة معللة بالحكم و المصالح، في العاجل و الآجل، و هذه المصالح تختلف رتبها فهي إما ضرورية أو حاجية أو تحسينية، كما أن الناظر في هذه الشريعة و هو المجتهد لابد من أن يجمع بين كلياتها العامة و أدلتها الخاصة، فيستحضر مقاصد الشريعة العامة و قواعدها الكلية، و يبني الحكم على أساسها. و قد نبه الشاطبي على ضرورة التنسيق بين كليات الشريعة و جزئياتها، حيث بين أن الشريعة كلها مبنية على " قصد المحافظة على المراتب الثلاثة، من الضروريات و الحاجيات و التحسينيات"^{٢٦} و أن هذه الكليات " تقضي على كل جزئي تحتها" إذ ليس فوق هذه الكليات كلي تنتهي إليه بل هي أصول الشريعة"^{٢٧}، ثم بين معنى الكليات قاضية على الجزئيات فقال: " و إذا كان كذلك، و كانت الجزئيات - وهي أصول الشريعة فما تحتها" مستمدة من تلك الأصول الكلية، شأن الجزئيات مع الكليات في كل نوع من أنواع الموجودات، فمن الواجب اعتبار تلك الجزئيات بهذه الكليات، عند إجراء الأدلة الخاصة من الكتاب و السنة و الإجماع و القياس؛ إذ محال أن تكون الجزئيات مستغنية عن كلياتها. فمن أخذ بنص مثلا في جزئي، معرضا عن الكلي فقد أخطأ"^{٢٨}، ثم بين الشاطبي أن العكس أيضا لا يصح " وكما أن من أخذ بالجزئي معرضا عن كليته فقد أخطأ، فكذلك من أخذ بالكلي معرضا عن جزئيه لا فلا بد من اعتبارهما معا في كل مسألة"^{٢٩}.

وعليه فإن فقه النصوص الجزئية في ظلال مقاصد الشريعة و النظر في الجزئيات في إطار الكليات هو أحد المرتكزات التي تجعل المجتهد يوفق في اجتهاده في هذا العصر بصفة عامة، وفي السياسة الشرعية على وجه الخصوص، و يتوصل إلى أحكام للمستجدات بناء على ما تقتضيه مقاصد الشريعة و قواعدها لأن " من عدم الالتفات إليها أخطأ من أخطأ، و حقيقته نظر مطلق في مقاصد الشارع وأن تتبع نصوصه مطلقة و مقيدة أمر واجب، فبذلك يصح تنزيل المسائل على مقتضى قواعد الشريعة، و يحصل منها صور صحيحة في الاعتبار"^{٣٠}.

ثانيا: فقه الموازنات و الأولويات: المقصود بفقه الموازنات هو الموازنة بين المصالح فيما بينها، و ذلك عند تراحمها، و الموازنة فيها تكون بالنظر إليها من زوايا عديدة، و بيان أصول الترجيح فيها و ذلك من حيث حجم

٢٦- الشاطبي، الموافقات، ج ٣ ص ٥.

٢٧- الشاطبي، الموافقات، ج ٣ ص

٢٨- الشاطبي، الموافقات، ج ٣ ص ٥-١٥.

٢٩ الشاطبي، مصدر سابق، ج ٣ ص

٣٠- الشاطبي، مصدر سابق، ج ٣ ص ١٥.

المصلحة وتأثيرها، ودوامها وتغيرها وتيقنها وعدمه، وبالتالي أي المصلحة يعمل بها، وأيا تسقط ولا تعتبر. وهذه الحالة تضم مجموعة من القواعد المقاصدية الخاصة بتدافع المصالح، ومنها تفويت المصلحة الدنيا من أجل المصلحة العليا، وتفوت المصلحة الخاصة أمام المصلحة العامة، كما تقدم المصلحة الدائمة على المصلحة المؤقتة أو الطارئة، وتقدم المصلح اليقينية على المصلحة المضمونة أو المتوهمة.

ثم الموازنة بين المفسد فيما بينها ليتبين أيها يجب درؤه قبل غيره، لذلك ينظر إليها من حيث حجم هذه المفسدة وتأثيرها ودوامها وتيقنها وغيرها، وعندها يعرف أي المفسد تأخذ الأولوية في الدرء وأيا يؤخر وهكذا. ومن القواعد المقررة بهذا الشأن يتحمل الضرر الأدنى لدفع الضرر الأعلى، والضرر يزال بقدر الإمكان، والضرر لا يزال بمثله أو أكبر منه، ويتحمل الضرر الخاص لدفع الضرر العام، ودائما يرتكب أخف المفسدين أو أهون الضررين دفعا لما هو أكبر منها.

ثم الموازنة بين المصالح والمفاسد، وذلك إذا تعارضتا، فيعرف متى يقدم درء المفسد على جلب المصالح، ومتى تغتفر المفسدة من أجل المصلحة.

أما فقه الأولويات فهو خلاصة لفقه الموازنات ونتيجة له، وذلك لأن الموازنة بين المصالح فيما بينها وبين المفسد فيما بينها وبين المصالح والمفاسد، يحقق الأولوية في أي المصالح تقدم وأيا يؤخر، وأي المفسد تكون له الأولوية في الدرء عن غيره وهكذا. كما تتضح الأولوية في ترتيب مراتب المصالح بحيث الأولوية تكون للضروريات ثم الحاجيات ثم التحسينيات^{٣١}، كما تظهر الأولوية في الضروريات نفسها فتقدم مصلحة حفظ الدين عن غيرها وهكذا.

١- امتزاج المصالح بالمفاسد:

فجلب المصالح ودرء المفسد في أحكام الشريعة تأتي على وجوه مختلفة، فقد تقترن المصلحة بالمفسدة في أمر واحد، وتختلط بها كما تختلط اللذة بالألم، والمنفعة بالضرر، وتؤخذ أحكام الشريعة في جوانب الأمر والنهي، بالفعل والترك على حسب الجانب الذي غلب فيها من المصلحة أو من المفسدة، فتكون المصلحة راجحة في الأمر والمفسدة مرجوحة، أما في النهي فتكون المفسدة راجحة والمصلحة مرجوحة. ولا تكون كل من المفسدة المرجوحة في الأمر، والمصلحة المرجوحة في الترك مقصودة للشارع وفي هذا المعنى يقول العز: " إذا اجتمعت مصالح ومفاسد فإن أمكن تحصيل المصالح ودرء المفسد فعلنا ذلك امتثالاً لأمر الله تعالى فيهما لقوله

٣١- العز، قواعد الأحكام، ج ٢ ص ٢١١ و ص ٢٣٩.

سبحانه و تعالی ﴿فاتقوا الله ما استطعتم﴾^{٣٢} و إن تعذر الدرء و التحصيل فإن كانت المفسدة أعظم من المصلحة درأنا المفسدة و لا نبالي بفوات المصلحة^{٣٣}.

و إذا كانت المصلحة أعظم من المفسدة حصلنا المصلحة مع التزام المفسدة، و إن استوت المصالح و المفسد فقد يتخير بينهما، و قد يتوقف فيهما، و قد يقع الاختلاف في تفاوت المفسد^{٣٤}، و عليه فهناك ثلاث حالات:

١- غلبة المفسدة على المصلحة، فيقدم درء المفسدة و لا مبالاة بفوات المصلحة بدليل قوله تعالی ﴿و إثمها أكبر من نفعها﴾^{٣٥} فحرمها الله تعالی حين غلبت مفسدتها على ما فيها من المنافع، و مثال ما رجحت مفسدته على مصلحته قطع الأيدي المتآكلة حفظاً للروح إذا كان الغالب السلامة بقطعها^{٣٦}.

٢- غلبة المصلحة على المفسدة، ففي هذه الحالة تحصل المصلحة و لا يبالي بالتزام تلك المفسدة، و قد مثل العز لهذا النوع بأثلة كثيرة تزيد على ستين مثالا في مجالات مختلفة و ذلك لترسيخ فكرة المصالح و المفسد، منها: التلفظ بكلمة الكفر مفسدة محرمة لكنه جائز بالحكاية والإكراه، إذا كان قلب المكره مطمئنا بالإيمان، لأن حفظ المهج و الأرواح أكمل مصلحة من مفسدة التلفظ بكلمة لا يعتقدها الجنان^{٣٧}، و كذب الحيوان المأكول للتغذية مفسدة في حق الحيوان لكنه جائز تقديماً لمصلحة بقاء الإنسان على مصلحة بقاء الحيوان^{٣٨}.

٣- أن تتساوى المصالح و المفسد، ففي هذه الحالة إما يتم التخيير بينهما و إما التوقف، مع ملاحظة أنه يمكن أن يقع الاختلاف بين العلماء في تفاوت المفسد، بناء على عدة اعتبارات، سواء ما تعلق بتغير الزمان، أو المكان، أو الأحوال و العوائد، و قد يتعلق الأمر بالتنظير العلمي و التكنولوجي.

كما أنه يمكن أن تكون المفسدة سبباً إلى المصلحة، و أيضاً المصلحة سبباً إلى المفسدة^{٣٩}، فإذا كانت المفسدة سبباً إلى المصالح فيؤذن فيها الشرع لا كونها مفسدة، و إنما لما تجلبه من مصلحة أعظم من تلك المفسدة، فليست المفسدة هي المقصودة بل ما يترتب عليها من مصالح، كالمخاطرة بالأرواح في الجهاد، و كذلك العقوبات

٣٢- سورة التغابن، الآية: ١٦.

٣٣- العز، قواعد الأحكام، ج ١، ص ٧٤.

٣٤- المصدر السابق، ج ١، ص ٧٥.

٣٥- سورة البقرة، الآية: ٢١٩.

٣٦- العز، قواعد الأحكام، ج ١، ص ٩٠.

٣٧- المصدر السابق، ج ١، ص ٧٥.

٣٨- المصدر السابق، ج ١، ص ٧٧.

٣٩- العز، القواعد الصغرى، ص ٤٩.

الشرعية كلها ليست مطلوبة لكونها مفسد، بل لكونها المقصودة من شرعها كقطع يد السارق،، و قتل الجناة^{٤٠} و رجم الزناة، و جلدتهم و تغريبهم، و كذلك التعزيرات، كل هذه مفسد أو جيبها الشرع لتحصيل ما رتب عليها من المصالح الحقيقية^{٤١}.

أما إذا كانت المصلحة سببا إلى المفسدة فينها عنها الشارع، لا لكونها مصلحة و إنما لما تؤدي إليه من مفسد أعظم من جلبها للمصالح، لذلك فليست المصلحة هي المقصودة بالنهاي و إنما ما يترتب عليها من مفسد^{٤٢}، كالسعي في تحصيل اللذات و المحرمات و الشبهات و المكروهات و الترفهات، بترك مشاق الواجبات و المندوبات، فإنها مصالح نهى عنها لا لكونها مصالح بل لأنها تؤدي إلى المفسد الحقيقية^{٤٣}.

٢- اجتماع المصالح:

قد يكون الفعل مشتملا على مصلحة أو مصالح، و لا مفسدة فيه، فإن كان مشتملا على مصلحة واحدة فإنه يؤمر به لتحصيل هذه المصلحة، و إن كان مشتملا على عدة مصالح و أمكن تحصيلها كلها حصلناها، و إن لم يمكن تحصيلها بأن تحقق التعارض بين هذه المصالح في مناط واحد، بحيث كان لا بد لنيل إحداها من تفويت الأخرى، و جب عرضها على النظر من جوانب ثلاثة؛ من حيث قوتها: ضرورية، أو حاجية، أو تحسينية، و من حيث اعتبار شمولها و خصوصها، فتقدم المصلحة العامة على المصلحة الخاصة، ثم من حيث التأكد من حصولها و عدمه، فالمصلحة المقطوع بوقوعها تقدم على المصلحة المشكوك في وقوعها، لذلك فلا بد من رجحان الوقوع في ترجيح المصالح^{٤٤}. لقوله تعالى: ﴿ فبشر عباد الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه ﴾^{٤٥} و قوله تعالى: ﴿ و اتبعوا أحسن ما أنزل إليكم من ربكم ﴾^{٤٦} و قوله: ﴿ و أمر قومك يأخذوا بأحسنها ﴾^{٤٧} كم أنه إذا تعارضت مصلحتان و لم يمكن الجمع فإذا اجتهد العلماء ورأوا رجحان إحداها ترجح على الأخرى. يقول العز بن عبد السلام: " إذا تعارضت المصلحتان و تعذر جمعها فإن علم رجحان إحداها قدمت، و إن لم يعلم رجحان فإن غلب التساوي فقد يظهر لبعض العلماء رجحان إحداها فيقدمها، و يظن آخر رجحان مقابلها فيقدمه، فإن صوبنا المجتهدين

٤٠- المصدر السابق، ج ١، ص ١٣-١٤.

٤١- المصدر السابق، ج ١، ص ١٤.

٤٢- المصدر السابق ج ١، ص ١٤.

٤٣- البيوطي، ضوابط المصلحة، ص ٢٥٢.

٤٤- سورة الزمر، الآية: ١٨.

٤٥- سورة الزمر، الآية: ٥٥.

٤٦- سورة الأعراف، الآية: ١٤٥.

فقد حصل لكل واحد منهما مصلحة لم يحصلها الآخر، وإن حصرنا الصواب في أحدهما فالذي صار إلى المصلحة الراجحة مصيب للحق، والذي صار إلى المصلحة المرجوحة مخطئ معفو عنه، إذا بذل جهده في اجتهاده^{٤٧}.

غير أن ما ذكره العز هنا يرد عليه اعتراض وقد ذكره وأجاب عليه وهو كيف يصوب المختلفين مع أن بعضهم أصاب المرجوح الذي لو اطلع عليه لما جاز له الاعتقاد عليه. فأجاب عليه بقوله:

"ترك الرجحان رخصة على خلاف القواعد، وفي الرخص تترك المصالح الراجحة إلى المرجوحة للعذر دفعا للمشاق، لو قلنا بوجود الاستدراك لأدى إلى مشقة عظيمة عامة بخلاف من أخطأ النص والإجماع والأقيسة الجلية أو القواعد الكلية، فإن خطأ ذلك لا يقع إلا نادرا، فمن له أهلية الاجتهاد فيجب استدراكه لندرته وقلته، والحاصل أن الشرع يجعل المصلحة المرجوحة عند تعذر الوصول إلى الراجحة أو عند مشقة الوصول إلى الراجحة، بدلا من المصلحة الراجحة"^{٤٨}.

فإذا تساوت المصالح وتعذر الجمع، ولم يصل المجتهدون إلى ترجيح مصلحة على أخرى، فيسار إلى التخيير كمن رأى صائلا يصول على نفسين من المسلمين متساويين وعجز عن دفعه عنها فإنه يتخير^{٤٩}. وقد يتعذر تحصيل مصلحة الشيء، فإن أمكن تحصيلها بإفساد هذا الشيء، أو بإفساد بعضه أو بإفساد صفة من صفاته صح ذلك لما في ذلك من تحصيل المصلحة الراجحة^{٥٠}.

٣- اجتماع المفاسد:

قد يكون الفعل مشتملا على مفسدة، أو مفسد، و لا مصلحة فيه، فإن كان مشتملا على مفسدة واحدة فإنه ينهى عنه لدفع تلك المفسدة، وإن كان مشتملا على عدة مفسدات وأمكن دفعها كلها دفعا، وإن لم يمكن دفعها كلها وهي متفاوتة دفعنا الأعظم وارتكبنا الأخف، وهذا النوع هو المقصود بقاعدة ارتكاب أخف المفسدتين لدفع أعظمهما^{٥١}.

٤٧- المصدر السابق، ج ١، ص ٤٨.

٤٨- العز، قواعد الأحكام، ج ١، ص ٤٨-٤٩.

٤٩- المصدر السابق، ج ١، ص ٦٨.

٥٠- العز، قواعد الأحكام، ج ١، ص ٧٠-٧١.

٥١- الحمصي، أبو بكر تقي الدين، كتاب القواعد، تحقيق عبد الرحمن بن عبد الله الشعان، (الرياض: مكتبة الرشد و شركة الرياض للنشر والتوزيع، ط ١، ١٩٩٧)، ج ١، ص ٣٤٦.

و إذا اجتمعت المفاصد و أمكن الترجيح بينها رجحنا بدفع الأفسد فالأفسد، فإذا أمكن الجمع بين درء أعظم الفعلين و درء أدناهما مفسدة جمع بينهما، كالنهي عن منكرين متفاوتين أو متساويين بكلمة واحدة^{٥٢}.
و عليه ففقه الموازنات مهم جد للمجتهد، و وسيلة من الوسائل الموصلة إلى أحكام صحيحة في السياسة الشرعية و موافقة لمقاصد الشرع و كلياته.

ثالثاً: جلب المصالح و درء المفاصد مطلقاً: فعلى المجتهد العمل دائماً على جلب المصالح و رعايتها في أحكامه و فتاواه، و أن يدرأ المفاصد و يسد الأبواب إليها، و هذا المرتكز يتعلق بالوقائع المستجدة و التي لا نصوص تبين أحكامها، فيسعى المجتهد إلى إيجاد أحكام لها من باب المصالح المرسله التي لا تشهد لها نصوص جزئية بالاعتبار، و إنما اعتبارها و مستندها مقاصد الشرع و قواعده الكلية و عليه " فكل معنى مناسب للحكم مطرد في أحكام الشرع، لا يرد له أصل مقطوع به مقدم عليه، من كتاب أو سنة أو إجماع فهو مقول به، و إن لم يشهد له أصل معين^{٥٣}، و ليصبح المجتهد ذا نظر ثاقب في تقدير المصالح و المفاصد، لا بد أن يكون عالماً بمقاصد الشرع، متفهماً لها، قادراً على تحريج المسائل على ضوئها، يقول الشاطبي: " الاجتهاد إن تعلق بالاستنباط من النصوص، فلا بد من اشتراط العلم بالعربية، و إن تعلق بالمعاني من المصالح و المفاصد مجردة عن اقتضاء النصوص لها، أو مسلمة من صاحب الاجتهاد في النصوص، فلا يلزم في ذلك العلم بالعربية، و إنما يلزم العلم بمقاصد الشرع من الشريعة جملة و تفصيلاً، خاصة^{٥٤}. و جلب المصالح و درء المفاصد يقوم على مجموعة من القواعد أهمها:
القاعدة الأولى: لا ضرر و لا ضرار:

وهي قاعدة عظيمة، بل من أعظم قواعد الفقه في السياسة الشرعية، و عليها تنبني فروع فقهية كثيرة يعسر حصرها في هذا المقال، و مستند هذه القاعدة و دليلها نص حديث رسول الله ﷺ: «لا ضرر و لا ضرار»^{٥٥}.

٥٢-العز، قواعد الأحكام، ج ١، ص ٩٤.

٥٣-الغزال، المتخول، ص ٣٦٤.

٥٤-الشاطبي، الموافقات، ج ٤ ص ١٦٢.

55- الضرر و الضرار قيل: هما لفظتان بمعنى واحد على وجه التأكيد، و يقال: الضرر الذي لك فيه منفعة و على غيرك فيه مضرة، و الضرار الذي ليس لك فيه منفعة و على غيرك المضرة، و قيل: الضرر أن تضر بمن لا يضرك، و الضرار أن تضر بمن أضربك، لا على سبيل المجازاة بالمثل و الانتصار للحق، بل على سبيل الإضرار و الانتقام، و قد علق ابن عبد البر - رحمه الله - على تلك الأقوال بقوله: «والذي يصح في النظر و يثبت في الأصول أنه ليس لأحد أن يضر بأحد سواء أضرب به قبل أم لا، إلا أن له أن يتضرر و يعاقب إن قدر، بما أبيع له من

والضرر والضرار الواردان في الحديث وردا لفظين نكرتين في سياق النفي مما يفيد الاستغراق والعموم، وهذا معناه نفي سائر أنواع الضرر ابتداءً أو مجازاة؛ فالضرر لا تبيحه الشريعة لأحد، ولا تشعه، وهذا يعني أن كل ما جاء في الشرع مشروعته فليس بضرر وإن كان فيه إزهاق الانفس أو هلاك الأموال؛ وانطلاقاً من ذلك فإن الضرر يُمنع في جميع مراحلها، فيمنع قبل وقوعه، عند توقع حدوثه وتوفر الدواعي لذلك؛ وذلك كالأجراءات، أو التنظيمات والترتيبات الوقائية التي يكون من شأنها منع الضرر جملة، أو تضيق مجاريه، وتقليل إمكانية حدوثه، فتحديد المناطق الصناعية المقلقة، أو التي ينتج عنها غازات سامة، أو روائح كريهة بالنسبة للتجمعات السكنية من السياسة الشرعية، وكذلك تنظيم المرور بما يسهل حركة الناس والحياة، ويمنع الأضرار الناتجة عن ترك الناس يسرون كيفما شاؤوا، فذلك أيضاً من السياسة الشرعية.

ولا تجوز المجازاة أو العقوبة على الضرر بإحداث ضرر مثله على المعتدى، لا فائدة منه للمعتدى عليه؛ فمن أفسد شيئاً أو أتلفه لا تكون عقوبته بإفساد شيء مثله عليه إذا أمكن تعويض المعتدى عليه؛ لأن الإفساد في هذه الحالة فيه مزيد من الإفساد والإضرار بدون فائدة منه، وإنما تكون عقوبته بأن يصلح ما أفسد، أو يعرض عنه بمثله إذا لم يمكن الإصلاح، فإذا تعذر ذلك ولم يمكن، فإنه يُفعل به مثل ما فعل بلا زيادة، فإن في هذا إراحة لقلب المظلوم المعتدى عليه إلا أن يعفو ومنع الضرر يستوجب مبادرته سواء قبل حدوثه وعند توقع ذلك، أو أثناء حدوثه، أو بعد حدوثه، عند القدرة على ذلك، ولا يتأني به؛ فإن التأني في ذلك، وترك المبادرة ربما أدى إلى استفحالها؛ بحيث يخرج عن السيطرة وعدم القدرة على إزالته، أو قد يحتاج إلى جهود مضاعفة عما كان يحتاج إليه لو دُفع أول أمره، وهذه كانت سياسة أبي بكر - رضي الله عنه - في تعامله مع المرتدين؛ فإن أبا بكر - رضي الله عنه - بادر في دفع ذلك الضرر العظيم، ولم يتأن في ذلك، ولم يستمع في ذلك إلى رأي أو مشورة من أحد؛ إذ أدرك ببصيرته الإيمانية أن كل يوم يمضي بدون مواجهتهم يكون قوة للمرتدين وضعفاً للمسلمين، فبادرهم، وقصدهم إلى أماكنه

القاعدة الثانية: الضرر يدفع بقدر الإمكان: ويندرج تحت قاعدة «لا ضرر ولا ضرار» قواعد أخرى، منها: أن الضرر يدفع بقدر الإمكان؛ فإذا كان لا بد من دفع الضرر وإزالته فإنه يُدفع ويُسعى في إزالته بقدر الإمكان؛ فمهما أمكن دفعه من الضرر دُفع؛ فإن ما لا يدرك كله لا يترك كله؛ فإذا أمكن دفع الضرر كله من غير أن يبقى شيء منه دُفع، وإلا فإنه يُدفع منه ما أمكن دفعه. وعند دفع الضرر أو السعي في إزالته، قد لا يتيسر ذلك إلا بالوقوع في ضرر آخر، وهنا يتحتم علينا إذا أردنا إزالة الضرر أن نقع في ضرر آخر، والمقصود دفع الضرر

السلطان، والاعتداء بالحق الذي له مثل ما اعتدي به عليه، والانتصار ليس باعتداء ولا ظلم ولا ضرر، إذا كان على الوجه الذي أبحاثه الشريعة» (١٠).

بالكلية؛ فإذا تعذر ذلك ولم يمكن، فإنه يحتمل أخف الضررين، فإذا كان الضرر المدفوع يزيد عن الضرر المترتب على ذلك دُفع، وإن كان الضرر المترتب أعلى من الضرر المدفوع، لم يدفع الضرر في هذه الحالة، ولا يمكن أن يقال: إذا ترتب على دفع الضرر ضرر آخر لم يدفع الضرر حتى وإن كان الضرر المترتب أقل من الضرر المدفوع؛ لأن هذا يخالف قاعدة السعي في إزالة الضرر، وقد عبر أهل العلم عن تلك القاعدة بقاعدة «احتفال أخف الضررين» أو «أهون الشرين» أو «تُدفع المفسدة العظمى باحتفال أدناهما».

رابعا: **فقه الواقع**: المقصود بهذا المركز في الاجتهاد المقاصدي هو أن فقه الواقع مهم جدا لتعلق تطبيق الأحكام به، و مراعاة الواقع في الاجتهاد المقاصدي في السياسة الشرعية يدخل في دائرة المصالح المتغيرة و الخاضعة لتغير الزمان و المكان و الظروف، و الأعراف، فالأحكام الاجتهادية القائمة على مصالح زمانية أو مكانية، تتغير تبعا لتغير الزمان و المكان، فالحكم يدور مع علته وجودا و عدما، لذلك قال العز بن عبد السلام: " الأصل زوال الأحكام بزوال عللها"^{٥٦}. كما بين أن بعض المصالح قد تتغير بتغير الزمان و المكان فقال: " إذا تساوت المصالح من كل وجه فقد يقدم الشرع بعضها على بعض بتفاوت الأماكن و الأزمان"^{٥٧}.

خامسا: **اعتبار المآلات**: و ذلك بالنظر إلى أثر و آثار الحكم الثابت بالاجتهاد، و مدى ترتب المصلحة عنه في الواقع، و هذا ما يعرف أيضا بتحقيق المناط في الأفراد و في الوقائع و في الأزمن نظر في المآلات " معتبر مقصود شرعا، كانت الأفعال موافقة أو مخالفة، و ذلك أن المجتهد لا يحكم على فعل من الأفعال الصادرة من المكلفين بالإقدام أو الإحجام إلا بعد نظره إلى ما يؤول إليه ذلك الفعل"^{٥٨}، فالفعل إذا كان مشروعا، لكنه يؤول إلى مفسدة تساوي أو تغلب هذه المصلحة فلا بد من منعه بناء على هذا المآل، كما أن الفعل قد يكون غير مشروع لما فيه من مفسدة، لكنه يؤول إلى مصلحة أعظم من المفسدة التي تضمنها هذا الفعل، فهنا لا يصح إطلاق القول بعدم مشروعيته، و هذا هو عمل المجتهد و إن كان صعب المورد كما قال الشاطبي لكنه عذب المذاق محمود الغب، جار على مقاصد الشريعة"^{٥٩}.

فالفعل يشرع لما يترتب عليه من مصالح و يمنع لما يترتب عليه من مفاسد، و وظيفة المجتهد أن لا يقف عند ظاهر الأمر فيحكم بمشروعية الفعل في جميع الحالات و تحت كل الظروف، و إنها لا بد أن يتأكد من تحقق

٥٦-العز، قواعد الأحكام، ج ٢ ص ١٩٠.

٥٧-العز، قواعد الأحكام، ج ١ ص ١٤٧ (طبعة دار القلم).

٥٨-الشاطبي، الموافقات، ج ٤ ص ١٩٦.

٥٩-الشاطبي، الموافقات، ج ٤ ص ١٩٦.

مصلحة هذا الفعل التي من أجلها شرع، و أنها لا تفوت مصلحة أهم منها، فإن تعذر تحقيقها للمصلحة أو فوتت مصلحة أعظم منها فعلى المجتهد أن يمنع منه، ويحكم بعدم مشروعية هذا الفعل في كل الحالات، أي ليس دائماً على الإطلاق يحقق المصلحة المرجوة منه، لذلك نظر المجتهد في الحوادث و الوقائع يكون من باب مآلاتها، فإن تضمنت مصلحة لكن في مآل تطبيقها تترتب عليها مفسدة، أو ضرر أعظم من المصلحة التي تضمنتها، فيحكم عليها بعدم المشروعية، كما أن بعض الأفعال قد تتضمن مفاصد لكن في مآلاتها تحقق مصالح أعظم من المفاصد التي تضمنتها هذه الأفعال، فيحكم بمشروعيتها، و لعل خير مثال على ما تضمن مفسدة و مآله محقق المصلحة هو تشريع الجهاد مع ما فيه من مفاصد تلحق بالنفس، لكن مآله هو إعزاز الدين و حفظه، و حفظ بلاد المسلمين، و هذه مصالح عظيمة و مقدمة على حفظ النفس. و هذا المجتهد الذي وصل إلى هذه الرتبة من التمييز و الفطنة، و المهارة هو من قال عنه الشاطبي: " فصاحب هذا التحقيق الخاص هو الذي رزق نورا يعرف به النفوس و مراميتها، و تفاوت إدراكها و قوة تحملها للتكاليف، و صبرها على حمل أعبائها أو ضعفها، و يعرف التفاتها إلى الحظوظ العاجلة، أو عدم التفاتها. فهو يحمل على كل نفس من أحكام النصوص ما يليق بها، بناء على أن ذلك هو المقصود الشرعي في تلقي التكاليف".^{١٠}

وبناء على كل ما مر يمكن القول أن للمقاصد دورا كبيرا في الاجتهاد في السياسة الشرعية؛ من الجانبين التأصيلي والتنزيلي، ولعل أهم باب في الفقه يتجلى فيه العمل والاعتدال على المقاصد بشكل كبير في الاجتهاد، استنباط الأحكام، وتطبيقها لها، بمراعاة الزمان والأحوال والتطور، هو باب السياسة الشرعية، وللتوفيق في استنباط الأحكام وحسن تنزيلها، و يجب مراعاة المرتكزات السابقة الذكر، لأنها تعد صمام الأمان للاجتهاد في هذا الباب.

والله أعلم بالصواب

علاقة مقاصد الشريعة بعلم السياسة الشرعية

د. خالد بن إبراهيم بن محمد الحصين*

المقدمة

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين نبينا محمد وعلى آله وصحبه والتابعين ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين وبعد،،،

فإن لمقاصد الشريعة ارتباطاً وثيقاً وعلاقة متينة بشتى العلوم الإسلامية، سواء كان ذلك في مجال التنظير والتأصيل، أو في مجال العمل والتطبيق، ويتضح عمق هذه العلاقة وقوتها في بعض هذه العلوم، وخاصة علم السياسة الشرعية؛ الذي يبحث في الأحكام والتصرفات التي يساس بها الناس في كل شؤون الحياة على أساس المصلحة الراجحة ووفق مبادئ الشريعة وقواعدها العامة.

وإذا علمنا أن مقاصد الشريعة: هي الغايات التي قصدها الشارع لأجل تحقيق مصلحة العباد الدينية والدنيوية. وأن جماهير الفقهاء والأصوليين يتفقون على ابتناء أحكام الشريعة الإسلامية على علل ومقاصد وغايات يدركها الفقيه والأصولي؛ أدر كنا حينئذ مدى حاجة الحكام والعلماء إلى تفعيل مقاصد الشريعة؛ لإصلاح الناس، وتنظيم حياتهم، وفق مبادئ الشريعة الإسلامية.

إن مقاصد الشريعة هي الميدان الرحب والمجال الواسع الذي يستطيع الحكام والعلماء من خلاله أن ينظموا حياة الناس، في جميع جوانبها دون خروج عن تعاليم الإسلام، بل إن تفعيل مقاصد الشريعة على الوجه الذي قصده الشارع له أثره الفاعل في منع اتساع دائرة الخلاف والنزاع، وجعل المجتمع يسير على سنن واحدة، لكن هذا يتوقف على صحة النظر في معرفة أسرار التشريع وأصوله، والعلم بمقاصد الشريعة في مراتبها الثلاث: الضروري والحاجي والتحسيني، وحسن تفعيل وتطبيق مقاصد الشريعة.

ويأتي هذا البحث ليتناول علاقة مقاصد الشريعة بعلم السياسة الشرعية، وذلك من خلال المباحث التالية:
المبحث الأول: التعريف بمقاصد الشريعة وعلم السياسة الشرعية.

* جامعة الملك فيصل المملكة العربية السعودية

المبحث الثاني: أوجه العلاقة بين مقاصد الشريعة وعلم السياسة الشرعية.

المبحث الثالث: تطبيقات في فقه السياسة الشرعية.

أرجو أن أكون قد وفقت في اختيار هذا الموضوع ودراسته، وإطلاع القارئ على العلاقة المتينة بين المقاصد وعلم السياسة الشرعية.

وفي الختام أسأل الله تعالى للقائمين على هذا المؤتمر أن يثيبهم خير الثواب على حسن اختيار موضوع المؤتمر أولاً، ثم إتاحة الفرصة للكتابة في المحور الرابع عن علاقة مقاصد الشريعة بالعلوم الإسلامية المختلفة، فلهم جزيل الشكر وجميل العرفان.
وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

المبحث الأول: التعريف بمقاصد الشريعة والسياسة الشرعية

المطلب الأول: التعريف بمقاصد الشريعة.

الفرع الأول: تعريف المقاصد.

المقاصد في اللغة جمع مقصد، مشتق من الفعل قصد يقصد قصداً؛ ويطلق في اللغة على عدة معانٍ^(١)؛ ترجع كلها إلى معنى واحد هو: الاعتماد والام^(٢)؛ تقول: قصدت الشيء وله وإليه قصداً: أي طلبته وسرت تجاهه ونحوت نحوه^(٣)

وأما في الاصطلاح فإن كثيراً ممن كتب في المقاصد أشار إلى أنه لم يعثر على تعريف محدد لدى العلماء السابقين^(٤).

(١) انظر: تهذيب اللغة لأبي منصور محمد الأزهرى: (٣٥٢/٨) تحقيق مجموعة. دار القومية للطباعة. مصر ١٣٨٤هـ؛ لسان العرب لأبي الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور: (٣٥٣/٣)؛ دار صادر. بيروت؛ القاموس المحيط لمجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزآبادي: ص (٣٣٤) دار الكتب العلمية. بيروت. الطبعة الأولى ١٤٢٥هـ؛ المعجم الوسيط: (٧٣٨). مكتبة الشروق الدولية. القاهرة. الطبعة الرابعة ١٤٢٦هـ

(٢) لسان العرب: (٣٣٥/٣).

(٣) انظر: المصباح المنير في غريب الشرح الكبير لأحمد بن محمد الفيومي: (٥٠٤/٢) دار الكتب العلمية. بيروت الطبعة الأولى ١٤١٤هـ؛ القاموس المحيط: ص (٣٣٤).

(٤) مقاصد الشريعة عند ابن تيمية للدكتور يوسف البدوي: ص ٤٥. دار النفائس. الأردن. الطبعة الأولى ١٤٢١هـ

والسبب في هذا والله أعلم أن مقاصد الشريعة لم تفرد كعلم مستقل، وإنما يتكلم الأصوليون عن المقاصد في مباحث ومسائل الأصول والقواعد الأصولية والفقهية، هذا من جهة.

ومن جهة أخرى فإن الأصوليين يستعملون مصطلحات أخرى تعبر عن معنى المقاصد وذلك مثل: الحكمة والعلة والمصلحة والمعنى والمناسبة.

ويظهر من استعمال الأصوليين لمصطلح المقاصد أنهم يريدون به عين المعنى اللغوي؛ ومن ذلك مثلاً قاعدة: "الأمر بمقاصدها" حيث يراد بالمقاصد هنا: ما يتغياها المكلف ويضمه في نيته ويسير نحوه في عمله^(٥).

وفي هذا العصر حين بدأ العلماء يتكلمون عن المقاصد باعتبارها علماً مستقلاً، احتاجوا إلى وضع تعريف لها، فعرفت المقاصد في الاصطلاح بجملة من التعريفات، ولقد جاءت هذه التعريفات مختلفة نوعاً ما في الألفاظ، ومتفقة غالباً في المعنى؛ لعل من أجودها أن المقاصد هي^(٦):

المعاني الغائية التي توجهت إرادة الشارع إلى تحقيقها عن طريق أحكامه

ويظهر من التعريف أن موضوع مقاصد الشريعة هي أفعال الشارع وأدلتها وأحكامه، والمكلف من حيث مراعاة حاله عند تشريع الأحكام^(٧)، وقد تأكد بالكتاب الكريم والسنة النبوية الشريفة أن مقاصد الشريعة هي تحقيق مصالح العباد في الدنيا والآخرة، حيث إن الشريعة جاءت لتنظيم علاقات الناس بخالقهم، وعلاقات بعضهم ببعض، على أسس وقواعد تحقق لهم الخير في الدنيا والآخرة^(٨).

قال العز بن عبد السلام رحمه الله^(٩):

وقد علمنا من موارد الشرع ومصادره أن مطلوب الشرع إنما هو مصالح العباد في دينهم ودنياهم. اهـ

(٥) قواعد المقاصد عند الإمام الشاطبي للدكتور: عبد الرحمن الكيلاني: ص ٤٥. دار الفكر. دمشق. الطبعة الأولى ١٤٢١هـ

(٦) قواعد المقاصد عند الإمام الشاطبي: ص (٤٧).

(٧) علم مقاصد الشارع للدكتور عبد العزيز الربيع: ص (٢٥). الطبعة الأولى ١٤٢٣هـ

(٨) المصالح المرسله تأصيلها وتطبيقاتها في ميادين الحياة الإنسانية للدكتور عبد السلام العبادي. مجلة مجمع الفقه الإسلامي. عدد ١٥/جزء ٤/ص (١٨٥).

(٩) قواعد الأحكام في مصالح الأنام لأبي محمد عز الدين بن عبد السلام السلمي: (٣٧/١). مؤسسة الريان. بيروت ١٤١٠هـ

والعز بن عبد السلام هو أبو محمد عبد العزيز بن عبد السلام بن أبي القاسم السلمي (٥٧٨هـ/٦٦٠هـ) من علماء الشافعية المشهود لهم بالعلم والورع والصدق بالحق، سلطان العلماء من مصنفاة: قواعد الأحكام في مصالح الأنام، التفسير.

انظر: طبقات الشافعية الكبرى للسبكي: (٢٠٩/٨)؛ طبقات الشافعية للأسنوي: (٨٤/٢).

وإذا كان هذا مطلوب الشارع، فإن للمقاصد الشرعية أهمية كبرى ومجالات متعددة؛ لعل من أهمها^(١٠):-

١- وضع القواعد التي يستعين بها المجتهد على استنباط الأحكام الشرعية، ومعرفة المصالح التي قصدها الشارع من تكليف العباد بالأحكام.

٢- قدرة المجتهد بعد إحاطته بهذه القواعد والمقاصد على تحقيق المناط في الحوادث والوقائع التي لم ينص على حكمها بالخصوص، فإذا دعت الحاجة المجتهد إلى بيان حكم الله في مسألة مستجدة تحرى بكل دقة أهداف الشريعة ومقاصدها وجعلها معيار ذلك والميزان الذي يزن به تلك المناهج في تعرف أحكام المسائل النازلة.

٣- الفقه المقاصدي فقه حضاري عريق يستغرق شعب المعرفة جميعاً، ويمتد لأفاق الحياة كلها بحيث يكون إطارها المرجعي وضابطها المنهجي.

٤- إلمام المجتهد بمقاصد الشريعة ضروري حتى لا يضيق سعة الشريعة، وشمولها، واستيعابها لكافة النوازل، وحتى تكون الأحكام على سنن واحدة ليس فيها تضارب ولا تناقض؛ كما قال الله تعالى: {أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا^(١١)، وهذا يعطي الشريعة الخلود والشمول.

الفرع الثاني: تعريف الشريعة.

الشريعة مشتقة في اللغة من شرع شرعاً وشروعاً^(١٢)، وجمعها شرائع؛ وهي مورد الشاربية؛ أي الموضع الذي يورد، واشتق من ذلك الشرعة في الدين والشريعة^(١٣).

وذكر العلماء للشريعة عدة تعريفات من أجمعها^(١٤):

الشريعة: هي المحجة التي جاء بها رسول الله ﷺ وسنها وأوجب اتباعها وصونها.

(١٠) انظر: علم مقاصد الشارع: ص(٣٧)؛ مقاصد الشريعة عند ابن تيمية: ص(١١٧).

(١١) سورة النساء آية (٨٢).

(١٢) انظر: لسان العرب لابن منظور: (١٧٥/٨)؛ النهاية في غريب الحديث والأثر لمجد الدين ابن الأثير: (٤٦٠/٢) دار الفكر. بيروت.

(١٣) انظر: غريب الحديث لأبي إسحاق إبراهيم الحري: (٩/١، ١٦٦) تحقيق سليمان العايد. دار المدني. جدة. الطبعة الأولى ١٤٠٥هـ مقاييس اللغة لأبي الحسين أحمد بن فارس: (٢٦٢/٣). تحقيق عبد السلام هارون. دار الجليل. بيروت. الطبعة الأولى ١٤١١هـ

(١٤) تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام لبدي الدين ابن جماعة: ص(٨٧) تحقيق الدكتور فؤاد عبد المنعم. مطابع مؤسسة الخليج. قطر. الطبعة الثانية ١٤١١هـ

فالشريعة هي: كتاب الله وسنة رسوله عليه السلام، وما كان عليه سلف الأمة؛ في العقائد والأحوال، والعبادات والأعمال، والسياسات والأحكام، والولايات والعطيات، فهي جامعة لكل ولاية وعمل فيه صلاح الدين والدنيا^(١٥).

واشتقاق اسم الشريعة للطريقة أو المحجة الإلهية التي جاء بها محمد ﷺ؛ تشبيه لها بشريعة الماء، ووجه الشبه: أنه يوصل منها إلى الانتفاع^(١٦).

المطلب الثاني: التعريف بالسياسة الشرعية.

السياسة في اللغة مصدر ساس يسوس سياسة^(١٧)، ويراد بها: القيام على الشيء بما يصلحه^(١٨). وعرفت السياسة اصطلاحاً^(١٩) بأنها^(٢٠):

القانون الموضوع لرعاية الآداب والمصالح وانتظام الأحوال.

وبعبارة أخرى هي: التصرف في شؤون الأمة العامة على وجه المصلحة لها^(٢١).

والسياسة على هذا المعنى من ضرورات الاجتماع البشري، فالمجتمع أياً كان لا بد له من حاكم يقوم بسياسة أموره، وكف أيدي المعتدين، وإنصاف المظلومين من الظالمين؛ لأن الناس لا تصلح أحوالهم إلا بهذا^(٢٢).

(١٥) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام: (٣٠٨/١٩) جمع عبد الرحمن بن قاسم. طبع وزارة الشؤون الإسلامية. المملكة العربية السعودية ١٤١٦هـ.

(١٦) انظر: تهذيب الأسماء واللغات: لأبي زكريا يحيى بن شرف النووي (١٥٣/٣) دار الفكر. بيروت. الطبعة الأولى ١٤١٦هـ؛ التحرير والتنوير للطاهر بن عاشور: (٣٤٨/٢٥) الدار التونسية للنشر ١٩٨٤م.

(١٧) انظر: مجمل اللغة لابن فارس: (٤٧٩/٢)؛ المصباح المنير للفيومي: (٢٩٥/١).

(١٨) النهاية لابن الأثير: (٤٢١/٢)؛ لسان العرب لابن منظور: (١٠٨/٦).

(١٩) نقصد بالاصطلاح هنا اصطلاح علماء الاجتماع، الذين يريدون بالسياسة سياسة الحاكم، وهي التي يسميها ابن خلدون "السياسة العقلية" مقدمة ابن خلدون ص (٣٠٣) المكتبة التجارية. مصر". وهذه السياسة هي من خصال الملك، وهي رأس ماله، وعليها التعويل في حقن الدماء، وحفظ الأموال، ومنع الشرور، وقمع المفسدين، والمنع من التظالم المؤدي إلى الفتنة والاضطراب. "الفخري في الآداب السلطانية لابن الطقطقا ص (٢٤)".

(٢٠) الخطط للمقرئزي: (٢٢٠/٢) دار صادر. بيروت.

(٢١) أحكام الذميين والمستأمنين لعبد الكريم زيدان: ص (٧٦). مؤسسة الرسالة. بيروت ١٤٠٢هـ.

(٢٢) انظر: مقدمة ابن خلدون: ص (٣٠٢)؛ تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام لابن جماعة: ص (٤٨).

وهذا هو الأصل في معنى السياسة فإن السياسة عند الإطلاق يراد بها: حسن السير في الرعية^(٣٣). وإذا كان المقصود بالسياسة اصطلاحاً: رعاية مصالح الناس، فإن العلاقة بين التعريف اللغوي والاصطلاحى وثيق جداً، غير أن التعريف الاصطلاحى أخص؛ لأن السياسة في الاصطلاح تعنى برعاية شيء معين.

وأما السياسة الشرعية كمصطلح فإن الفقهاء رحمهم الله تكلموا عن السياسة الشرعية، بل أفردت بتأليف مستقلة، وهم يذكرون "السياسة الشرعية" عادة عند الحديث عن الجنايات والحدود، وما يتبعها ويتعلق بها من طرق الإثبات، واعتبار القرائن الظاهرة، وشواهد الأحوال في إدانة المتهمين؛ بحيث يكاد ينحصر عندهم مصطلح "سياسة" في بابي التعزيرات والعقوبات، ويريدون به: ما يلجأ إليه الولاة والحكام من العقوبات القاسية، التي يقصدون بها الردع والزجر، وسد أبواب الفتن والشور^(٣٤)، ولعل السبب في هذا راجع إلى أن هذه الأبواب والأحكام ألصق بالولاة من غيرها، وهي من أهم ما يحتاج إليه الولاة والحكام؛ لأنها ميدانهم الذي ينطلقون منه لحفظ البلاد والعباد وتوطيد الأمن، بالضرب على أيدي المجرمين، والقضاء على الفساد في المجتمع، وغلق طرقه وأبوابه^(٣٥).

ومن هنا جاءت تعريفاتهم للسياسة الشرعية وفق هذا المعنى ومن هذه التعريفات:-

السياسة شرع مغلظ^(٣٦).

السياسة تغليظ جناية لها حكم شرعي، حسباً لمادة الفساد^(٣٧).

السياسة هي التعزير^(٣٨).

(٢٣) حاشية قليوبي على شرح منهاج الطالبين: (١٥٨/٢). دار إحياء الكتب العربية.

(٢٤) انظر: السياسة الشرعية والفقهاء الإسلاميين لعبد الرحمن تاج: ص (٢٨). الطبعة الأولى ١٣٧٣ هـ.

(٢٥) انظر: المدخل إلى السياسة الشرعية لعبد العال عطوة: ص (٤٢). مطابع جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية. الرياض ١٤١٤ هـ.

(٢٦) معين الحكام للطرابلسي: ص (١٩٩). دار الفكر. بيروت.

(٢٧) السياسة الشرعية لده أفندي: ص (٧٣) تحقيق الدكتور فؤاد عبد المعتم. مؤسسة شباب الجامعة الإسكندرية؛ ونقله عنه: محمد علاء الدين الإمام في كتابه: بدر المتقى في شرح الملتنقى، المطبوع بهامش مجمع الأنهر: (٥٩٠/١) دار إحياء التراث العربي. بيروت؛ وذكر هذا التعريف بدون نسبة: ابن عابدين في حاشيته: (١٥/٤) دار الفكر. بيروت ١٣٩٩ هـ.

(٢٨) حاشية ابن عابدين: (١٥/٤).

ومن الملاحظ أن هذه التعريفات لا تخرج عن بابي الحدود والجنايات، والسياسة الشرعية عند إطلاقها ليست منحصرة في هذا الباب فقط، بل تتعدى دائرة الجنايات لتشمل كل ما يقوم به ولي الأمر من تدبير لمصالح الناس بما يوافق أحكام هذه الشريعة.

قال ابن عقيل رحمه الله^(٢٩):

السياسة ما كان فعلاً يكون معه الناس أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد وإن لم يضعه الرسول ولا نزل به وحي. اهـ.

وبناء على هذا المعنى الشمولي للسياسة الشرعية فإن الأمر يستلزم وضع تعريف تدخل فيه جميع مسائل وموضوعات السياسة الشرعية، وهذا مما لم يعتن به فقهاؤنا الأوائل.

قال ابن نجيم رحمه الله^(٣٠):

لم أر في كلام مشايخنا تعريف السياسة. اهـ.

وهم معذورون في ذلك؛ لأن السياسة ليست مصطلحاً شرعياً ورد في الكتاب والسنة؛ حتى يجتهد العلماء في وضع تعريف له، وإنما هو اصطلاح حادث، و التعريفات السابقة للسياسة كان مراد الفقهاء منها بيان معنى السياسة في الجنايات؛ لأن السياسة في الغالب إنما تذكر في هذا الباب كما سبق بيانه.

ثم اجتهد ابن نجيم رحمه الله في وضع تعريف يكون جامعاً فقال^(٣١):

(٢٩) ذكره ابن القيم في كتبه: إعلام الموقعين: (٣٧٢/٤) تحقيق محيي الدين عبد الحميد. مطبعة السعادة. مصر. الطبعة الأولى ١٣٧٤هـ؛ الطرق الحكمية: ص (١٣) تحقيق محمد حامد فقي. دار الوطن الرياض؛ بدائع الفوائد: (١٥٢/٣) دار الكتاب العربي. بيروت.

وابن عقيل هو أبو الوفاء علي بن عقيل بن محمد بن عقيل الظفري (٤٣١هـ/٥١٣هـ) أحد علماء الحنابلة الكبار، من مصنفاته: الواضح في أصول الفقه، الفنون.

انظر: سير أعلام النبلاء للذهبي: (٤٤٣/١٩) مؤسسة الرسالة. بيروت. الطبعة السابعة ١٤١٠هـ؛ المنهج الأحمد في تراجم أصحاب الإمام أحمد للعليمي: (٧٨/٣) تحقيق عبد القادر الأرنؤوط وآخر. دار صادر. بيروت. الطبعة الأولى ١٩٩٧م.

(٣٠) البحر الرائق شرح كنز الدقائق: (٧٦/٥) دار الكتاب الإسلامي القاهرة الطبعة الثانية.

وابن نجيم هو زين الدين بن إبراهيم بن محمد (٩٢٦هـ/٩٧٠هـ) من فقهاء الحنفية الكبار، من مصنفاته: البحر الرائق شرح كنز الدقائق؛ الأشباه والنظائر.

انظر: كشف الظنون لحاجي خليفة: (٩٨/١) دار إحياء التراث العربي. بيروت؛ الأعلام للزركلي: (٦٤/٣) دار العلم للملايين. بيروت الطبعة الثامنة ١٩٨٩م.

السياسة هي: فعل شيء من الحاكم لمصلحة يراها، وإن لم يرد بذلك الفعل دليل جزئي. اهـ.
وهذا التعريف نستفيد منه أمران:

الأول: أن هذا التعريف يصدق على جميع المسائل المتعلقة بالسياسة الشرعية، والناظر في تطبيقات الفقهاء لمسائل السياسة يلحظ أنهم لا يخرجون في مسائلها عن تعريف ابن نجيم رحمه الله.
الثاني: أن السياسة الشرعية عند الفقهاء هي العمل بالمصلحة المرسلة.
ودليل ذلك ما يلي:-

١- أن ابن نجيم رحمه الله عرف السياسة في موضع آخر بأنها^(٣١):

ما يفعله الحاكم لمصلحة العامة من غير ورود من الشرع.

وهذا التعريف يصدق على مراد الفقهاء بالمصلحة المرسلة.

٢- عد ابن القيم رحمه الله^(٣٢) من أصول الإمام مالك رحمه الله العمل بالسياسة الشرعية^(٣٣)؛ ومراده بالسياسة الشرعية هي العمل بالمصلحة المرسلة، كما هو مشهور في مذهب الإمام مالك رحمه الله.

٣- أن هذا هو ما عناه ابن عقيل رحمه الله حين ذكر أن العمل بالسياسة: هو الحزم، ولا يخلو منه إمام، وأن السياسة ما كان فعالاً يكون معه الناس أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد، وإن لم يضعه الرسول ﷺ، ولا نزل به وحي، ما دام أنه لم يخرج عما أمر به عليه السلام أو نهى عنه^(٣٤).

٤- أن الأمثلة التي ذكرها الفقهاء على السياسة الشرعية، والتي تقدم بعضها، كلها أمثلة للمصلحة المرسلة.

(٣١) البحر الرائق: (١١/٥).

(٣٢) رسالة في بيان الرشوة وأقسامها، ضمن رسائل ابن نجيم: ص (١١٧) تحقيق خليل أليس. دار الكتب العلمية. بيروت الطبعة الأولى ١٤٠٠هـ.

(٣٣) هو أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن أيوب الزرعي المعروف بابن قيم الجوزية (٦٩١هـ/٧٥١هـ) فقيه أصولي محدث، له مؤلفات كثيرة منها: أعلام الموقعين عن رب العالمين، زاد المعاد في هدي خير العباد.

انظر: البداية والنهاية لابن كثير: (٢٣٤/١٤) مكتبة المعارف. بيروت؛ المقصد الأرشدي في ذكر أصحاب الإمام أحمد لابن مفلح: (٣٨٤/٢) تحقيق الدكتور عبد الرحمن العثيمين. مكتبة الرشد. الرياض الطبعة الأولى ١٤١٠هـ.

(٣٤) بدائع الفوائد: (٣٢/٤).

(٣٥) كشف القناع للبهوتي: (١٢٦/٦) مكتبة النصر الحديثة. الرياض.

وإذا تأملنا تعريف السياسة في الاصطلاح، وتعريف ابن نجيم رحمه الله، وقارنا بينهما، نلاحظ العلاقة الوثيقة بينهما؛ من ناحية أن تدبير المصالح على الوجه الأكمل لا يتم إلا إذا كان ولاة الأمر في سعة من العمل بما تقضي به المصلحة، مما لا يخالف أصول وقواعد الشرع، وإن لم يقد عليه دليل خاص^(٣٦).

غير أنه يلاحظ على تعريف ابن نجيم أنه أطلق للحاكم فعل ما يراه مصلحة، دون تقييد ذلك بعدم مخالفة الشرع، ومعلوم أن ما خالف الشرع فليس مصلحة، بل عدم فعله هو المصلحة، والعلماء إنما أضافوا للسياسة صفة الشرعية؛ ليقيدوها بعدم مخالفة ما نطق به الشرع، وهذا بحمد الله أمر واضح لا يختلف فيه اثنان، لكن ذكر هذا القيد في التعريف؛ لغلق الباب على أهل الأهواء، الذين يحاولون الوصول إلى أهدافهم الخبيثة من خلال كلام العلماء، وتحميل عباراتهم ما لا تحتمل.

وبناءً على هذه النظرة الشمولية لمفهوم السياسة الشرعية، اجتهد المؤلفون في هذا العصر في وضع حدٍ للسياسة الشرعية يكون جامعاً مانعاً، بحيث يتسع للمسائل التي تطرق إليها الفقهاء، وغيرها مما جدّ في هذا العصر؛ ومن هذه التعريفات ما يلي:

أولاً: السياسة الشرعية هي: تدبير الشؤون العامة للدولة الإسلامية بما يكفل تحقيق المصالح ودفع المضار، مما لا يتعدى حدود الشريعة وأصولها الكلية، وإن لم يتفق وأقوال الأئمة المجتهدين^(٣٧).

ثانياً: السياسة الشرعية هي: تدبير شؤون الدولة الإسلامية التي لم يرد بحكمها نص صريح، أو التي من شأنها أن تتغير وتبدل، بما فيه مصلحة الأمة، ويتفق مع أحكام الشريعة وأصولها العامة^(٣٨).

ثالثاً: السياسة الشرعية هي: كل تصرف شرعي موافق لمقاصد الشارع العامة، ومحقق لغاياته وأهدافه بحيث يكون معه الناس أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد^(٣٩).

رابعاً: السياسة الشرعية هي: مجموعة الأوامر والإجراءات الصادرة عن مختص شرعاً، والتي تطبق من خلالها أحكام الشريعة الإسلامية فيما لا نص فيه على المحكومين بشروطها المعتبرة^(٤٠).

(٣٦) السياسة الشرعية لعبد الوهاب خلاف: ص (٧) مؤسسة الرسالة. بيروت. الطبعة الثانية ١٤٠٤ هـ.

(٣٧) السياسة الشرعية لعبد الوهاب خلاف: ص (١٧).

(٣٨) المدخل إلى السياسة الشرعية لعبد العال عطوة: ص (٥٦).

(٣٩) نظرية السياسة الشرعية الضوابط والتطبيقات للعالم: ص (١٤) منشورات جامعة قازيونس. بنغازي الطبعة

الأولى ١٩٩٦ م.

وفي رأيي أن أفضل تعريف للسياسة الشرعية هو ما كان النظر فيه متجهاً إلى كلا المعنيين التاليين^(٤٠):

المعنى الأول: تدير مصالح الدولة وفق الشرع.

المعنى الثاني: التوسعة على ولاة الأمر أن يعملوا ما تقضي به المصلحة مما لا يخالف أحكام الشريعة، وإن لم يقدّم عليه دليل خاص.

ومن خلال هذين المعنيين يمكن أن نعرف السياسة الشرعية بأنها:

تدير^(٤١) شؤون الدولة وفق أحكام الشريعة، ومقاصدها العامة، وإن لم يقدّم على كل تدير دليل خاص.

وعلى هذا التعريف فإن السياسة الشرعية يتسع نطاقها ليشمل العمل بها: كل تدير يقوم به ولي الأمر؛ بما يكفل تحقيق المصالح، ودفع المضار، وانتظام أمر الناس، وفق شرع الله عز وجل، وهذا يشمل الوقائع التي لم يرد فيها دليل خاص من كتاب، أو سنة، أو إجماع، وإنما هو اجتهاد شرعي مبني على الأصول الشرعية في استنباط الأحكام لهذه الوقائع، وذلك من خلال النظر في مقاصد الشريعة، وقواعدها الكلية، والعمل بالمصالح المرسلّة، التي تحقق المصلحة المعتبرة للأمة.

المبحث الثاني: أوجه العلاقة بين مقاصد الشريعة وعلم السياسة الشرعية.

الشريعة الإسلامية وحدة متكاملة ونظام شامل، اتحدت جزئياتها وکلياتها على جلب المصالح وتكثيرها، ودفع المضار والمفاسد وتقليلها، لا تلمس فيها تناقضاً ولا قصوراً، من نظر فيها نظر مستبصر مهتد وجد فيها الهداية والرشاد، والكمال والسداد في كل نص من نصوصها وكل معنى من معانيها^(٤٢).

(٤٠) السياسة الشرعية في الأحوال الشخصية للدكتور عبد الفتاح عمرو: ص (٢٤) دار النفائس. الأردن. الطبعة الأولى ١٤١٨هـ.

(٤١) انظر: السياسة الشرعية لعبد الوهاب خلاف: ص (٦)؛ الموسوعة الفقهية: (٢٩٤/٢٥) إصدار وزارة الأوقاف بدولة الكويت. ذات السلاسل. الطبعة الثانية ١٤٠٤هـ.

(٤٢) التدير مشتق من: الدبر، ودبر كل شيء آخره، وإدبار الأمور عواقبها، فالتدير: آخر الأمور، وسوقها إلى ما يصلح به أدبارها؛ أي عواقبها؛ ولهذا قيل للتدير المستمر: سياسة؛ وذلك أن التدير إذا كثر واستمر عرض فيه ما يحتاج إلى دقة النظر، فهو راجع إلى الأول.

انظر: الفروق اللغوية لأبي هلال العسكري: ص (١٥) تحقيق حسام الدين القدسي. دار الكتب العلمية. بيروت ١٤٠١هـ.

وإن المستقرى لموارد الشريعة الإسلامية الدالة على مقاصدها من التشريع، يستبين له من كليات دلائلها ومن جزئياتها المستقرأة أن المقصد العام للشريعة الإسلامية هو عمارة الأرض وحفظ نظام التعايش فيها واستمرار صلاحها بصلاح المستخلفين فيها وقيامهم بما كلفوا به من عدل واستقامة ومن صلاح في العقل وفي العمل وإصلاح في الأرض واستنباط لخيراتها وتدبير لمنافع الجميع؛ يدل على ذلك قول الله سبحانه: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾^(٤٦). فهذه الآية تدل على أن المقصود من استخلاف الإنسان في الأرض هو قيامه بما طوق به من إصلاحها^(٤٧).

والله تعالى أرسل رسوله محمداً ﷺ بدين الإسلام، الذي شرع فيه شرائع، وحد حدوداً، ألزم الناس اتباعها والتقيدها، وهذا يحتاج إلى سلطان يأخذ الناس باستعمال فروض الشرائع المسنونة، ويقيم الحدود المبينة، والعقوبات التي تقود إلى الشرع والسنة، وتجري أمور الكفاية على التناصف والعدل^(٤٨).

ولهذا أجمع العلماء على أن نصب السلطان واجب^(٤٩)؛ إذ لا يرتاب من معه مسكة من عقل أن الذب عن الحوزة، والنضال دون حفظ البيضة محتوم شرعاً^(٥٠)، ولا يكون ذلك إلا بوجود سلطان يلي أمور الرعية، ويتولى شؤونها، ويقيم فيها شرع الله عز وجل.

(٤٣) مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية للدكتور محمد سعد البوي: ص (٤٦٩) دار الهجرة. الرياض.

الطبعة الأولى ١٤١٨هـ

(٤٤) سورة البقرة آية (٣٠).

(٤٥) انظر: مقاصد الشريعة الإسلامية لمحمد الطاهر بن عاشور: ص (٢٧٣) تحقيق محمد الطاهر الميساوي. دار النفائس.

الأردن. الطبعة الثانية ١٤٢١هـ؛ مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها لعلال الفاسي: ص (٤٥) دار الغرب. بيروت. الطبعة الخامسة ١٩٩٣م.

(٤٦) انظر: الخراج وصناعة الكتابة لقدماء بن جعفر: ص (٤٣٦) تحقيق محمد حسين الزبيدي. دار الرشيد ١٩٨١م.

(٤٧) انظر: مراتب الإجماع لابن حزم: ص (١٢٤) دار الكتب العلمية بيروت؛ الفصل في الملل والأهواء والنحل له أيضاً:

(٧٢/٤) تحقيق محمد نصر وآخر. دار الجليل. بيروت ١٤٠٥هـ؛ الجامع لأحكام القرآن للقرطبي: (٢٦٤/١) صححه أحمد

البردوني. دار الكتاب العربي. الطبعة الثانية ١٣٧٣هـ؛ الذخيرة للقرافي: (٢٣/١٠) تحقيق محمد حجي. دار الغرب. بيروت.

الطبعة الأولى ١٩٩٤م.

والمقصود بالوجوب هنا الوجوب الكفائي؛ ووجه كون نصب السلطان من فروض الكفائيات؛ لأن المقصود القيام بهذا الأمر، دون نظير إلى الفاعل، ولهذا كان قيام البعض به كافٍ في سقوط الإثم عن الباقين.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله^(٤٩):

ولاية أمر الناس من أعظم واجبات الدين، بل لا قيام للدين إلا بها، فإن بني آدم لا تتم مصلحتهم إلا بالاجتماع؛ لحاجة بعضهم إلى بعض، ولا بد لهم عند الاجتماع من الحاجة إلى رأس، ولأن الله تعالى أوجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ولا يتم ذلك إلا بقوة وإمارة، وكذلك سائر ما أوجبه من الجهاد والعدل وإقامة الحج والجمع والأعياد ونصر المظلوم وإقامة الحدود، لا تتم إلا بالقوة والإمارة - إلى أن قال - فالواجب اتخاذ الإمارة ديناً وقربةً يُتقرب بها إلى الله؛ فإن التقرب إليه فيها بطاعته وطاعة رسوله ﷺ من أفضل القربات، وإنما يفسد فيها حال أكثر الناس لابتغاء الرياسة أو المال بها. اهـ

ثم إن الناظر في حال كثير من الناس، يجد عندهم من التقصير والعدوان الشيء الكثير، فلو تركوا بدون سلطان يحكم فيهم بشرع الله عز وجل، ويلزمهم سلوك طريق الجادة، لما أدوا الواجبات التي عليهم؛ من الزكوات الواجبة، والنفقات الواجبة، والجهاد الواجب بالأنفس أو الأموال، وحصل بينهم من التشاجر والتقاتل والخصومات ما لا تستقيم معه الحياة، ولفات المصالح الشاملة، وتحققت المفاصد العامة، ولاستولى

قال ابن اللحام رحمه الله: "القواعد والفوائد الأصولية: ص (١٨٦)" تحقيق حامد فقي. دار الكتب العلمية. بيروت. الطبعة الأولى ١٤٠٣هـ

إذا طلب الفعل الواجب من كل واحد بخصوصه، أو من معين كخصائص النبي ﷺ، فهو فرض العين. وإن كان المقصود من الوجوب إنها هو إيقاع الفعل مع قطع النظر عن الفاعل فيسمى فرضاً على الكفاية؛ وسمي بذلك لأن فعل البعض فيه يكفي في سقوط الإثم عن الباقيين. اهـ

انظر: الأحكام السلطانية للهاوردي: ص (٣٠) علق عليه خالد العلمي. دار الكتاب العربي بيروت؛ الأحكام السلطانية لأبي يعلى: ص (١٩) تحقيق محمد حامد فقي. دار الوطن الرياض؛ حاشية قليوبي على شرح المنهاج: (١٧٣/٤)؛ حاشية ابن عابدين: (٥٤٧/١)؛ إكليل الكرامة للقتوجي: ص (١٩) الطبعة الأولى ١٤١١هـ

(٤٨) الغياثي للجويني: ص (٢٣) تحقيق عبد العظيم الديب. مطبعة نهضة مصر. الطبعة الثانية ١٤٠١هـ

(٤٩) السياسة الشرعية: ص (١٩١) وما بعدها بتصرف. تحقيق عصام الحرساني. دار الجليل. بيروت الطبعة الأولى ١٤١٣هـ وابن تيمية هو أبو العباس أحمد بن عبد الحلیم بن تيمية الحراني، (٦٦١هـ/٧٢٨هـ) إمام حافظ فقيه مجتهد حنبلي المذهب، له اليد الطولى في التأليف، منها: شرح العمدة، درء تعارض العقل والنقل، وغيرها. انظر: البداية والنهاية لابن كثير: (١٣٥/١٤)؛ المنهج الأحمد للعلمي: (٢٤/٥).

القوي على الضعيف، والدنيء على الشريف^(٥٠)، والله دُرُّ عثمان بن عفان رضي الله عنه القائل: "إن الله يزج بالسلطان ما لا يزج بالقرآن"^(٥١).

قال الألوسي رحمه الله^(٥٢) في قوله تعالى: {وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ وَلَكِنَّ اللَّهَ ذُو فَضْلٍ عَلَى الْعَالَمِينَ}^(٥٣).

في هذا تنبيه على فضيلة الملك، وأنه لولاه ما استتب أمر العالم، ولهذا قيل: الدين والملك توأمان، ففي ارتفاع أحدهما ارتفاع الآخر؛ لأن الدين أس، والملك حارس، وما لا أس له فمهدم، وما لا حارس له فضائع^(٥٤). اهـ. وحيث كانت ولاية أمر الناس من أعظم واجبات الدين، وإقامة حكومة عامة وخاصة للمسلمين أصل من أصول التشريع الإسلامي، كما ثبت ذلك بدلائل كثيرة من الكتاب والسنة بلغت مبلغ التواتر المعنوي، مما دعا الصحابة بعد وفاة النبي ﷺ إلى الإسراع بالتجمع والتفاوض لإقامة خلف عن الرسول ﷺ في رعاية الأمة الإسلامية، فأجمع المهاجرون والأنصار يوم السقيفة على إقامة أبي بكر الصديق خليفة عن رسول الله ﷺ للمسلمين^(٥٥)؛ فإذا كان الأمر كذلك علمنا يقيناً أن تأسيس الدولة في الإسلام أحد مقاصد الشريعة الكبرى، وحينئذ ندرك العلاقة القوية والصلة المتينة بين مقاصد الشريعة وعلم السياسة الشرعية؛ حيث إن السياسة الشرعية تعتبر التطبيق الفقهي العملي لمسائل الولاية والحكم المنضبطة بالضوابط الشرعية، والتي تراعى فيها مقاصد الشريعة في حفظ الدين والنفس والعقل والمال والعرض، ولذلك حملت الشريعة الإسلامية الحاكم

(٥٠) انظر: الأموال المشتركة لشيخ الإسلام: ص(٨٠) تحقيق الدكتور ضيف الله الزهراني. مطابع الصفا مكة المكرمة. الطبعة الثانية ١٤٠٩هـ؛ قواعد الأحكام للعز بن عبد السلام: (٢/٢٣٧).

(٥١) أخرجه ابن شبة في أخبار المدينة المنورة: (٣/٢٠٤)؛ وابن عبد البر في التمهيد: (١/١١٨) تحقيق مجموعة. مطبعة فضالة. المغرب. الطبعة الثانية ١٤٠٢هـ.

(٥٢) هو أبو الثناء محمود بن عبد الله الحسيني الألوسي (١٢١٧هـ/١٢٧٠هـ) من علماء العراق، مفسر وفقه ولغوي، من مصنفاته: روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، الأجوبة العراقية عن الأسئلة الإيرانية، النفحات القدسية في الرد على الإمامية.

انظر: الأعلام للزركلي: (٧/١٧٦)؛ معجم المؤلفين لكحالة: (٣/٨١٥) مؤسسة الرسالة. بيروت. الطبعة الأولى ١٤١٤هـ. (٥٣) سورة البقرة آية (٢٥١).

(٥٤) روح المعاني: (٢/١٧٤) دار الفكر. بيروت ١٤٠٣هـ.

(٥٥) أصول النظام الاجتماعي في الإسلام لمحمد الطاهر بن عاشور: ص(٣٢٥). دار النفائس. الأردن الطبعة الأولى

المسلم مسئولية كبيرة في تنظيم المجتمع وإدارته وفق أحكام الشريعة ومبادئها وقواعدها العامة، ولأجل إقامة العدل ومراعاة المصلحة العامة وضعت الشريعة بيد الحاكم سلطات تقديرية واسعة في مجالات التنظيم والإدارة بما يحقق المصالح العامة ويوفر الخير والتقدم والازدهار للمجتمع الإسلامي^(٥٦).

وما نعت السياسة بالشرعية إلا إشارة إلى أنها تعني مراعاة الأصول الشرعية ومقاصد الشريعة، فهي إلهية الأساس ليست بوضعية كسائر القوانين البشرية القديمة والمعاصرة، فإذا لم يتوخ ولي الأمر المبادئ الشرعية والقواعد العامة في التشريعات الصادرة عنه عملاً بمبدأ السياسة الشرعية، واعتمد على نظر عقلي مجرد، بناءً على تخيلات موهومة ومصالح مزعومة ونظرات قاصرة لا تمت إلى الشريعة بصلة فهذه السياسة العقلية المرفوضة^(٥٧). ولما كانت سلطة ولي الأمر في الإسلام واسعة وتقديرية فهي مظنة التعسف والانحراف بها عن الحق والعدل، ومجافاة مقصد الشارع في استعمالها؛ لذا أوجبت الشريعة عليه أن يصدر في تصرفه عن باعث لا يناقض مقصد الشرع، وبات من المقررات الشرعية أن تصرف الإمام على الرعية منوط بالمصلحة؛ إذ استعمال السلطة في غير مصلحة تشهياً أو انتقاماً، أو لتحقيق أغراض غير مشروعة لا تتعلق بحراسة الدين وسياسة الدنيا على مقتضى من روح الشريعة وقواعدها تعسف وظلم^(٥٨).

إن السياسة الشرعية مصدر نافع في تمكينه توزيع اختصاصات السلط الزمنية والدينية توزيعاً إدارياً لا يمس بصميم الاتصال القائم بين الدين والدنيا، ولكن يسهل العمل فيها هو من شئون المسلمين الدينية كالمحاكم الشرعية وشئون الأوقاف مثلاً، وما هو من قبيل المصلحيات كولاية المظالم والحسبة وبعض الإدارات الفنية^(٥٩)؛ ومن هنا كانت مراعاة مقاصد الشريعة الإسلامية في باب السياسة الشرعية ينظر فيها إلى مستويين^(٦٠):

الأول: المستوى التنظيمي من خلال سن الأنظمة والقوانين واللوائح، وهذا تستقى موادها من نصوص الشريعة وأدلتها، مع ملاحظة مقصد الشارع في أحكامه.

(٥٦) انظر: المصالح المرسله تأصيلها وتطبيقاتها في ميادين الحياة الإنسانية: ص (٢٠١).

(٥٧) انظر: نظرية السياسة الشرعية: ص (١٣).

(٥٨) الحق ومدى سلطان الدولة في تقييده للدكتور فتحي الدريني: ص (١٠٦). مؤسسة الرسالة. بيروت. الطبعة الثالثة

١٤٠٤هـ

(٥٩) مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها: ص (٦٠).

(٦٠) انظر: نحو تفعيل مقاصد الشريعة للدكتور جمال الدين عطية: ص (٢٣٣) المعهد العالمي للفكر الإسلامي ودار الفكر.

دمشق. الطبعة الأولى ١٤٢٢هـ

الثاني: المستوى التنفيذي التطبيقي الذي يتم من خلال رسم السياسات والخطط والقرارات، وفق مقاصد الشريعة التي يراعى فيها النظرة الكلية والجوانب الخلقية والاجتماعية، ونظام الأولويات وغيرها. وإن إهمال مراعاة هذه المقاصد مندر بتأخر البلاد الإسلامية في شتى الميادين، وإخفاقها عن الوصول إلى الأمل الذي تنشده في الرقي والازدهار، وما نراه اليوم من وجود بلاد إسلامية يشكو أهلها الحرمان من أبسط مقومات الحياة، وتتقل كاهلها الديون الداخلية والخارجية، إلا دليل على التفريط في مراعاة مقاصد الشريعة، وإقصاء تطبيق أحكامها، فهذا أنت ترى تلك الدول تنفق عشرات بل مئات الملايين على المهرجانات الرياضية والفنية والإعلامية، ما لو وضع فيما يستحقه وفقاً لترتيب الأولويات ولتحقيق الضروري والحاجي قبل التحسيني لتغير وضعها الحقيقي.

ومن خلال العرض السابق يتبين أن العلاقة بين مقاصد الشريعة وعلم السياسة الشرعية وثيق جداً، ويمكن أن نجمل هذه العلاقة في النقاط التالية^(٦١):-

- ١- مقاصد الشريعة هي هدف السياسة وقبلتها وغايتها، وهي زيتها وخالصتها ومعقد آمالها، والروح الذي تسري فيها.
- ٢- مقاصد الشريعة تمثل ضابطاً لأحكام السياسة بحيث تبقى دائماً تحت مظلة الشريعة وفيئها وكنفها، فتكبح جماح من أراد أن يستغلها للخروج عن أحكام الدين بحجة السياسة والمصلحة.
- ٣- تمثل السياسة الشرعية دوراً هاماً في بيان يسر الشريعة الإسلامية ومراعاتها لمصالح الخلق وسعتها وشمولها وصلاحتها لكل عصر ومصر؛ وذلك برجوع بعض طرقها وأساليبها إلى حاجات الناس وعاداتهم وما يجد من تطورات علمية وطرق سياسية حديثة.
- ٤- للسياسة الشرعية أثر قوي في وحدة الأمة وتضييق دائرة الخلاف، من خلال ضبط عملية الإفتاء، ومنع الناس من التلاعب بهذه الوظيفة العظيمة، وجمع الناس في المسائل العامة على قول واحد.
- ٥- تمثل السياسة الشرعية طريقاً ومنهجاً سوياً في تنزيل مقاصد الشريعة على الواقع ومراعاة الظروف المتغيرة والموازنة بين المصالح والمفاسد المتزاحمة والمتعارضة.

(٦١) انظر: مقاصد الشريعة عند ابن تيمية: ص (٤٣٦).

المبحث الثالث: تطبيقات في فقه السياسة الشرعية.

في غمرة تكاثر المستجدات وتلاحق الأحداث، وتشابك القضايا والمسائل، وفي خضم البحث عن حكم شرعي رصين متزن لما تداهم الساحة الفكرية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية من أحداث جسام وقضايا كبرى، في هذه الأثناء تتجه الذهنية الإسلامية الرشيدة إلى مقاصد الشرع^(٣١)، تتعرف عليها وتنطلق في الأحكام منها، ولها في باب السياسة الشرعية مسلك واسع وطريق رحبة في المحافظة على مقصود الشارع، في جوانب الحياة كلها، وإن الباحث في مجال التطبيقات العملية لفقه السياسة الشرعية لا يعوزه الوقوف على صور متعددة من هذه التطبيقات، والتي ظهر فيها مراعاة مقاصد الشريعة في ميادين الحياة المختلفة، سواء في مجال السياسة أو القضاء أو الاقتصاد أو التعليم، أو غيرها من المجالات المتنوعة في السلطة والحكم والإدارة، وإن الناظر في سيرة الخلفاء الراشدين المهديين يلحظ عنايتهم بهذا الجانب، في المحافظة على مقصود الشارع، في الوقائع والأحداث التي حصلت في عهدهم، وقد كان للسياسة الشرعية الأثر البالغ في مراعاة مقصد الشارع؛ من ذلك إلزام عمر بن الخطاب رضي الله عنه الناس بترك التحديث بالسنة النبوية؛ ليشغل الناس بالقرآن فلا يضيعوه، وهذا فيه محافظة على مقصد للشارع وهو حفظ القرآن الكريم وعدم اختلاطه بغيره، وكذلك اختياره رضي الله عنه للناس الأفراد بالحج ليعتصروا في غير أشهر الحج، فلا يزال البيت الحرام مقصوداً؛ لأن الشارع يتشوف إلى قدوم الناس للبيت الحرام وعمارته بالطواف وإقامة المناسك في الأوقات كلها، وما جاء عن عثمان رضي الله عنه من تحريقه للصحف المخالفة للسان قريش، وجمع الناس على مصحف واحد، وفي هذا تحقيق لمقصد الشارع في جمع الناس وعدم اختلافهم على كتاب الله عز وجل^(٣٢).

ونكتفي هنا بإيراد بعض هذه التطبيقات.

أولاً: تطبيقات في المجال السياسي.

سن الأنظمة واللوائح.

(٦٢) المصالح المرسله وتطبيقاتها المعاصرة للدكتور قطب مصطفى سانو: ص(١٤٠) مجلة مجمع الفقه الإسلامي.

عدد ١٥/جزء ٤. ١٤٢٥ هـ

(٦٣) انظر: إعلام الموقعين لابن القيم: (٣٧٤/٤)؛ الطرق الحكمية: ص(١٦)؛ بدائع الفوائد: (١٥٤/٣)؛ تبصرة الحكام

لابن فرحون: (١٠٨/٢) دار الكتب العلمية. بيروت. الطبعة الأولى ١٤١٧ هـ؛ معين الحكام للطرابلسي: ص(١٧٢).

ليس من ريب أن النظام والالتزام به يعد من المقاصد الشرعية، وديننا الإسلامي من أكثر الأديان دعوة إلى الالتزام بالنظام، ويجد المرء هذا الاهتمام ماثلاً في ثنايا الكثير من الأوامر الإلهية الواردة في الكتاب والسنة، فيكون من الواجب على الأمة احترام النظام والالتزام بما تضمنه من أحكام وتكاليف، وكان على ولاة الأمر التصدي لإصلاح المجتمع وتنظيم أموره وذلك بوضع الأنظمة واللوائح والقرارات التي من شأنها تنظيم شئون الدولة الاقتصادية والقضائية والإدارية والتعليمية والمهنية والثقافية، وتنظيم مراحل التعليم والحصول على الشهادات، والاستفادة من المناهج والأدوات الحديثة في التربية والتعليم، وكل ذلك قائم على تحقيق مقصد الشارع في النظام والالتزام به، وإقامة العدل والمصلحة، في إطار مبادئ السياسة الشرعية، وإن بناء هذه الأنظمة على مصادر وقواعد الشريعة الإسلامية يجعل عملية الالتزام بهذه الأنظمة واللوائح ديناً يتعبد به المسلم لربه، يرجو بذلك الأجر والثوبة، ويأتم الشخص لعدم التزامه بها، ويكون متعرضاً للمحاسبة والجزاء على تقصيره في ذلك^(٦٤).

ثانياً: تطبيقات في المجال الاقتصادي.

١- إثبات حقوق الملكية الفكرية.

والمراد بها حقوق صاحب الإنتاج الفكري، سواء كان تأليف كتاب أو وضع برنامج علمي، أو تحقيق ابتكار فني، أو اختراع تقني أو صناعي، وتمثل هذه الحقوق في ضمان نسبة الإنتاج إلى صاحبه، وحمايته من الانتحال ومنحه تعويضاً مالياً عن استعمال غيره هذا الإنتاج بصورة مؤقتة أو دائمة^(٦٥)، ولا شك أن التعدي على حقوق الإنتاج والابتكار المعترفة شرعاً له آثاره السلبية على صاحب الابتكار من جهة وعلى الأمة من جهة أخرى؛ لما فيه من الضرر العام في الدين بانتشار الكذب والتدليس والزور والخيانة، وفي الدنيا بإحجام المبتكرين عن الإسهام بأفكارهم وتجاربهم ما دام أن النتيجة هي التعدي على هذه الجهود بالانتحال والاستغلال، ومن هنا كان الواجب على ولاة الأمر المحافظة على أموال الناس وحقوقهم وحمايتهم من العبث بها، وصيانتهم من الاعتداء عليها؛ وذلك بسن الأنظمة واللوائح التي فيها الضمانات الشرعية والإدارية لحماية هذه الحقوق، وفرض العقوبات

(٦٤) انظر: المصالح المرسله وتطبيقاتها المعاصرة: ص(١٦٨)؛ المصالح المرسله تأصيلها وتطبيقاتها في ميادين الحياة الإنسانية: ص(٢٠٧).

(٦٥) المصالح المرسله وتطبيقاتها المعاصرة: ص(٩٤).

المتنوعة على المعتدين على هذه الحقوق، وهذا من باب السياسة الشرعية المتضمنة المحافظة على مقصد عام من مقاصد الشريعة وهو حفظ الأموال^(٦٦).

٢- فرض وظائف مالية.

من أهم الموضوعات التي تتطرق إليها الكتب المصنفة في أحكام الولاية العامة، وما يتعلق بها من حقوق وواجبات، مما تترجم عادة: بالأحكام السلطانية، أو السياسة الشرعية، أو غيرها من التراجم؛ موارد الدولة المالية؛ وبين ثانياً هذه الموارد المالية يذكر العلماء الوظائف المالية، التي كان الولاية يفرضونها على الرعية؛ لسبب أو لآخر، ويختلف نظر العلماء في طريقة عرضهم لهذه الوظائف، بين إيجاز وإسهاب، واقتضاب واستقصاء.

ومن المقرر أن الله تعالى أوجب في الأموال المملوكة حقوقاً، يجب على أصحاب هذه الأموال أدائها^(٦٧). فعَنْ فَاطِمَةَ بِنْتِ قَيْسٍ قَالَتْ سَأَلْتُ أَوْ سُئِلَ النَّبِيُّ ﷺ عَنِ الزَّكَاةِ فَقَالَ إِنَّ فِي الْمَالِ لِحَقًّا سِوَى الزَّكَاةِ ثُمَّ تَلَا هَذِهِ الْآيَةَ الَّتِي فِي الْبَقْرَةِ {لَيْسَ الْبِرُّ أَنْ تُولُوا وَجُوهَكُمْ} الْآيَةَ^(٦٨).

وعن قرعة قال: قلت لابن عمر: إن لي مالاً، فما تأمرني إلى من أدفع زكاته؟ قال: ادفعها إلى والي القوم -يعني: الأمراء- قلت: إذا يتخذون بها ثياباً وطيباً. قال: وإن اتخذوا ثياباً وطيباً، ولكن في مالك حق سوى ذلك يا قرعة^(٦٩).

(٦٦) انظر: حقوق الاختراع والتأليف في الفقه الإسلامي لحسين الشهراني: ص (٥٣٨) دار طيبة للنشر والتوزيع. الرياض. الطبعة الأولى ١٤٢٥هـ.

(٦٧) مسألة هل في المال حق سوى الزكاة؟ مما اختلف فيها الفقهاء على قولين. وشقة الخلاف بينهم ليست واسعة؛ وما ذكرناه هنا هو القول الذي تدعمه الأدلة، وهو الذي اختاره المحققون؛ كابن العربي وابن تيمية وغيرهما ورأوا أن فيه توفيقاً بين كلا القولين.

ولزيد الفائدة؛ انظر الخلاف والأدلة في:

تفسير الطبري: (٩٨/٢) دار الفكر. بيروت ١٤٠٥هـ؛ المحلى لابن حزم: (١٥٨/٦) دار الآفاق بيروت؛ مجموع فتاوى شيخ الإسلام: (١٨٧/٢٩)؛ فقه الزكاة للقرضاوي بتوسع: (٩٦٣/٢) مؤسسة الرسالة. بيروت. الطبعة العشرية ١٤١٢هـ؛ سلطة ولي الأمر في فرض وظائف مالية لصالح سلطان: ص (٢٠٨) هجر للطباعة والنشر. مصر. الطبعة الأولى ١٤٠٩هـ (٦٨) سورة البقرة آية (١٧٧). والحديث رواه الترمذي: (٤٨/٣) رقم ٦٥٩ وقال: هذا حديث إسناده ليس بذلك؛ ورواه أيضاً ابن جرير الطبري في التفسير: (٩٦/٢)؛ والدارمي: (٤١٣/١) رقم ١٥٩٤؛ والدارقطني: (١٢٥/٢) رقم ١١؛ والطحطاوي في معاني الآثار: (٢٨/٢)؛ والبيهقي: (٨٤/٤).

فهناك حقوق مالية غير الزكاة، وهي واجبة على الشخص؛ مثل النفقة على الأقارب، وقرى الضيف، وصلة الأرحام، ومثل الجهاد بالمال عند الحاجة، والحج بالمال، ومثل ما يجب من الكفارات؛ من عتق، وصدقة، وهدى، وفدية، ونحوها، فهذه كلها تتفق مع الزكاة في أنها حقوق مالية، لكن الزكاة حق راتب، وهذه حق عارض^(٧٠).
قال ابن زنجويه رحمه الله^(٧١):

الفريضة التي فرضها الله على الأغنياء في أموالهم، إنما هي الزكاة المفروضة، غير أن على صاحب المال في ماله حقوقاً لازمة؛ مثل صلة الرحم، وصدقة الفطر، وإطعام المساكين، وإعطاء السائل، وإقراء الضيف، ومعرفة حق الجار، والإعطاء في النائبة، وإطراق الفحل، وإعارة ما يتعاور^(٧٢) الناس بينهم، وما أشبه ذلك من الحقوق اللازمة، التي لا بد للمسلم من إقامتها، والمحافظة عليها، فمن ضيع شيئاً من ذلك فقد أساء. اهـ.
وقال ابن العربي رحمه الله^(٧٣):

نحن وإن قلنا إنه ليس في المال حق سوى الزكاة، فإنما ذلك ابتداءً، فأما العوارض والطوارئ، فقد تتعين الحقوق في الأبدان؛ بالنصرة للمظلومين، ودفع الظالمين، زائداً على الجهاد، وفي الأموال؛ بإغناء المحتاجين، وفك

(٦٩) أخرجه ابن أبي شيبة في المصنف: (٤١٢/٢) رقم ١٠٥٢٦؛ وأبو عبيد في الأموال: ص (٣٩١) رقم ٩٢٧؛ وابن زنجويه في الأموال: (٧٨٩/٢) رقم ١٣٦٥.

(٧٠) انظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام: (١٨٧/٢٩).

(٧١) الأموال: (٧٩٩/٢) تحقيق شاكراً ذيب فياض. مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية. الطبعة الأولى ١٤٠٦هـ.

وابن زنجويه هو أبو أحمد حميد بن مخلد بن قتيبة بن عبد الله الخرساني النسائي الأزدي المشهور بابن زنجويه (١٨٠هـ/٢٥١هـ) من مصنفاته: الأموال، الترغيب والترهيب.

انظر: سير أعلام النبلاء للذهبي: (٣/٨)؛ شذرات الذهب لابن العماد: (١٢٤/٢) المكتب التجاري للطباعة والنشر. بيروت.

(٧٢) تعاوروه: تداولوه. نقله محقق الكتاب عن القاموس المحيط.

(٧٣) القبس شرح مرطاً مالك بن أنس: (٤٦٢/٢) تحقيق محمد عبد الله ولد كريم. دار الغرب. بيروت. الطبعة الأولى ١٩٩٢م.

وابن العربي هو أبو بكر محمد بن عبد الله بن محمد المعافري المعروف بابن العربي (٤٦٨هـ/٥٤٣هـ) من مصنفاته: عارضة الأحوذ في شرح سنن الترمذي، العواصم من القواصم، القبس في شرح موطأ مالك بن أنس.

انظر: سير أعلام النبلاء للذهبي: (١٩٧/٢٠)؛ شجرة النور الزكية لمخولف: (١٣٦/١) دار الفكر. بيروت.

الأسرى من المسلمين، وقد قال مالك رضي الله عنه: يجب على كافة الخلق أن يفكوا الأسرى، ولو لم يبق لهم درهم. اهـ.

وإذا كان السلطان أو ولي الأمر مأموراً شرعاً بالنظر في أمور الرعية بالعدل والإنصاف، وإقامة الحدود والحقوق، ورعاية المصالح الشرعية، فتحفظ الأموال لأصحابها، وتوصل الحقوق إلى أهلها، ويسعى في تحصيل المصالح التي تعود على المسلمين بالنفع، وليس له في أي أمرٍ من الأمور أن يحكم بالهوى والتشهي، بل الواجب عليه أن يبني أموره كلها على وجه الرأي والصواب، متبعاً للسنة والكتاب^(٧٤)، فنستطيع أن نتعرف على الحكم الشرعي في الوظائف المالية؛ وأنها قد تكون جائزة، لكن بشروط محددة، لا بد من التقيدها والتزامها؛ ولهذا نص بعض الفقهاء على جواز التوظيف إذا تحققت شروطه^(٧٥)، وأنه متى اختل شرط منها كان أخذ الأموال حراماً، وهي ثلاثة شروط:

الشرط الأول: أن تتعين الحاجة إلى الأموال.

الشرط الثاني: أن يعجز بيت المال عن القيام بهذه الحاجة.

الشرط الثالث: أن يراع العدل في قبض الأموال، وفي صرفها.

ثالثاً: تطبيقات في المجال الاجتماعي.

١- توثيق عقود الزواج.

الزواج أس نظام الأسرة وأساسه والأصل الذي ينبثق عنه ويقوم عليه، وأي خلل فيه سواء في التنظيم أو التطبيق فإنه يعقبه خلل عظيم؛ ولذا تضافرت نصوص الكتاب والسنة في الدعوة إلى المحافظة على الحياة الزوجية

(٧٤) انظر: الغياثي للجويني: ص (٢٧٠).

(٧٥) من هؤلاء الذين نصوا على جواز التوظيف بشروطه: الإمام أبو حنيفة، إمام الحرمين الجويني، الماوردي، أبو يعلى الفراء، الغزالي، أبو بكر ابن العربي، الشاطبي، ابن منظور، المواق، المالقي رحمهم الله تعالى.

انظر: الفتاوى الهندية: (١٩١/٢) دار إحياء التراث العربي. بيروت. الطبعة الرابعة؛ الغياثي: ص (٢٨٣). الأحكام السلطانية للماوردي: ص (٣٩٧). الأحكام السلطانية لأبي يعلى: ص (٢٨٩). شفاء الغليل للغزالي: ص (٢٣٦) تحقيق حمد الكبيسي. مطبعة الإرشاد. بغداد ١٣٩٠هـ؛ القبس: (٤٦٢/٢). الاعتصام للشاطبي: ص (٦١٩) تحقيق سليم الهلالي. دار ابن عفان. الخبر. الطبعة الأولى ١٤١٢هـ؛ المعيار المغرب للونشريسي: (١١/١٢٧؛ ١٣١) خرجه مجموعة. دار الغرب. بيروت

وحسن العشرة بين الزوجين، والابتعاد عن كل ما من شأنه تكدير صفو العلاقة والرابطة بين الزوجين^(٧٦)؛ ومن هنا كان من الترتيبات التي يتحقق فيها مقصود الشارع في الخلق في صيانة دينهم ونسلهم والمحافظة على أعراضهم؛ الإلزام بتوثيق عقود الزواج كتابة، وضمن وثائق معينة؛ لإثبات الحقوق بين الزوجين، وعند الجهات القضائية والرسمية، وهذا الإلزام بالتوثيق إجراء تنظيمي إداري، يقصد منه تحقيق مصالح المجتمع وتنظيم شؤونهم، يترتب على مخالفته إيقاع العقوبات التعزيرية، وهذا التنظيم والتوثيق من السياسة الشرعية الممنوحة لولي الأمر، يجب الالتزام به، ولا تجوز مخالفته بدعوى عدم ورود نص في الكتاب والسنة بخصوصه، إذ قد ورد الأمر في كتاب الله وفي سنة رسوله ﷺ بطاعة ولي الأمر، والصدور عن حكمه إذا لم يكن مخالفاً لحكم الله وحكم رسوله عليه السلام^(٧٧).

٢- تحديد المهور.

إن وضع حد أعلى للمهر من قبل الحاكم لم يرد بخصوصه نص من كتاب الله أو سنة رسوله عليه السلام، وكل ما ورد إشارة في القرآن الكريم فهم منها بعض العلماء جواز التغالي بالمهور على سبيل الإباحة^(٧٨)، وقد أجمع العلماء على ألا تحديد في أكثر المهر^(٧٩)، غير أنه إذا كانت المصلحة العامة التي هي قطب الرحي لأحكام السياسة الشرعية قد تقتضي ولي الأمر التدخل في شئون الأفراد في كل ظرف يغلب على الظن فواتها بعدم التدخل، ومنع المباح إذا أفضى استعماله إلى ضرر عام^(٨٠)، وكان النظر إلى مقاصد الشريعة ومراعاة مصلحة المسلمين من حفظ أعراضهم وصيانة شبابهم من الفتنة ونسائهم من البوار، مع شيوع عادات المغالاة في المهور في معظم بلاد المسلمين، وتيسير سبل الفاحشة وتمهيد طريقها، كل هذه الاعتبارات تجعل النظر في تحديد المهور أمراً مطلوباً؛ لتحقيق مصلحة عامة وحقيقية ويقينية، لا يباري فيها عاقل منصف؛ لأنها تندرج تحت كليات الشريعة وتحقق أكثر من مقصد شرعي^(٨١).

(٧٦) المصالح المرسله وتطبيقاتها المعاصرة: ص (١٦٤).

(٧٧) انظر: المصالح المرسله وتطبيقاتها المعاصرة: ص (١٦٤)؛ المصالح المرسله تأصيلها وتطبيقاتها في ميادين الحياة

الإنسانية: ص (٢٠٨)؛ السياسة الشرعية في الأحوال الشخصية: ص (٤٣).

(٧٨) انظر: الجامع لأحكام القرآن لأبي عبد الله محمد القرطبي: (٩٩/٥) -

(٧٩) المرجع السابق.

(٨٠) الحق ومدى سلطان الدلة في تقييده: ص (١١٠).

(٨١) انظر: السياسة الشرعية في الأحوال الشخصية: ص (٧١)؛ المصالح المرسله وتطبيقاتها المعاصرة: ص (٩٨).

٣- توريث المطلقة بائناً في مرض الموت.

إذا طلق الرجل زوجته وهو في مرضه المخوف الذي يخشى منه الموت طلاقاً بائناً، ثم مات وهي في العدة. فهل تراث منه هذه الزوجة المطلقة أم لا؟

اختلف العلماء رحمهم الله تعالى في هذه المسألة على أقوال، ليس من غرضنا إيرادها^(٨٢)، وإنما يهمنا قضاء عمر بن الخطاب رضي الله عنه في هذه القضية؛ فعن ابن عمر رضي الله عنهما قال: "طلق غيلان بن سلمة الثقفي نساءه وقسم ماله بين بنيه في خلافة عمر. فبلغ ذلك عمر فقال: طلقت نساءك وقسمت مالك بين بنيك؟ قال: نعم. قال: والله إني لأرى الشيطان فيما يسرق من السمع، سمع بموتك فألقاه في نفسك، فلعلك أن لا تموت إلا قليلاً، وإيم الله لئن لم تراجع نساءك وترجع في مالك لأورثهن منك إذا مت، ثم لآمرن بقبرك فليرجمن كما رجم قبر أبي رغال. قال: فراجع نساءه وراجع ماله"^(٨٣). وجاء عن عثمان بن عفان رضي الله عنه قضاء في هذا شبيه بقضاء عمر رضي الله عنه، فقد طلق عبد الرحمن بن عوف رضي الله عنه زوجته في مرضه فبثها فورثها عثمان رضي الله عنه منه^(٨٤).

إن فعل عمر وعثمان رضي الله عنهما يعد من باب السياسة الشرعية، مراعاة لمقصد الشارع في منع الظلم والإضرار، والتعسف في استعمال الحق.

رابعاً: تطبيقات في المجال القضائي.

القضاء في الإسلام إحدى الوظائف التي تندرج تحت الخلافة التي هي نيابة عن صاحب الشرع في حفظ الدين وسياسة الدنيا به، وتأتي وظيفة القضاء في أسمى مكانة، وأرفع مقام، إذ الوظائف الأخرى للدولة خادمة له وراجعة إليه، ويدل على شرفه أنه من وظائف الأنبياء عليهم السلام؛ ولأهميته في حفظ الأمن ورعاية الحق وإقامة العدل ومنع العدوان أجمع العلماء على أن القضاء بالحق من أقوى الفرائض بعد الإيمان بالله تعالى، والقيام به من أشرف العبادات^(٨٥).

(٨٢) انظر هذه الأقوال وأدلتها في: السياسة الشرعية في الأحوال الشخصية: ص (٢٥٥).

(٨٣) أخرجه عبد الرزاق في المصنف: (٦٦/٧) رقم ١٢٢١٦.

(٨٤) أخرجه البيهقي في السنن: (٣٦٢/٧).

(٨٥) انظر: نظرية الدعوى للدكتور محمد نعيم ياسين: ص (٣٣) وما بعدها. دار الفوائس. الأردن. ١٤٢٣ هـ.

وإذا كان من وظيفة القضاء حل الخلافات والمنازعات، وإيقاع العقوبات على مرتكبي المخالفات الشرعية، على أساس الالتزام بالقواعد والأحكام المقررة في الشريعة الإسلامية ومراعاة المقاصد الشرعية، فإن الشارع منح القاضي سلطة يتمكن من خلالها الوصول إلى الحق ومنع الظلم وإقامة المصالح، مع اختلاف الأزمنة وتعدد الأمكنة واختلاف أحوال الناس في الاستقامة والصالح؛ ومن هذا الباب ما نص عليه بعض الفقهاء من أنه إذا لم نجد في جهة إلا غير العدلو أقمنا أصلحهم وأقلهم فجوراً للشهادة عليهم؛ لثلاث تضييع المصالح^(٨٦)، ولا ريب أن هذا فيه محافظة على مقصد الشارع في إقامة العدل وحفظ الحقوق.

ومما يراعى فيه مقصد الشارع في جانب القضاء ما يدخل في باب السياسة الشرعية من التعزير بالمال، فإن من المعلوم أن العقوبة التعزيرية ليست مقدرة، بل المرجع فيها إلى الأئمة، في نوعها ومقدارها، وحسب الجاني والجنائية، وقد حكم الصحابة رضوان الله عليهم ومن بعدهم بالعقوبة المالية تعزيراً في عدة قضايا، منها ما كان مستندهم فيه نص شرعي خاص، ومنها ما كان اجتهاداً، بناء على تحقق المصلحة الشرعية، وبحسب ما فهموه من مقصد الشارع في هذه العقوبة التعزيرية؛ من ذلك حكم عمر رضي الله عنه بدرء الحد عن عبيد حاطب حين سرقوا ناقة رجل، وأغرم حاطباً ضعف ثمنها، وكذلك تحريق عمر وعلي رضي الله عنهما للحانوت والقرية التي يباع فيها الخمر، وحكم عثمان رضي الله عنه في المسلم إذا قتل الذمي عمداً أنه تضعف عليه الدية، وقضاؤه أيضاً في ناقة محرم أهلكتها رجل، فأغرمه الثلث زيادة على ثمنها، وتحريق علي بن أبي طالب رضي الله عنه للطعام المحتكر^(٨٧).

وحيث قلنا بمشروعية التعزير بالمال، فإن هذا ليس على إطلاقه، بل هو مقيد بالقيود الشرعية، التي يراعى فيها حكمة الشارع في سنه العقوبات، فإن الشارع الحكيم في سنه العقوبات الحدية والتعزيرية ليس مقصوده مجرد الأمن من المعادة فقط؛ لأنه لو كان هذا هو المقصود لكان قتل صاحب الجريمة هو الوسيلة لتحقيق هذا

(٨٦) نقل ذلك القرافي عن ابن أبي زيد في النوادر، وعد القرافي هذا من باب التوسعة في أحكام ولاية المظالم وأمرء الجرائم، ومعلوم أن أحكام ولاية المظالم من صميم السياسة الشرعية. انظر الذخيرة: (٤٦/١٠).

(٨٧) انظر هذه الآثار في: الموطأ: (٧٤٨/٢) رقم ٣٨؛ والمصنف لعبد الرزاق: (٣٠٢/٩) رقم ١٧٢٩٩ (٢٣٨/١٠) رقم ١٨٩٧٧؛ والسنن الكبرى للبيهقي: (٢٧٨/٨)؛ والأموال لأبي عبيد: ص (١١٥) رقم ٢٦٨؛ والأموال لابن زنجويه: (٢٧٣/١) رقم ٤١١.

المقصود، وإنما مقصود الشارع من العقوبات الزجر والنكال والعقوبة على الجريمة، وأن يعتبر بالمجرم غيره، فيحصل من مجموع هذه المقاصد الانكفاف والردع^(٨٨)، وهذه القيود هي:

القيود الأول: أن يكون النظر في العقوبات المالية إلى القضاة الشرعيين.

القيود الثاني: أن يكون المال المأخوذ عقوبة سبيله المصلحة العامة.

القيود الثالث: أن تكون العقوبة المالية من جنس المعصية بحسب الإمكان.

إن العقوبة المالية عقوبة تعزيرية، والتعزير كما هو معلوم عقوبة غير مقدرة بقدر محدد لا يمكن تجاوزه، بل يختلف بحسب الجناية في جنسها وصفتها وكبرها وصغرها، وبحسب الجاني ومنزلته^(٨٩)، وهذا يترتب عليه بداهة تنوع العقوبات، سواء من حيث النوع، أو المقدار، فقد تكون العقوبة البدنية في حالات هي الأردع للجاني، وقد تكون العقوبة المالية هي الأردع، وقد ينزجر الجاني باليسير من العقوبة، وقد لا ينزجر إلا إذا زيد عليه فيها، فيجب أن يكون هناك تناسب بين العقوبة والجاني والجناية.

وإذا كان الأمر كذلك فإن المرجع في تقدير العقوبة التعزيرية هو القضاء، ويكون من اختصاص القضاة الشرعيين؛ لأنهم المؤهلون شرعاً للنظر في هذه الأمور، وإعطاء كل جريمة ما يناسبها من العقوبة التعزيرية.

يقول الشوكاني رحمه الله^(٩٠):

لا يجوز ذلك - أي التأديب بالمال - في هذه المواضع التي وردت إلا لأئمة المسلمين، المتبحرين في معرفة أحكام الدين، ولا يجوز لأفرادهم كائناً من كان. اهـ.

(٨٨) انظر: إعلام الموقعين لابن القيم: (١٠٦/٢).

(٨٩) انظر: البيان والتحصيل لابن رشد: (٣٢٠/١٦) تحقيق محمد حجي. دار الغرب. بيروت ١٤٠٤هـ؛ إعلام الموقعين لابن القيم: (٢٩/٢)؛ المعيار المعرب للونشريسي: (٤١٧/٢)؛ تبصرة الحكام لابن فرحون: (٢٢٥/٢)؛ حاشية ابن عابدين: (٦٠/٤).

(٩٠) إرشاد السائل إلى دلائل المسائل؛ رسالة مطبوعة ضمن مجموعة الرسائل المنيرية: (٩٤/٣) دار إحياء التراث العربي. بيروت.

والشوكاني هو محمد بن علي بن محمد بن عبد الله الشوكاني (١١٧٣هـ/١٢٥٠هـ) برع في الفقه والحديث، من مصنفاته: نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار، السيل الجرار المتدفق على حدائق الأزهار، ورسائل كثيرة.

انظر: البدر الطالع للشوكاني: (٤١٩/٢) دار الكتاب الإسلامي. القاهرة؛ مقدمة السيل الجرار: (١٢/١) تحقيق محمود زايد. دار الكتب العلمية. بيروت. الطبعة الأولى ١٤٠٥هـ.

ومما يتصل بالجانب القضائي أيضاً ما استحدثته الولاة والحكام في العصور المتأخرة من إجراءات تهدف إلى تحقيق مقصد الشارع في حل منازعات الناس وخلافاتهم على أساس من العدل والأمانة؛ ومن هذه الإجراءات^(٩١):-

١- تقسيم المحاكم إلى أنواع؛ بحيث يختص كل نوع منها بنوع من القضايا؛ مثل: المحاكم الجنائية، والتجارية، ومحاكم المرور.

٢- جعل القضاء على درجات، بحيث يمكن للخصوم الطعن في الحكم القضائي أمام الدرجة الأعلى.

٣- وضع القواعد لأصول المحاكمات؛ مما يعرف بأنظمة الإجراءات القضائية، حيث تبين هذه الأنظمة كيفية رفع الدعوى، وطريقة تقديم البينات وسماعها، مما يدخل في صلاحيات ولي الأمر في تنظيم هذا المرفق الهام، تحقيقاً لمقصد الشارع في هذا الجانب.

(٩١) انظر: المصالح المرسله تأصيلها وتطبيقها في ميادين الحياة الإنسانية: ص(٢١٠).

الخاتمة

بعد هذه الدراسة لموضوع العلاقة بين مقاصد الشريعة وعلم السياسة الشرعية تبين لنا قوة الرابطة ومتانة الصلة بينهما، حيث إن مقاصد الشريعة هي هدف السياسة وقبلتها، والروح الذي تسري فيها؛ لأن الشريعة الإسلامية إنما وضعت لتحقيق مصالح العباد في المعاش والمعاد، وهي عدل كلها ورحمة كلها ومصالح كلها، وإن المقاصد تمثل ضابطاً أساساً لأحكام السياسة، بحيث تبقى دائماً تحت مظلة الشريعة وفيئها، وأن حسن تفعيل مقاصد الشريعة من خلال السياسة الشرعية له أثر بالغ في استقرار أحوال المجتمعات الإسلامية ورفيها وازدهارها في شتى الميادين السياسية والاقتصادية والاجتماعية والإدارية.

لقد آن الأوان أن يعود المسلمون إلى شريعة ربهم يطبقون أحكامها ويلتزمون بنصوصها في شئون حياتهم، بعد أن ذاقوا مرارة التخلف والانحطاط والفقر والجهل والفرقة والاختلاف وتسلط الأعداء بسبب البعد عن شريعة الله عز وجل.

لقد جرب المسلمون وما زالوا يجربون أنباطاً متعددة من القوانين والدساتير المستوردة هنا وهناك، فما أغنتهم عنهم من شيء، بل زادتهم عناءً إلى عنائهم ورهقاً إلى رهقهم، وهذه الشريعة الربانية كفيلة لمن التزم بها أن يعيش حياة طيبة آمنة في الدنيا والآخرة.

والحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين وعلى آله وصحبه والتابعين.

المقاصد الشرعية في السنة النبوية في إصلاح الحكام

د. محمد عصري زين العابدين*

مقدمة

هذا البحث يتكلم عن مقاصد الشرع التي تكمن في الأحاديث النبوية المذكورة فيها الأخلاق والآداب المقررة على الرعية في تعاملهم مع حاكمهم وهي من باب حقوق الحاكم على المحكومين التي وضعها الشرع في تنظيم العلاقة بين هذين الطرفين. هذه الآداب النبوية المقررة يجب أن يتخلق بها من يريد أن يقوم بإصلاح حاكم دولته. فلعل من لا يدقق نظره في المقاصد التي تتضمن هذه الأحاديث يرى أنها قد تؤدي إلى تعطيل كلمة الحق عند السلطان الجائر، أو تجر المسلم إلى دائرة الجبن وعدم الشجاعة في إنكار المنكر، أو تبطئ حركة الدعوة ونتيجتها. ولكن التأمل الدقيق في المقاصد المعنية وراء هذه الأحاديث يوضح للمسلم المصالح المقصودة منها. وهذا البحث له أهميته في وقتنا الراهن الذي ظهر في هذه الأمة بعض غلاتها المخالفين للتعاليم النبوية في طريقتهم لإصلاح دولتهم.

علاقة آداب التعامل مع الحاكم بالمقاصد الشرعية

مقاصد الشريعة وأهدافها هي الغاية منها، والأسرار التي رمى إليها الشارع الحكيم عند تقريره كل حكم من أحكامها، أو هي المصالح التي يقصد إليها الشارع من تشريعه^١. لقد أثبت الاستقراء والتتبع أن الأحكام الشرعية في الإسلام كلها تتطلع إلى غاية واحدة محددة، فكل ما جاءت به الشريعة الإسلامية من هدي سواء في مجال العقائد أو العبادات، أو الأخلاق، أو المعاملات بأنواعها ترمي إلى هدف كبير يتمثل بـ "تحقيق مصالح العباد"، وتحت هذا الهدف تندرج أهداف تفصيلية، وتنشق عنه غايات جزئية. والأحاديث النبوية المتعلقة بآداب التعامل مع الحاكم كذلك. لها مقاصد شرعية مرتكزة على حفظ أمن الأمة والدولة أي لدفع المفساد عنها وجلب المصالح إليها.

* قسم الدراسات الإسلامية، جامعة العلوم باليزيا

92 انظر: د. محمد عقله، الإسلام مقاصده وخصائصه، ص ٩٩.

الأداب الشرعية في التعامل مع الحاكم ومقاصدها

إن كثيرا من الناس إذا تكلموا عن السياسة وخاضوا فيها ذهب عنهم منطقيتهم الدينية وغاب عنهم معقوليتهم الإسلامية. حتى من الذين لهم خلفية علمية وتربوا تحت لواء الكتاب والسنة. ذلك لأن الأمور السياسية دائما تجر الناس إلى دائرة عاطفية أكثر من دائرة برهانية ومقاصدية فمن هنا تأتي أهمية هذا البحث. ومن تتبع توجيهات السنة النبوية في تعامل المحكوم مع حاكمه يجد أنها قد ذكرت الأداب المطلوبة من المسلم في هذا الشأن وهي تهدي إلى طريقة صحيحة وجلية وحميدة. وكل ذلك لأنها تحقق المقاصد الشرعية التي لا يتوصل إليها إلا بها. وعصارة هذه الأداب هي دفع المفساد وجلب المصلح - كما ذكرت - قال عمرو بن العاص لابنه: "يا بني، احفظ عني ما أوصيك به، إمام عدل خير من مطر وابل، وأسد حطوم خير من إمام ظلوم، وإمام ظلوم غشوم خير من فتنة تدوم"^{٩٤}.

من هذه الأداب النبوية:

١. أن يكون المسلم مطيعا لحاكمه، وإن خالف اجتهاده وهو اه.

هذا هو الأساس في التعامل، وليس كما يظن بعض أن الأساس هو الاعتراض، بحيث لا يأتي أمر من حاكم إلا يتبادر إلى ذهنهم كيف يعترضون عليه أولا. وهؤلاء القوم يجعلون أساس تعاملهم مع حاكمهم المسلم عدم الرضا والموافقة. ولا تأتي منهم الموافقة والتعاون على البر مع حاكمهم في إلا حالات الضرورة القصوى التي ليس لهم ملجأ إلا إليه. ذلك لأنهم قرروا على أنفسهم أنهم متمسكين بالسياسة الاعتراضية وأنهم من المعارضة ولا بد أن يعترضوا، وإلا كأنهم يحذفون وجودهم في الساحة السياسية التي هم يحصدون ثمرها في كل حين. هذا الموقف يخالف الكتاب والسنة مخالفة شديدة.

93 والأدب هو التخلق بالأخلاق الجميلة والخصال الحميدة في معاشره الناس. قال الجرجاني (م ٨١٦ هـ): "الأدب عبارة عن معرفة ما يحترز به عن جميع أنواع الخطأ. وأدب القاضي هو التزامه لما ندب إليه الشرع من بسط العدل ورفع الظلم وترك الميل" (الجرجاني، التعريفات، ٢٩/١). قال المناوي (م ١٠٣١ هـ): "الأدب رياضة النفس ومحاسن الأخلاق ويقع على كل رياضة محمودة، يتخرج بها الانسان في فضيلة من الفضائل وأدب القاضي التزامه ما ندب إليه الشرع من بسط العدل ورفع الظلم وترك الميل ونحو ذلك" (المناوي، التعريف، ٤٤/١).

94 ابن مفلح، الأداب الشرعية، ١٩٧/١.

قال الله تعالى: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا^{٩٥}

قال عليه الصلاة والسلام: وَعَنْ عَبْدِ اللَّهِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ السَّمْعُ وَالطَّاعَةُ عَلَى الْمَرْءِ الْمُسْلِمِ فِيمَا أَحَبَّ وَكَرِهَ مَا لَمْ يُؤْمَرْ بِمَعْصِيَةٍ فَإِذَا أُمِرَ بِمَعْصِيَةٍ فَلَا سَمْعَ وَلَا طَاعَةَ^{٩٦}

وفي حديث آخر عن عُبَادَةَ بْنِ الصَّامِتِ قَالَ دَعَانَا النَّبِيُّ ﷺ فَبَايَعَنَا فَقَالَ فِيمَا أَخَذَ عَلَيْنَا أَنْ بَايَعَنَا عَلَى السَّمْعِ وَالطَّاعَةِ فِي مَنْشَطِنَا وَمَكْرَهِنَا وَعُسْرِنَا وَيُسْرِنَا وَأَثَرَةَ عَلَيْنَا وَأَنْ لَا تُنَازَعَ الْأَمْرَ أَهْلُهُ إِلَّا أَنْ تَرَوْا كُفْرًا بَوَاحًا عِنْدَكُمْ مِنَ اللَّهِ فِيهِ بُرْهَانٌ^{٩٧}.

هذه الأدلة تدل على أن على المسلم السمع والطاعة ما لم يؤمر بمعصية. وهذه الطاعة تشمل ما يحبه المرء وما يكرهه، وفي عسره ويسره، وما هو يوافق رأيه واجتهاده وما هو يناقض وإن لم يصوت له في الانتخابات. قال شيخ الإسلام ابن تيمية (م ٧٢٨هـ): "وما أمر الله به ورسوله من طاعة ولاية الأمور ومناصحتهم واجب على الإنسان وإن لم يعاهدهم عليه، وإن لم يحلف لهم الأيمان المؤكدة، كما يجب عليه الصلوات الخمس، والزكاة، والصيام، وحج البيت، ذلك مما أمر الله به ورسوله من الطاعة فإذا حلف على ذلك كان ذلك توكيدا وتثبيتا لما أمر الله به ورسوله من طاعة ولاية الأمور ومناصحتهم. فالخالف على هذه الأمور لا يحل له أن يفعل خلاف المحلوف عليه سواء حلف بالله ذلك من الأيمان التي يحلف بها المسلمون؛ فإن ما أوجبه الله من طاعة ولاية الأمور ومناصحتهم واجب وإن لم يحلف عليه، فكيف إذا حلف عليه؟! وما نهى الله ورسوله عن معصيتهم وغشهم محرم وإن لم يحلف على ذلك. وهذا كما أنه إذا حلف ليصلين الخمس، وليصومن شهر رمضان أو ليقضين الحق الذي عليه ويشهدن بالحق، فإن هذا واجب عليه وإن لم يحلف عليه، فكيف إذا حلف عليه؟! وما نهى الله عنه ورسوله من الشرك والكذب وشرب الخمر والظلم والفواحش وغش ولاية الأمور والخروج عما أمر الله به من طاعتهم هو محرم وإن لم يحلف عليه، فكيف إذا حلف عليه؟! ولهذا من كان حالفا على ما أمر الله به ورسوله من طاعة ولاية الأمور ومناصحتهم أو الصلاة أو الزكاة أو صوم رمضان أو أداء الأمانة والعدل ونحو ذلك لا يجوز لأحد أن يفتيه بمخالفة ما حلف عليه والحنث في يمينه، ولا يجوز له أن يستفتي في ذلك. ومن أفتى مثل هؤلاء بمخالفة ما حلفوا عليه والحنث في أيمانهم فهو مفتر على الله الكذب مفت بغير دين الإسلام... وأما أهل العلم و

95سورة النساء: ٥٩

96أخرجه البخاري ٢٦١٢/٦، ومسلم ١٤٦٩/٣.

97أخرجه البخاري ٢٥٨٨/٦، ومسلم ١٤٧٠/٣.

الدين و الفضل فلا يرخصون لأحد فيما نهى الله عنه من معصية ولاة الأمور وغشهم والخروج عليهم بوجه من الوجوه كما قد عرف من عادات أهل السنة و الدين قديما و حديثا و من سيرة غيرهم"^{٩٨}.

والسبب في ذلك أن السياسة لا يمكن أن تستقيم أمورها إلا على أساس توحيد الكلمة واجتماعها بين الراعي والراعية. ولو يسمح لكل أحد أن يتمسك برأيه ويطبقه ولا يتنازل عنه وإن كان لأجل مصلحة الجماعة والدولة لفسدت البلاد والعباد، ولم يتم أمر الدين والجهاد ولتمزقت وحدة الأمة. لذا، عندما يصطدم رأي أمير مع رأي من تحته فيما يسوغ الدين الخلاف فيه، فيقدم رأي الأمير على غيره لأنه يتولى منصب الرئاسة وإلا لا معنى لقيادته، ثم لأنه ذو الشوكة والقوة وإن مخالفته أضر وأسوأ من مخالفة غيره. قال النووي (م ٦٧٦هـ): "قال العلماء معناه"^{٩٩} تجب طاعة ولاة الأمور فيما يشق، وتكرهه النفوس، وغيره، مما ليس بمعصية، فإن كانت لمعصية فلا سمع ولا طاعة - كما صرح به في الأحاديث الباقية - فتحمل هذه الأحاديث المطلقة لوجوب طاعة ولاة الأمور على موافقة تلك الأحاديث المصرحة بأنه لا سمع ولا طاعة في المعصية... وهذه الأحاديث في الحث على السمع والطاعة في جميع الأحوال، وسببها اجتماع كلمة المسلمين فإن الخلاف سبب لفساد أجواهم في دينهم ودنياهم"^{١٠٠}.

٢. ألا يطيعه في معصية الله عز وجل.

والأدلة في ذلك واضحة وكثيرة، ومنها ما ذكرته آنفا وهو قوله عليه الصلاة والسلام: السَّمْعُ وَالطَّاعَةُ عَلَى الْمُرءِ الْمُسْلِمِ فَبِمَا أَحَبَّ وَكَرِهَ مَا لَمْ يُؤْمَرْ بِمَعْصِيَةٍ فَإِذَا أُمِرَ بِمَعْصِيَةٍ فَلَا سَمْعَ وَلَا طَاعَةَ"^{١٠١}.

وفي حديث آخر: عَنْ عَلِيٍّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ بَعَثَ النَّبِيُّ ﷺ سَرِيَّةً فَاسْتَعْمَلَ رَجُلًا مِنَ الْأَنْصَارِ وَأَمَرَهُمْ أَنْ يُطِيعُوهُ فَعَضِبَ فَقَالَ أَلَيْسَ أَمْرُكُمْ النَّبِيِّ ﷺ أَنْ تُطِيعُونِي قَالُوا بَلَى قَالَ فَاجْمَعُوا لِي حَطْبًا فَجَمَعُوا فَقَالَ أَوْقِدُوا نَارًا فَأَوْقِدُواهَا فَقَالَ ادْخُلُوهَا فَهَمُّوا وَجَعَلَ بَعْضُهُمْ يُمْسِكُ بَعْضًا وَيَقُولُونَ فَرَزْنَا إِلَى النَّبِيِّ ﷺ مِنَ النَّارِ فَمَا زَالُوا حَتَّى

98 ابن تيمية، مجموعة الفتاوى، ٩/١٨-١٠.

99 أي معنى حديث بَابِعْنَا عَلَى السَّمْعِ وَالطَّاعَةِ فِي مَنْشَطِنَا وَمَكْرَهِنَا وَعُسْرِنَا وَيُسْرِنَا وَأَثَرَةَ عَلَيْنَا وَأَنْ لَا نُنَازِعَ الْأَمْرَ أَهْلَهُ إِلَّا أَنْ تَرَوْا كُفْرًا بَوَاحًا عِنْدَكُمْ مِنَ اللَّهِ فِيهِ بُرْهَانٌ.

100 النووي، شرح صحيح مسلم ١٢/٥٣٧-٥٣٨.

101 سبق تخريجه.

حَمَدَتِ النَّارُ فَسَكَنَ غَضَبُهُ فَبَلَغَ النَّبِيُّ ﷺ فَقَالَ لَوْ دَخَلُوهَا مَا خَرَجُوا مِنْهَا إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ الطَّاعَةُ فِي الْمَعْرُوفِ^{١٠٢}.
والمقصد الشرعي من ذلك واضح هو لإتمام حفظ الدين ووصون عقيدته وأن تكون الطاعة المطلقة لله وحده لا شريك له. ولو يطاع الأمير في معصية الله لكانت منزلته منزلة إلهية. ولا يمكن أن يقبل مثل هذا في الدين الذي أساسه العقيدة السليمة.

3. أن يأمره بالمعروف وينهاه عن المنكر.

هذا من الواجبات الدينية التي تركها يسبب الذل والفساد في حياة المسلمين والناس أجمعين. لا سيما إذا ارتكب المنكر والظلم من له سلطان وشوكة فتتسع دائرة الفساد إلى حد قد لا يصوره أحد، بل قد يؤدي إلى تهديم شعار العدالة والأمن الذي يحفظه الإسلام وقيمه.

قال تعالى: لُعِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ عَلَى لِسَانِ دَاوُدَ وَعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ ذَلِكَ بِمَا عَصَوْا وَكَانُوا يَعْتَدُونَ. كَانُوا لَا يَتَنَاهَوْنَ عَنْ مُنْكَرٍ فَعَلُوهُ لَبِئْسَ مَا كَانُوا يَفْعَلُونَ^{١٠٣}

وفي الحديث: عَنْ حَدِيثِ بْنِ الْيَمَانِ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ كَتُمُرُنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَكَتَنَهُونَ عَنِ الْمُنْكَرِ أَوْ كَيُوشِكَنَّ اللَّهُ أَنْ يَبْعَثَ عَلَيْكُمْ عِقَابًا مِنْهُ ثُمَّ تَدْعُوهُ فَلَا يُسْتَجَابُ لَكُمْ^{١٠٤}.

وفي حديث آخر: عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ إِنْ اللَّهُ يَرْضَى لَكُمْ ثَلَاثًا وَيَسْخَطُ لَكُمْ ثَلَاثًا يَرْضَى لَكُمْ أَنْ تَعْبُدُوهُ وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَأَنْ تَعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَأَنْ تَتَصَحَّحُوا مِنْ وَلَاهَةِ اللَّهِ أَمْرُكُمْ وَيَسْخَطُ لَكُمْ قِيلٌ وَقَالَ وَإِصَاعَةَ الْمَالِ وَكَثْرَةَ السُّؤَالِ^{١٠٥}.

وفي حديث تميم الداربي أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ الدِّينُ النَّصِيحَةُ فَلَنَا لِمَنْ قَالَ اللَّهُ وَلِكِتَابِهِ وَلِرَسُولِهِ وَلِأُمَّةِ الْمُسْلِمِينَ وَعَامَّتِهِمْ^{١٠٦}

ومما هو جدير بالذكر أن حياة الحاكم الرئاسية لا مفر من نوعين من البطانة، بطانة الشر وبطانة الخير كما في حديث أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ مَا اسْتُخْلِفَ خَلِيفَةٌ إِلَّا لَهُ بَطَانَتَانِ بَطَانَةٌ تَأْمُرُهُ بِالْخَيْرِ وَتَحْضُهُ عَلَيْهِ

102 أخرجه البخاري ٢٦١٢/٦، ومسلم ١٤٦٩/٣.

103 سورة المائدة: ٧٨-٧٩.

104 أخرجه الترمذي ٤٦٨/٤ حسنه الألباني (صحيح سنن الترمذي ١٧٦٢).

105 أخرجه مالك في الموطأ ١٦٩/٢.

106 أخرجه مسلم ٧٤/١.

وَبَطَانَةٌ تَأْمُرُهُ بِالشَّرِّ وَتَحْضُهُ عَلَيْهِ وَالْمُعْصُومُ مَنْ عَصَمَ اللَّهُ^{١٠٧}.

فسر البخاري في صحيحه البطانة بالدخلاء. وقال الحافظ ابن حجر (م ٨٥٢هـ): "والدخلاء بضم ثم فتح جمع دخيل: وهو الذي يدخل على الرئيس في مكان خلوته ويفضي إليه بسره ويصدقه فيما يخبره به مما يخفى عليه من أمر رعيته ويعمل بمقتضاه"^{١٠٨}.

وبطانة الخير لو تركوا الحاكم ولم يأمره بالمعروف وينهوه عن المنكر ولم يقدموا له النصائح المخلصة ولم يحثوه على الأعمال الصالحة فإن بطانة الشر تصطاد في المياه العكرة باستغلال هذا الفراغ تماما وتسيطر على نفس الحاكم وعقله وسياسته. ومن أجل ذلك وجب على من له علم وإخلاص أن يؤدي هذا الفرض، وهو كلمة الحق والنصيحة والتذكير عند الحاكم مهما كانت صفته عدلا كان أو ظالما.

ثم على الحاكم أن يعرف جيدا أن الذين يطيعونه في معصية الله يبيعون دينهم بعرض من الدنيا قليل. وهذا صنف من الناس يسبحون في بحر النفاق من أجل متاع الغرور. وكل ما قالوا أو فعلوا في طاعته أو تأييد موقف حاكمهم المخالف لشرع الله إنما هو من أجل مصلحتهم الدنيوية وليس للحاكم نفسه. فهؤلاء لو تبين لهم يوما ما أن طاعة غيره أنفع لهم لولوا إليه وهم يجمحون. وهذا النوع من الطاعة تضليل للحاكم أو الأمير وتليبس الحق بالباطل. روى البخاري أنه قَالَ أَنَسُ لِابْنِ عُمَرَ إِنَّا نَدْخُلُ عَلَى سُلْطَانِنَا فَنَقُولُ لَهُمْ خِلَافَ مَا نَتَكَلَّمُ إِذَا خَرَجْنَا مِنْ عِنْدِهِمْ قَالَ كُنَّا نَعُدُّهَا نِفَاقًا^{١٠٩}.

وقد صدق شيبان الراعي حين طلب منه الرشيد أن يعظه فقال: "يا أمير المؤمنين، لأن تصحب من يخوفك حتى تدرك الأمن، خير من لك من أن تصحب من يؤمنك حتى تدرك الخوف". قال: "فسر لي هذا". قال: "من يقول لك: أنت مسؤول عن الرعية فاتق الله، أنصح لك ممن يقول لك: أنتم أهل بيت مغفور لكم، وأنتم قرابة نبيكم" فبكى الرشيد^{١١٠}.

٤. ألا يخرج على حاكمه المسلم بسبب معصيته

107 أخرجه البخاري ٢٤٣٨/٦ والنسائي ١٥٨/٧.

108 ابن حجر العسقلاني، فتح الباري، ٩٩/١٥.

109 أخرجه البخاري ٢٦٢٦/٦.

110 ابن مفلح، الآداب الشرعية ١٩٨/١.

هذا الأدب قد لا يعجب كثيرا من المتحمسين فمن ليس له دقة النظر في السنة النبوية. بل قد يقول إن الأحاديث المعلقة بهذا الأدب وضعها من تسلط عليه روح الجبن والخوف. كلا، إنها صحيحة ثابتة ولها مقصد شرعي يعرفه من يفحص عنه ويتصفح كلام العلماء فيه.

ومن هذه الأحاديث: عن عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مَسْعُودٍ قَالَ قَالَ لَنَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ إِنَّكُمْ سَتَرُونَ بَعْدِي أَثَرًا وَأُمُورًا تُنْكِرُونَ بِهَا قَالُوا فَمَا تَأْمُرُنَا يَا رَسُولَ اللَّهِ قَالَ أَدُّوا إِلَيْهِمْ حَقَّهُمْ وَسَلُّوا اللَّهَ حَقَّكُمْ¹¹¹.

وأوضح من ذلك في حديث صحيح آخر قال عليه الصلاة والسلام: خِيَارُ أُمَّتِكُمُ الَّذِينَ تُحِبُّونَهُمْ وَيُحِبُّونَكُمْ وَيُصَلُّونَ عَلَيْكُمْ وَتُصَلُّونَ عَلَيْهِمْ وَشِرَارُ أُمَّتِكُمُ الَّذِينَ تُبْغِضُونَهُمْ وَيُبْغِضُونَكُمْ وَتَلْعَنُونَهُمْ وَيَلْعَنُونَكُمْ قِيلَ يَا رَسُولَ اللَّهِ أَفَلَا تُنَادِيهِمْ بِالسَّيْفِ فَقَالَ لَا مَا أَقَامُوا فِيكُمْ الصَّلَاةَ وَإِذَا رَأَيْتُمْ مِنْ وَلَايَتِكُمْ شَيْئًا تَكْرَهُونَهُ فَاكْرَهُوا عَمَلَهُ وَلَا تَنْزِعُوا يَدًا مِنْ طَاعَةٍ¹¹²

وقال أيضا: إِنَّهُ يُسْتَعْمَلُ عَلَيْكُمْ أَمْرًا فَتَعْرِفُونَ وَتُنْكِرُونَ فَمَنْ كَرِهَ فَقَدْ بَرِيَ وَمَنْ أَنْكَرَ فَقَدْ سَلِمَ وَلَكِنْ مَنْ رَضِيَ وَتَابَعَ قَالُوا يَا رَسُولَ اللَّهِ أَلَا نُقَاتِلُهُمْ قَالَ لَا مَا صَلَّوْا¹¹³.

هذه الأحاديث يتضمن المطلب الشرعي الذي لا يمكن التخلي عنه وهو وجوب إنكار معصية الحاكم أو السلطان مع عدم الخروج عليه أي ألا يقاتلوه. والسبب في ذلك كما ذكره علماء أهل السنة والجماعة هو ما يترتب على الخروج عليه من الفساد ما هو أضر وأشد. وقال النووي: "وأما الخروج عليهم وقتالهم فحرام فإجماع المسلمين وإن كانوا فسقة ظالمين وقد تظاهرت الأحاديث بمعنى ما ذكرته وأجمع أهل السنة أنه لا ينزع السلطان بالفسق، وأما الوجه المذكور في كتب الفقه لبعض أصحابنا أنه ينزع وحكى عن المعتزلة أيضا فغلط من قائله مخالف للإجماع، قال العلماء وسبب عدم انزاله وتحريم الخروج عليه ما يترتب على ذلك من الفتن واراقة الدماء وفساد ذات البين فتكون المفسدة في عزله أكثر منها في بقاءه"¹¹⁴.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: والفريق الثاني من يريد ان يأمر وينهى إما بلسانه واما بيده مطلقا، من غير فقه وحلم وصبر ونظر فيما يصلح من ذلك وما لا يصلح، وما يقدر عليه وما لا يقدر، كما في حديث أبي ثعلبة

111 أخرجه البخاري ٢٥٨٨/٦، ومسلم ١٤٧٢/٣.

112 أخرجه مسلم ١٤٨٢/٣.

113 أخرجه مسلم ١٤٨١/٣.

114 النووي، شرح صحيح مسلم ٥٤٠/١٢.

الخشنى، سألت عنها^{١١٥} رسول الله ﷺ قال: "بل أئتمروا بالمعروف وتناهوا عن المنكر حتى إذا رأيت شحا مطاعا وهوى متبعا ودنيا مؤثرة وإعجاب كل ذي رأى برأيه، ورأيت أمرا لا يدان لك به، فعلبك بنفسك ودع عنك أمر العوام، فان من ورائك أيام الصبر فيهن على مثل قبض على الجمر، للعامل فيهن كأجر خمسين رجلا يعملون مثل عمله"^{١١٦} فيأتي بالأمر والنهي معتقدا أنه مطيع في ذلك لله ورسوله وهو معتد في حدوده، كما انتصب كثير من أهل البدع والاهواء كالخوارج والمعتزلة والرافضة، وغيرهم ممن غلط فيما أتاه من الأمر والنهي والجهاد على ذلك، وكان فساده أعظم من صلاحه؛ ولهذا أمر النبي ﷺ بالصبر على جور الأئمة، ونهى عن قتالهم ما أقاموا الصلاة، وقال: أدوا إليهم حقوقهم وسلوا الله حقوقكم"^{١١٧} وقد بسطنا القول في ذلك في غير هذا الموضوع. ولهذا كان من أصول أهل السنة والجماعة لزوم الجماعة وترك قتال الأئمة، وترك القتال في الفتنة... وقد تكلمت على قتال الأئمة في غير هذا الموضوع، وجماع ذلك داخل في القاعدة العامة فيما إذا تعارضت المصالح والمفاسد والحسنات والسيئات أو تزامت؛ فإنه يجب ترجيح الراجح منها فيما إذا ازدحمت المصالح والمفاسد وتعارضت المصالح والمفاسد فان الأمر والنهي وان كان متضمنا لتحصيل مصلحة ودفع مفسدة فينظر في المعارض له، فإن كان الذى يفوت من المصالح أو يحصل من المفاسد أكثر، لم يكن مأمورا به، بل يكون محرما إذا كانت مفسدته أكثر من مصلحته، لكن اعتبار مقادير المصالح والمفاسد هو بميزان الشريعة، فمتى قدر الإنسان على اتباع النصوص لم يعدل عنها، وإلا اجتهد برأيه لمعرفة الأشباه والنظائر..."^{١١٨}

إلا أن يرى المسلم كفرا بواحا في حاكمه، فحينئذ يؤذن له الخروج عليه. والدليل في ذلك الحديث الذي ذكرته سابقا: عن عبادة بن الصامت قال دعانا النبي ﷺ فبايعناه فقال فيما أخذ علينا أن بايعنا على السمع والطاعة في منسطينا ومكرهنا وعسرنا ويسرنا وأثرنا علينا وأن لا ننازع الأمر أهله إلا أن تروا كفرا بواحا عندكم من الله فيه برهان^{١١٩}.

115 عن قول الله تعالى يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَيْكُمْ أَنْفُسَكُمْ لَا تَبُذُّرُكُمْ مَنْ ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ (سورة المائدة: ١٠٥)

116 أخرجه أبو داود، والترمذي، وقال: حسن غريب ٢/٢٥٧، وابن ماجه ٢/١٣٣٠ واللفظ له. والحديث إسناده ضعيف لعتبة بن أبي حكيم وهو صدوق يخطيء كثيرا. ولكن لفظة "فإن وراءكم أيام الصبر... مثل عمله" لها شواهد (انظر: مجمع الزوائد ٧/٢٨٢٧). لذا، قال الألباني: "ضعيف لكن فقرة "أيام الصبر" ثابتة" (الألباني، ضعيف سنن ابن ماجه ص ٣٢٢)

117 سبق تخريجه.

118 ابن تيمية، مجموعة الفتاوى ١٤/٣٤١.

119 سبق تخريجه.

وهذا أيضا بعد تأكده القوي من أن المصلحة في ذلك أرجح من المفسدة. قال ابن باز رحمه الله: "سبق أن أخبرتك أنه لا يجوز الخروج على السلطان إلا بشرطين؛ أحدهما وجود كفر بواح عندهم فيه من الله برهان. والشرط الثاني: القدرة على إزالة الحاكم إزالة لا يترتب عليها شر أكبر، بدون ذلك لا يجوز"^{١٢١}.

٥. إن يتعاون معه في إقامة الدين وإن كان فاسقا ظلما

هذا ما نستنبط من الأحاديث، منها ما ذكرناها آنفا حيث قال رَسُولُ اللَّهِ ﷺ إِنَّكُمْ سَتَرُونَ بَعْدِي أَثْرَةً وَأُمُورًا تُنْكِرُونَ بِهَا قَالُوا فَمَا تَأْمُرُنَا يَا رَسُولَ اللَّهِ قَالَ أَدُّوا إِلَيْهِمْ حَقَّهُمْ وَسَلُّوا اللَّهَ حَقَّكُمْ"^{١٢٢}. وكذلك قوله عليه الصلاة والسلام: خِيَارُ أُمَّتِكُمُ الَّذِينَ يُحِبُّونَهُمْ وَيُحِبُّونَكُمْ وَيُصَلُّونَ عَلَيْكُمْ وَتُصَلُّونَ عَلَيْهِمْ وَيَسْرُرُ أُمَّتِكُمُ الَّذِينَ تَبْغِضُونَهُمْ وَيُبْغِضُونَكُمْ وَتَلْعَنُونَهُمْ وَيَلْعَنُونَكُمْ قِيلَ يَا رَسُولَ اللَّهِ أَفَلَا نَتَابِدُهُمْ بِالسَّيْفِ فَقَالَ لَا مَا أَقَامُوا فِيكُمْ الصَّلَاةَ وَإِذَا رَأَيْتُمْ مِنْكُمْ شَيْئًا تَكْرَهُونَهُ فَارْكُوهَا عَمَلَهُ وَلَا تَنْزِعُوا يَدًا مِنْ طَاعَةٍ"^{١٢٣}.

إذا كانت الطاعة للإمام في أمور عادية غير معصية مفروضة، فكيف في الأمور التي يعود خيرها إلى الأمة ودينها؟! بل قد يكون عدم الطاعة له في مثل هذه، يؤدي إلى تركه لواجباته الأساسية وهي إقامة الدين وسياسة الدنيا به. قال ابن قدامة (م ٦٢٠هـ): "ويغزى مع كل بر وفاجر يعني مع كل إمام قال أبو عبد الله وسئل عن الرجل يقول أنا لا أغزو ويأخذه ولد العباس إنها يوقر النبي عليهم، فقال: سبحان الله هؤلاء قوم سوء هؤلاء القعدة مثبطون جهال، فيقال: أرايتم لو أن الناس كلهم قعدوا كما قعدتم من كان يغزو؟ أليس كان قد ذهب الإسلام ما كانت تصنع الروم؟.. ولأن ترك الجهاد مع الفاجر يفضي إلى قطع الجهاد وظهور الكفار على المسلمين واستئصالهم وظهور كلمة الكفر وفيه فساد عظيم قال الله تعالى: "ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الأرض"^{١٢٤}.

٦. أن تكون مناصحته بالحكمة والموعظة الحسنة.

120 عبد الملك رمضاني، فتاوى العلماء الأكاير ٧٤-٧٥.

121 سبق تخريجه.

122 سبق تخريجه.

123 ابن قدامة، المغني ١٣/١٤.

أولاً، ينبغي أن نعرف أن الحاكم لو انتفع بنصيحة طيبة لعادت إيجابية هذه النصيحة إلى أمته. ذلك لأن لقراره أثراً كبيراً في نفوس شعبه و لموقفه قدوة في حياتهم. فللنصيحة الصالحة للحاكم دور عظيم في حياته وشعبه، فلا بد أن تُحاول هذه النصيحة كي تكون فعالاً ناجحاً. وعلى الناصح الأمين أن يبرز إخلاصه وبعده عن أية مصلحة شخصية وتنافس سياسي، حتى يأمن صاحبه في قبول نصيحته ويلين قلبه ويأتي تقواه. قال رسول الله عليه وسلم: مَنْ أَرَادَ أَنْ يَنْصَحَ لِذِي سُلْطَانٍ فَلَا يُبِيدُهُ عِلَانِيَةً وَلَكِنْ يَأْخُذُ بِيَدِهِ فَيَخْلُوا بِهِ فَإِنْ قَبِلَ مِنْهُ فَذَلِكَ وَإِلَّا كَانَ قَدْ أَدَّى الَّذِي عَلَيْهِ^{١٢٤}

بناء على ما ذكر في الحديث، فمن متطلبات الحكمة في النصيحة أن تكون مباشرة، وجهاً بوجه، لا علنية ولا فضحاً أمام الناس حيث يؤدي إلى رفضه للحق وإن اقتنع في نفسه وقبله في قلبه. ذلك لأن كثيراً من الحكام جبلهم منصبهم على التكبر السياسي، فنفسهم لا تقبل أن تذكر أخطأهم أمام الناس، وأن يصحح موقفهم أو رأيهم أمام الجمهور، أو أن يعرف الناس أن اتخاذهم لموقف ما لسبب ضغط من الآخرين أو توجيه غيرهم من دون رتبهم في القيادة. كل ذلك لأجل تحفظ على السمعة وتبريز أهليتهم القيادية وصلاحتهم الرئاسية. لذلك أُسَامَةُ بْنُ زَيْدٍ قَالَ قِيلَ لَهُ أَلَا تَدْخُلُ عَلَى عُمَانَ فَتَكَلِّمُهُ فَقَالَ أَتَرُونَ أَنِّي لَا أَكَلِّمُهُ إِلَّا أَسْمِعَكُمْ وَاللَّهِ لَقَدْ كَلَّمْتُهُ فِيمَا بَيْنِي وَبَيْنَهُ مَا دُونَ أَنْ أَفْتَحَ أَمْرًا لَا أَحِبُّ أَنْ أَكُونَ أَوَّلَ مَنْ فَتَحَهُ وَلَا أَقُولُ لِأَحَدٍ يَكُونُ عَلَيَّ أَمِيرًا إِنَّهُ خَيْرُ النَّاسِ بَعْدَ مَا سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ يُؤْتَى بِالرَّجُلِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَيُلْقَى فِي النَّارِ فَتَنْدَلِقُ أَقْتَابُ بَطْنِهِ فَيَدُورُ بِهَا كَمَا يَدُورُ الْحِمَارُ بِالرَّحَى فَيَجْتَمِعُ إِلَيْهِ أَهْلُ النَّارِ فَيَقُولُونَ يَا فُلَانُ مَا لَكَ أَلَمْ تَكُنْ تَأْمُرُ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَى عَنِ الْمُنْكَرِ فَيَقُولُ بَلَى قَدْ كُنْتُ أَمُرُ بِالْمَعْرُوفِ وَلَا آتِيهِ وَأَنْهَى عَنِ الْمُنْكَرِ وَآتِيهِ^{١٢٥}

لذلك قال عليه الصلاة والسلام في حديث آخر عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ أَفْضَلُ الْجِهَادِ كَلِمَةٌ عَدْلٍ - في رواية: حق - عِنْدَ سُلْطَانٍ جَائِرٍ أَوْ أَمِيرٍ جَائِرٍ^{١٢٦}

فهذا الحديث قد لا يتأمله جيدا بعض الناس، فركزوا على "كلمة الحق" فتحمسوا في ذلك وتكلموا عن أخطاء حكامهم في كل مكان وساحة ونسوا أن تكون تلك الكلمة عند السلطان أي أمامه، وليست وراءه.

124 أخرجه ابن أبي عاصم، وصححه محققه الألباني رحمه الله (السنة، ٥٠٧).

125 أخرجه البخاري ١١٩١/٣، ومسلم واللفظ له ٢٢٩٠/٤.

126 أخرجه السنائي ١٦١/٧، أبو داود ١٢٤/٤، والترمذي ١٢٤/٤، وابن ماجه ١٣٢٩/٢. قال الضياء المقدسي: سنده صحيح (الضياء المقدسي، الأحاديث المختارة، ١١٠/٨) وكذلك صححه الألباني (الألباني، سلسلة الأحاديث الصحيحة ٨٨٦/١)

والقصد من ذلك كما قال ابن باز: "ليس من منهج السلف التشهير بعيوب الولاة وذكر ذلك على المنابر، لأن ذلك يفضى إلى الفوضى وعدم السمع والطاعة في المعروف، ويفضى إلى الخوض الذي يضر ولا ينفع، ولكن الطريقة المتبعة عند السلف: النصيحة فيما بينهم وبين السلطان، والكتابة إليه، أو الاتصال بالعلماء الذين يتصلون به، حتى يوجه إلى الخير"^{١٣٧}.

٧. وألا يشوه نصيحته الحكيمه بالشتيم والسب.

هذا الأدب جزء من متطلبات الدعوة بالحكمة والموعظة الحسنة، وإنما بؤبته منفردا لأجل وقوع كثير من الدعاة في مخالفته. ذلك لأن كثيرا من الناس تعجبهم الكلمات القاسية والألفاظ الغليظة في حاكم أو سلطان، ويعتبرون من له جرأة في ذلك بطلا من أبطال الأمة، ولا يتعمقون جيدا في أثر هذا الأسلوب. وتأثر بهذا التعجب كثير من الدعاة، حتى اتخذوه منهجا لهم في الدعوة، وأسلوبا في المعاملة. والأحاديث التي ذكرناها سابقا تخالف هذا، لأنه في أغلب الأحوال يثير الفتن والفساد فسلبته أكثر من إيجابيته. قال ابن الجوزي (م ٥٩٧هـ): "الجائز من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مع السلاطين التعريف والوعظ، فأما تحشن القول نحو: يا ظالم، يا من لا يخاف الله، فإن كان ذلك يحرك فتنة يتعدى شرها إلى الغير، لم يجوز، وإن لم يخف إلا على نفسه فهو جائز عند جمهور العلماء. والذي أراه المنع من ذلك، لأن المقصود إزالة المنكر، وحمل السلطان بالانسياط عليه على فعل المنكر أكثر من فعل المنكر الذي قصد إزالته. قال الإمام أحمد رحمه الله: لا يُتعرض للسلطان فإن سيفه مسلول وعصاه"^{١٣٨}.

٨. ألا يصدق بكذب الحاكم وألا يعينه على ظلمه

قال رسول الله ﷺ: **إِنَّهَا سَتَكُونُ بَعْدِي أُمَّرَاءُ يَكْذِبُونَ وَيَظْلِمُونَ فَمَنْ دَخَلَ عَلَيْهِمْ فَصَدَّقَهُمْ بِكَذِبِهِمْ وَأَعَانَهُمْ عَلَى ظُلْمِهِمْ فَلَيْسَ مِنِّي وَلَسْتُ مِنْهُ وَكَأَنَّ بَوَارِدَ عَلِيٍّ الْخَوْضَ وَمَنْ لَمْ يُصَدِّقْهُمْ بِكَذِبِهِمْ وَيُعِينُهُمْ عَلَى ظُلْمِهِمْ فَهُوَ مِنِّي وَأَنَا مِنْهُ وَهُوَ وَارِدٌ عَلَى الْخَوْضِ**^{١٣٩}

127 الفحطاني، فتاوى الأئمة في النوازل المدهمة، ص ٩٨.

128 ابن مفلح، الآداب الشرعية، ١/١٩٧.

129 أخرجه أحمد ٧٨/١٤، والنسائي ١٦٠/٧، والترمذي ٥١٢/٢. وصححه الألباني في تحقيقه لسنة أبي عاصم (أبي عاصم السنة

بتحقيق الألباني، ٣٣٧-٣٣٩)

هذه الجريمة المذكورة في الحديث، يرتكس فيها فئتان من الناس:

أولاً: الفئة التي لها مصلحة مادية ودنيوية. هؤلاء قوم سوء فمثلهم كمثل الكلب، كما مثلهم القرآن. ثانياً: الفئة من لهم هدف في إصلاح حاكم في أمر ما، وفي أثناء محاولتهم يقعون في هذه الجريمة، مثال ذلك هم لأجل حصول على هدف صالح مخطط، يصدقون حاكمهم على كذبه ويعينونه على ظلمه، كل ذلك من أجل الوصول إلى هدفهم. وهم إذا استلوا ليقولون من أجل هدف أنبل، فينسبون أن الغاية لا تبرر الوسيلة. فعليهم أن يعرفوا، أن تصديق الكذب والإعانة على الظلم تحريف لحقيقة الدين، وتزيف للحق، وتخريب لحقوق الآخرين. قال رسول الله ﷺ: **إِنَّ الرَّجُلَ لَيَتَكَلَّمُ بِالْكَلِمَةِ مِنْ رِضْوَانِ اللَّهِ مَا كَانَ يَظُنُّ أَنْ تَبْلُغَ مَا بَلَغَتْ يَكْتُبُ اللَّهُ لَهُ بِهَا رِضْوَانَهُ إِلَى يَوْمِ يَلْقَاهُ وَإِنَّ الرَّجُلَ لَيَتَكَلَّمُ بِالْكَلِمَةِ مِنْ سَخَطِ اللَّهِ مَا كَانَ يَظُنُّ أَنْ تَبْلُغَ مَا بَلَغَتْ يَكْتُبُ اللَّهُ لَهُ بِهَا سَخَطَهُ إِلَى يَوْمِ يَلْقَاهُ**^{١٣٠}

قال ابن عيينة: "هي الكلمة عند السلطان؛ فالأولى ليرده بها عن ظلم والثانية ليجره بها إلى ظلم"^{١٣١}.

الختام:

من خلال ما قدمه البحث من الآداب في التعامل مع الحاكم المسلم المستنبطة من السنة المطهرة، يتبين لنا أن لها مقاصدها الشرعية التي لا يتوصل إليها بغيرها. إن موافقة هذه الآداب تحقيق للهدف النبيل وهو إصلاح الحاكم والابتعاد عن المفسدة والفوضى في المجتمع المسلم، والعكس، وهو عدم اتباع تعاليم هذه الآداب قد يؤدي إلى تمزق شمل المجتمع وتخريب وحدته، بل قد يتعدى إلى سفك الدماء وهتك المحرمات. ومن هنا، شرعت السنة النبوية هذه الآداب التي فيها المقاصد الدينية المذكورة.

المراجع

- أبو داود السجستاني، سليمان بن الأشعث. السنن. (بيروت: دار الفكر، د.ط، د.ت).
- الألباني، محمد ناصر الدين. سلسلة الأحاديث الصحيحة. (الرياض: مكتبة المعارف، د.ط، ١٩٩٥م).
- الألباني، محمد ناصر الدين. ضعيف سنن ابن ماجه. (بيروت: المكتب الإسلامي، ط٣، ١٩٨٨م).

130 أخرجه مالك في الموطأ ١٦٣/٢، والترمذي ٥٥٩/٤.

131 المباركفوري، تحفة الأحوذى، ٢١/٧.

- الألباني، محمد ناصر الدين. صحيح سنن الترمذي. (بيروت: المكتب الإسلامي، ط١، ١٩٨٨ م).
- ابن أبي عاصم، أبو بكر عمرو بن أبي عاصم، كتاب السنة، تحقيق: محمد ناصر الدين الألباني (بيروت: المكتب الإسلامي، ط٢، ١٩٩٣ م).
- ابن تيمية، أحمد عبد الحلیم. مجموعة الفتاوى. تحقيق: عامر الجزار وأنوار الباز (الرياض: مكتبة العبيكان، ط١، ١٩٩٨ م).
- ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي. فتح الباري بشرح صحيح البخاري. تحقيق: عبد العزيز بن عبد الله بن باز. (بيروت: دار الفكر، ط١، ١٩٩٣ م).
- ابن قدامة، أبي محمد عبد الله بن أحمد. المغني. تحقيق: عبد الله المحسن التركي (القاهرة: هجر، ط٢، ١٤١٢ هـ).
- ابن ماجه، محمد بن يزيد. السنن. تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي. (بيروت: دار الفكر، د.ط، د.ت).
- ابن مفلح، محمد. الآداب الشرعية. تحقيق شعيب الأرنؤوط (بيروت، مؤسسة الرسالة، ط١، ١٩٩٦ م).
- البخاري، محمد بن إسماعيل. صحيح البخاري. تحقيق: د. مصطفى ديب البغا. (بيروت: دار ابن كثير، ط٣، ١٩٨٦ م).
- الترمذي، محمد بن عيسى. السنن. تحقيق: أحمد محمد شاكر وآخرون. (بيروت: دار التراث العربي، د.ط، د.ت).
- الجرجان، علي بن محمد. التعريفات (بيروت: دار الكتاب العربي، ط١، ١٤٠٥ هـ).
- الحنبلي: أحمد بن حنبل. المسند. تحقيق أحمد محمد شاكر وحزمة أحمد الزين. (القاهرة: دار الحديث، ط١، ١٩٩٥ م).
- رمضاني، عبد الملك بن أحمد. فتاوى العلماء الأكابر فيما أهدر من دماء في الجزائر (عمان: المكتبة الظاهرية، ط١، ٢٠٠١ م).
- الضياء المقدسي، ضياء الدين محمد بن عبد الواحد. الأحاديث المختارة. تحقيق عبد الملك بن عبد الله بن دهيش. (مكة المكرمة: مكتبة النهضة الحديثة، ط١، ١٤١٠ هـ).
- عقلة، محمد. الإسلام مقاصده وخصائصه (عمان: مكتبة الرسالة الحديثة، ط٢، ١٤١١ هـ).
- القحطاني، محمد بن حسين. فتاوى الأئمة في النوازل المدهمة (الرياض: دار الأوفياء، ط١، ٢٠٠٣ م).
- مالك بن أنس. المؤطا (مصر: دار إحياء التراث العربي، د.ط، د.ت).
- المباركفوري، عبد الرحمن بن عبد الرحيم. تحفة الأحوذى. (بيروت: دار الفكر، د.ط، ١٩٩٥ م).

- المناعي، محمد بن عبد الرؤوف. التعريف، (بيروت، دار الفكر، ط١، ١٤١٠هـ).
- النسائي، أحمد بن شعيب. السنن المجتبى. (حلب: مكتبة المطبوعات الإسلامية، ط٢، ١٤٠٦هـ/١٩٩٢م).
- النووي، محيي الدين بن زكريا. شرح صحيح مسلم. (بيروت: دار الخير، ط١، ١٤١٤هـ).
- النيسابوري، مسلم بن الحجاج. صحيح مسلم. تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي. (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ط، د.ت).
- الهيثمي، علي بن أبي بكر. مجمع الزوائد. (بيروت: دار الكتب العلمية، طبع بإذن خاص من ورثة حسام الدين القدسي، ١٩٨٨م).

مقاصد الشريعة في التشريع الجنائي الإسلامي

د. حسن بن إبراهيم الهنداوي*

مقدمة

لقد أنزل الله هذه الشريعة رحمة للناس ورأفة بهم، وشرع من الحدود ما يدفع به التظالم بين الناس، ويحفظ الأفراد والمجتمع من بلاء عظيم، وخطر عميم. ولذا، فتعدّ أحكام الشريعة المتعلقة بسنّ عقوبات لبعض الجرائم التي يقترفها الناس من حين لآخر جزءاً لا يتجزأ من التشريع الإسلامي الحكيم وإن كان بغير حقّ مهجور. ناهيك عما وجده نظام العقوبات في الإسلام من جفاء من قبل أهله، فضلاً عما وجهه الغربيون من اتهامات للفقهاء الجنائي الإسلامي ووصمه بالتخلف، وسلّقه له بألسنة جدادٍ حيث بدا لهم بادئ الرأي أنّ تشريعاته لا تتماشى مع كرامة الإنسان فضلاً عن منافاة قوانينه للتحضر والتمدّن. فاعتقدوا أنّ التشريع الجنائي الإسلامي لا يتفق مع عصرنا الحاضر ولا يصلح للتطبيق اليوم، ولا يبلغ مستوى القوانين الوضعية في رقيّها وتحضّرها. فدراسة التشريع الجنائي الإسلامي دراسة مقاصديّة تبرز حكمه وعلله المنوطة به لإثبات خلاف ما أثبتته المرجفون في الغرب والشرق لها أهميّة كبرى تجعل الفرصة سانحة لكي نعيد الاعتبار لهذا "الجزء المنبوذ والمظلوم في الشريعة الإسلاميّة"، وإزالة ما أثير حوله من شبهات وأباطيل. ناهيك عن إثبات أنّ الجزء المتعلق بالجنايات صالح للتطبيق في عصرنا الحالي، وفي المستقبل كما كان صالحاً كلّ الصلحيّة في الماضي، بل لعلنا اليوم في حاجة آكد من قبل لتطبيقه لعموم الجنايات وانتشارها في المجتمعات الإنسانيّة انتشار النار في الهشيم، حيث عمّ الفساد البر والبحر بما كسبت أيدي الناس.

ولقد عبّر عبد القادر عوده رحمه الله عن هذا الموقف العدائي من التشريع الجنائي بقوله "أما القسم الجنائي فهو في عقيدة جمهور رجال القانون لا يتفق مع عصرنا الحاضر ولا يصلح للتطبيق اليوم، ولا يبلغ مستوى القوانين الوضعية. وهي عقيدة خاطئة مضللة"¹ لأنها مبنيّة على جهل مطبق بنظام العقوبات في شريعة الإسلاميّة، والغاية من إيقاعها على الجناة المعتدين على حدود الله، والمحدّثين بالناس ضرراً، وفساداً لا تستأصل شأفته إلا بإيقاع العقوبات الشرعيّة كما حدّدها الشارع على كلّ معتد أثيم. والحاصل أنّ هذه الدّراسة سيتم تقسيمها على

* كلية معارف الوحي والعلوم الإنسانيّة، قسم الفقه وأصول الفقه، الجامعة الإسلاميّة العالمية ماليزيا.

1 عوده، عبد القادر: التشريع الجنائي الإسلامي مقارناً بالقانون الوضعي (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط ١٤٢١هـ/٢٠٠٠م)، ج ١، ص ٩.

مبحثين؛ أولهما يتناول فلسفة العقوبة في التشريع الجنائي ومغزاها ويتم ذلك ببيان مقصد الشريعة من العقوبات، وثانيهما يتعرض لأثر التشريع الجنائي الإسلامي في حفظ مقاصد الشارع وحمائتها. وفضلا عن ذلك سيتم دراسة بعض من المسائل الآتية الذكر مقارنة بالقوانين الوضعيّة المعاصرة المتعلقة بنظام الجرائم وعقوباتها ما استطعت إلى ذلك سبيلا. ولكن قبل الخوض في تفصيل القول في فلسفة العقوبة سأذكر تعريفات مختصرة لكل من الجنائية، والعقوبة، والجريمة.

فتطلق كلمة الجنائية في الفقه الإسلامي ويقصد بها "كل فعل محرّم شرعا، سواء وقع الفعل على نفس أو مال أو غير ذلك"². فهذا التعريف الشرعي يشمل كل جريمة، وعليه فتشمل كلمة الجنائية جرائم الحدود، وجرائم القصاص، وتشمل أيضاً جرائم التعزير. ولكن أغلب الفقهاء قصرُوا اسم الجنائية على التعديّ الواقع على نفس الإنسان وأطرافه. فتكون الجنائية بهذا المعنى مرادفة للقصاص والديات فحسب، فلا تشمل الجرائم المتعلقة بالحدود والتعزيرات³. وعليه، فنجد أنّ الإمام ابن رشد مثلاً قد استخدم اسم الجنائيات لكل أنواع الجرائم إذ يقول في كتاب الجنائيات: "والجنائيات التي لها حدود مشروعة أربع: جنائيات على الأبدان والنفوس والأعضاء وهو المسمى قتلاً وجرحاً، وجنائيات على الفروج وهو المسمى زنى وسفاحاً، وجنائيات على الأموال... وجنائيات على الأعراض وهو المسمى قذفاً، وجنائيات بالتعديّ على استباحة ما حرّمه الشارع من المأكول والمشروب، وهذه إنما يوجد فيها حدّ في هذه الشريعة في الخمر فقط، وهو حدّ متفق عليه بعد صاحب الشرع صلوات الله عليه"⁴. وأما الجريمة عند الفقهاء فقد عرّفها الإمام الماوردي بقوله: "الجرائم محظورات شرعية زجر الله تعالى عنها بحدّ أو تعزير، ولها عند التهمة حال استبراء تقتضيه السياسة الدينية، ولها عند ثبوتها وصحتها حال استيفاء توجبه الأحكام الشرعية"⁵. فنتبين من هذا التعريف أنّ الجريمة في الشريعة الإسلامية تشمل ما حرّمه الشارع وحظره على الناس. ولكن ليس كل شيء حرّمه الشارع يعدّ جريمة بالمعنى الفقهي المشار إليه آنفاً، وإن كان

2 انظر: السرخسي، أبو بكر محمد بن أحمد: المسوط (كراتشي: إدارة القرآن والعلوم الإسلامية، ١٤٠٧هـ/١٩٨٧م)، ج ٣٢٧، ص ٤٨.

3 وعلى هذا الاختلاف في تعريف الجنائيات ينبنى التقسيم الفقهي لدراسة ما يتعلق بالجرائم والعقوبات في الفقه الإسلامي. فالذين يقصرون اسم الجنائية على التعدي على الأبدان يفردون جرائم القصاص بكتاب، وجرائم الحدود بكتاب آخر، والذين يجعلون مصطلح الجنائيات شاملاً لكل أنواع الجرائم يتناولون دراسة الجرائم كلها في كتاب واحد. فهذا الاختلاف في التعريف ليس له أثر كبير من ناحية دراسة العقوبات في الفقه الإسلامي.

٤ ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد: بداية المجتهد ونهاية المقتصد، تحقيق علي معوذ، وعادل عبد الموجود (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٢م)، ص ٧٦٦.

5 الماوردي: الأحكام السلطانية والولايات الدينية، -مرجع سابق-، ص ٢٣٩.

يدخل في معنى الجريمة من الناحية اللغوية، والمعنى الشرعي العام للجريمة بمعنى اكتساب ما فيه إثم. فالمعاصي كلّها تعد جرائم بالمعنى الشرعي العام إذ إن كلّ معصية تعد جريمة لأن فيها اكتساب شرٍّ وإثم فضلاً عن اشتغالها على ضرر يلحق بالفرد أو المجتمع. والحاصل أنّ الجريمة التي تعدّ جنائية في عرف الفقهاء ما ترتب عليها عقوبة دنيوية، والتي عبّر عنها الماوردي بقوله "زجر الله عنه بحدّ أو تعزير". ولذا، فإنّ الجرائم المنصوص عليها تكون على نوعين جرائم يترتب عليها عقوبة حدّية، وأخرى يترتب عليها عقوبة تعزيرية. وبعبارة أخرى، فإنّ العقوبة قد تكون مقدرة من قبل الشارع والمعبر عنها بالحدّ، وقد تكون غير مقدرة والمسماة تعزيراً.

المبحث الأول: فلسفة العقوبة في التشريع الجنائي ومغزاها

إنّ هذه الدّراسة تستخدم فقه الجنائيات بالمعنى العام بحيث تشمل كلّ أنواع الجرائم التي رتبت عليها الشريعة عقوبة مقدّرة أو غير مقدّرة، سواء كانت الجنائية على البدن أو المال أو غيرهما. ولما لم يكن من غرضي أنّ أفصّل القول في أنواع العقوبات فكتب الفقه طافحة ببحث هذه المسائل، فسأشعر في الحديث عن فلسفة العقوبة مبتدئاً ببيان فلسفة الرحمة في العقوبة الشرعية.

أولاً: العقوبة رحمة وليست بنكاية

يعدّ ضرباً من الأوهام أو شيئاً من أضغاث الأحلام أن يقال بأنّ العقوبة في الإسلام رحمة وليست بنكاية عند علماء القانون من الغربيين ومن حدّوا حذوهم، وسلك طريقهم. بل يرى هؤلاء أنّ العقوبة في الإسلام إنّما هي تعذيب للجاني، وإهدار لإنسانيته وكرامته، فلا رحمة فيها، ولا شفقة. فمثل هذا الأمر دعائي إلى أن أبدأ حديثي عن فلسفة العقوبة في التشريع الجنائي ببيان مغزى يعدّ من الأمور التي انفردت بها شريعة الإسلام عن غيرها من التشريعات، والقوانين الأخرى وأعني بذلك أنّ العقوبة ليست بنكاية، بل هي رحمة بالجاني خاصة، وبالناس عامّة، "فينبغي أن يعرف أنّ إقامة الحدّ رحمة من الله بعباده"^٦. وعليه، فقد اعتبر العلامة ابن عاشور أنّ "انتفاء النكاية عن التشريع هو من خصائص شريعة الإسلام"^٧. "ولذلك لم يجوز أن تكون الزواجر، والعقوبات،

6 ابن تيمية: السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، تحقيق عصام فارس الحرساني (بيروت: دار الجيل، ١٤١٣هـ/١٩٩٣م)، ص ١١٩.

7 ابن عاشور، محمد الطاهر: مقاصد الشريعة الإسلامية، تحقيق ودراسة محمد الطاهر الميساوي (عمّان: دار النفائس، ١٤٢١هـ/٢٠٠١م)، ص ٣٣٧.

والحدودُ إلا إصلاحاً لحال الناس بما هو اللازم في نفعهم دون ما دونه، ودون ما فوقه، لأنه لو أصلحهم ما دونه لما تجاوزته الشريعة إلى ما فوقه، ولأنه لو كان العقاب فوق اللازم للنفع لكان قد خرج إلى النكايه دون مجرد الإصلاح⁸. وإيضاحاً لذلك أقول إنَّ "الشريعة لا تشتمل على نكايه بالأمة"⁹ حتى في حال سنّ عقوبات التي في **يَفْعَلُ اللَّهُ بِعَدَابِكُمْ مَا** قال في محكم التنزيل: **ظَاهِرًا** عذاب، ولكن في باطنها الرحمة كلها. وسبب ذلك أن الله منفعة أو حاجة في تعذيب الناس، فتكون **النساء: ١٤٧**)، فليس الله **وَكَانَ اللَّهُ شَاكِرًا عَلِيمًا وَأَمْتُمْ** إن شَكَرْتُمْ إنما قصد بها إصلاح الناس، ودفع الضرر عنهم، رحمة بالعباد، ورفقاً بهم **العقوبات** التي شرعها الله وبناء على ذلك، يظهر معنى الرحمة في العقوبات الشرعية في كونها جواير وزواجر، وإن كانت التشريعات كلها فيما يتعلق بوضع عقوبات للجرائم المرتكبة في المجتمع تسعى إلى منع الجريمة، وتهدف إلى الحد من انتشارها، إذ من المفروض أن تكون أي عقوبة مانعة من ارتكاب الجريمة مرة أخرى فضلاً عن كفا الآخرين عن اقترافها، والاقتراب منها. فإذا لم تكن للعقوبات هذه الغاية فيصبح وضع العقوبات عبثاً من العبث. ورغم اتحاد التشريعات في الغاية من العقوبة، فإن القوانين الوضعية لم تفلح فيما سنته من أحكام متعلقة بالجرائم، بل إن ما سنته من تشريعات قد ساعد على كثرة الجرائم ونموها، وانتشارها في المجتمع¹⁰، بل إنها لم تمنع المجرمين أنفسهم من العودة إلى الجريمة، والقيام بارتكابها مرات ومرات دون خوف من العقوبة أو خشية من القانون¹¹. وأما التشريع الجنائي الإسلامي فيقصد قصداً مباشراً من وضع العقوبات إلى منع الجريمة، والحد من انتشارها، وفي ذلك رحمة بالناس أيها الرحمة. والحاصل أن الرحمة في العقوبات الشرعية تظهر في أمرين يعتبران من فلسفة العقوبة، ومقصد الشارع من تشريع العقوبات وأعني بذلك اعتبار العقوبات زواجر وجواير، وسأفرد كلاً منهما بكلام يبيّن هذا الأمر، ويكشف حقيقته.

أ - العقوبات زواجر: العقوبات في التشريع الإسلامي عبارة عن زواجر للجاني وغيره على حدّ سواء، ولا يقصد منها الأذى والألم أصالة، وإن نتج عنها تبعاً. ولذا، يقول القرافي: "الزواجر معظمها على العصاة زجراً لهم

8 المرجع نفسه، ص ٣٣٧-٣٣٨.

9 المرجع نفسه، ص ٣٣٧.

10 انظر: Faber, Guillhen: *Criminal Prosperity* (London & New York: Routledge Curzon, 2003).

11 انظر: Petechuk, David: *Crime: Is it out of control?* (Texas: Information Plus, 2001), pp. 1-4.

عن المعصية، وزجرا لمن يقدم بعدهم على المعصية^{١١}. ومن ثم، فالعقوبة تهدف إلى منع وقوع الجريمة ابتداء أو في المستقبل بحيث إنّ المتأمل في العقوبات الشرعية يجد أنّ لها وقعا في الأنفس يترتب عليه الخوف من أنّ تحل به إحدى العقوبات، فيحدث امتناع من الفرد عن الاقتراب من الجرائم التي نصّ عليه الشارع. ولعلّ هذا الأمر هو الذي قصده الشارع الحكيم من جعل "معظم العقوبات أذى في الأبدان لأنه الأذى الذي لا يختلف إحساس البشر في التألم منه، بخلاف العقوبة المالية فإنها لم تحي في الشريعة، وإنما جاء غرم الضرر"^{١٢}. ناهيك عن أنّ الحدود يقطع تطبيقها علانية لا سرا مما يكون له وقع كبير على النفوس، حيث لا أحد يرضى لنفسه أن يكون في ذلك الموضوع المهين، والموقف المشين. وعليه، فإنّ "العقوبات في النظام الجنائي الإسلامي قد شرعت لتحقيق المنع العام، فإذا نفذت على شخص معين فإنها تمنعه بذاته من العود إلى الإجرام مرة أخرى. وفي تنفيذها علناً ما يؤكد معنى المنع العام لهذه العقوبات"^{١٣}. فتنفيذ العقوبات بصورة علنية أمر مقرر في الفقه الإسلامي بناء على النصوص الشرعية من القرآن الكريم، والعمل التطبيقي للعقوبات من قبل الرسول ﷺ. كما قال تعالى في تنفيذ عقوبة الزنا: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِئَةَ جَلْدَةٍ وَلَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلْيَشْهَدْ عَذَابَهُمَا طَائِفَةٌ مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾ (النور: ٢). وقد عبّر ابن فرحون عن هذا الأمر بقوله: "يجب أن تكون إقامة الحدود علانية غير سرّ لينتهي الناس عما حرّم الله عليهم"^{١٤}. "وفقه ذلك أنّ الحدّ يردع المحدود، ومن شاهده وحضره يتعظ ويزدجر لأجله، ويشيع حديثه فيعتبر به من بعده"^{١٥}، وذلك مقصد الشارع من إيقاع العقوبة علانية كما هو معلوم من سنّة المصطفى ﷺ في تطبيقه للحدود.

ولا شكّ أنّ هذه الطريقة في العقاب لها أثر قويّ في منع وقوع الجريمة، وشأن كبير في الحدّ من انتشارها، الأمر الذي يجعل من تطبيق العقوبة الشرعية، وإيقاعها على طريق العلن دون السرّ رحمة للناس بحيث تكون مانعة لمعظم أفراد الأمة، وزاجرة لهم عن الوقوع في الجرائم المفضية لمثل هذا النوع من العقوبات. وزيادة على ذلك، فإنّ العقوبة الشرعية فيها رحمة بالجانى نفسه، بحيث تكون زاجرة له، فلا يعود إلى الجريمة مرة أخرى، ولا

12 القرافي، أبو العباس أحمد بن إدريس الصنهاجي: الفروق، تحقيق خليل المنصور (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٨هـ/١٩٩٨م)، ج١، ص ٣٦٨.

13 ابن عاشور: مقاصد الشريعة الإسلامية، - مرجع سابق -، ص ٣٣٨.

14 العوّا، محمد سليم: في أصول النظام الجنائي الإسلامي دراسة مقارنة (مصر: دار المعارف، ط ٢، ١٩٨٣)، ص ٧٥.

15 وقد نقلت نص ابن فرحون عن محمد سليم العوّا: في أصول النظام الجنائي الإسلامي دراسة مقارنة - مرجع سابق -، ص ٧٥.

16 ابن العربي، أبو بكر محمد بن عبد الله: أحكام القرآن، راجعه محمد عبد القادر عطا (بيروت: دار الكتب العلمية، ط ٣، ١٤٢٤هـ/٢٠٠٣م)، ج٣، ص ٣٣٥.

تعدّ تحطّر له على بال من جرّاء ما لحقه من الأذى البدني، والنفسي. فالأذى البدني مُمثّل فيما يلحقه جسده من الألم، والأذى النفسي في إقامة الحدّ علنا، ويشهده الناس على تلك الحال فلا يرضى لنفسه أن يعود إلى تلك الحال المخزية مرة أخرى إلا إذا كان في طبعه لؤم وخسّة تمنعان نفاذ الحياء إلى قلبه فيستحقّ أن تكرر له العقوبة ولولي الأمر أن يغلّضها بالتعزير إذا تمادى شره، ولم يرتدع عن جرائمه. وهذا الصنف من الناس يندرج ضمن قول النبي ﷺ: "إن ممّا أدرك الناس من كلام النبوة الأولى إذا لم تستحي فافعل ما شئت"، وفي رواية "فاصنع"^{١٧}.

والحاصل أنّ معنى الزجر في العقوبة مقصود أصالة في التشريع، ولا يقصد الشارع إلى تطبيقها نكابة في الناس، وتعديباً لهم، بل في تشريعها رحمة بالأفراد، ومصلحة للمجتمع. ومن ثم، فيلاحظ المتأمل المنصف من خلال المقارنة بين ما كانت عليه المجتمعات الإسلامية سابقاً وما آلت إليه حالة المجتمعات المعاصرة فيتبيّن له الفرق الهائل بين أثر العقوبة في المجتمعين. فالمجتمعات الإسلامية لما طبّقت العقوبات الشرعية قد ساد مجتمعاتها الفضيلة، وانزوت فيها الرذيلة، وكثر خيرها، وقَلَّ شرها. "ومما يدل على أثر تشريع هذه العقوبات في إصلاح المجتمع ما طرأ على الحجاز في عصرنا هذا. فقد كانت مرتعاً لجرائم السرقة، وقطع الطريق، وكان الحجاج من رجال ونساء لا يأمنون على أنفسهم في رحلتهم إلى مكّة لأداء فريضة الحجّ. ولما تنبّهت الدولة لهذا الخطر طبّقت حدّاً السرقة، وحدّ الحرابة فنشر الأمن لواءه، وصارت بلاد الحجاز مضرب المثل في الأمن والاستقرار"^{١٨}. وأما المجتمعات الإنسانية المعاصرة رغم أنها وضعت عقوبات للجرائم لكنها لم تفلح لا في الحدّ من شيوع الفساد، ولم تفلح أيضاً من منع المجرمين من تكرار الجريمة مرات ومرات. وهذا الأمر أعني بذلك عدم جدوى العقوبة في منع الجريمة وزجر المجرمين قد تسربت إلى المجتمعات الإسلامية لأنها قد اتبعت الغرب في قانون العقوبات، وتخلت عن التشريع الجنائي الإسلامي، فاستبدلت الذي هو خير بالذي هو أدنى فأصابها ما أصابهم"^{١٩}.

17 رواه البخاري في صحيحه، كتاب الأدب، باب إذا ما تستحي فاصنع ما شئت، وابن ماجه في سننه، كتاب الزهد، باب الحياء. انظر: ابن حجر، أحمد بن علي: فتح الباري بشرح صحيح البخاري (الرياض: بيت الأفكار الدولية، د.ت)، ج ٣، ص ٢٦٨٢، والقزويني، أبو عبد الله محمد بن يزيد ابن ماجه: السنن، مراجعة صالح بن عبد العزيز آل الشيخ (الرياض: دار السلام، ١٤٢٠هـ/١٩٩٩م)، ص ٦٠١.

18 شرف الدين، عبد العظيم: العقوبة المقدرة لمصلحة المجتمع الإسلامي (مصر: مكتبة الكليات الأزهرية، ١٣٩٣هـ/١٩٧٣م)، ص ٨.

ولمزيد من التوسّع في معرفة حقيقة هذا الأمر يمكن الرجوع إلى: Basha, Bakri Mohammed: *The significant influences of Islamic Law on decreasing crime rate in Saudi Arabian: Attitudinal comparative study (USA: international, 1979. University microfilms*

19 فيما يتعلق بعدم جدوى نظام العقوبات في المجتمعات الغربية ليس كلاماً من عندنا، بل إنّ الناظر في كتبهم المتعلقة بعلم الإجرام فضلاً عن الكتب المتعلقة بالمشكلات الإجتماعية سوف يلاحظ هذا الأمر جلياً. ولذا، فهم يغيّرون نظام العقوبات من حين لآخر إذا تبين لهم

ف"الشريعة طبقت في عصر الرسول، وعصر الراشدين، وعصر الحكّام العادلين، وإنّ التجربة تعطينا صورة اجتماعية مبيّنة لمقدار التفاوت بين شريعة الرحمن وشرائع الإنسان. وإنّ نظر واحدة بين حال جماعة تطبّق الشريعة ومقدار الأمن في ربوعها، وحال مدينة من مدن أروبا التي تموج بالناس، وقد تقطعوا أوزاعا وهم لا يؤمنون بقانون؛ لأنه من صنع البشر"^{٢٠}، فلا يبالون بخرقه وانتهاكه باستمرار.

ب - العقوبات جوارب: إذن، فالعقوبات في التشريع الإسلامي عبارة عن زواجر للجاني وغيره على حدّ السواء ففيها رحمة بأفراد المجتمع كلّهم بما فيهم الجاني. ناهيك عن أنّ العقوبة فيها رحمة خاصة بالجاني إذ هي من الجوارب، وهي بذلك تعدّ من خصائص شريعة الإسلام. ومعنى ذلك أنّ العقوبة تجبر ما وقع فيه المسلم من الإثم بسبب المعصية التي اجترحها، وتدفع عنه ما قد يصيبه من العذاب في الآخرة. وتوضيحا لذلك أقول إنّ المعاصي كلّها تعدّ جرائم بالمعنى الشرعي العام إذ إن كلّ معصية تعتبر جريمة لأنّها فيها اكتساب شرّ وإثم فضلا عن اشتغالها على ضرر يلحق بالفرد أو المجتمع. فهناك معاصي نص عليها الشارع، ولم يرتب عليها عقوبات دنيوية، ولا كفارة، بل توعّد مقترفيها بالعذاب الأخرى مثل أكل الميتة، ولحم الخنزير، والربا، والكذب، والنميمة، وشهادة الزور، والرشوة، وأكل أموال اليتامى ظلما وغيرها من الجرائم والمعاصي التي حرّمها دون أن يضع لها كفارة أو عقوبة دنيوية، ولكن يمكن أن يكون فيها تعزير من باب السياسة الشرعية. فإتيان ما حرّمته الشريعة من تجعل صاحبها عرضة للتعزير قصد منعه من انتهاك ما حظره الشارع من باب الأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر. ولذا، ف"من أتى معصية لا حدّ فيها ولا كفارة عزّر على حسب ما يراه السلطان"^{٢١}، بل بعض الفقهاء يرونه واجبا؛ ف"التعزير هو التأديب وهو واجب في كلّ معصية لا حدّ فيها ولا كفارة"^{٢٢}. وهناك جملة أخرى من المعاصي التي نصّ عليها الشارع، ورثب عليها كفارة دون أن يضع لها عقوبة دنيوية مثل الجماع أو الصيد في حال الإحرام، والوطء في نهار رمضان، والظهار، واليمين الغموس كما ورد جملة من الكفارات في آي الذكر الحكيم منها قوله تعالى: ﴿لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَدْتُمُ الْأَيْمَانَ فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشْرَةِ مَسَاكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعَمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ ذَلِكَ كَفَّارَةُ أَيْمَانِكُمْ

عدم جدواه، ثم يغيّرون ما غيّر باستمرار، ورغم ذلك تزداد الجرائم وتكثر، والمجرم الواحد غالبا ما يكرر الجريمة نفسها، بل ما هو أعظم منها دون خوف من العقوبة لأنها ليست رادعة ولا زاجرة.

20 أبو زهرة، محمد: العقوبة (القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٩٨)، ص ١٧.

21 الاقتباس الأول وورد في المهذب، ج ٢، ص ٣٠٦، والثاني ذكره صاحب الإقناع، ج ٤، ص ٢٦٨. وقد نقلتها عن عوده، عبد القادر:

التشريع الجنائي الإسلامي - مرجع سابق -، ج ١، ص ١٤٣-١٤٤.

إِذَا حَلَفْتُمْ وَاحْفَظُوا أَيْمَانَكُمْ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ» (المائدة: ٨٩). وهناك جملة أخرى من المعاصي التي نصَّ عليها الشارع ورتَّب عليها عقوبات دنيويَّة وهي الجرائم التي يترتب على فعلها حدٌّ أو قصاص مثل جريمة الزنا، والسرقعة، وشرب الخمر وغيرها.

والحاصل أنَّ العقوبة الدنيويَّة تكون رحمة بالجاني لأنها تمنعه من التبادي في الجريمة، والعود إليها، "فيأقامة العقوبة على الجاني يزول من نفسه الخبث الذي بعثه على الجنابة"^{٢٢}، كما وقعت الإشارة إلى ذلك في قوله تعالى المتعلق بجريمة القذف: «يَعْظُمُ اللَّهُ أَنْ تَعُودُوا لِمِثْلِهِ أَبَدًا إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ» (النور: ١٧). فالعقوبة فيها وعظ للمؤمن أن يعود لمثل ذلك الفعل الذي فيه إثم، ويلحقه به أذى في الدنيا والآخرة، فإذا تسببت العقوبة في كفه عن العود إلى الجريمة فقد تحققت الرحمة بالجاني حتى لا يعظم إثم، ويزداد شره، ويتعاطم ذنبه، فيلقى ربّه غير مثقل بالآثام والمعاصي. وزيادة على ذلك، فإنَّ العقوبة تطهّر الجاني من إثم ما اقترفه من الجرائم التي لها عقوبات دنيويَّة، وتكون بمثابة التوبة كما هو مصرّح به في حديث "جابر أنّ رجلاً من أسلم (وهو ماعز بن مالك الأسلمي)، جاء النبي ﷺ فاعترف بالزنا، فأعرض عنه النبي ﷺ حتى شهد على نفسه أربع مرات، قال له النبي ﷺ: أبك جنون. قال: لا، قال: آحصنت. قال: نعم، فأمر به فرجم بالمصلّى، فلما أذلقته الحجارة فرّ، فأدرك فرجم حتى مات. فقال له النبي ﷺ خيراً، وصلى عليه"، وعند مسلم أنه قال فيه: "لقد تاب توبة لو قسمت بين أمة لو سعتهم"^{٢٣}. وفي صحيح مسلم "جاءت الغامدية فقالت: يا رسول الله! إني قد زويت فظهرني... ثم أمر بها فحفر لها إلى صدرها، وأمر الناس فرجموها، فيقبل خالد بن الوليد بحجر، فرمى رأسها، فتنضح الدم على وجه خالد، فسبها. فسمع نبي الله ﷺ سبع إياها، فقال: "مهلاً! يا خالد! فوالذي نفسي بيده! لقد تابت توبة، لو تابها صاحب مكس لغفر له"، ثم أمر بها فصل عليها ودفنت"^{٢٤}.

ولقد "بلغ من سعة رحمة الله وجوده أن جعل تلك العقوبات كفارات لأهلها، وطهرة تزيل عنهم المؤاخذات بالجنايات إذا قدموا عليه، ولاسيما إذا كان منهم بعدها التوبة النصوح والإنابة، فرحمهم بهذه العقوبات أنواعاً من

22 ابن عاشور: مقاصد الشريعة الإسلامية، - مرجع سابق -، ص ٥١٦.

23 أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب المحاريين من أهل الكفر والردة، باب: الرجم بالمصلّى، ومسلم في صحيحه، كتاب الحدود، باب من اعترف على نفسه بالزنى. النيسابوري، مسلم بن الحجاج: الصحيح، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي (القاهر: دار الحديث، ١٤١٢هـ/١٩٩١م)، ج ٣، ص ١٣٢٢.

24 صحيح مسلم، كتاب الحدود، باب من اعترف على نفسه بالزنى. انظر: الإمام مسلم: الصحيح، - مرجع سابق -، ج ٣، ص ١٣٢٣-١٣٢٤.

الرحمة في الدنيا والآخرة^{٢٥}. ف"عن عبادة بن الصامت رضي الله عنه قال: كنا مع رسول الله في مجلس، فقال: "تبايعوني على أن لا تشركوا بالله شيئاً، ولا تنزوا، ولا تسرقوا، ولا تقتلوا النفس التي حرم الله إلا بالحق، فمن وفى منكم فأجره على الله، ومن أصاب شيئاً من ذلك فعوقب به، فهو كفارة له، ومن أصاب شيئاً من ذلك فستره الله عليه، فأمره إلى الله، إن شاء عفا عنه وإن شاء عذبه"^{٢٦}. ولقد أورد الإمام الشافعي هذا الحديث في كتابه "الأم" في كتاب الحدود، باب "أن الحدود كفارات لأهلها"، وعلّق عليه بقوله: "ونحن نحب لمن أصاب الحد أن يستتر، وأن يتقي الله تعالى، ولا يعود لمعصية الله، فإن الله تعالى يقبل التوبة عن عباده"^{٢٧}. إذن، فالعقوبة الشرعية فيها رحمة عظيمة بالجاني حيث تخفف عنه عبء إثم المعصية، وتطهره من الذنوب، وتكفر عنه سيئاته كما قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا تَوْبُوا إِلَى اللَّهِ تَوْبَةً نَّصُوحًا عَسَىٰ رَبُّكُمْ أَن يُكَفِّرَ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَيُدْخِلَكُم جَنَّاتٍ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ يَوْمَ لَا يُجْزِي اللَّهُ النَّبِيَّ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ نُورُهُمْ يَسْعَىٰ بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَبِأَيْمَانِهِمْ يَقُولُونَ رَبَّنَا أَنْتُمْ لَنَا نُورٌ وَغُفِّرَ لَنَا إِنَّكَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ (التحریم: ٨). فالمقصود أن العقوبات تحقق مصلحة عاجلة، وأخرى آجلة؛ فالعاجلة ما يقع بها من ازدجار الناس، وردع الجناة، والآجلة ما يحصل بها من تطهير الجاني باعتبار أن العقوبة كفارة له عما اقترفه من إثم، ولو لم يكن للعقوبة الشرعية إلا هذين المصلحتين لكانت في منتهى الرحمة.

ثانياً: العقوبة أذى يلحق بدن الجاني دون ماله في الغالب^{٢٨}

ومما يعضد ما سبق ذكر من كون العقوبة الشرعية فيها رحمة باعتبارها زاجرة للجاني وغيره، وجابرة لما يقع فيه الجاني من الإثم والمعصية أنها أذى يلحق بدن الجاني. وهذا يعني أن تشريعات الإسلام قد قصدت إلحاق أذى بالجاني يكون له أثراً في ردعه عن القيام بالجريمة وإتمامها أو تمنعه من العودة إليها إذا اقترفها. ولقد اختلفت

25 ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر: إعلام الموقعين عن رب العالمين، تحقيق عصام الصبابطي (القاهرة: دارالحديث، ١٤٢٥هـ/٢٠٠٤م)، مج ١، ص ٣٨٤.

26 رواه البخاري في صحيحه، كتاب الحدود، باب الحدود كفارة، ومسلم في صحيحه، كتاب الحدود، باب الحدود كفارات لأهلها. انظر: الإمام مسلم: الصحيح، -مرجع سابق-، ج ٣، ص ١٣٣٣.

27 الشافعي، محمد بن إدريس: الأم، تحقيق رفعت فوزي عبد المطلب (مصر: دار الوفاء، ١٤٢٥هـ/٢٠٠٤م)، ج ٧، ص ٣٥٠.

28 لم تضع الشريعة عقوبات مالية إلا في النادر مثل الدية في حال العفو عن القتل العمد أو الخطأ، ولكن ورد الغرم المالي لما يحدثه المعتدي من ضرر في ممتلكات الآخرين وأموالهم، وفيمن امتنع عن دفع الزكاة. فكانت العقوبة المالية في هذه الحال من جنس العمل، ولها وقع كبير على النفس، لأن أخذ مال الشحيح الذي يمتنع عن دفع الزكاة يخرجه عن شحّة. ناهيك عن أن العقوبات المالية تؤدي إلى أكل أموال الناس بالباطل، فضلاً عما في أخذها من إظهار الحقد والضغينة.

القوانين الوضعيّة عن تشريعات الإسلام في هذه المسألة، واختلفت نظرتهم للعقوبة فجاءت القوانين الوضعيّة في الغالب بعقوبات ماليّة، وسجنيّة تحتلف مقاديرها ومددها تبعاً لاختلاف أنواع الجرائم. بل إنّ القوانين الغربيّة تعتبر أنّ "بداية القرن التاسع عشر قد اختلفت منه العقوبة البدنيّة (Physical Punishment)، وتم الابتعاد عن تعذيب البدن، وقد أقصي الأمل المتكّلف في العقوبة، وقد بدأ عصر الاعتدال والاتزان في العقوبة"^{٢٤}. ولكن ما تفتخر به القوانين الوضعيّة، وتعدّه منقبة وهو ليس كذلك لم يفلح في تحقيق الغاية من العقوبة، والقصد من سنّها وأعني بذلك الحدّ من انتشار الجرائم، وزجر الناس من الوقوع فيها، وردع الجناة، ومنعهم من العود إلى ما فعلوه من الجرائم. فالواقع يكذب ذلك، حيث إنّ الجرائم في انتشار، وأنّ المجرمين يرتكبون الجرائم مراراً ولو أنه سجن عشرات المرّات، وغرّم من المال الشيء الكثير. وسبب ذلك أنّ ما سنّته القوانين الوضعيّة من عقوبات ليس لها أثر على الجاني، بل قد تدفعه إلى ارتكاب الجريمة مرة أخرى، وتشجعه على ذلك لأنه لم يلحقه أيّ أذى منها، بل هو في السّجن ينام، ويلعب، ويمرح، ويأكل، ويشرب مجاناً. وأسوأ من ذلك كلّ أنه قد يدخل المجرم البسيط إلى السجن فيجد فيه قرناء سوء ممن لهم باع طويل في العمل الإجرامي، فيوحون إليه بما لديهم من السّوء، فيخرج من السجن مجرماً أكبر بكثير مما كان عليه قبل دخوله السّجن^{٢٥}، بل إنّ "السّجن طريق مكلف لجعل المرء السيّء أكثر سوءاً"^{٢٦} (Prison is an expensive way of making bad people worse). ناهيك عن أنّ كثيراً من الدّراسات الحديثة عن السّجن والمساجين أثبتت عدم جدوى مثل هذه العقوبة، بل إنّ ظاهرة الانتحار بين المسجونين قد أصبح ظاهرة منتشرة، حيث يلجأ إليها السجين للهروب مما يجده في السجن من تعذيب، وتعدّد على كرامته وإنسانيّته^{٢٧}. ولذا، فقد أصبح السّجن "مؤسسة العنف" (Violent Institution) بتعبير "فيل سكرنتون"، حيث يلتقى فيها السّجين أنواعاً من العذاب، وضروبا من التنكيل، والحزني، والإذلال التي لا تليق بكرامة الإنسان من قبل المسؤولين عن السّجن وإدارته^{٢٨}.

Foucault, Michel: *Discipline and punish: the birth of the prison*, translated by Alan Sheridan (London: 29

A Peregrine book, 1979), p. 14.

30 انظر: الحصري، أحمد: السياسة الجزائيّة في فقه العقوبات الإسلامي المقارن (بيروت: دار الجليل، ١٤١٣هـ/١٩٩٣م)، مج ١، ص

٤١٠-٤١٣.

31 Wilson, David & John Ashton: *Crime and Punishment* (UK: Oxford university press, 2nd ed., 2001), p.

23.

See Medlicott, Diana: *Surviving the prison place: Narrations of suicidal prisoners* (England: 32 Ashgate, 2001).

33 Scranton, Phil and others: *Prisons under protest* (Philadelphia: Open university press, 1991), p. 61-78.

وأما في الشريعة فإنَّ الله ﷻ هو الذي شرع العقوبة التي يكون فيها إصلاح الناس، ومنفعتهم، وهو عالم بما خلق، وعليم بما يصلحهم كما قال تعالى: ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾ (الملك: ١٤). فقصد الشارع إلى جعل "معظم العقوبات أذى في الأبدان لأنه الأذى الذي لا يختلف إحساس البشر في التألم منه، بخلاف العقوبة المالية فإنها لم تَحِثْ في الشريعة، وإنما جاء غرم الضرر"^{٣٤}. ومن ثمَّ، ففلسفة العقوبة في التشريع الجنائي الإسلامي أن يحصل بها أثر وتأثير، حتى لا تكون ضرباً من العبث، فالشارع قد قصد إلى ذلك لتحقيق الغاية التي من أجلها سُنَّتْ العقوبات وشرِّعت. وهذا أمر لا يتحقق إلا بالعقوبة البدنية، والتي بها يقع امتناع من قبل الفرد عن الاقتراب من الجرائم التي نصَّ عليها الشارع، وزجر لغير الجاني من الاقتراب منها بسبب ما فيها من الأذى البدني، والأذى النفسي كما نهبت على ذلك سابقاً. وعليه، فإنَّ العقوبة البدنية تحقق مقصد الشارع من ردع الجاني، وزجر غيره فضلاً عن أنها لا تضر بالناس، فلا تتسبب في تعطيل جزء من المجتمع، بل تطبَّق العقوبة، ويستمر من طبَّقت عليه العقوبة في ممارسة أعماله، ونفع نفسه ومجتمعه.

ولذا، فقد نهت الشريعة عن إيذاء من أقيمت عليه عقوبة بالقول أو الفعل؛ فلا يعير، ولا يشتم، ولا يسب. فقد ورد في حديث: "أبي هريرة قال: قَالَ النَّبِيُّ ﷺ إِذَا زَنَّتْ الْأُمَّةُ فَتَبَيَّنَ زَنَاهَا فَلْيُجْلِدْهَا وَلَا يُثْرَبْ ثُمَّ إِنْ زَنَّتْ فَلْيُجْلِدْهَا وَلَا يُثْرَبْ ثُمَّ إِنْ زَنَّتْ الثَّالِثَةَ فَلْيَبِيعْهَا وَلَوْ بِحَبْلٍ مِنْ شَعْرِ". قوله "ولا يثرب" أي لا يجمع عليها العقوبة بالجلد وبالتعير، وقيل المراد لا يقتنع بالتوبيخ دون الجلد. وفي رواية سعيد عن أبي هريرة عند عبد الرزاق "ولا يعيرها ولا يفندها". قال ابن بطال: يؤخذ منه أن كلَّ من أقيم عليه الحد لا يعزر بالتعنيف واللوم وإنما يليق ذلك بمن صدر منه قبل أن يرفع إلى الإمام للتحذير والتخويف، فإذا رفع وأقيم عليه الحد كفاه. قلت: وقد تقدم قريباً نهيه ﷺ عن سب الذي أقيم عليه حدُّ الخمر وقال "لا تكونوا أعواناً للشيطان على أخيكم"^{٣٥}. وبالمقابل يلاحظ أنَّ القوانين الوضعية التي تميل في الغالب إلى السجن، وحبس الجاني، الأمر الذي سلب العقوبة القصد من وضعها، فأصبحت غير قادرة على ردع الجناة، ولا زجر غيرهم. ناهيك عن أن سجن الجناة يصبح كلاً على المجتمع، بحيث يتم تعطيل جزء من المجتمع، بل يكلف الدولة مبالغ مالية كبيرة من أجل النفقة على المسجونين، فضلاً عن أنَّ الجاني يلحقه كثيراً من الأذى بعد خروجه من السجن^{٣٦}. وسبب ذلك أنَّ الجريمة تدوَّن في الملف الخاص

34 ابن عاشور: مقاصد الشريعة الإسلامية، - مرجع سابق -، ص ٣٣٨.

35 فتح الباري بشرح صحيح البخاري،، كتاب الحدود، باب لا يُثْرَبُ عَلَى الْأُمَّةِ إِذَا زَنَّتْ وَلَا تُنْفَى. انظر: ابن حجر، أحمد بن علي: فتح

الباري بشرح صحيح البخاري (الرياض: بيت الأفكار الدولية، د.ت)، ج ٣، ص ٣٠٣٤.

36 النفقة على المسجون في أميركا مثلاً قد بلغت في سنة ١٩٩٧ ما يقرب من ثلاثة بلايين وخمسة مائة مليون (\$ 3.5 Billion) لشراء ٨٠ ألف سرير فقط نظراً لكثرة المساجين، واكتظاظ السجون بالمجرمين، فكيف بالنفقة على الأكل والشرب والعلاج وغيرها من الأمور التي

به، وتدوّن مدّة السجن، وتبقى تلك الجريمة تلاحقه أينما ذهب، وحيثما حلّ، وتكون مانعا له من الحصول على عمل، بل ويلحقه الأذى بالقول والتعبير مما يؤدي به إلى النقمة على الناس جميعا، ويصبح كأنه فردا منبوذا في المجتمع مما يولد لديه إحساس بالانتقام، ويزرع في قلبه الشرّ الذي يصعب اجتثاثه بعد أن استولى على قلبه، واستحوذ على نفسه. فلا جرم أن يرتكب الجاني جرائم أكبر من ذي قبل، وأن يعود لارتكابها مرارا مادام يشعر بأنه في نظر الناس مجرما، وأن العقوبة بالسجن أو التغريم المالي لا تزيل من نفسه معنى الجريمة ولا تمنعه من التفكير في ارتكابها مرّة أخرى متى وجد إلى ذلك سبيلا. فندرك حكمة الشريعة في نهي الرسول ﷺ عن سبّ الذي أقيم عليه حدّ الخمر وقال "لا تكونوا أعوانا للشيطان على أحييكم"^{٧٧}، فيعود ذلك الفرد الجاني إلى المجتمع، ويستمر في أداء وظيفته فيه فيزال الضرر عنه، ويرفع الضرر عن مجتمعه أيضا. ثالثا: عدم إيقاع العقوبة مقصد شرعي

يبدو غريباً كلّ الغرابة أن يُقال أنّ من مقاصد الشارع عدم إيقاع العقوبة، بل القصد عدم تعطيلها لدفع الضرر عن الناس، نظرا لما شاع بين الناس أنّ الشريعة تقصد إلى إيقاع العقوبة قصداً مباشراً، وتلك غايتها. وسبب ذلك ما شاع من فهم خاطئ لروح الشريعة ومقاصدها، حتى إنه أصبح يتبادر إلى عقول الكثير عندما يسمعون بتطبيق الشريعة أنها تعني تطبيق الحدود، فوقع بهذا الوهم اختزال الشريعة في الحدود فحسب، رغم أنها تمثّل جزءاً صغيراً من شريعة الإسلام وتشريعاته. ناهيك عن أنّ تطبيق العقوبة يكون محدوداً جداً إذا علمنا أنّ من فلسفة العقوبة في الإسلام عدم إيقاعها، وأنّ ذلك يمثّل مقصداً من مقاصد الشريعة، وهذا الأمر يعضد ما ذكرته سابقاً من كون العقوبة ليست بنكاية في الجاني، بل هي رحمة له خاصة، وللناس عامّة. ومن ثمّ، فإنّ استقراء نصوص الشريعة تدل على أنّ الشارع قد رغب في التوبة من الذنوب والمعاصي، وأطلق التوبة ولم يقيد بها بنوع من المعاصي، فتشمل التوبة ضروب المعاصي كلّها بما في ذلك الجرائم التي رتب عليها الشارع عقوبات دنيوية.

فلقد حرّض الشارع المؤمنين جميعاً على التوبة فقال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا تَوْبُوا إِلَى اللَّهِ تَوْبَةً نَّصُوحاً عَسَىٰ رَبُّكُمْ أَن يُكَفِّرَ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَيُدْخِلَكُم جَنَّاتٍ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ يَوْمَ لَا يُجْزَى اللَّهُ النَّبِيَّ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ نُورُهُمْ يَسْعَىٰ بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَبِأَيْمَانِهِمْ يَقُولُونَ رَبَّنَا أَنْتُمْ لَنَا نُورٌ وَغَفِرَ لَنَا إِنَّكَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ (التحریم: ٨)، فضلاً عن قوله تعالى: ﴿غَافِرِ الذَّنْبِ وَقَابِلِ التَّوْبِ شَدِيدِ الْعِقَابِ ذِي الطُّوْلِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ إِلَيْهِ الْمَصِيرُ﴾ (غافر: ٣)،

تنفق عليها مبالغ كبيرة. انظر: Curran, Daniel J. & Claire M. Renzetti: Social problems: Society in crisis (USA: Ally & Bacon, 5th ed., 2000), p. 118. 37 سبق تخرجه.

ثم قوله تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي يَقْبَلُ التَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِ وَيَعْمُو عَنِ السَّيِّئَاتِ وَيَعْلَمُ مَا تَفْعَلُونَ﴾ (الشورى: ٢٥). وزد على ذلك قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا التَّوْبَةُ عَلَى اللَّهِ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السُّوءَ بِجَهَالَةٍ ثُمَّ يَتُوبُونَ مِنْ قَرِيبٍ فَأُولَئِكَ يَتُوبُ اللَّهُ عَلَيْهِمْ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾ (النساء: ١٧)، وقوله تعالى: ﴿وَإِنِّي لَغَفَّارٌ لِمَن تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا ثُمَّ اهْتَدَى﴾ (طه: ٨٢). فهذه الآي من الذكر الحكيم وغيرها من نصوص السنة النبوية^{٣٨} تدل دلالة واضحة على أن باب التوبة مفتوح لكل من تاب مطلقاً، فضلاً عما قرره الرسول ﷺ بقوله: "التَّائِبُ مِنَ الذَّنْبِ، كَمَنْ لَا ذَنْبَ لَهُ"^{٣٩}. فإذا تقرر ذلك أدركنا أن الشارع لو قصد إلى إيقاع العقوبة قصداً مطلقاً لما فتح باب التوبة للجناة جميعاً، بل رغب فيها، وجعل التائب من الذنب كمن لا ذنب عليه، فلا معنى لإقامة الحدّ عليه حينها. ولعل من أقوى الأدلة على ما قرره أنفاً أن القاتل ولو كثر قتله، فإذا تاب توبة نصوحاً تقبل توبته، وتغفر ذنوبه، فإن رحمة الله واسعة بحيث لا يتعاضدها ذنب، فإنها تطال مثل هذا المذنب ذنباً عظيماً. فعن النبي ﷺ قال: "كان في بني إسرائيل رجل قتل تسعة وتسعين إنساناً، ثم خرج يسأل، فأتى راهباً فسأله فقال له: هل من توبة؟ قال: لا. فقتله، فجعل يسأل، فقال له رجل: ائت قرية كذا وكذا، فأدركه الموت، فناء بصدرة نحوها، فاخصمت فيه ملائكة الرحمة وملائكة العذاب، فأوحى الله إلى هذه أن تقربي، وأوحى الله إلى هذه أن تباعدني، وقال: قيسوا ما بينهما، فوجد إلى هذه أقرب بشبر، فغفر له"^{٤٠}.

وزيادة على ذلك، فإن من الأمور التي تدل على كون الشارع لا يقصد إلى إيقاع العقوبة أن الشريعة رغبّت في الستر، وحثت عليه سواء من قبل الجاني بأن يستر على نفسه أو ممن اطلع على معصيته أن يستر عليه. فقد ورد "عن زيد بن أسلم: "أن رجلاً اعترف على نفسه بالزنا على عهد رسول الله ﷺ، فدعا رسول الله ﷺ بسوط فأتي بسوط مكسور، فقال: فوق هذا، فأتي بسوط جديد لم تُقَطَّعْ ثَمَرَتُهُ، فقال: بين هذين، فأتي بسوط قد رُكِبَ به فلان، فأمر به فجُلِدَ، ثم قال: أيها الناس قد أن لكم أن تنتهوا عن حدود الله، فمن أصابه من هذه القاذورات شيئاً فليستر بستر الله، فإنه من يُبْدِ لَنَا صَفْحَتَهُ نُقِمَ عَلَيْهِ كِتَابَ اللَّهِ ﷻ"^{٤١}. ولقد فهم الصحابة ﷺ هذا المقصد الشرعي

38 انظر أحاديث في هذا الأمر كتاب التوبة، باب في الحَصُّ على التوبة والفرح بها من صحيح الإمام مسلم، - مرجع سابق -، ج ٤، ص ٢١٠٢-٢١٠٦.

39 رواه ابن ماجه في سننه، كتاب الزهد، باب ذكر التوبة. انظر: ابن ماجه: السنن، - مرجع سابق -، ص ٦١٩.

40 أخرجه مسلم في كتاب التوبة، باب: قبول توبة القاتل وإن كثر قتله. انظر: مسلم: الصحيح، - مرجع سابق -، ج ٤، ص ٢١١٨.

41 أخرجه الإمام مالك في موطنه، برواية الإمام محمد بن الحسن الشيباني، أبواب الحدود في الزنا، باب الإقرار بالزنا. انظر: اللكنوي، عبد الحي: التعليق المجدد على موطأ محمد، تحقيق تقي الدين الندوي (بيروت: مؤسسة فؤاد بعينو، ط. ٣، ١٤١٩هـ/١٩٩٩م)، مج ٣، ص ٨٨-٨٩.

من أن الشارع لا يقصد إلى إيقاع العقوبة، بل الأولى الستر والتوبة. فعن "يحيى بن سعيد قال: سمعت سعيد بن المسيب يقول: إن رجلاً من أسلم أتى أبا بكر، فقال: إن الآخر قد زنى، قال أبو بكر: هل ذكرت هذا لأحد غيري؟ قال: لا، قال أبو بكر: تُب إلى الله عز وجل، واستتر بستر الله، فإن الله يقبل التوبة عن عبادة. قال سعيد: فلم تقرّ به نفسه حتى أتى عمر بن الخطاب، فقال له كما قال لأبي بكر، فقال له عمر كما قال أبو بكر. قال سعيد: فلم تقرّ به نفسه حتى أتى النبي ﷺ، فقال له: الآخر قد زنى، قال سعيد: فأعرض عنه النبي ﷺ قال: فقال له ذلك مراراً، كل ذلك يُعرض عنه حتى إذا أكثر عليه، بعث إلى أهله، فقال: أَيْشَتَكِي؟ أَيْه جَنَّة؟ قالوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ، إِنَّهُ لصحيح. قال: أَبَكْرُ أَمْ تُيَّبُ قال: ثَيْبٌ. فأمر به فرجِمَ".⁴² وبناء على هذه النصوص الشرعية، وفهم عميق لمقصد الشريعة من سنّ العقوبات قال الإمام الشافعي: "ونحن نحب لمن أصاب الحد أن يستتر، وأن يتقي الله ﷻ، ولا يعود لمعصية الله، فإن الله ﷻ يقبل التوبة عن عباده".⁴³

ومما يعضد هذا الأمر، ويشد من أزره أن تطبيق العقوبات من قبل الرسول ﷺ كان بعد التثبت والتريث، بل قد رد من أقر بالجريمة لعله يتوب ويرجع في إقرار، فلو كان قصده إيقاع العقوبة مطلقاً لما رد المقرر، رغم كونه أقوى أدلة الإثبات، لأن العاقل لا يقرّ على نفسه بما يعود عليه بالضرر. وفضلاً عن ذلك لما تثبت في إثبات الجريمة على الجاني، بل كان من سنته "درأ الحدود بالشبهات" كما هو مقرر في حديث "عائشة قالت: قال رسول الله ﷺ: "ادرءوا الحدود عن المسلمين ما استطعتم فإن كان له مخرج فخلوا سبيله فإن الإمام إن يخطئ في العفو خير من أن يخطئ في العقوبة".⁴⁴ ناهيك عن حديث "أبي هريرة رضي الله عنه قال أتى رجل رسول الله ﷺ وهو في المسجد فناده فقال يا رسول الله إني زني فأعرض عنه حتى ردّ عليه أربع مرات فلما شهد على نفسه أربع شهادات دعاه النبي ﷺ فقال أبك جنون قال لا قال فهل أحصنت قال نعم فقال النبي ﷺ اذهبوا به فارجموه قال ابن شهاب فأخبرني من سمع جابر بن عبد الله قال فكننت فيمن رجمه فرجمناه بالمصل فلما أدلقت الحجارة هرب فأدركناه بالحرة فرجمناه". قال عياض: فائدة سؤاله أبك جنون ستراً لحاله واستبعاد أن يلح عاقل بالاعتراف بما يقتضي إهلاكه، ولعله يرجع عن قوله... ويؤخذ من قضيته أنه يستحب لمن وقع في مثل قضيته أن يتوب إلى الله تعالى ويستتر نفسه ولا يذكر ذلك لأحد كما أشار به أبو بكر وعمر على ماعز، وأن من أطلع على ذلك يستر عليه بما

42 المصدر نفسه، مج 3، ص 91-93.

43 الشافعي، محمد بن إدريس: الأم، - مرجع سابق -، ج 7، ص 350.

44 الحديث أخرجه الترمذي في الجامع الصحيح، كتاب الحدود، باب ما جاء في درء الحدود. انظر: الترمذي، أبو عيسى محمد بن عيسى:

الجامع الصحيح (بيروت: دار ابن حزم، 1422هـ/2002م)، ص 428.

ذكرنا ولا يفضحه ولا يرفعه إلى الإمام كما قال ﷺ في هذه القصة "لو سترته بثوبك لكان خيرا لك". وبهذا جزم الشافعي رحمه الله فقال: أحب لمن أصاب ذنبا فستره الله عليه أن يستره على نفسه ويتوب، واحتج بقصة ماعز مع أبي بكر وعمر. وقال ابن العربي: هذا كله في غير المجاهر، فأما إذا كان متظاهرا بالفاحشة مجاهرا فإني أحب مكاشفته والتبريح به لينزجر هو وغيره. وفيه أنه يستحب لمن وقع في معصية وندم أن يبادر إلى التوبة منها ولا يخبر بها أحدا ويستتر بستر الله، وإن اتفق أنه يخبر أحدا فيستحب أن يأمره بالتوبة وستر ذلك عن الناس كما جرى لماعز مع أبي بكر ثم عمر^{١٥}.

ولم يكتف الشارح بأمر الجاني أن يستتر بستر الله، بل حث من اطلع على معصية أخيه أن يستره، ورغب في هذا العمل بأن يكافئ من فعل ذلك فيستره يوم القيامة والجزاء من جنس العمل. فقد ورد في الصحيحين وغيرهما "أن رسول الله ﷺ قال: "المسلم أخو المسلم، لا يظلمه ولا يسلمه، ومن كان في حاجة أخيه كان الله في حاجته، ومن فرج عن مسلم كربة ففرج الله عنه كربة من كربات يوم القيامة، ومن ستر مسلما ستره الله يوم القيامة"^{١٦}. ولقد كان من فقه الإمام الترمذي أن أخرج حديث الستر في أبواب الحدود "عن سالم عن أبيه أن رسول الله ﷺ قال: "المسلم أخو المسلم لا يظلمه ولا يسلمه ومن كان في حاجة أخيه كان الله في حاجته ومن فرج

45 رواه البخاري في صحيحه، كتاب الحدود، باب لا يُرجمُ المُجْتَنِبُ وَالْمُجْتَنِبَةُ. ابن حجر: فتح الباري - مرجع سابق -، ج ٣، ص ٣٠١٥-٣٠١٧. وأما ما ذكره ابن العربي في المجاهر فيقصد به من جاهر بالمعصية، وتحدث بها للناس بعد أن ستره الله بستره كما هو صريح الحديث الذي يرويه "سالم بن عبد الله قال سمعتُ أبا هريرة يقولُ سمعتُ رسولَ الله ﷺ يقولُ كُلُّ أُمَّتِي مُعَافَى إِلَّا الْمُجَاهِرِينَ وَإِنَّ مِنَ الْمُجَاهِرَةِ أَنْ يَعْمَلَ الرَّجُلُ بِاللَّيْلِ عَمَلًا ثُمَّ يُصْبِحُ وَقَدْ سَتَرَهُ اللهُ عَلَيْهِ فَيَقُولُ يَا فَلَانُ عَمِلْتَ الْبَارِحَةَ كَذَا وَكَذَا وَقَدْ بَاتَ يَسْتُرُهُ رَبُّهُ وَيُصْبِحُ يَكْشِفُ سِتْرَ اللهِ عَنْهُ." والمجاهر الذي أظهر معصيته، وكشف ما ستر الله عليه فيحدث بها، وقد ذكر النووي أن من جاهر بنفسه أو بدعته جاز ذكره بها جاهر به دون ما لم يجاهر به. والمجاهر في هذا الحديث يجتمل أن يكون من جاهر بكذا بمعنى جهر به. قال ابن بطال: في الجهر بالمعصية استخفاف بحق الله ورسوله وصالحى المؤمنين، وفيه ضرب من العناد لهم، وفي الستر بها السلامة من الاستخفاف، لأن المعاصي تذل أهلها، ومن إقامة الحد عليه إن كان فيه حد ومن التعزير إن لم يوجب حدا، وإذا تمحض حق الله فهو أكرم الأكرمين ورحمته سبقت غضبه، فلذلك إذا ستره في الدنيا لم يفضحه في الآخرة، والذي يجاهر يفوته جميع ذلك... الحديث مصرح بدم من جاهر بالمعصية فيستلزم مدح من يستتر، وأيضا فإن ستر الله مستلزم لستر المؤمن على نفسه، فمن قصد إظهار المعصية والمجاهرة بها أغضب ربه فلم يستره، ومن قصد التستر بها حياء من ربه ومن الناس من الله عليه بستره إياه^{١٧}. انظر: ابن حجر، أحمد بن علي: فتح الباري بشرح صحيح البخاري، - مرجع سابق -، ج ٣، ص ٢٦٦٧.

46 صحيح البخاري، كتاب المظالم، باب: لا يظلم المسلم المسلم ولا يسلمه، والترمذي في سننه، كتاب الحدود، باب ما جاء في الستر على المسلم. الترمذي، أبو عيسى محمد بن عيسى: الجامع الصحيح (بيروت: دار ابن حزم، ١٤٢٢هـ/٢٠٠٢م)، ص ٤٣٩.

عن مسلمٍ كُرْبَةً فَرَجَّ اللهُ عَنْهُ كُرْبَةً مِنْ كُرْبٍ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَمَنْ سَتَرَ مُسْلِمًا سَتَرَهُ اللهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ"١٧. وأخرجه في موضع آخر من سننه "عن أبي هريرة عن النبي ﷺ قال: "من نفَّس عن مسلمٍ كُرْبَةً مِنْ كُرْبِ الدُّنْيَا نَفَّسَ اللهُ عَنْهُ كُرْبَةً مِنْ كُرْبِ يَوْمِ الْقِيَامَةِ وَمَنْ يَسَّرَ عَلَى مُعْسِرٍ فِي الدُّنْيَا يَسَّرَ اللهُ عَلَيْهِ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَمَنْ سَتَرَ عَلَى مُسْلِمٍ فِي الدُّنْيَا سَتَرَ اللهُ عَلَيْهِ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَاللهُ فِي عَوْنِ الْعَبْدِ مَا كَانَ الْعَبْدُ فِي عَوْنِ أَخِيهِ"١٨. إذن، نتبين من مجموع هذه النصوص الشرعية ومعانيها التي ترمي إليها أن إيقاع العقوبة ليس بمقصد شرعي، بل إن الشريعة قد رغبت في التوبة، والستر، والعفو، وحببت في ذلك بدلا عن العقوبة.

رابعا: العقوبة الشرعية مبنية على المساواة

يظهر بادئ الرأي أن التشريع الجنائي الإسلامي يتفق مع غيره من التشريعات الأخرى فيما يتعلق بمسألة المساواة، لأن المساواة مفروضة بطبيعتها في كل قانون وتشريع. ورغم هذا الاتفاق من حيث المبدأ إلا أن الناحية العملية التطبيقية أظهرت أن المساواة في التشريع الجنائي الإسلامي خاصة تميزه عن غيره من التشريعات الجنائية في القوانين الوضعية. والحاصل أن المساواة باعتبارها فلسفة التشريع الجنائي الإسلامي، ومقصود الشارع تتجلى في أمرين مهمين وهما:

أ - المساواة بين الجريمة والعقوبة من حيث ضررها: يلاحظ المتأمل في نظام الجرائم والعقوبات في الإسلام أن العقوبات متنوعة تبعاً لتنوع الجرائم واختلافها. هذا الأمر يدل على أن الشريعة الإسلامية إنما تهدف من وراء وضع العقوبة من أن تكون مساوية لحجم الجريمة؛ فليست جريمة القتل مثلا كجريمة السرقة، فكانت عقوبتها مختلفة تبعاً لنوعية الجريمة. ولذا، ففي التشريع الجنائي الإسلامي تكون العقوبة هي الجزاء العادل المقابل للجريمة. ومن ثم نجد أن القرآن الكريم قد استخدم كلمة الجزاء فيما يتعلق بإيقاع العقوبات على الجرائم التي حددها الشارع لتدل على أن العقوبات التي قررتها الشريعة جزاء مساويا لجرم الجريمة مثل قوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جِزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ (المائدة: ٣٨)، وقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا جِزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِّنْ خِلَافٍ أَوْ

47 سنن الترمذي، أبواب الحدود عن رسول الله ﷺ، باب ما جاء في الستر على المسلم. الترمذي: الجامع الصحيح - مرجع سابق -، ص ٤٣٩.

48 سنن الترمذي، أبواب البر والصلة عن رسول الله ﷺ، باب ما جاء في السترة على المسلم. الجامع الصحيح - مرجع سابق -، ص ٥٧٠.

يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ» (المائدة: ٣٣)، وفي عقوبة جريمة القتل يقول الله تعالى: ﴿وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا وَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُ وَأَعَدَّ لَهُ عَذَابًا عَظِيمًا﴾ (النساء: ٩٣). ولقد نبه ابن عاشور على هذا الأمر بقوله: "ولذلك لم يجوز أن تكون الزواجر، والعقوبات، والحدود إلا إصلاحاً لحال الناس بما هو اللازم في نفعهم دون ما دونه، ودون ما فوقه، لأنه لو أصلحهم ما دونه لما تجاوزته الشريعة إلى ما فوقه، ولأنه لو كان العقاب فوق اللازم للنفع لكان قد خرج إلى النكاية دون مجرد الإصلاح"^{٤٩}. وزيادة على ذلك، فإن هذه المساواة بين الجريمة والعقوبة تجعل المجرمين متساوون في إيقاع العقوبة، فضلاً عن تساويهم في الشعور بالألم، وما يلحق أبدانهم من أذى تطبيقها.

ب - المساواة بين الناس في تطبيقها: لقد تقرر من الآيات المذكورة سابقاً أن العقوبات في التشريع الجنائي الإسلامي تعدّ الجزء المقابل والمساوي للجريمة وهو جزاء عادل. وهذا الأمر يحتم المساواة في تطبيق العقوبة وإيقاعها على الجناة. وهذه هي الناحية الثانية من المساواة التي يظهر فيها عدل الشريعة وإنصافها، وأعني بذلك المساواة في إيقاع العقوبة وتطبيقها على كل مجرم دون تمييز بينهم، ولا يقبل أي سبب للتمييز مهما كان. فسداً لذريعة التمييز بين الجناة فإن الشريعة حرّمت الشفاعة في الحدود، ولم تحوّل هذا الأمر لأحد ولو كان نبياً مرسلًا لضمان المساواة في التطبيق لترتب ذلك على الجزاء العادل المقابل لكل جريمة. ودليل ذلك ما ورد في الحديث المتفق عليه المروي عن عائشة رضي الله عنها "أنّ قريشا أهمهم شأن المرأة المخزومية التي سرقت. فقالوا: من يكلم فيها رسول الله ﷺ؟ فقالوا: ومن يجترئ عليه إلا أسامة، حب رسول الله ﷺ؟ فكلمه أسامة. فقال رسول الله ﷺ: أتشفع في حد من حدود الله؟ ثم قام فاختطب فقال: أيها الناس إنما أهلك الذين قبلكم، أنهم كانوا إذا سرق فيهم الشريف، تركوه. وإذا سرق فيهم الضعيف، أقاموا عليه الحد. وأيم الله! لو أن فاطمة بنت محمد سرقت لقطعت يدها"^{٥٠}.

فهذا الحديث يدل دلالة واضحة على أنّ تطبيق العقوبة لا بد أن يتم على وجه تظهر فيه المساواة بين أفراد الأمة الإسلامية. فالعقوبة في التشريع الإسلامي الجنائي غير قابلة للإسقاط والعفو، فلا شفاعة في حد من حدود الله إلا إذا كانت الجريمة في انتهاك حق من حقوق العباد فأمرها مفوض لصاحب الحق. ولذا، فحتى لا يقع التلاعب بالعقوبات فيتم تطبيقها على الضعيف، وإسقاطها عن القوي، ولا تكون عرضة للتغيير والتبديل حسب

49 ابن عاشور، محمد الطاهر: مقاصد الشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ص ٣٣٧-٣٣٨.

50 الحديث أخرجه البخاري ومسلم في صحيحهما، وغيرهما من أصحاب السنن. معنى "ومن يجترئ عليه" أي لا يتجاسر على الكلام في ذلك أحد، لمهايته. إلا أسامة حب رسول الله ﷺ أي ولكن أسامة بن زيد يجسر على ذلك. فإنه حبه ﷺ، أي حبيبه.

أهواء الحكام، وولاية الأمور سدّت الشريعة هذه الذريعة بتحريم الشفاعة في حدود الله تعالى، فلا تقبل من أي شخص كائناً من كان. والحاصل أن المساواة في التشريع الجنائي الإسلامي يتمثل في كون العقوبة هي الجزاء العادل المقابل للجريمة، وعلى هذا الأساس تنوعت العقوبات بتنوع الجرائم فضلاً عن المساواة من حيث التطبيق لأنه من مقتضيات الجزاء العادل أن يكون إيقاعها أيضاً عادلاً، ولا يتم ذلك إلا عن طريق المساواة بين الجناة في تطبيق العقوبات الشرعية. ف"يجب إقامته على الشريف، والوضيع، والضعيف، ولا يحل تعطيله لا بشفاعة، ولا بهديّة، ولا تحلّ الشفاعة فيه"⁵¹، حتى تتم المساواة في تطبيق العقوبات الشرعية.

المبحث الثاني: أثر التشريع الجنائي الإسلامي في حفظ مقاصد الشارع وحمايتها

"إذا نحن استقرينا موارد الشريعة الإسلامية الدالة على مقاصدها من التشريع، استبان لنا من كليات دلائلها، ومن جزئياتها المستقراة أنّ المقصد العام من التشريع فيها هو حفظ نظام الأمة، واستدامة صلاحه بصلاح المهيمين عليه، وهو نوع الإنسان. ويشمل صلاحه صلاح عقله، وصلاح عمله، وصلاح ما بين يديه من موجودات العالم الذي يعيش فيه"⁵². ثم إذا نظرنا إلى المجتمعات الإنسانية سنجد أنّ تصرفاتهم فيما بينهم تشغل حيزاً كبيراً من حياتهم، بل تشغل معظمها، وكما قالت الأوائل "الإنسان مدني بالطبع"، بمعنى أنه "لا بد له من الإعانة، والاستعانة، لأنه لا يكمل وحده لجميع مصالحه، ولا يستقلّ بجميع حوائجه"⁵³، ففي حياته لا يستغني عن التعامل مع غيره؛ فهو محتاج إلى غيره، وغيره محتاج إليه أيضاً. وتعامل الناس فيما بينهم مبني على المصالح، وهذه المصالح يشوبها تعارض، وتناقض بسبب اختلاف مصالح الأفراد وتعارضها. ولكي تحفظ المصالح كانت المجتمعات الإنسانية بحاجة إلى شرائع، وقوانين تنظم أمور المعاملات بين الناس، وتضبط تصرفاتهم حتى لا يطغى بعضهم على بعض. ومن ثم، فقد اقتضت حكمة الله أن يُنزل للناس شرائع يكون في الالتزام بها حفظ للمصالح، ودفع لأيّ ضرر أو ضرار. فكانت تشريعات الإسلام المتعلقة بالعقوبات تندرج ضمن دفع الضرر حفظاً لمقاصد الشريعة من أن تنتقص من أطرافها أو أن يتطرق إليها ضرر. فنظام العقوبات في الإسلام يعدّ جزءاً مهماً من الشريعة، وذلك لما له من أثر كبير في حفظ مقاصد الشارع وحمايتها، بل لا يمكن أن تطبق الشريعة كاملة

51 ابن تيمية: السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، - مرجع سابق -، ص ٨٢.

52 ابن عاشور: مقاصد الشريعة الإسلامية، - مرجع سابق -، ص ٢٧٣.

التوحيدي، أبو حيان: الصداقة والصدق، تحقيق إبراهيم الكيلاني (بيروت: دار الفكر المعاصر، ط ٢، ١٩٩٦)، ص ١٦١، 53.

بدون تطبيق نظام الجنايات، وإيقاع العقوبات على مستحقيها كما حددته الشريعة الإسلامية. ولذا، فمن الأهمية بمكان بيان أثر التشريع الجنائي في حفظ مقاصد الشريعة وحماتها قصد حفظ نظام المجتمع الإسلامي، وانتظام سيره، ولعل الأمور الآتية تجلي هذا الأمر وتوضحه.

أولاً: أثر العقوبة في دفع الضرر عن مقاصد الشريعة

هناك اتفاق يكاد يرتقي إلى مرتبة الإجماع من قبل علماء الاجتماع ومفكرهم على أن المجتمع يقوم أساساً على خمس مؤسسات لا بد منها لقوام المجتمعات الإنسانية، وانتظام سيرها، بل إن صلاحها متوقف على توفر هذه المؤسسات، وصلاح حالها. وهذه المؤسسات هي: مؤسسة التربية، ومؤسسة الأسرة، والمؤسسة الاقتصادية، والمؤسسة السياسية، والمؤسسة الدينية⁵⁴. إذن، فهذه المؤسسات ضرورية لقوام المجتمعات الإنسانية، وانتظام سيرها، بحيث إذا صلحت صلح المجتمع كلاً، وإذا فسدت فسدت فسد المجتمع كلاً. ثم إنه من المقرر أن الشريعة الإسلامية جاءت شاملة لمصالح الناس الدنيوية والأخروية الأمر الذي يجعلنا نقرر أن أحكام الشريعة كلها سواء أكانت أوامر أو نواهي أو مباحات إنما تقصد إلى المحافظة على مصالح الناس سواء بجلب كل ما فيه منفعة لهم أو دفع كل ما فيه مضرّة عنهم. فالأوامر الشرعية كلها مصالح لأنها تجلب للمدع عن لها منافع دنيوية وأخرى، وبينما المناهي الشرعية كلها مفاسد تدفع عن اجتنابها مضار في العاجل والآجل. والحاصل أن "استقراء أدلة كثيرة من القرآن والسنة الصحيحة يوجب لنا اليقين بأن أحكام الشريعة الإسلامية منوطة بحكم وعلل راجعة للصلاح العام للمجتمع والأفراد"⁵⁵.

ثم إن المصلحة تتكون من جزأين يكمل أحدهما الآخر، ولا يستغني جزء عن آخر وأعني بذلك جلب المنفع، ودفع المضرّة. وعليه، فإن ارتكاب جريمة من الجرائم التي حرّمها الشارع تعدّ مضرّة، ودفعها ضروري لتوفر مصلحة الفرد والمجتمع على حدّ سواء. وسبب ذلك أن "من المعاصي ما شرع الله فيه الحدّ، وذلك كلّ معصية جمعت وجوهاً من المفسدة، بأن كانت فساداً في الأرض واقتضاباً على طمأنينة المسلمين، وكانت لها داعية في نفوس بني آدم لا تزال تهبّ فيها، ولها ضراوة لا يستطيعون الإقلاع منها بعد أن أشربت قلوبهم بها، وكان فيه ضرر لا يستطيع المظلوم دفعه عن نفسه في كثير من الأحيان، وكان كثير الوقوع فيما بين الناس، فمثل هذه

54 انظر: Leslie, Gerald R. & Sheila Korman: *The Family in social context* (New York: Oxford University Press, 7th ed., 1989), p. 5.

55 ابن عاشور، محمد الطاهر: مقاصد الشريعة الإسلامية، - مرجع سابق -، ص ١٢٩-١٣٠.

المعاصي لا يكفي فيها الترهيب بعذاب الآخرة، بل لابد من إقامة ملامة شديدة عليها وإيلاء، ليكون بين أعينهم ذلك، فيردعهم عما يريدونه^{٥٦} من تصرفات تعود بالضرر على الفرد المجتمع.

وبالإضافة إلى ذلك، إذا نظرنا في أهمّ الأمور التي جاءت الشريعة للمحافظة عليها سواء بجلب مصلحة إليها أو بدفع الفساد عنها والتي تعرف بالكليات الخمس، والتي ذكرها الإمام الغزالي في قوله: "أما المصلحة فهي عبارة في الأصل عن جلب منفعة أو دفع مضرة. لسنا نعني به ذلك، فإن جلب المنفعة ودفع المضرة مقاصد الخلق، وصالح الخلق في الحصول على مقاصدهم. ولكننا نعني بالمصلحة المحافظة على مقصود الشارع، ومقصود الشارع من الخلق خمسة؛ أن يحفظ عليهم دينهم، ونفسهم، وعقلهم، ونسلهم، وماله. فكل ما يتضمّن حفظ هذه الأصول فهو مصلحة، وكل ما يفوّت هذه الأصول فهو مفسدة دفعه مصلحة"^{٥٧}. "والحفظ لها يكون بأمرين: أحدهما ما يقيم أركانها، ويثبت قواعدها، وذلك عبارة عن مراعاتها من جانب الوجود. والثاني ما يدرأ عنها الاختلال الواقع أو المتوقع، وذلك عبارة عن مراعاتها من جانب العدم"^{٥٨}. ولذا، فيمكن القول إنّ العقوبات التي سنتها الشريعة الإسلامية، ورتبتها على اقتراح بعض الجرائم باعتبارها جزءاً عادلاً لجملة من الجرائم لها أثر فعّال في حفظ الضروريات، وذلك بدفع ما يمكن أن يتطرق إليها من فساد وضرر، وحمايتها من ذلك كله. وإيضاحاً لذلك أقول إنّ الجرائم التي سنت لها الشريعة عقوبة دنيوية تعدّ من الجرائم الكبرى التي يجب دفع أذاها عن المجتمع، ولا تندفع إلا بوضع عقوبة رادعة زاجرة. وسبب ذلك، أنّ كلّ جريمة نص عليها الشارع الحكيم، وحدّد لها عقوبة عادلة لما تدخله من ضرر عظيم، وفساد كبير على المصالح الضرورية الخمسة. وتفصيل ذلك كالآتي:

١. حفظ الدين: جعل الله ﷻ الإسلام هو الدين الذي لا يقبل غيره ﴿وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾ (آل عمران: ٨٥)، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ وَمَا اخْتَلَفَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْعِلْمُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ وَمَنْ يَكْفُرْ بِآيَاتِ اللَّهِ فَإِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ﴾ (آل

56 الدهلوي، أحمد شاه ولي الله: حُجَّةُ اللَّهِ الْبَالِغَةُ، ضبطه محمد سالم هاشم (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢١هـ/٢٠٠١م)، مج ٢، ص ٢٨٦.

57 الغزالي، أبو حامد محمد: المستصفى من علم الأصول، تحقيق محمد عبد السلام عبد الشافي (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٣)، ص ٢٦٥.

58 الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى: الموافقات في أصول الشريعة، شرح عبد الله دراز (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٢هـ/٢٠٠١م)، مج ١، ج ٢، ص ٧.

عمران: ١٩). ومن ثم، فكان واجبا على كل مسلم أن يساهم في حفظ هذا الدين كل على قدر استطاعته، وذلك بتعلم الدين، وتعليمه، وتطبيق ما جاء فيه من تشريعات، وأحكام المعبر عنها بإقامة الدين. ولذا، فقد أمر الشارع بإقامة الدين بقوله تعالى: ﴿... أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ كَبُرَ عَلَى الْمُشْرِكِينَ مَا تَدْعُوهُمْ إِلَيْهِ اللَّهُ يَجْتَبِي إِلَيْهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي إِلَيْهِ مَنْ يُنِيبُ﴾ (الشورى: ١٣)، بمعنى "اجعلوه قائما يريد دائما مستمرا محفوظا مستقرا من غير خلاف فيه ولا اضطراب"^{٥٩}. والخروج عن الدين يعدّ طعنا فيه، واستهزاء بدين الله، وفيه خروج عن الجامعة الإسلامية التي ينتمي إليها باعتبار أنّ المجتمع الإسلامي يقوم أساسا على الدين، وامتنال ما جاء فيه أمرا ونهيا. ولذا، شرّعت الشريعة عقوبة القتل للمرتد وهي منطوق قول الرسول ﷺ: "من بدل دينه فاقتلوه"^{٦٠}، سدّا للدرية بوجود فساد يلحق الدين، ويضرّ به ضررا كبيرا. ف"المرتد بخروجه عن الدين الحقّ بعد دخوله فيه تغلّظ كفره، فلم يقرّ عليه بوجه من الوجوه، فتحتمّ قتله إن لم يُسلم عصمة للدين، كما تحتم غيره من الحدود حفظا للفروج وغير ذلك"^{٦١}. إذن، فعصمة الدين وحفظه من أن يتطرق إليه الفساد شرّعت له عقوبة غليظة وهي القتل لردع كلّ من سوّلت له نفسه أن يتجرأ على دين الله، ويخرج عنه، ولنع غير المسلمين أيضا من اتخاذ دين الله هزوا وسخرية كما هو حال طائفة من أهل الكتاب كما في قوله تعالى: ﴿وَقَالَتْ طَائِفَةٌ مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ آمَنُوا بِالَّذِي أُزِيلَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَجَهَ النَّهَارِ وَكَفَرُوا وَآخَرَهُ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ﴾ (آل عمران: ٧٢). وزيادة على ذلك، فقد ألحق الفقهاء بالمرتد الزنديق لتوفر العلة نفسها التي في المرتد وأعني بذل الاستهزاء بالدين، والطعن فيه، والسخرية بتشريعاته، بل إنّ عليّ بن أبي طالب قد قضى بذلك. فعن "عكرمة قال: "أبي عليّ ﷺ بزنادقة فأحرقهم، فبلغ ذلك ابن عباس فقال: لو كنت أنا لم أحرقهم، لنهي رسول الله ﷺ: "لا تعدّبوا بعذاب الله"، ولقتلتهم، لقول رسول الله ﷺ: "من بدل دينه فاقتلوه"، وعند الترمذي "فبلغ ذلك عليّا فقال صدق ابن عباس"^{٦٢}. إذن، فحفظ الدين من أن يتطرق إليه الفساد اقتضى من الشارع أن يجعل له عقوبة يكون لها أثر كبير في حفظه من هذه الجهة فكانت عقوبة القتل

59 القرطبي، أبي عبد الله محمد بن أحمد: الجامع لأحكام القرآن (القاهرة: دار الكتاب العربي، ١٣٨٧هـ/١٩٦٧)، ج ١٦، ص ١١.

60 صحيح البخاري، كتاب استنابة المرتدين والمعاندين وقتالهم، باب: حكم المرتد والمردة واستنابتهم، سنن الترمذي باب ما جاء في المرتد، وسنن أبي داود، كتاب الحدود، باب الحكم فيمن ارتد. انظر: السجستاني، أبو داود، سليمان بن الأشعث: السنن، مراجعة صالح بن عبد الله آل الشيخ (دمشق: دار الفيحاء / الرياض: دار السلام، ١٤٢٠هـ/١٩٩٩م)، ص ٦١١، الترمذي: الجامع الصحيح - مرجع سابق -، ص ٤٥٠.

61 ابن تيمية، أحمد بن عبد الحلیم: الصّارم المسلول على شاتم الرسول (بيروت: دار ابن حزم، ١٤٢٤هـ/٢٠٠٣م)، ص ١٧٩.

62 صحيح البخاري، كتاب استنابة المرتدين والمعاندين وقتالهم، باب: حكم المرتد والمردة واستنابتهم. ابن حجر، أحمد بن علي: فتح الباري بشرح صحيح البخاري، - مرجع سابق -، ج ٣، ص ٣٠٧٦.

جزاء لهذه الجريمة الكبرى التي لا تساويها أي جريمة أخرى من وجهة نظر شرعية. ولا شك أن هذه العقوبة تحول بين كثير من الناس والخروج من الإسلام لكل من سؤلت له نفسه ذلك، وزين له الشيطان حسن فعله هذا.

٢. حفظ النفس: إن للنفس في شريعة الإسلام حرمة لا تدانيها أي حرمة بعد حرمة الدين، بل إن الشارع قد سوى بين عقوبتها مما يدل على أن الاعتداء على النفس ينزل منزلة الاعتداء على الدين. "فأما القتل فجعله عقوبة أعظم الجنايات، كالجناية على الأنفس؛ فكانت عقوبته من جنسه، وكالجناية على الدين بالظن فيه، والارتداد عنه، وهذه الجناية أولى بالقتل، وكفّ عدوان الجاني عليه من كل عقوبة؛ إذ بقاؤه بين أظهر عباده مفسدة لهم، ولا خير يرجى في بقائه ولا مصلحة"^{٣١}. فحرم الإسلام على الفرد أن يتصرف في نفسه بما يعود عليها بضرر أو تلف، حيث حرم قتل المرء نفسه فقال تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا﴾ (النساء: ٢٩). بل إن الشريعة نفرت من الاعتداء على النفس تنفيراً بليغاً، فجعلت قتل النفس الواحدة مثل قتل الناس جميعاً، فقال تعالى: ﴿مَنْ أَجْلٍ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا وَلَقَدْ جَاءَتْهُمْ رُسُلُنَا بِالْبَيِّنَاتِ ثُمَّ إِنْ كَثُرُوا مِنْهُمْ بَعْدَ ذَلِكَ فِي الْأَرْضِ لَمُسْرِفُونَ﴾ (المائدة: ٣٢). ولقد بلغ من اهتمام الشريعة بأمر النفس، وتعظيم جريمة الاعتداء عليها أن "قال رسول الله ﷺ: "أول ما يقضى بين الناس يوم القيامة في الدماء"^{٣٢}، وفي ذلك تغليظ أمر الدماء، وهذا لعظم أمر النفس، وكبير خطرها. إذن، فمن أجل حفظ النفس وحماتها حرمت الشريعة الاعتداء على النفس مطلقاً سواء كان من قبل المرء على نفسه أو من قبل الآخرين. ولكن الشريعة لم تكتف بتحريم الاعتداء على النفس، بل شرعت عقوبة دنيوية لمن اعتدى على نفس غيره، وأزهقها ظلماً وعدواناً، وهي القصاص في حال العمد، والدية في حال العفو والخطأ.

ولقد عبّر القرآن الكريم عن هذه العقوبة بعبارة معجزة في لفظها ومعناها فقال تعالى: ﴿ولكم في القصاص حياة يا أولي الألباب لعلكم تتقون﴾ (البقرة: ١٧٩)، فجعل الشارع الحكيم القصاص نفسه سبب للحياة، فبه تحفظ الأنفس، ويزجر الناس من الاعتداء على بعضهم البعض، وتسد ذريعة القتل سداً منيعاً. ولا يفوتنا في هذا المقام من التنبيه على أن من حكمة الشريعة أنها سنّت القصاص، ولم توجب، بل ترك الأمر لأولياء المقتول للمطالبة

63 ابن قيم الجوزية: إعلام الموقعين عن رب العالمين، - مرجع سابق -، مج ١، ص ٣٨٤.

64 صحيح البخاري، كتاب الديات، و صحيح مسلم، كتاب القسامة والمحاربن والقصاص والديات، باب المجازاة بالدماء في الآخرة، وأنها أول ما يقضى فيه بين الناس يوم القيامة، وسنن الترمذي، أبواب الديات عن رسول الله ﷺ، باب الحكم في الدماء. - باب الحكم في الدماء. انظر: مسلم: الصحيح، - مرجع سابق -، ج ٣، ص ١٣٠٤، والترمذي: الجامع الصحيح - مرجع سابق -، ص ٤٣١.

بالقصاص، وندبت إلى العفو كما هو منطوق قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ الْحُرِّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأَنْثَى بِالْأُنْثَى فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتَّبِعْ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ ذَلِكَ تَخْفِيفٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ فَمَنِ اعْتَدَى بَعْدَ ذَلِكَ فَلَهُ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ (البقرة: ١٧٨). وسبب ذلك أن القصاص شرع من أجل إزالة ما يصيب أولياء المقتول من حقد، وغيظ على القاتل لا يشفى إلا بقتل من قتل قتلهم، فضلا عن زجر الآخرين وردعهم من الوقوع في الجريمة نفسها، فيطاهم القصاص. وأما إذا طابت قلوب أولياء المقتول بترك القصاص، ورضوا بذلك عن طواعية لا إكراه فيها، فيسقط القصاص حينها، ولهم الدية أو الصلح كما هو مفصل في كتب الفقه تفصيلا دقيقا، وليس التفصيل فيها واستيعاب مسائلها من غرض هذا البحث.

ثم إنَّ اهتمام الشريعة بحفظ النفس لم يتوقف عند الاعتداء الفردي على النفس الذي جعلت له عقوبة القصاص، بل جعلت للاعتداء الجماعي على الأنفس، والإضرار بها حقا واجبا على ولي أمر المسلمين أن يقوم بمحاربة المحاربين باعتبار ما يترتب على هذه الجريمة من القتل، وقطع الطريق، وأخذ أموال الناس بالباطل ويجمعها كلها معنى الفساد في الأرض. فقال تعالى: ﴿إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعُونَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلَافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذَلِكَ هُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ قَبْلِ أَنْ تَقْدُرُوا عَلَيْهِمْ فَأَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ (المائدة: ٣٣-٤٣). ف"ما لم يأمن أهل الإقامة والأسفار من الأخطار والأغرار، فإذا اضطربت الطرق، وانقطعت الرفاق، وانحصر الناس في البلاد، وظهرت دواعي الفساد، ترتب عليه غلاء الأسعار، وخراب الديار، وهواجس الخطوب الكبار، فلينهض الإمام لهذا المهم، وليوكل الذين يخفون، وإذا حزب خطب لا يتواكلون"⁶⁵ من أجل ردع المحاربين وكفهم عما يلحق الناس من الأذى في أنفسهم، ومعاشهم، وأموالهم، وطرفاتهم، حيث إنَّ من واجبات الإمام حماية البيضة باستقرار الأمن، وحماية الأنفس، والأموال"⁶⁶.

وأيا ما كان الأمر، فإنَّ المتأمل في أحوال المجتمعات الإنسانية اليوم، حيث إنَّ كلَّ البلدان الغربية تقريبا قد ألغت حكم الإعدام المقرر في قوانينهم سابقا، واستبدلته بالسجن"⁶⁷، حتى "إنَّ مجتمعات كثيرة قد باتت تزدي

65 الجويني، أبو المعالي عبد الملك: غياث الأمم في التياث الظلم، تحقيق خليل المنصور (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٧هـ/١٩٩٧م)، ٩٧.

66 انظر: الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد: الأحكام السلطانية والولايات الدينية، تحقيق سمير زيات (بيروت: المكتبة العصرية، ١٤٢١هـ/٢٠٠٠م)، ص ٢٥.

67 كانت المجتمعات الغربية تعاقب على كثير من الجرائم البسيطة بعقوبة الإعدام، فبريطانيا مثلا في القرن الثامن عشر الميلادي كانت تعاقب بالإعدام لما يقرب من مائتي جريمة مثل سرقة المال القليل وغيرها، ثم تحولت إلى النقيض فكان منها إفراط في الأول، وتفريط في

عقوبة الإعدام^{٦٨}، فلم تنجح هذه العقوبة بالحبس في الحدّ من انتشار القتل وتفشيهِ. بل إنّ الاعتداء على الأنفس يزداد تفشيهِ يوماً بعد يوم رغم المحاولات الكثيرة لمنع حدوث هذه الجريمة، والحدّ من انتشارها لكنها باءت بالبور والخسران، الأمر الذي جعل طائفة من المفكرين الغربيين يدعون إلى ضرورة إبقاء عقوبة الإعدام للقتل فحسب^{٦٩}. وبالمقابل، فإنّ المجتمعات العربيّة التي لم تلغ عقوبة القتل فنجد أنّ الاعتداء على الأنفس قليل إذا ما تمّ مقارنته بما يحدث في المجتمعات الغربيّة التي تعتبر حكم القتل فيه غلظة وقسوة على الجاني، متأثرين بقولة بنجامين روش أنّ "عقوبة القتل للقاتل مناقضة للعقل، ونظام المجتمع وسعادته"^{٧٠}. فنقول لمن يحسبون أنّ حكم القصاص فيه قسوة وغلظة أنّ نظرهم لجريمة القتل فيها قصور سببه أنّهم نظروا إلى حال الجاني فأخذتهم الشفقة عليه في غير محلّها، وأهمّلوا حال أولياء المجني عليه الذين أصابهم خطب عظيم، ووقر في قلوبهم غيظ كبير لا يُشفي إلا بالقصاص، فلا السّجن مهمل طال، ولا الأموال مهملت تشفي ما في صدورهم من ألم وغيظ. وعليه، فيمكن الوقوف على السرّ العجيب، والمقصد اللطيف من تشريع القصاص في حال القتل العمد لا إيجابه، وجعله حقاً لأولياء القتل شفاء لما في صدورهم من الغيظ، ثم شرّعت العفو والصلح، ورغبت فيهما ترغيباً كبيراً. فيتحقّق بذلك حفظ الأنفس من الاعتداء، حيث يعلم كلّ من سوّلت له نفسه، وبسط يده لقتل غيره أنّ مصيره القتل أيضاً. ناهيك عن أنّ الشريعة قد جعلت عقوبة بدلية للقصاص وهي الدية في حال العفو إذا طابت أنفس أولياء القتل بذلك فيتحقّق حفظ نفس الجاني، وشفاء غيظ أولياء المجني عليه، والله الحكمة البالغة فيما شرع، ولكنّ أكثر الناس لا يعلمون. والمقصود أنه "ليس في العالم كله قديمه وحديثه عقوبة تفضل عقوبة القصاص في الإسلام. فهي أعدل العقوبات، إذ لا يجازى المجرم إلا بمثل ما فعل، فضلاً عن أنها أفضل العقوبات للأمن العام"^{٧١} في المجتمع، فضلاً عن الأمن الخاصّ.

٣. حفظ النسل والعرض: إنّ "انتظام أمر العائلات في الأمة أساس حضارتها وانتظام جامعتهما، فلذلك كان الاعتناء بضبط نظام العائلة من مقصد الشرائع البشريّة كلّها"^{٧٢}. وضبط نظام العائلة يتحقّق بحفظ الأنساب،

النازي. انظر في هذا الصدد: William, (California: Mary (editor): The death penalty: opposing viewpoint (Greenhaven press, 2002), pp. 16-18.

68 سلام، رشاد: تطبيق الشريعة بين القبول والرفض (القاهرة: سينا للنشر وبيروت: مؤسسة الانتشار العربي، 1997)، ص 190.

Mary (editor): The death penalty: opposing viewpoint, pp. 29-38 & 46-52. 69 William,

70 Ibid, p. 16.

71 غراب، محمود عبد الحميد: أحكام الإسلام إداة للقوانين الوضعيّة (بيروت: دار الاعتصام، 1986)، ص 220.

72 ابن عاشور، محمد الطاهر: مقاصد الشريعة الإسلامية، - مرجع سابق -، ص 430.

وذلك بواسطة حفظ النسل، ويسنده حفظ العرض، وإن كان دونه في المرتبة. ولذا، فقد اهتمت الشريعة بأمر النسل، وحفظته بأن يكون من نكاح شرعي، ودفعت عنه أي ضرر يدخل عليه فسادا. فكان من حكمة الشريعة أن شرعت النكاح، وحرمت السفاح فقال تعالى: ﴿وَلَا تَقْرُبُوا الزَّانِيَ إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلًا﴾ (الإسراء: ٣٢). ثم إن الشريعة رتبت على فعل الزنا عقوبة درءا لما قد يصيب النسل من ضرر كما قال تعالى: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِئَةَ جَلْدَةٍ وَلَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَيْشَهَدَ عَذَابُهَا طَائِفَةٌ مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾ (النور: ٢). بل إن الشريعة قد غلظت العقوبة في حق من أحسن، حيث سنت عقوبة الرجم الثابتة في سنة الرسول ﷺ كما سبق الإشارة إلى ذلك في حال ماعز والغامدية.

ولذا، فإن شريعة الإسلام بوضع هذه العقوبة قصدت إلى حفظ النسل من الاختلاط، وانقطاع أواصر النسب، والقرباة، والصهر، فضلا عن انقطاعه، حيث إن فعل فاحشة الزنا يقصد بها اللذة والمتعة فحسب. فانتشار الزنا، وشيوعه يضر ضررا كبيرا بحفظ النسل، بل قد يؤدي تدريجيا إلى ما يشبه فقدان النسل وانعدامه، وهو أمر في غاية الخطورة. ولعل ما يحدث اليوم في المجتمعات الإنسانية، لاسيما الغربية منها من انهيار تام لأواصر القرباة، والنسب، والصهر، وعدم مبالاة بحفظ النسل والنسب خير دليل على عظيم حكمة الشريعة، ونبل مقصدها في حفظ النسل وحمائته، والعقوبة الشرعية لارتكاب فاحشة الزنا لها أثر قوي في ذلك كله. فضلا عن ذلك، فإن تحريم الزنا، وسن عقوبة له يساهم في حفظ الأعراس، وزجر الناس عن انتهاكها، ومنع من التعرض لها بسوء. وعلى خلاف ذلك ما نلاحظه اليوم في كثير من المجتمعات، وما تشهده من انهيار خلقي، وإباحية فاجرة حتى أصبحت الأعراس كالأباحا، والفاحشة يحميها القانون، ولا يعتبرها جريمة.

وأيا ما كان الأمر، فإن الاعتداء على العرض كما يكون بالفعل وهو الزنا، فإنه يكون بالقول أيضا وهو القذف. ومن ثم، فإن حماية الأسرة، وانتظام أمرها يقويه تحريم القذف بالزنا، حتى يتحقق للأسرة ثبات، واستقرار، فضلا عن تكوين شعور لدى المسلمين جميعا بحرمة الأعراس، وأنه يحرم شرعا الاعتداء عليها بالقول أو الفعل. ولذا، فقد حرمت الشريعة رمي الآخرين بفاحشة الزنا، واعتبرته من الإفك والبهتان العظيم. ناهيك عن أن الشريعة قد وضعت للقذف بالزنا عقوبة دنيوية زجرا للناس عن الوقوع في أعراض الآخرين بالقول المفترى فقال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَزْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ (النور: ٤). وبالإضافة إلى ذلك، فقد رهبت الشريعة من القذف ترهيبا شديدا، حيث جعلت اللعنة على مرتكب هذه الجريمة في العاجل والآجل فقال تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَزْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ الْغَافِلَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ لُعُنُوا فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ (النور: ٢٣). زد على ذلك أن الرسول ﷺ قد أكد

على حرمة الأعراس، وأن "من أربى الربا الاستطالة في عرض المسلم بغير حق"^{٧٣}، حيث أوصى بذلك في حجة الوداع تأكيدا على عظم الجريمة وخطرها. ف"عن ابن عباس رضي الله عنهما: أن رسول الله ﷺ خطب الناس يوم النحر فقال: يا أيها الناس أي يوم هذا، قالوا: يوم حرام، قال: فأبي بلد هذا، قالوا: بلد حرام، قال: فأبي شهر هذا، قالوا: شهر حرام، قال: "فإن دماءكم وأموالكم وأعراضكم عليكم حرام، كحرمة يومكم هذا، في بلدكم هذا، في شهركم هذا..."^{٧٤}. والمقصود أن التشريع الجنائي الإسلامي وتطبيقه يساهم بحفظ وافر في دفع الضرر عن النسل والعرض، حيث إن الشريعة حرمت الاعتداء على الأعراس سواء أكان ذلك بالقول أو الفعل، وفي تشريع حدّي الزنا والقذف دلالة واضحة على مقصد الشارع من حماية الأعراس وحفظها.

٤. حفظ العقل: لقد جعلت الشريعة للعقل مكانة مرموقة، بل جعلته مناط التكليف، وحثت على طلب العلم، ورغبت فيه ترغيبا كبيرا، حيث أثبت عليه ثوبا كثيرا، وأمرت بالتدبير، والتفكير، والتعقل، والتبصر استخداما للعقل، وانتفاعا به، وتقوية لمداركه. ولذا، ف"معنى حفظ العقل حفظ عقول الناس من أن يدخل عليها خلل، لأن دخول الخلل على العقل مؤدّب إلى فساد عظيم من عدم انضباط التصرف، فدخول الخلل على عقل الفرد مفضي إلى فساد جزئي، ودخوله على عقول الجماعات وعموم الأمة الأعظم. ولذلك يجب منع الشخص من السكر، ومنع الأمة من تفسّي السكر بين أفرادها"^{٧٥}. ولعل اضطراب العقل بشرب الخمر، وعدم انضباط التصرف في حال السكر كان سببا لتحريم الشريعة الصلاة في حال السكر، وذلك قبل تحريم الخمر، فقال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرُبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى حَتَّى تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ...﴾ (النساء: ٤٣). فضلا عن ذلك، فالشريعة نبهت على أن في شرب الخمر مفسدات كثيرة مقابل منافع قليلة، فقال تعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا وَيَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلِ الْعَفْوَ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ﴾ (البقرة: ٢١٩). ثم نزل التنزيل بتحريم الخمر مع بيان ما فيه من أضرار تعود على الرابطة الإيمانية بما يحدثه من عداوة وتباغض، ومفاسد تدخل على الدين، حيث يمنع من القيام بأمر العبادات على الوجه المطلوب، ولاسيما الصلاة. فقال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ

73 سُئِنُ أَبِي دَاوُدَ، كِتَابُ الْأَدَبِ، بَابُ فِي الْغَيْبَةِ. انظر: أبو داود: السنن، - مرجع سابق -، ص ٦٨٨.

74 صحيح البخاري، كتاب المغازي، باب حجة الوداع، صحيح البخاري، كتاب الحج، باب الخطبة أيام منى، صحيح مسلم، كتاب القسامة والمحاربين والقصاص والديات، باب تغليظ تحريم الدماء والأعراض والأموال. انظر: مسلم: الصحيح، - مرجع سابق -، ج ٣، ص ١٣٠٥.

75 ابن عاشور، محمد الطاهر: مقاصد الشريعة الإسلامية، - مرجع سابق -، ص ٣٠٣.

رَجَسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴿٩٠﴾ إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ
وَالْمَيْسِرِ وَيُصَدِّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ ﴿٩١﴾ (المائدة: ٩٠-٩١).

إذن، فالشريعة قد حرّمت الخمر دفعا لما يقع من مفساد بشري سواء أكان في المعاملات أو في العبادات، ومرّد ذلك كلّهُ إلى اضطراب العقل. فاضطراب العقل في حال السكر يؤدّي إلى عدم التفريق بين جيّد التصرفات وريثها لفقدان آلة التمييز وأعني بذلك العقل. وفي تحريم الخمر يتجلّى لنا بكلّ وضوح حكمة الشريعة، ولطف مقصدها في حسم مادة الفساد، حيث إنّ اجتناب الخمر تجعل المكلف عارفا بما يقوم به من تصرفات، مدركا لما قد ينتج عنها من محاسن أو سيئات. والشريعة لم تقف عند تحريم الخمر، بل جعلت لذلك عقوبة وهي الجلد، وقد وقع خلاف بين الفقهاء في كون هذه العقوبة حدية فتكون أربعين جلدة أو ثمانين جلدة، بينما ذهب آخرون إلى القول بأنّ عقوبة الخمر تعزيرية^{٧٦}. فتجب عقوبة شارب الخمر لحديث "أنس بن مالك" أن نبي الله ﷺ جلد في الخمر بالجرید والنعال. ثم جلد أبو بكر أربعين. فلما كان عمر، ودنا الناس من الريف والقرى، قال: ما ترون في جلد الخمر؟ فقال عبد الرحمن بن عوف: أرى أن تجعلها كأخف الحدود. قال: فيجلد عمر ثمانين^{٧٧}. وعن قبيصة بن ذؤيب: أن النبي ﷺ - قال: "من شرب الخمر فاجلدوه، فإن عاد فاجلدوه، فإن عاد فاجلدوه، فإن عاد في الثالثة أو الرابعة فاقتلوه". فأُتي برجل قد شرب الخمر فجلده، ثم أُتي به فجلده، ثم أُتي به فجلده، ثم أُتي به فجلده، ورفع القتل وكانت رخصة". وعن عبد الرحمن بن أزهر قال: رأيت رسول الله ﷺ - غداة الفتح وأنا غلام شاب يتخلّل الناس يسأل عن منزل خالد بن الوليد، فأُتي بشارب، فأمرهم فضربوه بها في أيديهم فمنهم من ضربه بالسوط، ومنهم من ضربه بعصا، ومنهم من ضربه بنعله، وحسب رسول الله ﷺ - التراب. فلما كان أبو بكر أُتي بشارب، فسأله عن ضرب النبي ﷺ - الذي ضربه، فحرزوه أربعين، فضرب أبو بكر أربعين. فلما كان عمر كتب إليه خالد بن الوليد: إن الناس قد انهمكوا في الشرب وتحاقروا الحدّ والعقوبة قال: هم عندك فسلمهم، وعنده المهاجرون الأولون فسألهم فأجمعوا على أن يضرب ثمانين. قال: وقال عليّ: إن الرجل إذا شرب افتري فأرى أن يجعله كحدّ الفرية^{٧٨}. إذن، فتجب عقوبة شارب الخمر لحديث، ويبقى تحديد هذه العقوبة من باب

76 انظر تفصيل القول في هذا الخلاف في عقوبة شارب الخمر العوا، محمد سليم: في أصول النظام الجنائي الإسلامي، - مرجع سابق -، ص ١٢٦-١٤٠.

77 أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الحدود، باب حدّ الخمر. انظر: مسلم: الصحيح، - مرجع سابق -، ج ٣، ص ١٣٣١.

78 أخرجه أبو داؤد في سننه، أول كتاب الحدود، باب إذا تابع في شرب الخمر. انظر: أبي داود: السنن، - مرجع سابق -، ج ٣، ص ٦٣٢-٦٣٣.

السياسة الشرعية^{٧٩}. فالمقصود أن من قصد الشارع حماية العقل وحفظه من أي ضرر يصيبه، فكان تحريم الخمر، والنّص على أنّ شارب الخمر يجب أن يعاقب بتحقيق حفظ العقل بدفع الفساد عنه. واتباعاً لهذا المقصد الشرعي قد نصّ الفقهاء قديماً وحديثاً على أنّ كلّ مسكر أو مخدر مما يشرب أو يقتات يجب تحريمه، وسنّ عقوبة له لردع الناس عن شرب أو تناول ما يدخل ضرراً على العقل، ويفسد على المسلم تصرّفاته، إذ إنّ العقل مناط التكليف.

٥. حفظ المال: للمال في الإسلام مكانة عظيمة، فبه قوام الحياة، حيث تكسب به الأقوات، وتتوفر وسائل المعيشة، فتجلب بصرف الأموال فيها. ثم إنّ توفر المال يقتضي الحفظ حتى تتحقق الاستفادة منه، والانتفاع به، فكان الحجر على السّفهية، ومنعه من التصرفات المالية لمصلحة المحجور عليه لحفظ ماله. فقد نبّه على ذلك الذكر الحكيم تنبيهاً لطيفاً فقال تعالى: ﴿وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَامًا وَارْزُقُوهُمْ فِيهَا وَاكْسُوهُمْ وَقُولُوا لَهُمْ قَوْلًا مَعْرُوفًا﴾ (النساء: ٥). وزيادة على ذلك، فإنّ الشريعة قد حرّمت التعدي على أموال الآخرين، وأخذها ظلماً وعدواناً، فقال تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ وَتُدْلُوا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ لِتَأْكُلُوا فَرِيقًا مِّنْ أَمْوَالِ النَّاسِ بِالْإِثْمِ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ (البقرة: ١٨٨)، وقال تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالِ الْيَتَامَىٰ ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَسَيَصْلُونَ سَعِيرًا﴾ (النساء: ١٠)، وقال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَن تَرَاضٍ مِّنْكُمْ وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا﴾ (النساء: ٢٩). فهذا التحريم لأكل أموال الناس بالباطل قصد به حماية المال وحفظه، بل إنّ الشريعة قد بلغت الغاية في حفظ المال، حيث سنّت لمن وقع اعتداء على ماله أن يدفع هذا الضرر عن ماله، ولو بمقاتلة المعتدي، وإن أدى ذلك إلى القتل. ف"عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: "جاء رجل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم. فقال: يا رسول الله! أرايت إن جاء رجل يريد أخذ مالي؟ قال "فلا تعطه مالك" قال: أرايت إن قاتلني؟ قال "قاتله" قال: أرايت إن قتلني؟ قال "فأنت شهيد" قال: أرايت إن قتلتني؟ قال "هو في النار"^{٨٠}.

79 ليس من غرض الباحث تفصيل القول في هذه العقوبات، وبيان الراجح من الأقوال، ففي كتب الفقه غنية عن هذا الأمر، ولكن المقصد أنّ الرسول قد أوجب عقوبة لمن شرب الخمر، فمن هذه الجهة أدرجناها في هذا البحث.

80 أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الإيمان، باب الدليل على أن من قصد أخذ مال غيره بغير حق كان القاصد مهدر الدم في حقه، وإن قتل كان في النار، وأن من قتل دون ماله فهو شهيد، والترمذي في السنن، أبواب الدييات عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، باب ما جاء من قتل دون ماله فهو شهيد، وأبي داود في سننه، أول كتاب السنة، باب في قتال اللصوص. انظر: أبو داود: السنن، - مرجع سابق -، ص ٦٧٥، والترمذي: الجامع الصحيح، - مرجع سابق -، ص ٤٣٦.

ولكنّ الشريعة لم تقف عند تحريم أكل الأموال بالباطل، وتوعّد الفاعل لذلك بالعذاب الأليم يوم الحساب، بل قد احتاطت في حفظ مقصد المال، حيث سدّت ذريعة الاعتداء عليه فشرّعت عقوبة زاجرة عن الاقتراب من أموال الآخرين، وأخذها ظلماً وعدواناً. ولقد حدّد الشارع عقوبة السرقة بقوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جِزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالاً مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ (المائدة: ٣٨). فهذه العقوبة الشرعيّة لم ترد في الشريعة إلا في السرقة وحدّ الحراية، حيث إنّ أغلب العقوبات الشرعيّة تكون بالجلد أو القصاص. "وأما القطع فجعله عقوبة مثله عدلاً، وعقوبة السارق، فكانت عقوبته به أبلغ وأردع من عقوبته بالجلد، ولم تبلغ جنائية حدّ العقوبة بالقتل، فكان أليقّ العقوبات به إبانة العضو الذي جعله وسيلة إلى أذى الناس، وأخذ أموالهم"^{٨١}. وزيادة على ذلك، فقد تكون جريمة السرقة جماعيّة، ومسلّحة، فهذه أمرها أكبر ضرراً من السرقة الفرديّة، وفسادها يعمّ المجتمع كلّهُ أو يكاد. ولذا، فقد غلّظت الشريعة عقوبة هذا النوع من الجرائم بما يتناسب مع حجم الجريمة وجرمها، والتي تعرف بجريمة الحراية أو السرقة الكبرى أو قطع الطريق. فهذه الجريمة وردت عقوبتها في قول الله تعالى: ﴿إِنَّمَا جِزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَاداً أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِّنْ خِلَافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ (المائدة: ٣٣). ومن حكمة الشريعة، ومحاسن أحكامها أنه "لما كان ضرر المحارب أشدّ من ضرر السارق وعدوانه أعظم ضمّ إلى قطع يده قطع رجله، ليكفّ عدوانه، وشرّ يده التي بطش بها، ورجله التي سعى بها، وشرع أن يكون ذلك من خلاف لثلاث يقوّت ليه منفعة الشقّ بكمالها، فكفّ ضرره وعدوانه، ورحمه بأن أبقى له يداً من شقّ، ورجلاً من شقّ"^{٨٢}.

فالتأمل في هاتين العقوبتين الشرعيتين يلاحظ أنّ مقصد الشارع حفظ أموال الأمة على المستوى الفردي والجماعي على حدّ سواء، فيدفع بهما الضرر عن الأموال سواء العام منها أو الخاص. فحدّ السرقة المتمثّل في قطع يد السارق يكون في الاعتداء على أموال الأفراد، بينما حدّ الحراية يكون في الاعتداء على المجتمع كلّهُ. فالحراية فيها ضرر عام على المجتمع، إذا تودّي إلى إخافة السبيل، والقتل، وسرقة أموال الناس بالغلبة والقهر، بحيث تتعطل مصالح الناس، وتضطرب أمور معيشتهم، لذلك جعل الشارع للمحاربين عقوبة فيها غلظة وشدّة لعظم ضرر هذه الجريمة. ولذا، كان من واجبات الإمام أن يحارب المحاربين، "فإذا اظطرت الطرق، وانقطعت الرّفاق، وانحصر الناس في البلاد، وظهرت دواعي الفساد، ترتب عليه غلاء الأسعار، وخراب الدّيار،

81 ابن القيم: إعلام الموقعين، - مرجع سابق -، مج ١، ج ٢، ص ٣٨٤.

82 ابن القيم: إعلام الموقعين، - مرجع سابق -، مج ١، ج ٢، ص ٣٨٥.

وهواجس الخطوب الكبار، فلينهض الإمام لهذا المهم، وليوكل الذين يخفون، وإذا حزب خطب لا يتواكلون^{٨٣} من أجل ردع المحاربين وكفهم عما يلحق الناس من الأذى في أنفسهم، ومعاشهم، وأمواهم، وطرقاتهم. والمقصود أن تشريع حدّي السرقة والحراية له أثر كبير في حفظ أموال الأمة جميعاً، وحماية هذا المقصد الشرعي من أن يتطرق إليه ضرر يفسده، ويمنع الانتفاع به على وجه مشروع.

وأياً ما كان الأمر، فإنّ كلّ جريمة حرمتها الشريعة، ونصت على عقوبة دنيوية لها لأنها تدخل ضرراً على الدين أو النفس أو النسل أو العقل أو المال. والحاصل أنّ من مقاصد الشارع حماية المجتمع، ووقايته من انتشار الفساد، ودرأ كلّ شيء يعود بالضرر على الفرد والمجتمع. إذن، فالشريعة ليست بنكاية للناس بل رحمة لهم بمعنى أنّ مختلف تشريعاتها في الأمور كلّها إنما يتجلى فيها معنى الرحمة والرأفة بالناس حتى التشريعات المتعلقة بالجنايات، وما وضعته الشريعة لها من عقوبات تمثّل عين الرحمة إذ "إنّ من أعظم المقاصد التي قصدت ببعثة الأنبياء عليهم السّلام دفع المظالم من بين الناس، فإنّ تظالمهم يفسد حالهم، ويضيق عليهم"^{٨٤} فكانت العقوبات الشرعية محققة لهذا المقصد العظيم أتم التحقيق. ومن ثمّ، نصل إلى ما قررناه آنفاً من كون العقوبات وإن كانت في ظاهرها أذى يلحق بالجاني، ولكنها في باطنها تحقيق مصلحة عظيمة تتمثل في دفع المفسدة بأنواعها، والتي جاءت أحكام الشريعة الإسلامية ومبادئها لحفظها. فتكون هذه العقوبات وأثرها في حفظ مقاصد الشريعة يتمثل في سدّ ذريعة الضرر من أن تطلها، حيث إنّ "سدّ الذريعة موقعه وجود المفسدة"^{٨٥}. إذن، فدخول المفسدة على مقاصد الشارع اقتضت تشريع عقوبات مقدّرة من قبل الشارع من شأنها أن يكون لها أثر في دفع الضرر عنها، وحمايتها من الفساد كما بيّنت سابقاً. وفضلاً عن ذلك، فإنّ العقوبات التعزيرية لها أثر أيضاً في حفظ مقاصد الشريعة وحمايتها، حيث إنها تعزّز ذلك وتقويه، وهذا أمر نفرغ لبيانه في الحين.

ثانياً: العقوبات التعزيرية تعزّز حفظ مقاصد الشريعة

83 الجويني، أبو المعالي عبد الملك: غياث الأمم في التياث الظلم، تحقيق خليل المنصور (بيروت: دار الكتب العلميّة، ١٤١٧هـ/١٩٩٧م)، ٩٧.

٨٤ الدهلوي، أحمد شاه ولي الله بن عبد الرحيم: حُجّة الله البالغة، ضبطه محمد سالم هاشم (بيروت: دار الكتب العلميّة، ٢٠٠١)، ج ٢، ٢٧٤.

85 ابن عاشور، محمد الطاهر: مقاصد الشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ص ٣٧٠.

لم تضع الشريعة عقوبات مقدّرة والمتمثلة في الحدود والقصاص إلا لعدد قليل من الجرائم مراعية في ذلك عظم الجريمة من حيث ما تحدثه من فساد، وتخلّفه من ضرر، لاسيما الضروريات الخمس التي جاءت تشريعات الإسلام لحمايتها، وحفظها كما بيّنت سابقاً. وأما بقية الجرائم فقد فوّضت أمر تحديد عقوباتها، وتطبيقها للإمام أو من ينوب عنه مثل القاضي، وهذا النوع من العقوبات يسمّى بالتعزير. و"التعزير تأديب على ذنوب لم تشرع فيها الحدود، ويختلف حكمه باختلاف حاله، وحال وحال فاعله، فيوافق الحدود من وجه أنه تأديب استصلاح وزجر، يختلف بسحب اختلاف الذنب"^{٨٦}. ولذا، فالتعزير عقوبة غير مقدّرة شرعاً فهي قابلة للتغيّر من حال إلى أخرى، ومن عصر إلى آخر، فضلاً عن أنها قابلة للزيادة والنقصان، والتعليق والتخفيف على وفق ما تقتضيه المصالح الشرعية، وسياسة البلاد والعباد. ومن ثمّ، فإنّ التشريع الجنائي الإسلامي فيه سعة ومرونة، حيث إنّ العقوبات المقدّرة من قبل الشارع قليلة الأمر الذي يجعل للعقوبة التعزيرية مجالاً واسعاً لإيقاعها فضلاً عن مرونة في تغيير العقوبة التعزيرية من حين إلى آخر لأنها لا تكتسب صفة الثبات والديمومة كما هو الحال بالنسبة للحدود والقصاص.

وبما أنّ التعزير جزء من العقوبة في التشريع الإسلامي، فإنّ ما سبق ذكره في فلسفة العقوبة في التشريع الجنائي، وما تحقّقه من دفع الضرر عن مقاصد الشريعة، وحمايتها من أيّ فساد قد يصيبها، فذلك كلّه ينطبق على التعزير. فالتعزير "شُرّع للزجر المحض ليس فيه معنى تكفير الذنب، بخلاف الحدود فإنّ معنى الزجر فيها يشوبه معنى التكفير للذنب"^{٨٧}. ولكنّ للتعزير مقاصد أخرى تكمل ما قرّره سابقاً بحيث يكون له أثر في دفع الضرر عن مقاصد الشريعة، وحمايتها من المفسدات التي يمكن أن تنطرق إليها. ومن ثمّ، فيكون للعقوبات التعزيرية مكانة مهمّة في التشريع الجنائي الإسلامي، لا يمكن إغفالها أو الغصّ من مكانتها. وقد بان لي بعد التأمل في كلّ من العقوبات المقدّرة من قبل الشارع، وغير المقدّرة أنّ للعقوبات التعزيرية ثلاثة وظائف رئيسة يمكن أن تلحق بأثر العقوبة المقدّرة سواء أكانت حدّاً أم قصاصاً في دفع الضرر عن مقاصد الشريعة، فيكون النظام الجنائي حينها نظاماً كاملاً يدرأ الضرر، ويمنع الفساد منعاً محكماً. وعليه، فإنّ الوظائف الرئيسة للعقوبات التعزيرية كالآتي:

86 الماوردي: الأحكام السلطانية، - مرجع سابق-، ص ٢٥٦.

87 الكاساني، علاء الدين أبي بكر بن مسعود: بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، تحقيق محمد عدنان درويش (بيرون: دار إحياء التراث العربي، ط. ٣، ١٤٢١هـ/٢٠٠٠م)، مج ٤، ص ٥٣٥.

الوظيفة الأولى: سنّ عقوبات للجرائم والمعاصي التي لم يرد فيها عقوبة مقدّرة شرعاً: سبق بيان أنواع المعاصي، وموقف الشريعة منها من حيث العقوبات. وبناء على ذلك، فليس كلّ معصية أو جريمة قدّرت لها الشريعة عقوبة، بل إنّ تقدير العقوبات كان في عدد قليل من الجرائم الكبرى، فضلاً عن أنّ بعض المعاصي قد جعلت لها الشريعة كفارات. وأما بقية المعاصي وهي كثيرة جداً بالنسبة للمعاصي التي لها عقوبة مقدّرة، فإنّ الشريعة لم تضع لها عقوبة معيّنة ومحدّدة، بل تركت تقديرها لولي الأمر أن يتولى ذلك بما يحقق مقصد الشارع من تشريع العقوبات. ومن ثم، فإنّ من يتولى أمر تقدير العقوبة التعزيرية ينبغي عليه أن يسلك مسلك الشريعة في وضع العقوبة وتقديرها، وأن ينظر لما فيه مصلحة، وحفظ مقاصد الشريعة.

ولذا، فإنه يتعيّن على من يتولى أمر المسلمين في كلّ عصر أن يقدر عقوبات تعزيرية لمن يرتكب معاصي، ويقترف جرائم غير منصوص على عقوبتها في القرآن الكريم أو السنّة النبويّة. وعليه، فتكون "التعزيرات دفعا لمفاسد المعاصي والمخالفات، وهي إما حفظ لحقوق الله أو لحقوق العباد أو للحقّين جميعاً"⁸⁸. والمقصود أنّ سنّ عقوبات للمعاصي والجرائم التي لم يرد فيها عقوبة مقدّرة شرعاً يكون لها أثر قويّ في دفع الفساد عن مقاصد الشريعة وحمايتها، حيث إنّ المسلم إذا علم أنّ أي جريمة يرتكبها سيناله من جرائمها عقوبة ولو لم يرد في الشريعة تقديرها، فإنه يمتنع عن ذلك، وإن سوّلت له نفسه واجترحها، فتقع عليه عقوبة تعزيرية تردعه عن العود إلى مثلها.

الوظيفة الثانية: تغليظ العقوبة: إنّ وظيفة العقوبات التعزيرية لا تتوقف عند سنّ عقوبات للمعاصي والجرائم التي لم يرد فيها عقوبة مقدّرة شرعاً، بل تتعداها إلى وظيفة أخرى في غاية الأهميّة وهي تغليظ العقوبة. ومعنى ذلك أنّ العقوبة التعزيرية قد تستخدم مع الحدود والقصاص، إذا لم تفلح تلك العقوبات في ردع الناس، وزجرهم عن ارتكاب جريماً بعينها⁸⁹. وتظهر أهميّة هذه الوظيفة للعقوبة التعزيرية أنها تكون من باب التشديد في إيقاع العقوبة، وتقوية لمقصد العقوبة المقدّرة شرعاً وأعني بذلك زجر الناس ومنعهم من ارتكاب الجرائم، وسدّها

88 ابن عبد السلام، عزّ الدّين بن عبد العزيز: القواعد الكبرى (قواعد الأحكام في إصلاح الأنام)، تحقيق نزيه حماد وعثمان جمعة (دمشق: دار القلم، ١٤٢١هـ/٢٠٠٠م)، ج ١، ١٥٧.

89 لا يخفى أنّ بعض الفقهاء ذهبوا إلى عدم الجمع بين الحدّ والتعزير، وهذا الرأي لا دليل عليه، فلم يرد في الشارع منع أو نهي عن ذلك، بل إنّ الرسول ﷺ نفسه قد علّظ عقوبة شارب الخمر بالتبكيك إضافة إلى الجلد، واجتهادات الصحابة ﷺ ولاسيما عمر بن الخطاب ﷺ تدلّ على ذلك كما سألنا لاحقاً.

لذريعة انتشارها في المجتمع، وشيوعها بين الناس. وسبب ذلك أنه قد يكون بين أفراد المجتمع الإسلامي طائفة من الناس لا تزجرهم العقوبات الحدّية، فحينها تغلّظ العقوبة بالتعزير ليتحقق مقصد العقوبة، وغايتها في التشريع الإسلامي. ولذا، فالتعزير يدخل في باب السياسة الشرعية التي يقصد بها إصلاح الخلق، وتهذيب تصرّفاتهم بما يلائم مقصد الشارع وأحكامه. "فالسّياسة إذا قصد بها في تشريع أحكام فيها زجر وردع وتأديب ولو بالقتل يكون تعريفها كما يلي: السّياسة تغليظ جناية لها حكم شرعي حسماً لمادّة الفساد... وهي سياسة الإمام يفرضه نظماً للزجر والتأديب بأن يغلّظ جزاء جناية لها حكم شرعي كي يحسم بذلك الفساد، ويقضي على عبث المجرمين، ويحقق الاستقرار الذي هزّته الأيدي الآثمة بتكرارها ارتكاب الجرائم والمخالفات"⁹⁰ الشرعية.

وأياً ما كان الأمر، فإنّ الرسول ﷺ قد سنّ التعزير تغليظاً للعقوبة، لاسيما لمن تكررت منه جريمة بعينها، ولقد كان من فقه أبي داود، وحسن تبويبه أن أورد في كتاب الحدود من سننه "باب إذا تتابع في شرب الخمر"، فقد أخرج فيه حديث "أبي النبي ﷺ بشارب، وهو بحُنَيْن، فحشى في وجهه التراب، ثم أمر أصحابه فضربوه بعنقه وما كان في أيديهم، حتى قال لهم: ارفعوا، فرفعوا"⁹¹. وفي عقوبة شارب آخر ورد في الحديث أنه "...قال فيه بعد الضرب: ثم قال رسول الله ﷺ لأصحابه: "بكتوه"، فأقبلوا عليه يقولون: ما اتقيت الله، ما خشيت الله، وما استحييت من رسول الله ﷺ ثم أرسلوه"⁹². ولقد سلك عمر بن الخطاب رضي الله عنه مسلك النبي ﷺ في تغليظ العقوبة التعزيرية في حال تكرار الجريمة، وخوف شيوعها بين الناس، ومنعهم من التهادي فيها. ف"عن عبد الرحمن بن أزهر قال: رأيت رسول الله ﷺ غداة الفتح وأنا غلام شاب يتخلّل الناس يسأل عن منزل خالد بن الوليد، فأني بشارب، فأمرهم فضربوه بما في أيديهم فمنهم من ضربه بالسوط، ومنهم من ضربه بعصا، ومنهم من ضربه بنعله، وحتى رسول الله ﷺ التراب. فلما كان أبو بكر أتى بشارب، فسأهم عن ضرب النبي ﷺ الذي ضربه، فحزروه أربعين، فضرب أبو بكر أربعين. فلما كان عمر كتب إليه خالد بن الوليد: إن الناس قد انهمكوا في الشرب وتحاقروا الحدّ والعقوبة قال: هم عندك فسلمهم، وعنده المهاجرون الأولون فسأهم فأجمعوا على أن يضرب ثمانين. قال: وقال عليّ: إن الرجل إذا شرب افتري فأرى أن يجعله كحدّ الفرية"⁹³.

90 الحصري، أحمد: السّياسة الجزائية في فقه العقوبات الإسلامي المقارن، - مرجع ابق -، مج ١، ص ١٠٦-١٠٨.

91 أخرجه أبي داود في سننه، أول كتاب الحدود، باب إذا تتابع في شرب الخمر. انظر أبوداود: السنن، - مرجع سابق -، ص ٦٣٢.

92 أخرجه أبي داود في سننه، أول كتاب الحدود، باب في الحدّ في الخمر. انظر أبوداود: السنن، - مرجع سابق -، ص ٦٣١.

93 سبق تحريجه.

إذن، فكان التعزير زيادة في العقوبة المقدرة لتشديدها وتغليظها حتى تردع الجاني إذا تكرر منه اقتراف للجرائم، ولوحظ تماديه فيها، وأتبع الجريمة الجريمة. ولقد نبّه على هذا الأمر الإمام ابن تيمية بقوله "وأما المعاصي التي ليس فيها حدّ مقدّر ولا كفارة كالذي يقبل الصبي، والمرأة الأجنبية، أو يباشر بلا جماع...فهؤلاء يعاقبون تعزيراً وتكليلاً وتأديباً، بقدر ما يراه الوالي، على حسب كثرة ذلك الذنب في الناس وقتله، فإذا كان كثيراً زاد في العقوبة، بخلاف ما إذا كان قليلاً، وعلى حسب حال المذنب، فإذا كان من المدمنين على الفجور، زيد في عقوبته، بخلاف المقل من ذلك"⁹⁴. ولذا، فتكون للتعزير وظيفة في غاية الأهمية تتمثل في كونها تكمل مقصد التشريع الإسلامي للعقوبات المقدرة شرعاً، وتقوّي أثرها في دفع الضرر عن مقاصد الشريعة.

الوظيفة الثالثة: الوقاية: العقوبة التعزيرية لها وظيفة أخرى فضلاً عما سبق ذكره وهي وظيفة وقائية، حيث إنها تعدّ بمثابة حماية لمقاصد الشريعة من ضرر متوقّع حدوثه. فالعقوبة التعزيرية قد تكون مع العقوبة المقدرة من قبل الشارع قصد تغليظها وتشديدها لمنع انتشار الجرائم وشيوعها، وقد تكون في الجرائم والمعاصي التي ليست لها عقوبة مقدرة في الشريعة. ولذا، فيشرع سنّ عقوبات لأيّ جريمة أو معصية غير منصوص على عقوبتها من باب التعزير لوقاية مقاصد الشريعة وحمايتها. وعليه، فتكون العقوبات التعزيرية بمثابة إجراءات وقائية يمكن أن تحول بين الجرائم وارتكابها، وتكون سدّاً منيعاً أمام وقوع كثير من الجرائم ذات الضرر العظيم، والفساد الكبير. ولعلّ ضرب مثال لذلك يقرب لنا المقصود بهذه الوظيفة الوقائية للعقوبة التعزيرية، فأقول إنّ الله ﷻ قد حرّم الزنا، وحرّم كل ما يقرب منه من قول أو فعل فقال تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا الزَّوْجَ إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلًا﴾ (الإسراء: ٣٢). فكلّ أمر يمكن أن يقرب المرء من ارتكاب فاحشة الزنا، فيشرع سنّ عقوبة تعزيرية له مثل الخلوة، والتعرّض للنساء، والخضوع بالقول الفاحش، والقبلة دون جماع وغيرها من الأقوال والأفعال التي تقرب من الزنا، وتحرّض على ارتكابه. ف"كلّ ما دون الوقوع من الأفعال التي تمسّ العرض، تعتبر في الشريعة الإسلامية من المعاصي التي ليست فيها عقوبة مقدرة فيجب فيها التعزير"⁹⁵. فإذا وضعت عقوبات تعزيرية لمثل هذه الأمور، فإنّ كثيراً من الناس تعظّم هذه العقوبات، وتزجرهم عن ارتكابها، وتمنعهم من الوقوع فيها. والمقصود أنّ العقوبات التعزيرية تعتبر من التدابير الوقائية التي يمكن أن تساهم إلى حدّ كبير في منع كثير من الجرائم التي لها ضرر كبير على مقاصد الشريعة.

94 ابن تيمية: السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، - مرجع سابق -، ص ١٣٧.

95 عامر، عبد العزيز: التعزير في الشريعة الإسلامية (بيروت: دار الفكر العربي، ١٩٦٩)، ص ١٨٨.

خاتمة

وفي نهاية هذا البحث أقول إنّ هذه محاولة قصدت بها بيان مقاصد الشريعة في التشريع الجنائي الإسلامي، وقد تمّ ذلك بتوضيح فلسفة العقوبة في التشريع الجنائي ومغزاها، وبيان مقصد الشريعة من العقوبات، فضلا عن بيان أثر التشريع الجنائي الإسلامي في حفظ مقاصد الشارع وحمايتها. ولعلّ هذه الدراسة المقاصديّة قد أبرزت بعض الحكم والعلل المنوطة بنظام العقوبات الشرعيّة التي استطاع الباحث الوقوف عليها لإثبات خلاف ما أثبتته المرجفون في الغرب والشرق من كون الحدود منافية للقل، وكرامة الإنسان وإنسانيته، فضلا عن إزالة ما أثير حولها من شبهات وأباطيل. وبناء على ما سبق بيانه أخلص إلى توكيد ما قلته سابقا بأنّ الجزء المتعلق بالعقوبات في الشريعة الإسلاميّة صالح للتطبيق في عصرنا الحالي، وفي المستقبل كما كان صالحاً كلّ الصلاحيّة في الماضي، بل لعلنا اليوم في حاجة أكد من قبل لتطبيقه نظرا لعموم الجنايات وانتشارها في المجتمعات الإنسانيّة انتشار النار في الهشيم، حيث عمّ الفساد البر والبحر بما كسبت أيدي الناس.

مراجع البحث

- أبو زهرة، محمد: العقوبة (القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٩٨).
- ابن العربي، أبو بكر محمد بن عبد الله: أحكام القرآن، راجعه محمد عطا (بيروت: دار الكتب العلميّة، ط. ٣، ١٤٢٤هـ/٢٠٠٣م).
- ابن تيميّة: السّياسة الشرعيّة في إصلاح الراعي والرعيّة، تحقيق عصام فارس الحرساني (بيروت: دار الجيل، ١٤١٣هـ/١٩٩٣م).
- ابن تيميّة، أحمد بن عبد الحليم: الصّارم المسلول على شاتم الرسول (بيروت: دار ابن حزم، ١٤٢٤هـ/٢٠٠٣م).
- ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد: بداية المجتهد ونهاية المقتصد، تحقيق علي معوذ، وعادل عبد الموجود (بيروت: دار الكتب العلميّة، ٢٠٠٢م).
- ابن عاشور، محمد الطاهر: مقاصد الشريعة الإسلاميّة، تحقيق ودراسة محمد الطاهر الميساوي (عمّان: دار النفائس، ١٤٢١هـ/٢٠٠١م).
- ابن عبد السلام، عزّ الدّين بن عبد العزيز: القواعد الكبرى (قواعد الأحكام في إصلاح الأنام)، تحقيق نزيه حماد وعثمان جمعة (دمشق: دار القلم، ١٤٢١هـ/٢٠٠٠م).

ابن قيّم الجوزيّة، محمد بن أبي بكر: إعلام الموقعين عن ربّ العالمين، تحقيق عصام الصّباطي (القاهرة: دار الحديث، ١٤٢٥هـ/٢٠٠٤م).

الترمذي، أبو عيسى محمّد بن عيسى: الجامع الصحيح (بيروت: دار ابن حزم، ١٤٢٢هـ/٢٠٠٢م).
التوحيدي، أبو حيّان: الصداقة والصدق، تحقيق إبراهيم الكيلاني (بيروت: دار الفكر المعاصر، ط ٢، ١٩٩٦).

الجويني، أبو المعالي عبد الملك: غياث الأمم في التياث الظلم، تحقيق خليل المنصور (بيروت: دار الكتب العلميّة، ١٤١٧هـ/١٩٩٧م).

الجويني، أبو المعالي عبد الملك: غياث الأمم في التياث الظلم، تحقيق خليل المنصور (بيروت: دار الكتب العلميّة، ١٤١٧هـ/١٩٩٧م).

الحصري، أحمد: السياسة الجزائريّة في فقه العقوبات الإسلاميّ المقارن (بيروت: دار الجليل، ١٤١٣هـ/١٩٩٣م).

الدهلوي، أحمد شاه ولي الله بن عبد الرحيم: حُجّة الله البالغة، ضبطه محمد سالم هاشم (بيروت: دار الكتب العلميّة، ٢٠٠١).

السجستاني، أبو داود، سليمان بن الأشعث: السنن، مراجعة صالح بن عبد الله آل الشيخ (دمشق: دار الفحاء / الرياض: دار السلام، ١٤٢٠هـ/١٩٩٩م).

السرخسي، أبو بكر محمّد بن أحمد: المبسوط (كراتشي: إدارة القرآن والعلوم الإسلاميّة، ١٤٠٧هـ/١٩٨٧م).
سلام، رشاد: تطبيق الشريعة بين القبول والرفض (القاهرة: سينا للنشر وبيروت: مؤسسة الانتشار العربي، ١٩٩٧).

الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى: الموافقات في أصول الشريعة، شرح عبد الله دراز (بيروت: دار الكتب العلميّة، ١٤٢٢هـ/٢٠٠١م).

الشافعي، محمّد بن إدريس: الأمّ، تحقيق رفعت فوزي عبد المطّلب (مصر: دار الوفاء، ١٤٢٥هـ/٢٠٠٤م)، ج ٧، ص ٣٥٠.

شرف الدّين، عبد العظيم: العقوبة المقدّرة لمصلحة المجتمع الإسلاميّ (مصر: مكتبة الكليّات الأزهرية، ١٣٩٣هـ/١٩٧٣م). عامر، عبد العزيز: التّعزير في الشريعة الإسلاميّة (بيروت: دار الفكر العربي، ١٩٦٩).

العوّا، محمد سليم: في أصول النظام الجنائي الإسلاميّ دراسة مقارنة (مصر: دار المعارف، ط ٢، ١٩٨٣).

- عوده، عبد القادر: التشريع الجنائي الإسلامي مقارناً بالقانون الوضعي (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط ١٤، ٢٠٠٠م).
- غراب، محمود عبد الحميد: أحكام الإسلام إدانة للقوانين الوضعيّة (بيروت: دار الاعتصام، ١٩٨٦)، ص ٢٢٠.
- الغزالي، أبو حامد محمد: المستصفى من علم الأصول، تحقيق محمد عبد السلام عبد الشافي (بيروت: دار الكتب العلميّة، ١٩٩٣).
- القرافي، أبو العباس أحمد بن إدريس الصنهاجي: الفروق، تحقيق خليل المنصور (بيروت: دار الكتب العلميّة، ١٤١٨هـ/١٩٩٨م).
- القرطبي، أبي عبد الله محمد بن أحمد: الجامع لأحكام القرآن (القاهرة: دار الكتاب العربي، ١٣٨٧هـ/١٩٦٧).
- القرظيني، أبو عبد الله محمد بن يزيد ابن ماجه: السنن، مراجعة صالح بن عبد العزيز آل الشيخ (الرياض: دار السلام، ١٤٢٠هـ/١٩٩٩م).
- الكاساني، علاء الدين أبي بكر بن مسعود: بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، تحقيق محمد عدنان درويش (بيرون: دار إحياء التراث العربي، ط. ٣، ١٤٢١هـ/٢٠٠٠م).
- اللكوني، عبد الحيّ: التعليق الممجّد على موطأ محمد، تحقيق تقي الدين الندوي (بيروت: مؤسسة فؤاد بعينو، ط. ٣، ١٤١٩هـ/١٩٩٩م).
- الماوردي، علي بن محمد: الأحكام السلطانيّة والولايات الدينيّة، تحقيق سمير زيات (بيروت: المكتبة العصريّة، ١٤٢١هـ/٢٠٠٠م).
- النيسابوري، مسلم بن الحجاج: الصحيح، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي (القاهرة: دار الحديث، ١٤١٢هـ/١٩٩١م).

المراجع باللغة الانجليزية

- Basha, Bakri Mohammed: **The significant influences of Islamic Law on decreasing crime rate in Saudi Arabian: Attitudinal comparative study** (USA: international, 1979. University microfilms
- Curran, Daniel J. & Claire M. Renzetti: **Social problems: Society in crisis** (USA: Ally & Bacon, 5th ed., 2000).

- Faber, Guilhen: **Criminal Prosperity** (London & New York: Routledge Curzon, 2003).
- Foucault, Michel: **Discipline and punish: the birth of the prison**, translated by Alan Sheridan (London: A Peregrine book, 1979).
- Leslie, Gerald R. & Sheila Korman: **The Family in social context** (New York: Oxford University Press, 7th ed., 1989).
- Medlicott, Diana: **Surviving the prison place: Narrations of suicidal prisoners** (England: Ashgate, 2001).
- Petchuk, David: *Crime: Is it out of control?* (Texas: Information Plus, 2001).
- Scranton, Phil and others: **Prisons under protest** (Philadelphia: Open university press, 1991).
- William, Mary (editor): **The death penalty: opposing viewpoint** (California: Greenhaven press, 2002).
- Wilson, David & John Ashton: **Crime and Punishment** (UK: Oxford university press, 2nd ed., 2001).

فقه مقاصد الشريعة في الحكم على وسائل التطور العلمي المعاصرة

أ. مؤمن أحمد شويديح*

ملخص:

يتناول هذا البحث موضوعاً هاماً وهو كيفية الحكم على الوسائل المستخدمة في التطورات العلمية والتقدمية المعاصرة في ضوء مقاصد الشريعة، وقد بدأ البحث برسم الصورة العامة وبيان موقف الشريعة من النوازل والقضايا المستجدة المعاصرة وكيفية التصدي لها وفق خطوات تدريجية تأصيلية خاصة وأن هذه المستجدات هي نتاج لعمليات استخدم خلالها وسائل شتى أوصلتنا إلى هذه الأمور فكان لا بد من الحكم على هذه الوسائل والتي لم يرد فيها نص أو إجماع أو اجتهاد سابق فكان البحث فيها من خلال المصادر التبعية ولعل أهمها في هذا المجال قاعدتي الاستصلاح وسد الذرائع، وذلك من خلال الموازنة بين المصالح والمفاسد المترتبة على استخدام هذه الوسائل، وقد بدأ الباحث ببيان دور الاستصلاح في الموازنة بين الوسائل المختلفة لكل من المصالح والمفاسد ثم الحديث عن سد الذرائع والحكم من خلالها على وسائل التطورات العلمية في ضوء الميزان الاستصلاحي المستمد بالكلية من مقاصد الشريعة.

المقدمة:

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، أما بعد.

فإن المعرفة لا يوجد لها حدود أو نهايات فالعلم بحر لا ساحل له وهو شرف وفخر للبشرية، وما كان بالأمس حليماً ومستحيلاً أصبح اليوم متاحاً وواقعاً نسمعه بأذاننا ونراه بأب أعيننا، فلقد شهدت الفترة الأخيرة تطورات مذهلة وقفزات سريعة في مجال العلم التقدمي بأنواعه المتعددة مما أحدث تغييراً وتطوراً جوهراً في الحياة البشرية، ومع هذا التطور المذهل والسريع كان من الطبيعي أن يتعلق التطور بحياة الإنسان نفسه والبيئة المحيطة من حوله مما ولد قضايا مستجدة تُوصَل إليها بوسائل شتى لم يرد فيها نص أو إجماع أو اجتهاد، لعل آخرها على سبيل المثال استخدام ما يسمى بالهندسة الجينية أو الوراثة كوسيلة من وسائل التحسين والتغيير في جميع مجالات الحياة بداية بالإنسان ومروراً بالحيوان وانتهاءً بالنبات.

* كلية الشريعة والقانون - قسم الشريعة الإسلامية، الجامعة الإسلامية بغزة - فلسطين، Mshwaideh@iugaza.edu.ps

ونؤكد هنا أن الإسلام دين لا يضيق ذرعاً بالعلم والعلماء ولا ينفر من أهله بل العلم في الإسلام دين والدين علم ولقد استطاعت الشريعة الإسلامية. بشمولها ومرونتها وبنصوصها العامة ومبادئها وقواعدها الكلية الراسخة وضوابطها استطاعت أن تستجيب لكل ما هو واقع مستجد على مر العصور والحكم على أي وسيلة مؤدية إلى أمر مستجد، وكذلك وضع الضوابط الدقيقة التي تجلب المصلحة وتدرأ المفسدة وسأعرض هنا في هذا البحث بإذنه تعالى كيفية الحكم على الوسائل المستخدمة في التطورات العلمية الحاصلة على مدى الساعة وبيان حكمها في الشريعة الإسلامية وذلك من خلال اعتبار المآل في المستقل وما تفضي إليه هذه الوسيلة مستضيئاً بضوء مقاصد الشريعة الغراء ومبادئها العامة.

والله أسأل أن يكتب لي التوفيق والعون والسداد وأن يجعل هذا العمل خالصاً لوجهه الكريم فإن أصبت فبفضله سبحانه وتعالى، وإن أخطأت فمن نفسي والشيطان والله ورسوله منه براء.

مشكلة البحث:

إن الوقائع والحوادث تتجدد وتتطور باستمرار وهناك الكثير من الضرورات والحاجات تطرأ على الناس في معاملاتهم وحياتهم ومن هنا يبدأ العلماء من جميع التخصصات العلمية وغيرها في اللجوء إلى وسائل عدة لتلبية رغبات الناس وسد احتياجاتهم، ولكن في كثير من الأحيان يلجأ الإنسان إلى وسائل جائزة في ظاهرها، وعند التحقيق في مآلها يتبين عكس ذلك، لذا لا ينبغي ترك الناس مع ما يتعرضون له من قضايا مستجدة معاصرة دون بيان الحكم الشرعي فيها حتى لا يتعرضوا لمفاسدها ولا يحكموا فيها بأهوائهم خصوصاً إذا لم يرد فيها نص ولا إجماع ولم يكن للعلماء فيها اجتهاد.

فإذا لم يتقدم العلماء الخالص ليتصدوا لهذه الأمور المعضلة فستخلو الوسائل وما ينتج عنها من وقائع ستخلو عن حكم الله ويترك الناس دون إرشادهم سبل السلام، فوجب على العلماء التصدي لهذه المشكلة حلاً لها وتبصره للناس بأمر دينهم، ويأتي البحث ليعالج التأصيل لهذا الأمر بما يساهم في رسم الأصول والضوابط التي يجب اتباعها في تحقيق المقصود.

أهمية البحث:

الناحية الأولى: بيان أصل أصول الشريعة الإسلامية ومقاصدها العامة فهي المرجع الخالد للتشريع وهي ليست مصدرراً خارجياً من الشريعة الإسلامية كما يزعم بعض القانونيين وكما يتوهم البعض الآخر بل هي من صميم التشريع وهي ليست غامضة بل ذات معالم واضحة أشارت إليها الشريعة.

الناحية الثانية: إن موارد الشريعة قسماً مقاصد ووسائل، والمقاصد تمثل البعد الفلسفي للتشريع الرباني والذي يبحث في السبيل الأقوم في تنزيل الأحكام الشرعية واقعاً نحياء ولأن شرف الوسائل وأهميتها من شرف المقاصد وأهميتها كانت الوسائل لها حكم المقاصد ذات الأهمية العظمى فإذا سقط اعتبار المقصد سقط اعتبار الوسيلة. ومن هنا جاءت أهمية هذا البحث.

أهداف البحث:

١. بيان موقف الشريعة من النوازل والقضايا المستجدة والمنهج الصحيح للتصدي لها.
٢. بيان أهمية وعظم قاعدتي الاستصلاح وسد الذرائع في الحكم على الوسائل المستخدمة في البحث والتطور العالمي.
٣. الوقوف على المقاصد العامة للشريعة الإسلامية والقواعد الفقهية الكلية والمقاصدية والتي من خلالها تمثل ضابطاً دقيقاً لأي وسيلة.
٤. بيان وتوضيح الميزان الاستصلاح والذرائع الذي يشمل بمجموعه موازنة علمية دقيقة في التفريق بين المصالح والمفاسد.
٥. الوقوف على أهمية فقه مقاصد الشريعة للمجتهد والمفتي.
٦. بيان أن مقاصد الشريعة الإسلامية مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بكافة جوانب الحياة البشرية.

خطة البحث:

- وعليه فقد جاء البحث متضمناً للمقدمة السابقة ولثلاثة مباحث وخاتمة قسمته على النحو التالي:
- المبحث الأول: موقف الشريعة الإسلامية ومقاصدها من القضايا والوسائل المستجدة.
- المبحث الثاني: دور الاستصلاح في الموازنة بين وسائل المصالح ووسائل المفاسد.
- ويتضمن: المطلب الأول: تعريف المصلحة وتقسيماتها وبيان علاقتها بالمقاصد.
- المطلب الثاني: المصالح المرسله والاستصلاح.
- المطلب الثالث: الموازنة بين المصالح والمفاسد.
- المبحث الثالث: سد الذرائع والحكم على وسائل التطور في ضوء الميزان الاستصلاح.
- ويتضمن: المطلب الأول: تعريف الذريعة وبيان أركانها وحقيقتها.
- المطلب الثاني: انقسام الشريعة إلى مقاصد ووسائل.
- المطلب الثالث: أقسام الوسائل وأحكامها.

وأخيراً الخاتمة: وتتضمن أهم النتائج والتوصيات.

المبحث الأول: موقف الشريعة الإسلامية ومقاصدها من القضايا والوسائل المستجدة

من المسلم به أنه لا يخلو عصر من العصور من ظهور قضايا وقائع مستجدة في جوانب الحياة الإنسانية المتعددة، فإذا ما ظهرت واقعة جديدة لم تخضع لاجتهاد العلماء قبل ذلك فإن جمهور العلماء^(١) يرى جواز الاجتهاد فيها وإصدار الفتوى بشأنها ما لم يتعين على مجتهد أو عدد من المجتهدين النظر فيها، فإذا احتاج الناس إلى فتوى فلا ينبغي تركهم مع هذه النوازل دون بيان الحكم الشرعي فيها لئلا يتعرض الناس لمفاسد هذه النوازل^(٢).

وفي هذا يقول الإمام الشاطبي رحمه الله: "أن الوقائع في الوجود لا تنحصر فلا يصح دخولها تحت الأدلة المنحصرة ولذلك احتيج إلى فتح باب الاجتهاد من القياس وغيره فلا بد من حدوث وقائع لا تكون نصوصاً على حكمها ولا يوجد للأولين فيها اجتهاد وعند ذلك فيما أن يترك الناس فيها مع أهواءهم أو ينظر فيها بغير اجتهاد شرعي وهذا اتباع للهوى وذلك كله فساد"^(٣).

ولأنها شريعة الكمال فلا تخلو واقعة وحكم الله تعالى فيها كما قال جمهور العلماء فوجب على المجتهدين بيان أحكام هذه النوازل، قال شيخ الإسلام ابن تيمية: "إن رسول الله ﷺ بين جميع الدين: أصوله وفروعه باطنه وظاهره علمه وعمله فإن هذا الأصل هو أصل أصول العلم والإيمان"^(٤).

وإذا كان الأمر كذلك فلا بد لنا من التعرف على موقف الشريعة الإسلامية بشكل عام في أصول بحث النازلة أو القضية المستجدة وكيفية التصدي لها وفق منهاج الإسلام الحنيف في تعامله مع الوقائع والقضايا المستجدة ويمكن تلخيص الخطوات في التعامل مع القضية المستجدة على النحو التالي:

أولاً: صدق التوجه وطلب العون من الله تعالى:

(1) أعلام الموقعين (٢٦٥/٤).

(2) بتصرف من بحث للدكتور/ عبد الناصر أبو بصل: المدخل إلى فقه النوازل (٦٠٠/٢)، والمعاملات المالية المعاصرة: لمحمد عثمان شبير (٤٩، ٤٤).

(3) الموافقات (١٠٤/٤).

(4) مجموع الفتاوى (١٥٥/١٩).

فأولى هذه الخطوات بعد التوجه إلى الله تعالى بالدعاء وسؤاله أن يلهمنا الصواب في الحكم على هذه القضية المستجدة والإكثار من ذكر الله تعالى والتوبة والاستغفار ذلك أن العلم والبصيرة نور يقذفه الله في قلب عبده ويطفئ ذلك النور بالمعصية والهوى فينبغي للمفتي الباحث إذا نزلت به مسألة أن ينبعث من قلبه الافتقار الحقيقي الحالي لا العلمي المجرد^(٥)، نسألك الله ذلك.

ثانياً: التكييف الدقيق للواقعة من خلال تحليلها وفهمها:

أ- جميع المعلومات المتعلقة بموضوع هذه القضية:

فيجب على المجتهد أن يجمع كافة البيانات المتعلقة بالمنازلة حتى يتمكن من خلالها التعرف على حقيقة هذه القضية المستجدة وماهيتها، وأقسامها، ونشأتها، والظروف المحيطة بها، والأسباب التي أدت إلى ظهورها وغير ذلك من معلومات ووثائق تكون عوناً على فهم القضية فهماً جلياً.

ب- مراجعة أهل الاختصاص:

حتى يكون فهم الواقعة دقيقاً وكاملاً يجب الاتصال بأهل الاختصاص في موضوع النازلة إن كانت متعلقة علم من العلوم الأخرى يقول تعالى: ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾^(٦).

تحليل القضية المركبة إلى عناصرها الأساسية:

فيجب على المجتهد تحليل الواقعة إلى جزئياتها والرجوع إلى أصلها التي تكونت منها حتى يكون أقدر على تكييفها تكييفاً شرعياً صحيحاً.

ثالثاً: البحث عن الحكم الشرعي المناسب:

بعد استيعاب النازلة بجميع جوانبها واكتمال صورتها في الذهن تعرض على النصوص الشرعية^(٧)، من الكتاب والسنة والإجماع كما فعل الصحابة والتابعون رضي الله عنهم عملاً بقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا

(5) إعلام الموقعين (١٧٢/٤).

(6) سورة الأنبياء: الآية (٧).

(7) إرشاد الفحول (٢٥٨).

أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ
وَالْيَوْمِ الْآخِرِ^(٨).

وجه الدلالة:

الآية تدل على وجوب رد الخلاف إلى الله ورسوله والرد إلى الله هو رد إلى كتابه وكذا الرد إلى الرسول ﷺ هو الرد إلى السنة النبوية.

ولكن ينبغي الانتباه إلى أن عرض الواقعة المستجدة على النصوص له أصوله المقررة عند العلماء فيجب أن تتناول النصوص الوقائع وتدلل عليها بنوع من أنواع الدلالة، لذا لا بد وأن تشمل النصوص هذه الوقائع إما نصاً وإما دلالة بالمعنى ومن المعروف بدهياً أن النصوص محصورة ومحدودة في أي القرن وأحاديث السنة النبوية وأن الوقائع الحادثة لا حصر لها وحتى يفي المحصور بغير المحصور لا بد من استئثار النصوص لتشمل جميع الوقائع والأحداث وفي ذلك يقول الإمام الشاطبي رحمه الله: "إن الشريعة لم تنص على حكم كل جزئية على حدها وإنما أتت بأموال كلية وعبارات مطلقة تتناول أعداداً لا تنحصر"^(٩).

ووفق هذه القواعد التي وضعها علماء الأصول فإن تلك النصوص تشمل الوقائع والأحداث المستجدة أما بدلالة المنطوق والعبارة أو بدلالة المفهوم^(١٠).

فإذا لم نجد حكم الله في الكتاب أو السنة وتعذر الاجتهاد ضمن نطاق النصوص فيرجع إلى الأدلة الاجتهادية الأخرى كالقياس والاستصلاح والاستحسان وغيرها. حيث وضع العلماء أصولاً تشريعية تقوم على أساس مراعاة مقاصد الشريعة الإسلامية كالقياس والاستصلاح وسد الذرائع وقاعدة تغير الأحكام بتغير الأزمان وغيرها.

والوسائل التي نحن بصدد بيان حكمها من خلال هذا البحث هي عبارة عما يُفَضَى ويؤدي إلى هذه الوقائع والقضايا المستجدة أو إلى نتائجها، وكما بينت في أهمية البحث أن موارد الشريعة قسماً مقاصد ووسائل وأهمية الوسائل تنبع من أهمية ما تؤدي إليه من مقاصد حيث أنها تستمد قيمتها من الهدف الذي ترمي إليه وفي الغالب تأخذ نفس حكم المقاصد، وهذه الوسائل قد يكون منصوصاً على حكمها أو مجمّع عليها أي أنها داخله ضمن إطار النصوص فهذه الوسائل لا تحتاج الاجتهاد الخارج عن إطار النصوص والمتمثل بالاجتهاد المقاصدي، وأما

(8) سورة النساء: الآية (٥٩).

(9) الموافقات (٩٢/٤).

(10) إرشاد الفحول (١٧٩)؛ نهاية السؤل في شرح منهاج الوصول (٣١٢، ٤٠٣).

إن كانت هذه الوسائل لم يرد فيها نص أو إجماع ولم يسبق فيها اجتهاد فهنا يلجأ إلى المصادر التبعية ولعل أهم ما يعالج موضوعنا هذا من تلك المصادر هو قاعدتي الاستصلاح وسد الذرائع.

لذلك سأشرح بإذنه تعالى في الحديث عن هاتين القاعدتين بالتفصيل وبيان مدى ارتباطهما بمقاصد الشريعة في الوصول لأحكام شرعية لتلك الوسائل المختلفة.

المبحث الثاني: دور الاستصلاح في الموازنة بين وسائل المصالح ووسائل المفاسد

إن المدقق من خلال مباحث الاستصلاح يجد أن مقاصد الشريعة تدخل وتتعمق في جوهر الاستصلاح والفلسفة القائمة عليها، فالاستصلاح يعتمد في الأساس على مقاصد الشريعة جملة وتفصيلاً لأن مضمونه يقوم على بناء الأحكام الشرعية على مقتضى المصالح المرسله التي لم يرد دليل معين باعتبارها أو إلغائها ولكن ثبت اعتبار الشارع لجنسها من غير قياس على فرع معين، لذا لا غرو أن نجد أن معظم من كتب في المقاصد يطلقونها على المصلحة والمصلحة على المقاصد وهو ما سيتضح من خلال الآتي.

ولكن قبل الحديث عن الاستصلاح لابد من بيان المصلحة والمفسدة وعلاقتها بمقاصد الشريعة ثم نتقل إلى المصلحة المرسله والتي هي أساس الاستصلاح.

المطلب الأول: تعريف المصلحة وتقسيماتها وبيان علاقتها بالمقاصد.

أولاً: تعريف المصلحة.

لقد عرف الأصوليون المصلحة بتعاريف عدة وخشية الإطالة نذكر بعضها:

فعرفها الرازي: "بأنها عبارة عن المنفعة التي قصدها الشارع الحكيم لعباده من حفظ دينهم ونفوسهم وعقولهم ونسلهم وأموالهم طبق ترتيب معين فيما بينها"^(١١).

وعرفها الغزالي بقوله: "أما المصلحة فهي عبارة في الأصل عن جلب منفعة أو دفع مضرة ولسنا نعني به ذلك فإن جلب المنفعة ودفع المضرة هما مقاصد الخالق وصلاح الخلق في تحصيل مقاصدهم، لكن في نفسي بالمصلحة المحافظة على مقصود الشارع ومقصود الشارع من الخلق خمسة وهو أن يحفظ عليهم دينهم ونفسهم وعقلهم ونسلهم ومالهم فكل ما يتضمن حفظ هذه الأحوال الخمسة فهو مصلحة وكل ما يفوت هذه الأصول فهو مفسدة دفعها مصلحة"^(١٢).

(11) المحصول (٢/٤٣٤).

(12) المستصفى (٢/١٣٥-١٤٠).

وإذا ما نظرنا في سائر التعريفات نجد أنها معظمها يدور في فلك واحد فالمصلحة عندهم هي المنفعة أو دفع المصرة وأنه لا بد لاعتبارها من أن تكون مقصودة للشارع.
تعريف المفسدة: "هي ما يعود على الإنسان بالضرر والألم ولم يكن مقصوداً شرعاً"^(١٣).

تقسيمات المصلحة:

سبق وأن بينا أن المصلحة هي المحافظة على مقصود الشارع من تشريعه للأحكام ولكن لما كانت الصالح كثيرة ومتفاوتة في آثارها كان من المتعين على المجتهد أن يكون خبيراً بأنواع وأقسام المصالح المقصودة من التشريع، ومن هنا فإن الأصوليون يقسمون المصلحة باعتبار ثلاث تشكل في مجموعها ميزاناً دقيقاً بين يدي المجتهد عند النظر والحكم على الوسائل المختلفة المستخدمة في القضايا المستجدة وفيما يلي هذه الاعتبارات:

الاعتبار الأول: أثر المصالح في قوام أمر الأمة.

فالأصوليون قسموا الأعمال والتصرفات التي تعد من المصالح بالنظر الشرعي، وبحسب دلائل نصوص الشريعة وأحكامها وبالنسبة لحفظ مقاصد الشريعة إلى مراتب ثلاث:

١. المصالح الضرورية:

وهي المصالح التي تتكون من أمور ضرورية للناس وهي التي تقوم على مصالح البشر بحيث إذا فقدت أو اختل أحدها اختل معه نظام الحياة.
وبعبارة أخرى فإن هذه الضروريات هي: كل ما يتوقف عليه حفظ أصل الكليات الخمس وهي: (الدين - النفس - العقل - النسل - المال).

٢. المصالح الحاجية:

وهذه المصالح تتكون من أمور حاجية وهي التي يحتاج إليها الناس للتوسعة ورفع الضيق والحرج عنهم فإذا ما عدمت أو فقدت دخل الحرج والعنت والمشقة على الناس.
وبعبارة أخرى أدق فإن الحاجيات هي: كل أمر تشتد الحاجة إليه ولكن لا يتوقف عليه أصل الوجود أو الكليات الخمس.

٣. المصالح التحسينية:

(13) شرح العصد على مختصر ابن الحاجب (٢/٢٣٩).

وهي التي لا تنحرج الحياة بتركها ولكن مراعاتها من مكارم الأخلاق أو محاسن العبادات فهي من قبيل استكمال ما يليق والتنزه عما لا يليق.

وبعبارة أخرى فإن التحسينات عبارة: عن التتمات والكماليات التي لا تشتد إليها الحاجات. وهذه القواعد الثلاث (الضرورية والحاجية والتحسينية) هي أصل من أصول الشريعة بل هي أصل أصولها كما عدّها الشاطبي رحمه الله^(١٤).

وعلى هذا فالأحكام التي شرعت لصيانة الأركان الضرورية هي أهم الأحكام وأحقها بالمراعاة وتليها الأحكام المشروعة لضمان الحاجيات ثم الأحكام المشروعة للتحسين والتكميل^(١٥). مع الأخذ بعين الاعتبار أن الفرع لا يراعي إذا كان في مراعاته والمحافظة عليه تفريط في الأصل فعلى المجتهد أن يعرف المصالح بمراتبها السابقة حتى يستطيع الترجيح عند التعارض فيقدم الضروري على الحاجي، والحاجي على التحسيني بل حتى المصالح الضرورية ليست كلها في رتبة واحدة كما سبق.

الاعتبار الثاني: تعلق المصالح بعموم الأمة أو الأفراد.

وتنقسم المصالح بهذا الاعتبار إلى قسمين^(١٦):

١. المصالح الكلية:

وهي المصالح العائدة على عموم الأمة وكذلك المصالح العائدة على جماعة عظيمة من الأمة. ومثال المصالح العائدة على عموم الأمة: حماية الدولة الإسلامية وحفظ نظامها وحماية المقدسات. وأما العائد على جماعات الأمة فيشمل: الضروريات والحاجيات والتحسينيات.

٢. المصالح الجزئية:

ومن هنا وجب تقديم المصلحة العامة والكلية على الخاصة والجزئية لأنها تتعلق بجمهور الناس.

(14) الموافقات (٧٩/٢).

(15) المدخل الفقه العام (٩٤/١).

(16) مقاصد الشريعة الإسلامية (٨٦).

الاعتبار الثالث: مدى تحقق الحاجة إلى جلب المصلحة أو دفع الفساد عن أن يحيق بها.

وتنقسم إلى ثلاثة أقسام^(١٧):

١. المصالح القطعية:

وهي المصالح التي دلت عليها أدلة من قبيل النص الذي لا يحتمل تأويلاً نحو قوله تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾^(١٨)، أو هي تلك المصالح التي بثت باستقراء الأدلة ودلالة العقل على أن تحصيلها فيه صلاح وإهمالها ضرر ومفسدة.

٢. المصالح الظنية:

وهي المصالح التي اقتض العقل ظنه أو دل عليه دليل ظني.

٣. المصالح الوهمية:

وهي التي يتخيل فيها صلاح وخير وهي عند التأمل والتحقيق ضرر ومفسدة.

وعليه فإن المجتهد يجب أن يمعن النظر في المصالح بهذا الاعتبار، حتى لا يعتبر مصلحة وهمية لمجرد جريان التعامل بها، فاعتبار الناس لها ليس بالضرورة دليل على صحتها، فتبقى وهمية بالاعتبار الشرعي كما هو حال كثير من الأعمال والوسائل والتصرفات التي اعتاد عليها الناس في هذه الأيام لاعتقادهم أنها محققة لمصلحة لكن عند التحقيق وإمعان النظر بمنظار الشارع يتبين وهميتها^(١٩).

المصالح والفساد وعلاقتها بالمقاصد:

إذا ما نظرنا في مثل ما سبق من حديث عن المصلحة نستطيع أن نبين مدى علاقتها بالمقاصد.

١. التعاريف السابقة للمصلحة أشارت إلى مدى التداخل بين المصالح والمقاصد فالمقاصد هي الغاية من التشريعات والأسرار التي وضعها الشارع عند كل حكم من أحكامها أما المصالح فهي كل ما حافظ على مقصود الشارع من ذلك كله.

٢. أنه لا بد لاعتبار المصلحة من أن تكون مقصودة للشارع أي راجعة إلى مقصد الله سبحانه وتعالى لا إلى أهواء الناس وشهواتهم إذ إن مقاصد الناس ومصالحهم عند مخالفتها لأوامر الشارع لا تعد مصالِح بل أهواء

(17) المرجع السابق (٨٦، ٨٧).

(18) سورة البقرة: الآية (١٧٩).

(19) انظر: أهمية مقاصد الشريعة في الاجتهاد (٥٥).

وشهوات تنافي مقصود الشارع من تشريعه للأحكام يقول تعالى: ﴿وَلَوْ اتَّبَعَ الْحَقُّ أَهْوَاءَهُمْ لَفَسَدَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ﴾^(٢٠).

٣. وتبين لنا أن مقصود الشارع هو حفظ الأصول الخمسة المذكورة وأن كل ما يضمن حفظها فهو مصلحة للناس وكل ما يؤدي إلى ضياعها وفواتها فهو مفسدة.

٤. وجملة القول أنه لا بد لإدراك مقاصد الشريعة ومراتبها ومكملاتها لأنها عبارة عن الميزان الدقيق الذي توزن به الأمور لذا نجد أن الضابط الأول من ضوابط المصلحة هو أن تكون مندرجة تحت مقاصد الشريعة^(٢١).

يقول الأستاذ الزرقا: "فكل ما يؤيد المقاصد الشرعية ويساعد على تحقيقها فهو مصلحة، مطلوبة طلباً قوياً أو ضعيفاً بحسب موقعها من تلك الأقسام الكلية الثلاثة (الضروريات والحاجيات والتحسينات) وكل ما ينافيها فهو مفسدة ممنوعة منعاً شديداً أو ضعيفاً بحسب نوع المقصد الذي تخل به"^(٢٢).

المطلب الثاني: المصالح المرسلة والاستصلاح.

إن تفاصيل هذا الموضوع مبسوط في كتب الأصول بإسهاب لذا سأقتصر على ما يهمنا فيه:

ويمكننا الحديث عن المصلحة المرسلة من خلال الوصف المناسب إحدى مسالك العلة في القياس^(٢٣). ذلك أن درجات الوصف المناسب من حيث الاعتبار وعدمه تنقسم إلى أقسام، فالوصف الذي يتخيل المجتهد أنه مناسب للحكم هو الأساس الذي تقوم عليه العملية الاجتهادية سواء فيما يتعلق بالقياس أو الاستصلاح فلا بد من اعتبار الشارع له نوعاً وإما جنساً وإلا فهو باطل.

ومن هنا فالوصف المناسب على مراتب ثلاث^(٢٤):

١. المصالح المعتبرة:

(20) سورة المؤمنون: الآية (٧١).

(21) الموافقات (٥/٣)؛ ضوابط المصلحة (١١٦).

(22) الاستصلاح (٤٣).

(23) الاعتصام (١٦٣/٢)؛ الموافقات (٣٩/١)؛ ضوابط المصلحة (١٩٤).

(24) المراجع السابقة.

وهي ما شهد الشارع باعتبارها حيث رتب الأحكام على وفقها وهذا هو الوصف المعترف شرعاً ولا خلاف في ترتيب الأحكام عليه وهي المصالح الملائمة لمقصود الشارع ويشهد لها أصل خاص من كتاب أو سنة أو إجماع أو قياس^(٢٥).

فهذه مصلحة حقيقية ولا إشكال في صحتها والعمل بها، وقد قسم الشارع المصالح التي اعتبرها بالنسبة لحاجة الإنسان إلى ثلاث مراتب الضرورية والحاجية والتنحسينية السابق ذكرها.

٢. المصالح الملغاة:

وهي ما شهد الشارع بإلغائها بأن أثبت الأحكام على خلافها وهذا هو الوصف الملغى ولا يجوز بناء الأحكام عليه لأنه ينافي مقصود الشارع، فهي إذن كل مصلحة قام النص أو الإجماع أو القياس على إلغائها وعدم اعتبارها لما فيه من تحقق الضرر ولو توهم الإنسان أن فيها مصلحة^(٢٦).

٣. أن لا يثبت اعتبار الشارع لها كما لم يثبت إلغائها لها:

وهذا هو الوصف المرسل ويعني إرساله أي إطلاقه حيث لم يعتبر الشارع نوعه كما لم يبلغه وهو على نوعين:
أ. المرسل الغريب: وهو الذي لا يلائم ولا يشهد له أصل معين بأن لم يثبت أية علاقة شرعية بين جنسي الحكم والوصف أو بين جنس أحدهما ونوع الآخر وبعبارة أخرى ما يعارض روح الشريعة الإسلامية وأحكامها العامة فظاهاً أنه لا يعتبر بل يدخل ضمن المصالح الملغاة^(٢٧).

ب. الملائم المرسل: وهو الذي لم يكن له من الشرع شاهد بالاعتبار أو بالإلغاء لكن المصلحة التي تتحقق بمراعاته داخله ضمن جملة المقاصد الكلية للتشريع.

والمراد أنه ثبتت علاقة اعتبار شرعية بين جنسي الوصف والحكم أو بين جنس أحدهما ونوع الآخر. وهو ما يسمى بالمصلحة المرسلة.

وفي ذلك يقول الشاطبي: "إن كل أصل شرعي لم يشهد له نص معين وكان ملائماً لتصرفات الشرع مأخوذ معناه من أدلته فهو صحيح يُبنى عليه ويرجع إليه" إلى أن قال: "ويدخل تحت هذا الاستدلال المرسل"^(٢٨).

(25) الإحكام في أصول الأحكام (٤٥/٣)؛ المصلحة المرسلة ومكانتها في التشريع (١٤).

(26) انظر (ص ١٠) من هذا البحث.

(27) دراسات فقهية وعلمية (١٨٨).

(28) الموافقات (٣٩/١).

ويقول في مقام آخر: "وهو أن يوجد لذلك المعنى جنس اعتبره الشارع في الجملة بغير دليل معين وهو الاستدلال المرسل المسمى بالمصالح المرسله"^(٢٩).

وعليه يمكننا بيان حقيقة المصلحة المرسله: "فهي كل مصلحة داخلية في مقاصد الشارع ولم يرد في الشرع نص على اعتبارها بعينها أو نوعها"^(٣٠).

فالمصلحة المرسله تقع ضمن إطار الوصف المناسب المرسل الذي ثبت اعتبار الشارع لجنسه أي جنس المصالح التي ثبت مراعاة الشارع لها وإن لم يشهد لها فرع معين.

وهي التي تحفظ مقاصد الشريعة وتدخل فيها فحقيقة المصلحة المرسله أنها مصلحة معتبرة شرعاً وشهدت لها نصوصه وأخذت من مجموع أدلته"^(٣١).

الاستصلاح:

وبعد بيان حقيقة المصالح المرسله والتي هي أساس الاستصلاح أصبح من الواضح ماهية الاستصلاح وهو كما عرفه الشاطبي رحمه الله: "استنباط الحكم في واقعة لا نص فيها ولا إجماع بناءً على مراعاة مصلحة مرسله بمعنى أنه لم يرد عن الشارع دليل معين على اعتبارها أو إلغائها"^(٣٢).

وعرفه من المحدثين الأستاذ الزرقا فقال: "هو بناء الأحكام الشرعية على مقتضى المصالح المرسله"^(٣٣). والعوامل والدواعي التي توجب على الفقيه أن يلجأ إلى قاعدة الاستصلاح هذه في استحداث أحكام جديدة في ظل الشريعة تنقسم إلى عوامل أربعة"^(٣٤):

١. جلب المصالح: وهي الأمور التي يحتاج إليها المجتمع لإقامة حياة الناس على أقوم منهاج.
٢. درء المفاسد: وهي الأمور التي تضر بالناس أفراداً أو جماعات.
٣. تغير الزمان: أي اختلاف أحوال الناس وأوضاع الحياة العامة عما كانت.
٤. سد الذرائع: وهو عامل في غاية الأهمية وستتطرق له بالتفصيل في المبحث الثالث وبيان مدى العلاقة الوطيدة والمتراصة بين كل من قاعدتي الاستصلاح وسد الذرائع.

(29) الاعتصام (١٩٥/٢).

(30) المستصفي (٣٦/٢)؛ المدخل الفقهي العام (٩٠/١).

(31) انظر: أهمية مقاصد الشريعة في الاجتهاد (٥٨).

(32) الاعتصام (١١٣/٤).

(33) المدخل الفقهي العام (٩٠/١).

(34) المرجع السابق.

فكل واحد من هذه العوامل الأربعة يدعوننا إلى سلوك طريق الاستصلاح وذلك باستحداث الأحكام المناسبة المحققة لغايات الشرع الحكيم ومقاصده.
شروط اعتبار المصلحة:

واختتم هذا المطلب بيان شروط اعتبار هذه المصلحة، فالفهاء الذين جعلوا المصالح المرسله بناءً للتشريع اشترطوا فيها شروطاً سداً لباب التشهي والحكم حسب الأهواء وفي ذلك يقول الأستاذ عبد الوهاب خلاف^(٣٥):

شروط المصلحة التي يبنى عليها التشريع:

الشرط الأول:

أن يثبت بالبحث وإنعام النظر والاستقراء أنها مصلحة حقيقية لا وهمية أي أن بناء الحكم عليها يجلب نفعاً أو يدفع ضرراً؛ لأنها بهذا تكون مصلحة متفقة في الجملة والمصالح التي قصدها الشارع وأما مجرد توهم المصلحة من حيث بحث دقيق ولا استقراء شامل ومن غير موازن عادلة بين وجوه النفع ووجوه الضرر فهذه مصلحة وهمية لا يسوغ بناء التشريع عليها.

الشرط الثاني:

أن تكون هذه المصلحة الحقيقية عامة أي ليست مصلحة شخصية أي أن بناء الحكم عليها يجلب نفعاً لأكثر الناس أو يدفع ضرراً عن أكثرهم.

الشرط الثالث:

أن تكون هذه المصلحة الحقيقية العامة لا يعارض التشريع لها نصاً أو إجماعاً؛ لأن الحكم الذي يثبت بالنص أو بالإجماع ما قصد به إلا المصلحة وهي مصلحة بتقدير الشارع أو بتقدير المجتهدين متفقين والمصلحة التي تعارض هذا الحكم يغلب أن تكون وهمية ولا يُعدل عن مصلحة حقيقية بمصلحة وهمية.

وخلاصة ذلك أن الشريعة الإسلامية مبناهما وأساسها درء المفاسد وجلب المصالح وأن مقصود الشارع من تشريعه للأحكام هو تحقيق المصلحة المعتبرة للناس وذلك بجلب وتحصيل المنافع لهم ودفع وإبعاد الضرر عنهم حتى وإن توهم البعض أن لا مصلحة فيها ولكن مادام الشرع قد اعتبرها مصلحة وفق ما ذكر فهي مصلحة جاء في المسودة لابن تيمية: "بل يجوز أن يأمر بها لا مصلحة فيه ولكن التكليف منه إنها وقع على وجه المصلحة"^(٣٦).

(35) مصادر التشريع الإسلامي فيما لا نص فيه (٩٠-١٠٠).

(36) المسودة (٦٣).

وأعود فأذكر هنا بأن مقصد الشرع في خلقه ينحصر في حفظ هذه المصالح وفي حفظ هذه الكليات الخمس فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة وكل ما يفوت هذه الأصول أو بعضها فهو مفسدة.

المطلب الثالث: الموازنة بين المصالح والمفاسد.

أقول بداية عندما نوازن بين المصالح والمفاسد فإنه وبالتأكيد تنطبق هذه الموازنة على الوسائل المفضية إلى المصالح وكذلك الوسائل المفضية إلى المفاسد حيث إن الحكم على وسائل البحث والتقدم العلمي الحاصل اليوم إن لم يكن إلا من خلال فقه المقاصد فهنا لا بد من الموازنة بين كل من المصالح والمفاسد أو المضار المترتبة على اللجوء إلى هذه الوسائل. وهو أمر في غاية الأهمية لأن مآلات الأفعال معتبرة ومقصودة شرعاً. لذا فإن هذه الموازنة لا تكون هكذا عبثاً بل تبعاً لقواعد فقهية كلية ومقاصد سامية عظيمة. وستتكلم في هذا المطلب المهم في فرعين:

الفرع الأول: (أسس الموازنة بين المصالح والمفاسد).

والموازنة هي المفاضلة بين المصالح والمفاسد المتعارضة والمتزاحمة لتقديم أو تأخير الأول بالتقديم أو التأخير^(٣٧).

ولقد تضافرت الأدلة العقلية والعقلية على مشروعية الموازنة بين المصالح والمفاسد حيث ثبت في الشرع أن المصالح متفاوتة وأن بعضها أهم من بعض وكذلك المفاسد متفاوتة بعضها أسوأ من بعض، ولكن هنا ينبغي للموازن المجتهد أو من يتعين عليه الموازنة أن يعلم الأسس التي يقوم عليها فقه الموازنات وهي كالتالي:

١. الموازنة بين المصالح بعضها ببعض:

فالمصالح التي أقرها الشارع ليست في رتبة واحدة بل هي مراتب ثلاث أساسية وهي: الضروريات والحاجيات والتحسينات وقد سبق بيانها.

وفقه الموازنة يقتضي تقديم الضروريات على الحاجيات ومن باب أولى على التحسينات وهكذا. كما أن الضروريات في نفسها متفاوتة فالدين يقدم على النفس والنفس على النسل وهكذا. كذلك يجب التنبه هنا: إلى أنه في الموازنة بين المصالح تقدم المصلحة الشرعية على المصلحة اللغاة والمرسلة وتقدم المصلحة المتينة على المظنونة والكبرى على الصغرى والكثيرة على القليلة والعامة على الخاصة والدائمة على المنقطعة والمستقبلية القوية على الآنية الضعيفة وهلم جرا.

٢. الموازنة بين المفاسد بعضها ببعض:

(37) تأصيل فقه الموازنات (٤٩).

فكما أن المصالح تتفاوت كذلك فإن المفاسد متفاوتة.

- فالمفسدة التي تعطل ضرورياً غير التي تعطل حاجياً غير التي تعطل تحسيمياً أو كمالياً.
- والمفسدة التي تضرر بالمال دون المفسدة التي تضرر بالنفس وكلتاهما دون التي تضرر بالدين والعقيدة.

الفرع الثاني: (قواعد المقاصد للموازنة بين المصالح والمفاسد).

ولأن المفاسد أو المضار متفاوتة في أحجامها وآثارها وأخطارها فقد صاغ الفقهاء جملة من الضوابط والقواعد المقاصدية هي بمثابة نصوصاً دستورية موجزة، "وهي ما يعبر به عن معنى عام مستفاد من أدلة الشريعة المختلفة اتجهت إرادة الشارع إلى إقامته من خلال ما بني عليه من أحكام"^(٣٨)، ومن هذه القواعد:

١. قواعد الموازنة بين المفاسد بعضها ببعض:

- الضرر يزال^(٣٩)، وأصلها قول النبي ﷺ: "لا ضرر ولا ضرار"^(٤٠). ويتعلق بهذه القاعدة العظيمة قواعد وذلك كما بينها السيوطي في أشباهه منها^(٤١):
 - الضرورات تبيح المحظورات.
 - ما أبيع للضرورة يقدر بقدرها.
 - الضرر لا يزال بضرر مثله أو أكبر منه^(٤٢).
 - يُرتكب أخف الضررين وأهون الشرين^(٤٣).
 - يتحمل الضرر الأدنى لرفع الضرر الأعلى^(٤٤).
 - يُتحمّل الضرر الخاص لدفع الضرر العام^(٤٥).

(38) القواعد الفقهية (٢٢).

(39) الأشباه والنظائر للسيوطي (٧).

(40) ابن ماجه: سنن (٣٤٨)، رقم (٢٣٤٠)، وقال عنه الألباني في صحيح الجامع: حديث صحيح (١٢٤٩/٢)، رقم (٧٥١٧).

(41) الأشباه والنظائر للسيوطي (٧).

(42) المرجع السابق (٨٦).

(43) المجلة: المادة (٢٩).

(44) الأشباه والنظائر للسيوطي (٧).

(45) المرجع السابق (٨٣، ٨٦، ٨٧).

- إذا تعارضت مفسدتان روعي أعظمهما ضرراً بارتكاب أخفهما^(٤٦).
- إذا تقابل مكروهان أو محظوران أو ضرران ولم يمكن الخروج عنهما وجب ارتكاب أخفهما^(٤٧).
- الضرر الأشد يزال بالضرر الأخف^(٤٨).
- احتمال أخف المفسدتين لأجل أعظمهما هو المعتبر في قياس الشرع^(٤٩).
- إذا اجتمع ضرران أسقط الأصغر للأكبر^(٥٠).

٢. قواعد الموازنة بين المصالح والمفاسد:

فعند اجتماع مصلحة ومفسدة في أمر من الأمور فلا بد من الموازنة بينهما والعبرة هنا للأغلب والأكثر وإليك بعض هذه القواعد:

- دور المفسدة مقدم على جلب المصلحة^(٥١).
 - المفسدة الصغيرة تغتفر من أجل المصلحة الكبيرة.
 - تغتفر المفسدة العارضة من أجل المصلحة الدائمة.
 - لا تترك مصلحة محققة من أجل مفسدة متوهمة^(٥٢).
 - إما عند تعارض مصلحتين فتحصل العليا منها بتفويت الدنيا بخلاف تعارض المفسدتين^(٥٣).
- فهذه القواعد تفيد أن مآلات الأفعال معتبرة ومقصودة شرعاً فالشارع لا يقصد بالتكاليف الشرعية الإضرار بالناس بل مقصود الشارع تحقيق المصالح ودرء المفاسد في العاجل والآجل معاً^(٥٤).
- وهكذا نكون قد أسسنا لموازنة علمية دقيقة عرفنا من خلالها متى تعتبر المصلحة وتكون هي المقصودة شرعاً من غيرها.

(46) الأشباه والنظائر لابن نجيم (٨٩)؛ المجلة: المادة (٢٨).

(47) قواعد الوشريسي: إيضاح المسالك، القاعدة (٤٢)؛ قواعد المقرئ: القاعدة (٢١٢).

(48) الأشباه والنظائر لابن نجيم (٨٨)؛ المجلة: المادة (٢٧).

(49) أشباه ابن السبكي (٤١/١).

(50) الوشريسي: القاعدة (١٠١).

(51) الأشباه والنظائر للسيوطي (٨٧).

(52) فقه الأوليات: دراسة جديدة في ضوء الكتاب والسنة (٢٥ وما بعدها).

(53) موسوعة القواعد الفقهية (٣٦١/٤).

(54) الموافقات (٤/٢).

المبحث الثالث: سد الذرائع والحكم على وسائل التطور في ضوء الميزان الاستصلاحي

إن مبدأ سن الذرائع هو باب واسع يتصل بسياسة التشريع ولهذا فهو يعتبر فرعاً من الاستصلاح حيث إنه من العوامل الداعية إلى الأخذ به، لذا فعند الحديث عن سد الذرائع سنرى مدى الارتباط بينها وبين الاستصلاح في الحكم على وسائل التطور وذلك من خلال عدة مطالب.

المطلب الأول: تعريف الذريعة وبيان أركانها وحقيقتها.

الذريعة لغة: مأخوذة من الفعل ذرع ولها في اللغة عدة استعمالات وما يهمننا هنا أنها تستعمل بمعنى الوسيلة، يقول ابن منظور: الذريعة الوسيلة والجمع الذرائع^(٥٥).

الذريعة شرعاً: استعملت الذريعة في الاصطلاح بمعنيين عام وخاص:

فالمعنى العام للذريعة: يراد بها كل ما يتخذ وسيلة إلى شيء آخر يقطع النظر عن كون الوسيلة أو المتوسل إليه مقيداً بوصف الجواز أو المنع وهو قريب من المعنى اللغوي للذريعة^(٥٦).

وأما المعنى الخاص للذريعة فهو: كل شيء مباح في ذاته، قويت التهمة في أدائه إلى الوقوع في المحذور^(٥٧). وعليه فإن مبدأ سد الذرائع: "هو منع الطرق أو الوسائل المؤدية إلى الوقوع في المحاذير الشرعية عن قصد أو غير قصد"^(٥٨).

الفرع الثاني: (أركان الذريعة).

للذريعة أركان ثلاثة هي:

١. الوسيلة: مفرد وسائل وهي الأمور المفضية أو المؤدية إلى المفسد^(٥٩). وذلك على المعنى الخاص للذريعة.

٢. الإفضاء: وهو الذي يصل بين طرفي الذريعة الوسيلة والمتوسل إليه^(٦٠).

(55) لسان العرب: (٩٦/٨).

(56) شرح تنقيح الفصول (٤٤٨)؛ الفروق (٣٢/٢)؛ أعلام الموقعين (١٣٥/٣)؛ سد الذرائع في الشريعة الإسلامية (٦٩)؛ أثر الأدلة المختلف فيها في الفقه الإسلامي (٥٦٦).

(57) الموافقات (١٩٨/٤، ١٩٩)؛ إحكام الفصول (٥٦٧/٢).

(58) المدخل الفقهي العام (٩٨/١).

(59) شرح تنقيح الفصول (٤٤٩).

٣. المتوسل إليه: ويطلق عليه أيضاً المتذرع إليه أو الممنوع في حالة سد الذرائع.

ولا بد من ثلاث وجوه:

أ- أن يكون ممنوعاً، أما إذا كان جائزاً فلا تكون الوسيلة إليه ذريعة بناءً على المعنى الخاص. وإن صحت على المعنى العام.

ب- أن يكون فعلاً بمعنى أن يكون مقدوراً للمكلف.

ج- وهو المهم هنا أن المتوسل إليه هو الأساس في تقدير قوة الإفضاء أو ضعفه من مصلحة أو مفسدة وكذا خطورة المتوصل إليه ومكانه بين المفاسد، فجمهور العلماء^(٦١)، يرون أن المفسدة الواقعة في الدين أخطر من المفسدة الواقعة في النفس... الخ الكليات الخمس.

الفرع الثالث: (حقيقة سد الذرائع).

من خلال ما سبق من تعريف للذرائع وبيان أركانها نستطيع أن نخلص إلى عدة أمور:

١. إن المعنى المراد لدى الأصوليين والفقهاء عند بحثهم في الذرائع وسدها هو المعنى الخاص للذريعة والذي يعبر عنه الشاطبي بقوله: "حقيقتها التوسل بها هو مصلحة إلى مفسدة"^(٦٢)، وسد الذرائع على هذا المعنى عبارة عن حسم مادة الفساد وذلك بمنع هذه الوسائل ودفعها^(٦٣).

لذا يجب التنبيه هنا إلى أن الذرائع التي هي محل الخلاف إنما هي الوسائل التي ظاهرها الجواز إذا قويت التهمة في التطرق بها إلى الممنوع وعليه فقاعدة الذريعة التي يجب سدها "هو ما يؤدي من الأفعال المباحة إلى محذور منصوص عليه لا مطلق محذور"^(٦٤).

فالشارع سبحانه لم يسد جميع الذرائع التي تؤول إلى الفساد بل يوازن بين ما في الفعل المشروع من المصلحة وبين ما يؤول إليه من المفسدة، فحقيقة سد الذرائع هي عبارة عن منع الطرق المعتبرة أو الجائزة في ذاتها لكن هذه الوسائل آلت إلى مفسدة مساوية أو أكبر من مصلحة ذلك الفعل وهنا يكون المنع.

(60) سد الذرائع في الشريعة الإسلامية (١١٨).

(61) المستصفى (٢٨٧/١)؛ الموافقات (٨/٢)؛ روضة الناظر (٤١٤/١)؛ سد الذرائع في الشريعة الإسلامية (١٢١).

(62) الموافقات (١٩٨/٤).

(63) أثر الأدلة المختلف فيها في الفقه الإسلامي (٥٧٢).

(64) تهذيب الفروق على حاشية الفروق (٤٤/٢).

٢. إن المعيار الموضوعي والفلسفة الأصولية القائمة والتي تنهض بحجبة سد الذرائع هو النظر في مآلات الأفعال، أي أن الفعل أو الوسيلة تشرع بالنظر لما يترتب عليها والمصالح وما تندفع بها من مفساد وبذلك المقدار يكون الجواز أو المنع.

المطلب الثاني: انقسام الشريعة إلى مقاصد ووسائل.

إن الناظر في أحكام الشريعة يجد أن من أحكامها ما هو غاية ومقصد ومنها ما هو وسيلة وكذلك منها ما هو مقصد وغاية من جهة ووسيلة من جهة أخرى، يقول الإمام ابن العز رحمة الله: "أعمالنا الظاهرة والباطنة تنقسم إلى الوسائل المفضية إلى الخير والشر وإلى المقاصد، والمقاصد طاعات هي ووسائل إلى رضا الرحمن"^(٦٥)، لذا فإن المقاصد العامة والخاصة والجزئية التي انبنت عليها الشريعة الإسلامية لا تتحقق إلا بجملة ما شرعه من وسائل عامة وخاصة وأحكام متناسقة. وستتكم في هذا المطلب في فرعين:

الفرع الأول: الفرق بين الوسائل والمقاصد.

يقرر الأصوليون أن موارد الأحكام قسمان: مقاصد ووسائل، فالمقاصد هي موارد الأحكام المتضمنة للمصالح والمفاسد في أنفسها"^(٦٦)، كما أنها الأعمال والتصرفات المقصودة لذاتها والتي تسعى النفوس إلى تحصيلها بمساعٍ شتى أو تحمل على السعي إليها امتثالاً"^(٦٧). فهي إذن المعاني والحكم والأهداف المقصودة لذاتها والتي تمثل في مجموعها مراد ومقصود الشارع وغايته في الخلق من جلب للمصالح ودرء للمفاسد.

أما الوسائل فهي الطرق المفضية إلى المقاصد"^(٦٨)، كما أنها عبارة عن أحكام شرعت لتحصل بها أحكام أخرى فهي إذن غير مقصودة لذاتها بل لتحصيل غيرها على الوجه المطلوب الأكمل"^(٦٩).

وعليه يمكن حصر أهم الفروق بين الوسائل والمقاصد على النحو التالي"^(٧٠):

١. المقاصد هي المصالح في ذاتها أما الوسائل فهي الطرق المفضية والمؤدية إلى المصالح أو المفاسد.

(65) شجرة المعارف (٤).

(66) الفروق (٣٣/٢).

(67) مقاصد الشريعة الإسلامية (١٤٦).

(68) الفروق (٣٠/٢).

(69) مقاصد الشريعة الإسلامية (١٤٨).

(70) مقاصد الشريعة عند الإمام العز بن عبد السلام (٢٧١).

٢. المقاصد تستمد قيمتها من ذاتها، بينما الوسائل تستمد قيمتها من الهدف الذي ترمي إليه.
٣. المقاصد تُراد لذاتها والوسائل لا تُراد لذاتها وإنما تراد كونها موصلة إلى هدف أو غاية.
٤. المقاصد أشرف من الوسائل إذ إن اهتمام الشارع بها أولى ومقدم على اهتمامه بالوسائل.
٥. الوسائل في الغالب تتبع للمقاصد لا العكس.

الفرع الثاني: مدى ارتباط الوسائل بالمقاصد.

إن الوسائل تستمد قيمتها التشريعية من المقاصد التي شرعت من أجلها سواء أكانت يجلب مصلحة أو درء مفسدة وغالباً ما تكون الوسائل مرتبطة بالمقاصد وارتباطها بالمقاصد من جوانب عدة وما يهنا هنا في موضوع بحثنا جانبان هما:

١. ارتباط الوسائل بالمقاصد من حيث الحكم: فحكم الوسائل هو نفس حكم المقاصد وقد أكد القرافي هذا المعنى حيث يقول: "حكمها حكم ما أفضت إليه من تحريم وتحليل والوسيلة إلى أفضل المقاصد أفضل الوسائل إلى أقيح المقاصد، أقيح الوسائل وإلى متوسطه متوسطة"^(٧١).
- وكذلك فإن الإمام العز بن عبد السلام يقرر أن للوسائل أحكام المقاصد من الندب والإيجاب والكرهية والتنحريم^(٧٢).
- فوسائل المندوب مندوبة والمكروه مكروهة... الخ والوسائل التي يستعان بها على تحقيق المقاصد لها ارتباط بالمقاصد من حيث الحكم إلا أن المقاصد أفضل من وسائلها^(٧٣).
- تنبيه: قد لا يكون هناك ارتباط بين الوسائل والمقاصد من ناحية الحكم، فقد يكون المقصد مصلحة والوسيلة في الأصل مفسدة^(٧٤).
٢. ارتباط الوسائل بالمقاصد من حيث السقوط: فالوسائل غالباً تسقط بسقوط مقاصدها، وكلما سقط اعتبار المقصد سقط اعتبار الوسيلة^(٧٥)، فإذا لم تؤد الوسيلة إلى الغاية المرجوة فهنا ينبغي إيقاف العمل بها لأن

(71) الفروق (٣/٢).

(72) مقاصد الشريعة عند الإمام العز بن عبد السلام (٢٨٠).

(73) مجموع فتاوى ابن تيمية (٣٠٥/٩).

(74) مقاصد الشريعة عند الإمام العز بن عبد السلام (٢٨٤).

(75) شرح تنقيح الفصول (٤٤٩).

العبرة بالغاية أقوى من الوسيلة اعتباراً في نظر الشرع بل لا عبرة بالوسيلة إذا تخلفت عنها غايتها أو أمضت في ظرف من الظروف إلى النقيض مما شرعت له^(٧٦).

المطلب الثالث: أقسام الوسائل وأحكامها.

تنقسم الوسائل باعتبارات عدة وما يخدم بحثنا هنا اعتبارين اثنين هما:

الاعتبار الأول: تقسيمها بالنسبة لما تؤدي إليه من نتائج تترتب عليها بوجه عام وقد ذكر هذا التقسيم الإمام ابن القيم في إعلام الموقعين.

الاعتبار الثاني: تقسيمها بالنسبة إلى قوة ودرجة إفنائها إلى المفسدة أو ضعفه وقد ذكر هذا التقسيم الإمام الشاطبي في الموافقات.

التقسيم الأول: فقد قسم ابن القيم الوسائل بالنسبة إلى نوع النتيجة إلى أربعة أقسام^(٧٧):

- ١- وسيلة موضوعة للإفشاء إلى مفسدة.
- ٢- وسيلة موضوعة للإفشاء إلى مباح ولكن قصد بها التوسل إلى المفسدة، وذلك كمن يعقد البيع قاصداً به الربا، أو كمن يعقد النكاح قاصداً به التحليل فهذه الأفعال وضعها الشارع كي تؤدي إلى مصالح الخلق ولكن المكلف لم يقصد حين القيام بها المصالح التي أرادها الشارع بل قصد بها الوصول إلى غاية منافية به تتنافى مع ما أمر به الشارع لكونها مفسدة.
- ٣- وسيلة موضوعة للمباح لم يقصد بها التوسل إلى المفسدة لكنها مفضية إليها غالباً ومفسدتها أرجح مما يقدر يترتب عليها من مصالح.
- ٤- وسيلة موضوعة للمباح وقد تفضي إلى المفسدة ومصالحها أرجح من مفسدتها لذلك لم ينهاه الشارع.

التقسيم الثاني: قسم الشاطبي الذرائع بالنسبة لاعتبار مآلها ودرجة قوة إفنائها إلى المفسدة والنتيجة التي تلحق غير العامل وإن كان العمل فيه مأذوناً إلى أقسام وهي^(٧٨):

(76) دراسات وبحوث في الفكر الإسلامي المعاصر (٦/١).

(77) إعلام الموقعين (١٣٦/٣)؛ مالك (٣٢٦)؛ ابن حنبل (٢٨٧).

(78) الموافقات (٣٤٨/٢-٣٦١)؛ مالك (٣٢٧-٣٣١).

- ١- ما يكون أداؤه إلى المفسدة قطعاً عادة مع إمكان فعله على وجه لا يلحق فيه مفسدة، وقد حكى القرافي عن حسم ومنع الفساد في هذا القسم^(٧٩).
- ٢- ما يكون أداؤه إلى المفسدة نادراً وهذا باقٍ على أصل الإذن مادام الفعل مأذوناً فيه وذلك لأن الشارع أنطأ الأحكام بغلبة المصلحة لا بنادرها إذ لا توجد في العادة مصلحة خالية في الجملة من مفسدة. وفي هذا يقول الشاطبي: "ولا يعد هنا قصد القاصد إلى جلب المصلحة أو دفع المفسدة مع معرفته بندور المضرة عن ذلك تقصيراً في النظر ولا قصداً إلى وقوع الضرر، فالعمل إذن باقٍ على أصل المشروعية.... لكن ذلك نادر فلم يعتبر واعتبرت المصلحة الغالبة"^(٨٠).
- وهذا القسم كما ذكر القرافي أجمعت الأمة على أنه ذريعة لا تسد ووسيلة لا تحسم^(٨١).
- ٣- ما يكون مؤداه إلى المفسدة كثيراً نادراً بحيث يغلب على الظن الراجح إفضاؤه إليها، والراجح في هذا الأمر هو قول مالك وأحمد^(٨٢)، إن هذا الظن الغالب يلحق بها يكون أداؤه إلى المفسدة قطعاً لا نادراً، وذلك لأن من شأن العمل بسد الذرائع الأخذ بالاحتياط ما أمكن ولا ريب أن الاحتياط يوجب الأخذ بغلبة الظن.
- ٤- ما يكون مؤداه إلى المفسدة كثيراً لا غالباً ولا نادراً بحيث إن هذه الكثرة لا تبلغ مبلغاً يحمل العقل على ظن المفسدة فيه دائماً، وهذا النوع من الذرائع يقول فيه الشاطبي: إنه موضع نظر والتباس، وقد اختلفت وجهات العلماء في هذا النوع بين المنع والجواز، فذهب الإمام أبو حنيفة والشافعي وابن حزم إلى عدم منع هذا القسم وذلك لأن الفساد ليس غالباً في هذه الصور والاعتبار للغالب.
- بينما ذهب الإمامان مالك وأحمد^(٨٣) إلى منع هذه الوسائل في هذا النوع وحجتها أن ذلك الفعل ربما لا يبقى على إباحته الأصلية لكونه موجباً للفساد في كثير من الأحوال.
- والراجح في ذلك أن هذا النوع من الوسائل يجب سده لما سبق ذكره في النوع السابق ولأنه أبعد عن التهمة في الدين وأقرب إلى قاعدة الأمور بمقاصدها.

الفرع الثاني: الحكم على الوسائل باعتبارها المختلفة من خلال الميزان الاستصلاحي:

(79) الفروق (٣٢/٢)؛ شرح تنقيح الفصول (٤٤٨).

(80) الموافقات (٣٥٩/٢).

(81) الفروق (٣٢/٢)؛ شرح تنقيح الفصول (٤٤٨).

(82) الموافقات (٣٦١/٢)؛ تيسير الكريم الرحمن (٢٣٩/٢)؛ أصول الفقه الإسلامي (٨٨٦/٢).

(83) المراجع السابقة.

فإن الذرائع أو الوسائل على أقسام أربعة رئيسة هي^(٨٤):

- | | |
|----------------------|---------|
| ١- الوسيلة الجائزة ← | الجائز. |
| ٢- الوسيلة المنوعة ← | المنوع. |
| ٣- الوسيلة المنوعة ← | الجائز. |
| ٤- الوسيلة الجائزة ← | المنوع. |

وتفصيلها على النحو التالي:

أولاً: الوسيلة الجائزة

- | | | |
|-----------------------|---------|----------|
| ١- الوسيلة المباحة ← | المباح | الإباحة. |
| ٢- الوسيلة المباحة ← | المطلوب | الوجوب. |
| ٣- الوسيلة المطلوبة ← | المطلوب | الوجوب. |
| ٤- الوسيلة المطلوبة ← | المباح | الإباحة. |

ثانياً: الوسيلة المنوعة

وهذه الوسيلة حكمها المنع ولا شك سواء أكانت في رتبة الكراهة أم الحرمة، لأن المنع قد جاءها من جهتين:

جهة الوسيلة وجهة المتوسل إليه، وصورها:

- | | |
|-----------------------|---------|
| ١- الوسيلة المكروهة ← | الحرام. |
| ٢- الوسيلة المحرمة ← | مكروه. |

وكلتا الوسيلتين ممنوعتين ولا شك لما سبق ذكره.

ثالثاً: الوسيلة المنوعة

وهذه الوسيلة حكمها المنع كذلك تغليباً لجانب المنع على جانب الجواز، ولأن الإسلام يرفض مبدأ (الغاية

تبرر الوسيلة) فلا يقبل من الوسائل إلا الجائز أو المطلوب ولكن ينبغي هنا الانتباه إلى أن هذه الوسيلة قد تكون

على وجهين:

(84) سد الذرائع في الشريعة الإسلامية (٢٠٣-٢٢٩).

الأول: أن تكون مستقلة عن حالة الضرورة ← المنع جرياً على الأصل العام وقواعد الفقه الكلية.
 الثاني: أن يرافقها حالة ضرورة ملجئة ← الجواز إن لم يكن ثمة طريق آخر بشرط أن يقدر الجواز بمقدار الضرورة الملجئة.

رابعاً: الوسيلة الجائزة ← الممنوع:

ويبحث في هذه الوسيلة من ناحيتين:

الناحية الأولى: من حيث كون الوسيلة (مباحة أو واجبة) ومن حيث كون المتوسل إليه (مكروه أو محرم) ولكن لعدم الوقوع في التكرار فهذه الناحية داخلية في الناحية الثانية وهي الأهم في بحثنا هذا ألا وهي:
 الناحية الثانية: من حيث كون المفسدة التي يتضمنها المتوسل إليه فبالنظر إلى هذه المفسدة قد تكون (محرمة أو مكروهة) (خاصة أو عامة) (الإفشاء إليها: قطعياً أو كثيراً غالباً أو كثير غير غالب أو نادر). وتشتمل هذه الوسيلة من هذه الناحية على ستة عشر صورة:

أولاً: الوسيلة المباحة	←	نادراً إلى مفسدة عامة	الجواز.
ثانياً: الوسيلة المباحة	←	قطعاً إلى مفسدة عامة	المنع.
ثالثاً: الوسيلة المباحة	←	كثيراً غالباً إلى مفسدة عامة	المنع.
رابعاً: الوسيلة المباحة	←	كثيراً إلى مفسدة عامة	المنع.
خامساً: الوسيلة المباحة	←	نادراً إلى مفسدة عامة	الجواز.
سادساً: الوسيلة المباحة	←	قطعاً إلى مفسدة عامة	المنع.
سابعاً: الوسيلة المباحة	←	كثيراً غالباً إلى مفسدة عامة	المنع.
ثامناً: الوسيلة المباحة	←	كثيراً إلى مفسدة عامة	المنع.

ملاحظة: وكل ما تقدم من صور هو وجوه للوسائل المباحة وجميعها يرجع إلى رتبة الكماليات أو التحسينات التي لا يشكل تركها والمنع منها حرجاً ولا مشقة.

ولكن في الصور التالية ستطالعنا الوسائل المطلوبة وهي في الواقع ترجع إلى الرتب الثلاث (الضروريات والحاجيات والكماليات) وليبان حكمها لا بد من النظر فيها من خلال وضعها ضمن هذه المراتب الثلاث.

تاسعاً: الوسيلة المطلوبة	←	نادراً إلى مفسدة عامة	الجواز.
عاشراً: الوسيلة المطلوبة	←	قطعاً إلى مفسدة عامة	
حادي عشر: الوسيلة المطلوبة	←	كثيراً غالباً إلى مفسدة عامة	

ثاني عشر: الوسيلة المطلوبة ← كثيراً إلى مفسدة عامة

- وإما أن تكون هذه الوسائل الثلاث طلبها على سبيل (الوجوب) فهنا تنشأ عندنا حالات تسع حاصلة من ضرب أحوال الوسيلة الثلاثة وهي أن تكون واجبة في مرتبة الكماليات أو الحاجيات أو الضروريات في أحوال المتوسل إليه الثلاثة وهي أن تكون مفسدته مخلة بكهالي أو حاجي أو ضروري، وتفصيلها كالتالي:
- ١- وسيلة واجبة في مرتبة الكماليات ← إلى مفسدة عامة مخلة بأمر كهالي.
- ٢- وسيلة واجبة في مرتبة الكماليات ← إلى مفسدة عامة مخلة بأمر حاجي.
- ٣- وسيلة واجبة في مرتبة الكماليات ← إلى مفسدة عامة مخلة بأمر ضروري.
- ٤- وسيلة واجبة في مرتبة الحاجيات ← إلى مفسدة عامة مخلة بأمر كهالي.
- ٥- وسيلة واجبة في مرتبة الحاجيات ← إلى مفسدة عامة مخلة بأمر حاجي.
- ٦- وسيلة واجبة في مرتبة الحاجيات ← إلى مفسدة عامة مخلة بأمر ضروري.
- ٧- وسيلة واجبة في مرتبة الضروريات ← إلى مفسدة عامة مخلة بأمر كهالي.
- ٨- وسيلة واجبة في مرتبة الضروريات ← إلى مفسدة عامة مخلة بأمر حاجي.
- ٩- وسيلة واجبة في مرتبة الضروريات ← إلى مفسدة عامة مخلة بأمر ضروري.

• الحكم في (١، ٥، ٩) الصورة الأولى والخامسة والتاسعة يختلف بحسب تعلق الوسيلة بمصلحة خاصة أو عامة فإن كان التعارض بين مصلحة خاصة وأخرى عامة قدمت المصلحة العامة على المصلحة الخاصة وجرى الحكم على المنع لاستواء المصلحتين في الرتبة.

• الحكم في (٢، ٣، ٦) الصورة الثانية والثالثة والسادسة (المنع) وذلك: كون المفسدة عامة وكذلك الخلل واقعاً في مرتبة أقوى من ربتها فيحتاج للمحافظة على الأقوى.

• الحكم في (٤، ٧، ٨) الصورة الرابعة والسابعة والثامنة (عدم المنع) إذا كان التعارض مع مصلحة عامة لأن من القواعد المتفق عليها أن يقدم الأمر الضروري على الحاجي والكهالي وأن يقدم الحاجي على الكهالي عند التعارض لاختلاف الرتبة بعد أن استويا في كونها يرتبطان بأمر عام، ولأن المفسدة الحاصلة من ترك الأمر الضروري أكبر من المفسدة الحاصلة من فعل الحاجي أو التكميلي وكذلك المفسدة الحاصلة من ترك الحاجي أكبر من المفسدة الحاصلة من ترك التكميلي.

ثالث عشر: الوسيلة المطلوبة ← نادراً إلى مفسدة خاصة الجواز لأن النادر لا حكم له.

- رابع عشر: الوسيلة المطلوبة ← قطعاً إلى مفسدة خاصة
 خامس عشر: الوسيلة المطلوبة ← كثيراً غالباً إلى مفسدة خاصة
 سادس عشر: الوسيلة المطلوبة ← كثيراً إلى مفسدة خاصة

• وهذه الوسائل الثلاث إن كان طلبها على سبيل الندب ففيها ثلاث صور فقط جميعها في مرتبة الكماليات حيث لا يتصور كون الحاجي والضروري في مرتبة المندوب.

- ١- وسيلة مندوبة في مرتبة الكماليات ← مفسدة خاصة مخلة بأمر كمالي الجواز
 ٢- وسيلة مندوبة في مرتبة الكماليات ← مفسدة خاصة مخلة بأمر حاجي المنع
 ٣- وسيلة مندوبة في مرتبة الكماليات ← مفسدة خاصة مخلة بأمر ضروري المنع

• وإن كانت هذه الوسائل الثلاث مطلوبة على سبيل الوجوب ففيها الصور التسع التالية، وذلك بحسب مرتبة كل من الوسيلة والمتوسل إليه بين الأمور الكمالية والحاجية والضرورية، وهي كما يلي:

- ١- وسيلة واجبة في مرتبة الكماليات ← مفسدة خاصة مخلة بأمر كمالي.
 ٢- وسيلة واجبة في مرتبة الكماليات ← مفسدة خاصة مخلة بأمر حاجي.
 ٣- وسيلة واجبة في مرتبة الكماليات ← مفسدة خاصة مخلة بأمر ضروري.
 ٤- وسيلة واجبة في مرتبة الحاجيات ← مفسدة خاصة مخلة بأمر كمالي.
 ٥- وسيلة واجبة في مرتبة الحاجيات ← مفسدة خاصة مخلة بأمر حاجي.
 ٦- وسيلة واجبة في مرتبة الحاجيات ← مفسدة خاصة مخلة بأمر ضروري.
 ٧- وسيلة واجبة في مرتبة الضروريات ← مفسدة خاصة مخلة بأمر كمالي.
 ٨- وسيلة واجبة في مرتبة الضروريات ← مفسدة خاصة مخلة بأمر حاجي.
 ٩- وسيلة واجبة في مرتبة الضروريات ← مفسدة خاصة مخلة بأمر ضروري.

• الحكم في (١، ٥، ٩) الصورة الأولى والخامسة والتاسعة

- فإذا كانت واجبة لمصلحة الجماعة فحكمها (الجواز) وعدم المنع لأن حق الجماعة مقدم على حق الفرد.
 ○ وإن كانت لمصلحة الفرد فقد تعارضت مصلحتان كلتاها خاصة والحكم للأهم منها عند التباين،
 والتخيير بين المنع والجواز عند التساوي فإن كانت الوسيلة هي الأهم فالجواز وإن كان المتوسل إليه هو الأهم فالمنع.

• الحكم في (٢، ٣، ٦) الصورة الثانية والثالثة والسادسة فحكمهم (المنع) وعدم الجواز سواء تعلقت الوسيلة بمصلحة الجماعة أو الفرد.

• الحكم في (٤، ٧، ٨) الصورة الرابعة والسابعة والثامنة فحكمهم الجواز وعدم المنع سواء تعلقت بمصلحة الجماعة أو مصلحة الفرد.

وهكذا نرى مدى دقة هذا التشريع الرباني والذي أتى على كل كبيرة وصغيرة بالتفصيل، فالذرائع سداً وفتحاً ضرورة تشريعية في الإسلام لتحقيق المصالح والمنافع، أو لدفع المضار والمساوي وعليه فإن اعتبار (قاعدة لذرائع) من أصول التشريع وهو أمر لا بد منه لأنها قائمة على أساس الضرورة وهو مظهر من مظاهر الاجتهاد بالرأي في الشريعة الإسلامية^(٨٥).

وهنا يجب علينا ملاحظة أن مبدأ سد الذرائع سلكته الشريعة الإسلامية في الأمور الدنيوية والمدنية على السواء وكذلك فإن المنظور إليه في سد الذرائع ليس هو النية السيئة من الفاعل، لا بل كون الفعل مما يفضي إلى النتيجة التي يأبها الشرع ولو كان الفاعل حسن النية، والفقهاء والمجتهدون بحكمة التشريع وسياسته والتي ترشد إلى مبدأ سد الذرائع قد لجأوا إلى هذا المبدأ في أحكام اجتهادية قررها على أساسه^(٨٦).

وعليه وتطبيقاً لهذه القواعد التشريعية السامية وهذه الموازنات المتناهية في الدقة لا بد من تفعيلها فيما يعرض علينا من نوازل وقضايا مستجدة والنظر في الوسائل المفضية والمؤدية إلى هذه النوازل حسب ما سبق ومن ثم إنزال الحكم عليها بإتباع الخطوات التشريعية في معالجة قضايا الأمة ومشاكلها المعاصرة وفق قواعد الشريعة ومقاصدها السامية والتي تعبر عن مقصود ومراد الشارع من تشريعه للأحكام حيث إن الميزة الكبرى للشريعة الإسلامية أنها اسم للكليات والأصول لا الجزئيات فالمقاصد تدوم أبداً والجزئيات تتغير مع تغير الزمان والمكان، فما يكون من وسائل صالحة اليوم للتطبيق قد لا تصلح في وقت آخر أو مكان آخر، وبالتالي يجب استخدام الوسائل المختلفة زماناً ومكاناً وشخصاً وحالاً بما يتفق ومقاصد الشريعة الإسلامية الغراء.

الخاتمة

وتتضمن أهم النتائج والتوصيات:

(85) المرجع السابق (٢٩-٣٧).

(86) المدخل الفقهي العام (١/١٠٠).

أولاً: أهم النتائج:

- ١- إن الواقع المعاصر اليوم في أمس الحاجة إلى الاستنارة بفن مقاصد الشريعة للحكم على كثير من الوسائل المستخدمة في التطورات العلمية في مختلف النواحي والتي تتبع الأهواء الشخصية والحكومية المادية غالباً.
- ٢- إن الاهتمام بالمقاصد وتطبيقها واقعاً يعد خطوة واعدة نحو تلبية متطلبات الحياة وإيجاد الحلول المناسبة في إطار الضوابط السابق ذكرها في البحث.
- ٣- إن الوسائل في الشريعة الإسلامية تتلائم مع تحقيق مقاصدها وتحافظ عليها ولو لا ذلك لفات الكثير منها لذلك كان اعتناء الشريعة بالوسائل كاعتنائها بالمقاصد، إلا أن العناية بالمقاصد أولى.
- ٤- إن كل وسيلة تخدم مقصداً وغاية مشروعاً هي مطلوبة التحصيل وكل وسيلة لا تؤدي إلى ذلك فهي مطلوبة الترك.
- ٥- يقدم من الوسائل أقواها تحصيلاً للمقصد المتوسل إليه على ما هو دونه في هذا التحصيل.
- ٦- إن القواعد المقاصدية والفقهية الكلية قائمة في الأساس على مراعاة مقاصد الشريعة وهي بمثابة ضوابط وشروط تضبط المصالح وتحفظ المقاصد.
- ٧- يمكن القول بأن الجمود على جزئيات فقهية مبنية على عرف خاص لزم خاص هو جهل بمقاصد الشريعة وعدم الاعتناء بها.
- ٨- إن الموازنة بين الوسائل المختلفة تتفاوت فيها المدارك والأفهام لذلك كان لابد من ضابط دقيق فكان الميزان الإستصلاحي.
- ٩- أخيراً فإن الأمة الإسلامية لو وضعت الميزان الاستصلاحي المقاصدي نصب أعينها قبل اتخاذ كثير من القرارات أو تبني بعض المواقف في المستجدات والقضايا الخارجة عن إطار النصوص لسلمت من كثير مما هي عليه الآن.

ثانياً: التوصيات:

- ١- وضع منهجية مقاصدية ترشد العلماء المتخصصين في شتى المجالات وغيرهم للالتزام بها، متمثلة بتعاليم الإسلام ومقاصده وقيمه دون أن تعطل مسيرة التفكير ووسائل البحث العلمي والتطورات المتجددة باستمرار.

- ٢- إن مقاصد الشريعة الإسلامية تحتاج من العلماء مزيداً من البحث العلمي للتعرف على أسرار وحكم هذه الشريعة.
- ٣- عقد المؤتمرات والندوات العلمية المتخصصة لاستقصاء المقاصد في كل باب من أبواب الفقه وفي جميع مجالات الحياة الإنسانية المتعددة.
- ٤- ضرورة الاجتهاد المقاصدي الجماعي لعلماء الأمة الإسلامية عند طروء واقعة مستجدة لا نص فيها ولا إجماع أو اجتهاد سابق.
- ٥- في كثير من الأحيان تتداخل المصالح بعضها ببعض وهذا يستلزم وضع خطط تشريعية مقاصدية ذات أسلوبٍ ميسرٍ يستضيء بها المجتهدون ومن هم أهل للفتيا.
- ٦- وأخيراً ضرورة النظر في كثير من الفتاوى والتي لم تراعى مقاصد الشريعة.

مقاصد الشريعة الإسلامية بين الأصالة والتجديد

د. خالد بن محمد بن عبد الله الدوغان*

مقدمة

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

فلقد كان لغياب شرع الله عن حياة الناس أن يترسب في نفوس بعضهم أن الإسلام شعائر صورية تؤدي في المساجد فحسب ، ليس له علاقة بشئون الحياة والتشريع ، ولا صلة له بالتنظيم والتقنين والتخطيط ، فصار هؤلاء يستسلمون بكل ما يشرع لهم أو يقنن مهما كان المرجع أو المصدر . ولا يخفى على من كان له نظر أن الإسلام فيه تشريع ونظام يتناسب مع كل الأزمان مهما تطور وتوسعت مجالات الحياة وتعددت وجوه التقنين ، وعليه فيمكن للتشريع الإسلامي أن يؤدي دوره وهو تشريع قائم وصالح ، معتمد في أصوله وفروعه ، ولكن تطور الزمن وتوسع المجالات ، وتعقد الحياة تفرض علينا أن نسير مع الركب ، ونتلاءم مع الحياة فنضيف ونقتبس ، حتى لا نضيق على الناس ولا نوقعهم في الحرج ، لا سيما وأن شرعنا متطور مرن ، يتلاءم مع كل زمان ومكان ، والقاعدة فيه مشهور : (تتغير الأحكام بتغير الأزمان)^(١) فلم يقصر فقهننا في تناول ما استحدثت من مسائل ، ولم يعجز عن إيجاد الأحكام لها بقدره تشريعية كبيرة تتسع لكل شيء^(٢) .

فالشريعة الإسلامية فقه حي متطور ، يلبي حاجات المجتمع الإسلامي في المجالات السياسية والاقتصادية والاجتماعية وغيرها ؛ لأن فيه عناصر الحياة ومقومات البقاء والاستمرار وعوامل التجاوب مع كل الظروف والاحتمالات ، وهذا ما اعترف به كبار المستشرقين وكبار القانونيين اللامعين الذين رزقوا دراسة لبعض جوانب هذا الفقه ، وتتبعوا بعض أقسامه .

فالفقه الذي يلبي كل الحاجات أينما حل في البلدان المفتوحة بما فيه من القواعد المتسمة بالمرونة ، الرامية إلى تحقيق المصالح ودرء المفاسد في المجتمعات ، لا يزال ولن يزال في كامل حيويته ونشاطه ، ويكفل إسعاد البشرية

* جامعة الملك فيصل - الأحساء - المملكة العربية السعودية

(١) إعلام الموقعين عن رب العالمين (٤١/٣) .

(٢) انظر : أثر الأدلة المختلف فيها في الفقه الإسلامي ص (٤) .

في أفضيتها إن لاقى العناية والتمست عنده الحلول^(٣) .

مراعاة الشريعة الإسلامية للفطرة :

إن خالق الفطرة هو منزل القرآن ، وهو الله - ، فمن الطبيعي أن نعلم يقيناً أن هذا الدين لا بد أن يكون موافقاً للفطرة ؛ إذ يستحيل أن يكون في دين الله أو شرعه أمر يخالف ويعارض ما فطر عليه ، فالحكيم العالم بما خلق ومن خلق يضع الشريعة المناسبة له الملائمة لخلقه^(٤) .

وكل أمر شرعي يخطر ببالك أنه يعارض الفطرة لا يخلو من احتمالين :

١- أن مخالفته للفطرة وهم يهيمه ذلك الواهم .

٢- وإما أنه لا يكون أمراً شرعياً ؛ لأنه نسب إلى الدين بغير علم ولا هدى .

وإذا نظرنا نظرة صحيحة إلى أصول الإسلام وفروعه فإننا نجدتها تنطبق على مقتضيات الفطرة والعقل السليم ، وعلى رأسها : معرفة الخالق - ، والإيمان به وبوحدانيته . فإن التاريخ البشري يشهد أن الإنسان - قبل بعثة الأنبياء وإرسال الرسل - كان يبحث عن خالقه ويتطلع نحو معرفته والإيمان به وعبادته كما يجب ، وكان ذلك بدون أي إيجاب من الوحي أو فرض من قبل الدين السماوي ، وإنما هو بفطرته التي خلق عليها وبشعوره الإنساني ذلك الشعور الذي يمكن أن نقول : " إنه المنبع الأول للديانة " . نعم إن الإنسان يبحث بفطرته عن خالقه حيث اهتدى إليها عن طريق الأنبياء والرسل الذين بعثهم الله لهداية خلقه .

وفي قصة إبراهيم وأبيه آزر ما يدل على ما قلنا^(٥) .

والإنسان مفطور على أشياء كثيرة : كحب الحياة ، وحب الوطن ، ميل كلاً من الجنسين - الذكر والأنثى - إلى الآخر ، حب الولد ، حب المال ، وحب الملكية . قال تعالى : (زين للناس حب الشهوات من النساء والبنين والقناطير المقنطرة من الذهب والفضة والخيل المسومة والأنعام والحرث ذلك متاع الحياة الدنيا والله عنده حسن المآب)^(٦) .

تنظيم الفطرة :

جاء الإسلام منظماً للفطرة ، ففتح أمامها الأبواب والطرق السليمة التي تليبي حاجاتها ، وتشبع جوعها ؛ لئلا

(٣) انظر : مفهوم الفقه الإسلامي ص (١٠) .

(٤) من كلمة د . سليمان العودة من موقعه في الإنترنت (الإسلام اليوم) .

(٥) الإسلام الدين الفطري الأبدي (٢٥ / ١) .

(٦) سورة آل عمران ، آية رقم (١٤) .

تنحرف إلى غيرها .

فشرع البيع بجميع صورته المباحة ، وحرم الربا ؛ إذ هو من أخبث المكاسب المحرمة قال تعالى : (وأحل الله البيع وحرم الربا) ^(٧) ، ونظم علاقة الرجل والمرأة عن طريق النكاح (فانكحوا ما طاب لكم من النساء) ^(٨) ، وقال ﷺ : " يا معشر الشباب : من استطاع منكم الباءة فليتزوج . . . " ^(٩) ، وفي مقابل ذلك حرم الإسلام الزنا وعده من الفواحش العظام ، وهكذا لا يعلق الله تعالى في وجه عباده باباً من أبواب الحرام إلا ويفتح لهم باباً من أبواب الحلال هو خير منه وأيسر ، وأنظف وأحمر عاقبة ، ولا يعرض عن الطريق المشروع إلا منحرف الفطرة (ولا تقربوا الزنا إنه كان فاحشة وساء سبيلاً) ^(١٠) . كما جاء مزيكياً للفطرة موجهاً لها نحو الأفضل والأطهر ^(١١) .

أصالة مقاصد الشريعة :

لقد أعمى الحقد أعداء الإسلام إلى الحد الذي حمله ليقول : إن الشريعة الإسلامية خليط من عدة شرائع . وهكذا حاول أعداء الإسلام صرف أبناء الأمة عن الفقه الإسلامي الزاخر بأعظم ثروة ، الموصول السبب بالكتاب والسنة .

لقد بذل أعداء الإسلام جهدهم للنيل من الفقه الإسلامي بالتشكيك في أصالته موهمين أنه مأخوذ من القانون الروماني ، وقائلين تارة بتأثره بهذا القانون ^(١٢) .

إن هذا الاتجاه في الرأي ليس له دليل يدعمه ، لا بل الأدلة تناهضه والحقائق التاريخية تفنده وذلك أن الجزيرة العربية كانت بمعزل عن الثقافات والنظم القانونية التي كانت سائدة في البلدان التي كانت تحيط بها ؛ لأن النبي ج كان أمياً ، لم يذكر له أي صلاة فكرية بأي رجال أو مدارس ، ثم إن طبيعة أراضيها وشحة مواردها ، وندرة خيراتها آنذاك صرفت عنها إمبراطورية الروم في الشمال ، وجعلت أن تعزف عنها إمبراطورية الفرس في الشرق ، فأية واحدة من الإمبراطوريتين لم تحاول غزوها وإخضاعها لنفوذها وبسط سلطتها عليها ، عدا ما يروى من أن

(٧) سورة البقرة، آية رقم (٢٧٥) .

(٨) سورة النساء، آية رقم (٣) .

(٩) أخرجه البخاري في صحيحه ، كتاب الصوم ، باب الصوم لمن خاف على نفسه العزوبة ، وفي باب : من استطاع منكم الباءة ، ومسلم في صحيحه ، كتاب النكاح ، باب استحباب النكاح لمن تاقته نفسه إليه .

(١٠) سورة الإسراء ، آية رقم (٣٢) .

(١١) بتصرف من كلمة د . سلمان العودة من موقعه في الإنترنت ، وانظر : إعلام الموقعين (٧ / ٢) ، وأحكام الأسرة ص (٣٣ ، ٣٢) .

(١٢) مفهوم الفقه ص (٤٤) .

الروم وجهوا حملة بقيادة (اليوس جالوس) عام ٢٤ ق .م لفتح جانب من الجزيرة ، ولكن الحملة باءت بالفشل .^(١٣)

ومن الدلائل التي تشير إلى أصالة مقاصد الشريعة:

- الفرس بسطوا سيطرتهم على العراق لما يتمتع به من الخيرات ، ولعدم وجود الحواجز الطبيعية المانعة من إخضاعه ، والروم امتد نفوذهم إلى بلاد الشام وتولوا إدارتها لما حباها الله من الخيرات ، ولسهولة تحريك القوى العسكرية في أرجائها .

أما جزيرة العرب ظلت في معزل عن نفوذ كل من الإمبراطوريتين ، وهذه العزلة جعلتها ألا تتطلع إلى شيء من الحضارة التي كانت سائدة خارج حدودها .

- نعم كان للعرب رحلتا (الشتاء والصيف) مهمم ما كان يتعدى المظاهر المادية دون المظاهر الفكرية لا سيما القانونية ولم ينقل لنا أن أحداً انصرف إلى دراسة القانون أو كان له اتصال برجاله أو مدارس أو مؤسسة ثقافية .

- الدولة الرومانية لم تسمح بالتوغل في بلاد الشام ؛ إذ حددت لهم أماكن معينة في جنوب الشام للقيام فيها بالنشاط التجاري^(١٤) .

- ولم يكن للنصارى أي انسجام فكري ؛ وذلك لأن نصارى الجزيرة كانوا قلة على مذهب اليعاقبة المغاير للمذهب الملكاني ، حيث كان بينهما تقاطع وتجاويف وتباغض .

- كانت تنتشر الوثنية في الجزيرة ، ولو حصل شيء من التأثير لحصل من ناحية الديانة المسيحية التي كان القسس والرهبان يبشرون بها ، لا من الناحية التشريعية التي لم تكن موضع اهتمام وعناية النصارى هؤلاء^(١٥) .

- القانون الرماني بدأت أحكامه على شكل عادات وتقاليد ثم نما عن طريق الدعوى الشكلية . أما الشريعة الإسلامية فإنها وحي من الله جاءت كاملة منذ أول وهلة ، لا نقص فيها ولا عيب ، وهي تسمو بمدارك تفكير الإنسان في أي عصر من العصور ، وبقيت على هذه القوة وستبقى إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها .

- القانون الروماني قد اشتمل على مبادئ لا يقرها الإسلام ولا تتفق مع غاياته التي ينشدها في المجتمع الإنساني منها :

(١٣) المرجع السابق .

(١٤) المرجع السابق ص (٤٦ ، ٤٧) .

(١٥) مفهوم الفقه الإسلامي ص (٤٨) .

- أ- نظام السلطة الأبوية ، ويقصد بها هيمنة رب الأسرة على أبنائه سواء الشرعيون منهم أم من كان بالتبني ، فليس للولد أي حق معها بلغت سنّه ما دام رب الأسرة حياً^(١٦) .
- ب- أن نظام الزواج فيه لا يتم إلا إذا سبقه صداقة بين الزوجين حتى تكسبه السيادة عليها ، فإذا تم الزواج انقطعت صلة الزوجة بأهلها ، وبهذا تسقط جميع الحقوق المترتبة على صلتها بهم فلا إرث لها ولا وصية .
- ج- القانون الروماني يحرم الهبة بين الزوجين^(١٧) .

كذلك لا توجد أحكام في القانون الروماني يكون القصد من مبنائها تحقيق المصالح ودفع المفاسد وذلك مثل :

- ١- نظام الوقف الخيري ، الذي يقصد منه الإحسان إلى الضعفاء والمساكين وذوي الحاجة ، فلا وجود له في القانون الروماني ولا شبيه له فيه .
- ٢- أحكام الشفعة^(١٨) ، وهذا الحق من المبادئ التي شرعها الإسلام لإزالة الضرر عن الشركاء ، ودفع المفاسد التي تنشأ عادة بينهم .
- ٣- نظام الحسبة : وهي وظيفة اجتماعية ذات أثر كبير في المجتمع ، وهي تأتي في درجة تلي درجة القضاء ، فلا وجود لها في القانون الروماني .
- ٤- نظام التعزير في العقوبات لا يوجد هذا النوع في القانون الروماني .
- لا يميز القانون الروماني الحوالة في الدين^(١٩) .
- إلى غير ذلك من المبادئ التي تظهر فيها وجوه مخالفة بين ما يقصده الفقه الإسلامي في مشروعيتها ، وما يقصده القانون الروماني في عدم مشروعيتها .
- فالمسألة ليست وجوداً أو عدماً بقدر تحديد المقاصد في الوجود أو العدم لهذه الأحكام والمبادئ .
- يقول (زائس) الفرنسي - بعد أن اطلع على بعض الأحكام في الفقه الإسلامي - : "إني أشعر حيننا أقرأ في كتب الفقه الإسلامي أنني قد نسيت كل ما أعرفه عن القانون الروماني ، وأصبحت أعتقد أن الصلة منقطعة بين الشريعة الإسلامية وبين هذا القانون ، فبينما يعتمد قانوننا على العقل البشري ، تقوم الشريعة على الوحي الإلهي "

(١٦) مدونة جوستينيان ص (٢٥) .

(١٧) المرجع السابق ص (٨٩) .

(١٨) الشفعة : هي تملك الجار أو الشريك العقار المباع جبراً عن مشتريه بالثمن الذي تم عليه . انظر : معجم لغة الفقهاء ص (٢٦٤) .

(١٩) مدونة جوستينيان ص (٢٤٤) .

(٢٠)

فكيف يتصور التوفيق بين نظامين قانونيين وصلا إلى هذه الدرجة من الاختلاف (٢١).

تأثر النظم الوضعية بالشريعة الإسلامية

أثبت الكثير من المحققين في القانون الروماني أن هذا القانون قد تأثر بمبادئ التشريع الإسلامي ، فبعد وفاة الإمبراطور (جستنيان) بدأت الشعوب التابعة للرومان تفقد صفتها الرومانية ، ويضعف السمة الرومانية ضعف القانون الروماني تبعاً لها ، ولم يعد مجال تطوره .

وفي أوائل القرن الحادي عشر للميلاد ، ذهب مجموعة من الفرنسيين يتلقون العلوم في الأندلس الإسلامية ؛ وما تلقوه فيها أحكام الفقه الإسلامي ، وكانوا يترجمون ما يتلقونه إلى لغتهم ، وقد نجحوا في إقناع ملوكهم بضرورة نقل الثروة الفقهية ، واشترط ملوكهم عدم نسبتها إلى المسلمين ، وأن تنسب إلى القانون الروماني حتى لا يكون ذلك سبباً في نفرة المسيحيين المتعصبين لدينهم (٢٢) .

نظرة إلى أحكام الشريعة من حيث المنهج والتشريع

لقد قسم الفقهاء موضوعات الفقه إلى قسمين كبيرين هما : قسم العبادات ، وقسم المعاملات .

١- قسم العبادات :

يندرج تحت قسم العبادات : الطهارة ، الصلاة ، الزكاة ، الصيام ، الحج ، المساجد ، الأيمان والندور ، الجهاد ، الأطعمة والأشربة .

٢- قسم المعاملات :

ويندرج تحت المعاملات : الزواج والطلاق ، العقوبات : (الحدود ، القصاص ، التعزير) ، والبيع ، والقرض ، والرهن ، والمساقاة ، والمزارعة ، والإجارة ، والحوالة ، والشفعة ، والوكالة ، والعارية ، والوديعة ، والغصب ، واللقيط ، والكفالة ، والجعالة ، والشركات ، والقضاء ، والأوقاف ، والهبة ، والحجر ، والوصية ، والفرائض .

وختلف الفقهاء في طريقة التقسيم ، فمنهم من قَسَمَهَا إلى ثلاثة أقسام ، أو خمسة بدلاً من قسمين .

الفرق بين العبادات والمعاملات :

(٢٠) المدخل في التعريف بالفقه الإسلامي ص (٢٩٨) .

(٢١) المدخل للفقه الإسلامي ص (٤٣) .

(٢٢) المدخل للفقه الإسلامي للدرعان ص (٤٤) .

تختلف العبادات عن المعاملات من حيث المنهج والتشريع .

أولاً : المنهج :

١- الأصل في العبادات أنها تقوم على تحقيق معنى العبودية لله - على الوجه الصحيح مما يؤدي إلى التقرب إلى الله وابتغاء ثوابه - .

فكل ما يتحقق فيه هذا المعنى أدرجه الفقهاء في العبادات ، كالصلاة ، والزكاة ، والصوم ، والحج .
أما ما كان المقصود منه جلب منفعة دنيوية أو تنظيم علاقة بين طرفين ، أو رفع حرج وتيسير الأمور ، فإنهم يضعون ذلك في قسم المعاملات (٣٣) .

٢- يشترط لفعل العبادات أن تكون توقيفية يأمر بها المولى عز وجل ؛ إذ لا بد للمكلف من نية التقرب بالعبادة إلى الله عز وجل .

أما المعاملات فلا يشترط في صحة الفعل نية التقرب لكن لا أجر إلا بنية التقرب إليه ، كرد الأمانة والمغصوب ، وقضاء الديون ، والإنفاق على الزوجة والأولاد . . . الخ . فمتى فعل شيئاً من هذه خوفاً من عقوبة السلطان ففعله صحيح دون نية ، وتسقط المطالبة الدنيوية بهذا الفعل ، فلا يلزمه الحق في الآخرة بدعوى أن قضاءه في الدنيا غير صحيح ؛ لعدم نية التقرب ، بل القضاء صحيح والمطالبة ساقطة على كل حال ، لكن لا أجر إلا بنية التقرب (٣٤) .

٣- الأصل في العبادات أنها غير معقولة المعنى من وراء مشروعيتها على وجهها الذي شرعت عليه ، فإن علم منها معنى فإنه لمجرد ظهور في مشروعية الحكم ، ولا يتوقف فعلها على إدراك علة الحكم بها .
أما أحكام المعاملات فالأصل فيها أنها معقولة المعنى يدرك العقل كثيراً من مقاصدها والغاية من مشروعيتها . وقد أدرك الفقهاء سر ذلك فاجتهدوا في استنباط الأحكام للوقائع الشبيهة بها بجامع العلة التي نصبها الشارع عند تشريع الأحكام في هذا الجانب (٣٥) .

ثانياً : من حيث التشريع :

نحن في تشريع العبادات أمراً خطيراً وهو أن الأصل في العبادات من حيث تشريعها الحظر ، فليس لأحد من

(٢٣) مجموع فتاوى الشيخ تقي الدين ابن تيمية (١٦/٢٩ - ١٨) ، وتاريخ الفقه الإسلامي ، د . عمر الأشقر ص (٢٢) ، والمدخل = للفقه الإسلامي ص (٥٨) ، والنظام الاقتصادي في الإسلام ص (١٥٣) ، والمدخل في التعريف بالفقه الإسلامي ، محمد مصطفي سليبي ص (٣٣) ، والمدخل الفقهي العام (٥٦/١) ، وتاريخ الفقه الإسلامي بدران أبو العيينة ص (١٥) .

(٢٤) انظر : المراجع السابقة .

(٢٥) انظر : المراجع السابقة ، وجهود تقنين الفقه الإسلامي ص (٥٤) ، وقواعد الأحكام (٦٣/٢) .

المسلمين أن يشرع عبادة بأمر الناس بها أو يجمعهم عليها ؛ إذ المشرع حقيقة من عنده هو الله عز وجل ، وإلا دخلنا في قوله تعالى : (أم لهم شركاء شرعوا لهم من الدين ما لم يأذن به الله) (٣٦) .

أما المعاملات فالأصل فيها الإباحة ولذلك يقول الله عز وجل : (قل أرأيتم ما أنزل الله لكم من رزق فجعلتم منه حراماً وحلالاً) (٣٧) ، فلا تمتنع الشريعة الإسلامية من استحداث أي معاملة طالما لم تخالف مبادئ الإسلام الأساسية وتعارضها في نص من النصوص ، وحتى لو خالفت مبادئ الإسلام وعارضت نصاً صريحاً فإنه يكون على الفقهاء واجب إيجاد الحل المناسب الشرعي ؛ لأن يستفيد المسلمون من هذه المعاملة بإعادة دراستها والنظر إلى علة الحكم ومناطه لفك الحرج وإزالة العسر عن المسلمين (٣٨) .

والعبادات جاءت في الشريعة الإسلامية مفصلة توضح السنة ما أجل في القرآن الكريم من أبواب العبادات كالصلاة والزكاة والصوم والحج .

أما المعاملات فلم يعمد فيها إلى التفصيل ، بل جاء بالأصول الكلية والقواعد العامة ، ثم أكثر من التعليل ليكون عوناً للفقهاء على التطبيق مهما تغير الزمن واختلفت البيئات (٣٩) .

وعلى ذلك فإنه يلزم من يتصدون للإفتاء أن يدركوا مقصد الشريعة خصوصاً فيما يستجد من المسائل .

جملة سريعة لخصائص الشريعة

- ١- أنها ربانية المصدر ، فهي ليست من وضع البشر الذي يحكمه القصور والعجز والتأثر بمؤثرات البيئة والزمان ، وإنما شارعها صاحب الخلق والأمر في هذا الكون (٤٠) .
- ٢- العالمية : لم تضع هذه الشريعة لجنس خاص من البشر ، أو لإقليم معين ، أو فئة خاصة ، بل هي للإنسان من حيث هو إنسان بغض النظر عن لونه أو جنسه أو لغته أو أرضه .
- ٣- الشمول : شملت الشريعة الإسلامية تلازم جميع جوانب التكوين والبناء والإصلاح ، وفي كل ناحية من نواحيه من عقيدة وعبادات ومعاملات متعلقة بالأسرة والسياسة الشرعية والعقوبات والعلاقات

(٢٦) سورة الشورى ، آية رقم (٢١) .

(٢٧) سورة يونس ، آية رقم (٥٠) .

(٢٨) الموافقات للشاطبي (٣٠٥/٢) ، ومجموع فتاوى ابن تيمية (١٧/٢٩) ، والأمر بالاتباع والنهي عن الابتداع ص (٩٢) ،

وإعلام الموقعين (١٩٠/٢) .

(٢٩) تاريخ الفقه الإسلامي ص (٢٣) .

(٣٠) الشريعة الإسلامية فقها ومصادرها ص (١١) ، والمدخل للفقه الإسلامي ص (٣٨) .

- الدولية ، والأخلاق والسياسة الخارجية كالجهد وغيره^(٣١) .
- ٤- الأصالة والخلود في نصوص الشريعة : تتصف الشريعة بالأصالة الباقية والخلود الأيدي في نصوصها ومصادرها من كتاب وسنة دون أن يتطرق إليها التحريف أو التبديل أو التغيير .
- ٥- التيسير ورفع الحرج : تمتاز الشريعة الإسلامية بالتيسر والتسامح ورفع الحرج (يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر)^(٣٢) (لا يكلف الله نفساً إلا وسعها)^(٣٣) ويظهر هذا في أسباب التخفيف ، كالسفر والمرض والإكراه والنسيان والجهل ، وعموم البلوى والنقص^(٣٤) .
- ٦- درء المفاسد وجلب المصالح لليسر : هذا هو المقصد العام للتشريع الإسلامي^(٣٥) .
- ٧- التوازن بين الروح والمادة : لا تفصل الشريعة بين الدنيا والآخرة ، أو المادة والروح ، بل ينظر إليها على أنها وحدة متكاملة في أداء الحقوق^(٣٦) .
- مقاصد الشريعة ومراعاتها للتطور

الشريعة الإسلامية شريعة عامة ، أنزلها الله لهداية الناس كافة ، منذ أن نزلت إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها ، فهي لا تقبل التغيير والتبديل ؛ لأنها من عند الله ، فهي متصفة بالكمال والخلود تستوعب القضايا والنوازل التي تتجدد بتجدد الأزمان كلها ، وتستجيب لكل الحاجيات القضائية التي يقتضيها تبدل الظروف والأحوال والأماكن ، فهي كاملة تناولت شؤون العباد الأخروية والدنيوية .

فالأحكام الشرعية منها ما هو أحكام قطعية لا مجال فيها للاجتهاد ، ولا تقبل التغيير والتبديل ؛ لأنها طبيعة مستقرة وركائز ثابتة ، وحقائق خالدة لا تتأثر بتأثر الأحوال والظروف وتغير الزمان والمكان ، ومنها ما هو أحكام غير قطعية فيها بحال للاجتهاد والرأي ويمكن أن يراها التبديل والتغيير ، فما لا يمكن تبديله إن كان متعلقاً بالأموال الاعتقادية أو الأمور الأخلاقية .

وهكذا الأمر في بقية الأحكام الشرعية الثابتة قطعيتها بالنص أو الإجماع القاطع ، فإنها تبقى مستقرة لا تجوز

(٣١) تاريخ الفقه الإسلامي ص (١٨) ، والمدخل الفقهي العام ص (٢٥) وما بعدها ، والشريعة الإسلامية ص (١٧) ، وتاريخ

الفقه الإسلامي ص (٢٠) .

(٣٢) سورة البقرة ، آية رقم (١٨٥) .

(٣٣) سورة البقرة ، آية رقم (٢٨٦) .

(٣٤) محاضرة في الشريعة الإسلامية ص (٢٤) ، وتاريخ الفقه الإسلامي ص (٢٢١) .

(٣٥) إعلام الموقعين (٣/٣) ، والمدخل للفقه ص (٣٩) ، ومحاضرة في الشريعة الإسلامية ص (٢٧) .

(٣٦) محاضرة في الشريعة الإسلامية ص (٣٢) .

مخالفتها ، ولا يحل تبديل أي شيء منها مثل أنصبة الورثة في تركة الميت ، وحرمة القتل ، والزنا ، والسرقه والغش في المعاملات ؛ لأن مصالح العباد لا تدعو إلى تغيير أي جزء في هذه المجالات ، ولا تستدعي تبديل أي جانب من جوانبها ، لا بل المصالح والحاجيات - لو تأملنا ملياً - متوقفة على استقرار هذه الأمور .

أما الأحكام الفقهية المتعلقة بجزئيات أمور المعاملات الخالية عن النصوص المقيدة ، وما يتعلق بالأمور الخاصة بتنظيم العلاقات المعاشية بين الأفراد وبعضهم مع بعض ، وبينهم وبين حكومتهم ، وما يتعلق بتحديد أسس تعامل المجتمعات الإسلامية بعضها مع بعض ، وبغيرها من المجتمعات التي لم يرد بشأنها من الشارع توجيه معين محدد ، فإنها هي الأحكام الفقهية الخاضعة لسنة التطور وتبدل أحكامها بتبدل الظروف والأحوال والأماكن وفق ما تقتضيه مصالح العباد في إطار القواعد الشرعية الأصولية العامة .

ولا تعارض بين القول بأن الشريعة خالدة لا تقبل التبدل وبين القول بأن الأحكام الفقهية خاصة لإطار الاجتهاد تقبل التطور ، فهذا راجع لحجية المصدر ، والثاني راجع للاستنباط والتطبيق .

ومن يدقق النظر في الاختلاف الفقهي يجد أن شيئاً كثيراً راجع إلى اختلاف الأماكن والظروف والأزمنة ، لا إلى الحججة والبرهان .

وهذا ما يدل دلالة واضحة على حيوية الفقه الإسلامي ومرونته وتجاوبه مع الأحداث والظروف واستعداده يسير مع مقتضيات الوقت ما دام ذلك التجاوب وهذا السير ، لا يخرجان عن قاعدة شرعية ولا على أصل من أصولها ، وعملاً رسمه الله لنا من منهج^(٣٧) .

معنى التطور في مقاصد الشريعة :

القصود من التطور هنا : هو خضوع الوقائع التي لم يرد بشأنها نص لأحكام فقهية مختلفة تبعاً لاختلاف الزمان والمكان . أو قبول تلك الوقائع التغيير ما كان من حكم بأحكام أخرى مبينة لأحكامها السابقة ؛ نظراً لاختلاف الظروف والأحوال .

ولا يدخل في هذا المعنى اختلاف الفقهاء في فهم نص من النصوص أو اختلاف في معنى مشترك بين معينين ، أو اختلافهم في ثبوت أو عدم ثبوت النص .

ويمكن أن يدخل تحت هذا النوع من التغيير منع من وصفوا أنفسهم بالمؤلفة قلوبهم من سهم المؤلف قلوبهم الثابت بالنص القرآني (إنما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها والمؤلفة قلوبهم وفي الرقاب والغارمين

(٣٧) انظر : مفهوم الفقه الإسلامي ص (٢٥) .

وفي سبيل الله وابن السبيل فريضة من الله والله عليم حكيم^(٣٨) .
فمنع عمر رضي الله عنه هؤلاء من سهم المؤلف قلوبهم ؛ لأن التأليف يكون في كل واقعة لفترة معينة يعود تقديرها لاجتهاد الإمام ، وهو وارد لأمر منها وهذا إدراك منه لمقاصد الشريعة :

- وقوف من ألف قلبه على حقيقة الإسلام وعلى تعاليمه .

- ومنها اتقاء شره ؛ نظراً لما له من المكانة بين رهطه ، فإذا مضت مدة مناسبة على تأليفه يمكنه من خلالها أن يتبين من حقيقة الإسلام ويطلع على تعاليمه ، أو زال ما يدعو إلى الحذر من شره بانتشار الإسلام وزيادة شوكته ، زالت أسباب التأليف .

وعليه فقد رأى عمر بن الخطاب رضي الله عنه، أنه أمام واقعة لا ينطبق عليها النص ، فكيف يمكنه إذن أن يستجيب لها بالإيجاب ويخالف النص ؟

ويمكن الإجابة عن قال : أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه أسقط حد عقوبة السرقة عام الرمادة^(٣٩) سيراً مع ما تقتضيه الظروف ، وما تقتضيه الضرورة ، بأن عدم نهوض ما يبيح إقامة الحد لتخلف شرط من شروطها ، فقد وجه الحامل على السرقة في الواقعة التي عرضت عليه هو الضرورة الملحة ، والضرورات تبيح المحظورات . والله - رفع الإثم عن أكل ما نهى عنه إن كانت الضرورة هي الداعية لمقاربة ما تم النهي عنه ، فإذا كان الإثم مرفوعاً فكيف يمكن إقامة عقابه ؟ .

قال تعالى : (إنما حرم عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما أهل لغير الله به فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا إثم عليه إن الله غفور رحيم)^(٤٠) وهكذا تظهر مقاصد الشريعة في كل عصر بحسب فهمنا للوقائع الأحداث وإدراكنا لمقتضيات النصوص .

أسباب تطور مقاصد الشريعة

للتطور دواعٍ أهمها : العرف ، وتغير الزمان والمكان .

أولاً : العرف :

يعتد بالعرف في الشريعة الإسلامية ؛ لأن المصطفى ﷺ عمل به واعتد به ، فعندما هاجر إلى المدينة المنور

(٣٨) سورة التوبة ، آية رقم (٦٠) .

(٣٩) عام الرمادة : أي عام المجاعة .

(٤٠) سورة البقرة ، آية رقم (١٧٣) .

(٤١) انظر : إعلام الموقعين (١٠/٣) ، ومفهوم الفقه الإسلامي ص (٢٧) .

وجدهم يسلمون السنة والستين فنهاهم ، فقالوا : ما لنا من ذلك فقال : " من أسلم فليسلم في كيل معلوم . . . " .^(٤٢)

وهكذا اعتبره جمهور الفقهاء مسلماً يهتدى به إلى معرفة بعض الأحكام عند توافر شروطه بحيث لا يخالف دليلاً شرعياً ، ولا قاعدة شرعية من القواعد الأساسية ، ولا حكماً ثابتاً علم أنه لا يختلف باختلاف العصور والأحوال^(٤٣) .

وهذا فإن الفقهاء يرون أن الحكم المبني في الأصل على العرف أو المعلل به يكون نصاً عرفياً يمكن تغيير حكمه إن تغير العرف واستدعى حكماً آخر غير الحكم السابق ، كاعتبار الخنطة والشعير والتمر الوارد ذكرها في الحديث وزنياً ، مع اعتبار كونه في الحديث كيلياً ؛ لأن الاعتبار الأول على أساس العرف^(٤٤) .

والرسول ﷺ فرض صدقة الفطر صاعاً من تمر أو صاعاً من شعير أو صاعاً من زبيب أو صاعاً من أقط^(٤٥) فهذا النص مبني على واضح معين وهو أن هذه الأشياء كانت غالب قوت أهل المدينة ، لذا إذا تبدلت هذه الأقوات بأقوات أخرى فإن الزكاة تستخرج منها كالذرة والأرز أو الجبن واللحم والسمنك^(٤٦) .

ومن هذا نجد أن الإمام الشافعي رحمه الله كما هو معلوم له مذهبان ، قديم وجديد ، وهذا مبني في حقيقة الأمر على تعدد الأعراف وتغير الزمان والمكان ، فمذهبه الجديد يعود للفترة التي عاشها في مصر بعد أن ترك بغداد وأعراف أهلها^(٤٧) .

ومن ذلك : ما يقول الفقهاء إذا كان الشيء معيباً فإمعه الناس أو التجار أو أهل الاختصاص عيباً فهو عيب

(٤٢) متفق عليه ، رواه البخاري في صحيحه ، كتاب السلم ، باب السلم في كيل معلوم ، ومسلم في صحيحه ، كتاب المساقاة ، باب السلم .

(٤٣) انظر : تاريخ الفقه الإسلامي ص (٢١٤) ، والمدخل في التعريف بالفقه لشلبي ص (٢٦٠) .

(٤٤) مفهوم الفقه ص (٣٠) .

(٤٥) الأقط : لبن مجفف متحجر بالطبخ . معجم لغة الفقهاء ص (٨٣) .

والحديث متفق عليه ، رواه البخاري في صحيحه ، كتاب الزكاة ، باب فرض صدقة الفطر ، ومسلم في صحيحه ، كتاب الزكاة ، باب فرض صدقة الفطر .

(٤٦) مفهوم الفقه الإسلامي ص (٣٠) .

(٤٧) انظر : توالي التأسيس لمعالي محمد بن إدريس ص (١٥٣) ، والمدخل إلى مذهب الإمام الشافعي ص (٣٠٤) ، وطبقات الشافعية لابن هداية الله ص (١٣) .

يرد في الشيء المعيب في البيع وما لا فلا^(٤٨).

ومن العرف ما يرى الإمام مالك رحمه الله أن المرأة الكريمة غير مكلفة شرعاً بإرضاع ولدها ، ويعكس المرأة التي ليس لها هذه المنزلة ؛ لجريان العرف والعادة على عدم قيام الشريقات بإرضاع أولادهن ، وهذا لا يتعارض مع النص (والوالدات يرضعن أولادهن حولين كاملين)^(٤٩) فهذا ليس نصاً قاطعاً على لزوم الإرضاع ؛ لأنه لم يقل : (وعلى الوالدات إرضاع أولادهن)^(٥٠).

ثانياً : تغير الزمان :

إن تغير الزمان يستدعي تغير حكم فقهي اجتهادي بحكم اجتهادي آخر مخالف للحكم السابق دون أن يكون للعرف دخل في هذا التغير .

والمقصود بتغير الزمان تغير أحوال الناس وأخلاقهم وتصرفاتهم وما يحملون في نفوسهم من تقوى الله ومحافته ، وقد يتداخل سبب العرف بهذا السبب تداخلاً نحتاج فيه إلى معرفة الداعي الحقيقي لتغير الحكم ؛ إذ قد يكون لمسألة من المسائل حكم مستقر في مدينة ولكن بمرور الزمن يتغير عرف الناس في تلك المدينة فيستدعي الأمر لنفس المسألة حكماً آخر على أساس العرف المستجد المستقر مكان العرف السابق ، دون أن يكون لسلوك الناس وأخلاقهم وتدينهم دخل لهذا التبديل .

وقد يكون السبب في التغير هو تبدل سلوك الناس ومشاعرهم وضعف الإحساس الدين في قلوبهم دون أن يكون للعرف أي دخل فيه^(٥١).

ومن الأمثلة على ذلك : حدد الفقهاء الأشياء المثلية التي تضمن بمثلها : المكيل أو الموزون الذي لا صناعة فيه مباحة ، وما ينبغي الإشارة إليه أن تغير الزمان له دور في تحديد المثلي وكذلك القيمي .
ولعل التعريف الأنسب أن يقال : المثلي ما تماثلت آحاده أو أجزاؤه بحيث يمكن أن يقوم بعضها مقام بعض دون فرق يعتد به ، وكان له نظير في السوق .

فالمثليات إذاً : أموال متوفرة في السوق تخضع أنواعه للوحدات القياسية الشافعية ، وهي الوزن والحجم والطول والعدد كجميع المصنوعات التي تنتجها المصانع اليوم ويلتزم فيها بالتوحيد النوعي وعدم تغيير النموذج

(٤٨) الروض المربع (٢٢١) وكشاف القناع (٣/٢١٥) .

(٤٩) سورة البقرة ، آية رقم (٢٣٣) .

(٥٠) الروض المربع (٢٢١) كشاف بداية المجتهد (١/٥٦) ، والشرح الصغير (٢/٧٥٤) .

(٥١) انظر : إعلام الموقعين (٣/٤١) ، ومفهوم الفقه الإسلامي ص (٣٤) ، وتاريخ الفقه الإسلامي لأبي العينين ص (٢٢٠) .

من ملابس وأدوات ومحركات وسيارات وغيرها مما يتوفر له نظير في السوق^(٥٢) .
وكذلك القيمي فقد عرف بأنه : ما لا وصف له ينضبط في أصل الخلقة حتى ينسب إليه^(٥٣) .
ويمكن أن نعرفه بأنه : ما اختلفت آحاده وتفاوتت أفراد بحيث لا يقوم بعضه مقام بعض بلا فرق ، أو كان من المثليات المتساوية الأحاد التي انعدم نظيرها في السوق ، كأفراد الحيوانات ولو من جنس واحد ، والدور والحلي .

وتجدر الإشارة إلى أن كثيراً مما كان يعده الفقهاء في السابق قيماً فقد أصبح اليوم مثلياً بسبب تطور الصناعة الحديثة التي ألغت الفوارق والتفاوت الذي كان معتاداً به بين أفراد الشيء ، كالأقمشة والملابس ، والحلي ، والخشب ، والأواني ؛ حيث تأتي بأوصاف واحدة ومقاييس واحدة لا تختلف^(٥٤) .
ومن ذلك أيضاً الأصل أن أبواب المساجد مفتوحة في وكل وقت على مدار الساعة ، وعند فساد النفوس والخوف عليها وما فيها من متاع وغيره ، قرر الفقهاء جواز غلقها .

قرر الفقهاء عدم إعطاء آل البيت من مال الزكاة ، وأنه لا تبرأ ذمته بهذا الإعطاء مستدلين بحديث النبي ﷺ : "إنها لا تحمل لمحمد ولا لآل محمد ﷺ" ^(٥٥) ؛ ولأنه كانت لهم عطايا من بيت مال المسلمين ، فلما انقطعت عنهم هذه العطايا قرر الفقهاء جواز إعطائهم من الزكاة شأنهم شأن الفقراء الآخرين . ومن ذلك الأصل عدم التسعير مستدلين بحديث : " إن الله هو المسعر القابض الباسط وإني أرجو أن ألقى الله وليس أحد يطلبني بمظلمة " ^(٥٦) .
وهذا الحكم عندما لم يجد النبي مندوحة للتسعير ، ولكن عمر بن الخطاب رضي الله عنه سَعَّرَ لما رأى جشع التجار وتلاعبهم بالأسعار وهكذا اليوم يجوز التسعير .

ومن ذلك إعطاء ولي الأمر الصلاحية في اختيار عقوبة التعزير المناسبة والرادعة لمرتكب لما دون الحد^(٥٧) .

ثالثاً : المصلحة :

(٥٢) انظر : معجم المصطلحات الاقتصادية ص (٢٩٨) ، والمدخل للفقهاء الإسلامي ص (٤٧٥) ، والتوضيح للشويكي تحقيق : د . النملة (٧٧٢/٢) .

(٥٣) والمصباح المنير ص (٢٦٨) .

(٥٤) معجم المصطلحات الاقتصادية ص (٢٨٠) ، والمصباح المنير ص (٢٦٨) ، والتوضيح للشويكي (٧٧٢/٢) .

(٥٥) رواه مسلم في صحيحه ، كتاب الزكاة ، باب استعمال آل النبي ج على الصدقة .

(٥٦) رواه أحمد ٣٤٠/١١ ، وأبو داود في البيوع باب التسعير والترمذي البيوع بالتسعير وقال : حديث حسن وابن ماجه في التجارات

، باب من كره التسعير والبيهقي في الكبرى ٢٩/٦ .

(٥٧) إعلام الموقعين (١١٧/٢) .

المصلحة مصدر واسع من مصادر الشريعة الإسلامية ، وهي داعية لتأسيس الأحكام عليها وفق ما تقتضيه الظروف والأحوال فيما لا نص فيه من المسائل ، فيكون ذلك سبباً لتدليل حكم يحكم وتطويره بما يوافق الظرف الداعي إلى التبديل والتطور^(٥٨) .

ومن ذلك : الأصل أن الصانع يدهم يد أمانة لا ضمان عليهم فيما يفسدون ، ولكن لما رأى الصحابة تهاون العمال فيما كان تحت أيديهم من أموال الناس قرروا تضمينهم بدافع المصلحة ، فيوق علي بن أبي طالب رضي الله عنه : " لا يصلح الناس إلا ذلك " .

وشرب الخمر لم يكن فيه حد مقدر محدد في عهد رسول الله ﷺ وإنما كان فيه التعزير ، فكان يؤتى بالشارب في عهده ﷺ فيضرب بالأيدي والجريد والثياب ، ولما تولى أبو بكر رضي الله عنه الخلافة رأى المصلحة بالتشاور مع الصحابة بتقدير حد قدره أربعين سوطاً ، ثم جعله عمر رضي الله عنه ثمانين لما رأى من عتو بعض الناس . ولما تولى عثمان رضي الله عنه الخلافة فقد حدده بثمانين سوطاً بعد استشارة الصحابة ؛ إذ قال : " من سكر هذى ، ومن هذى افتري ، فأرى عليه حد المفترى " ^(٥٩) .

وإن ما تم ذكره من أمثلة في داعي تغير الزمان يصلح للاستشهاد به هنا ؛ لأنه يتجاذبها داعي المصلحة وداعي المصلحة فيها قائم على أمر تبدل الأيام وتغير الظروف غالباً .

وهكذا نرى هذه الأسباب والدواعي تعطي فقهاء الإسلام تجديداً وتطوراً على مدى الزمان .

تطور مقاصد الشريعة في العصر الحديث

لم يصب الفقه الإسلامي بمصائب كما أصيب في هذا العصر ، حيث نجحت جهود أعداء الإسلام في إقصاء الشريعة الإسلامية عن الحكم ، وقد ألغيت المحاكم الشرعية ، واستبدلت بها المحاكم النظامية والمحاكم المدنية ، وبقيت المحاكم الشرعية في نطاق ضيق في أكثر الديار الإسلامية إلا ما رحم ربك .

لقد تسللت القوانين الوضعية إلى دولة الخلافة في تركيا ابتداء من عام ١٨٤٠ م ، ولم تزل القوانين تخالط أحكام الشريعة الإسلامية شيئاً فشيئاً حتى انتهى الأمر إلى إلغاء الأحكام الشرعية ، بل إلغاء الخلافة الإسلامية في سنة ١٩٢٤ م ، بل نص الدستور : أن تركيا دولة علمانية ، وألغى النص السابق : أن دين الدولة الإسلام .

كما ألغيت أحكام الشريعة في الهند منذ سنة ١٨٥٦ م ، وكذلك الحال في مصر ، ففي سنة ١٩٥٥ م ألغيت

(٥٨) المدخل الفقهي ص (٢٥٤) ، وانظر : الفقه الإسلامي بين المثالية والواقعية ص (٢٠٣) ، ومفهوم الفقه الإسلامي ص (٣٨)

وتاريخ الفقه الإسلامي ص (٢١٠) .

(٥٩) مفهوم الفقه الإسلامي ص (٣٩) .

البقية الباقية من المحاكم الشرعية ، ولم يتبقى تحكيم للشريعة الإسلامية إلا في المملكة العربية السعودية وبعض البلاد الأخرى^(٦٠) .

ورغم ما حل بالمسلمين من كرب عظيمة ، أبرزها : تعطيل الحكم بالشريعة الإسلامية ، رغم ذلك فقد شهدت دراسة الفقه الإسلامي تطوراً مفيداً في عدة اتجاهات ، ومن أبرز معالم هذا التطور - تطور الوسائل الخادمة للتراث الفقهي - ومنها :

١- طباعة الكتب الفقهية :

من معالم نهضة هذا العصر ظهور الطباعة ، وقد أفاد علم الفقه من هذه الطباعة بنشرها ، ولذا نجد آلافاً من كتب الفقه بعد أن لم يكن في العالم الإسلامي إلا بعض النسخ^(٦١) .

وفي أوائل ظهور دور الطباعة لم تكن لها علاقة بعلوم الشريعة ؛ إذ تأخر الاهتمام بطباعة كتب الفقه لأسباب منها : الخوف من التحريف ، حيث كان المشرفون على المطابع من غير المسلمين ، حتى أن شيخ الإسلام في الدولة العثمانية أفتى بجواز إدخال المطابع إلى ديار المسلمين بشرط عدم طباعة كتب الشريعة والفقه الإسلامي^(٦٢) .

٢- الموسوعات الفقهية :

الموسوعات أو دوائر المعارف ، تطلق على المؤلف الشامل لجميع معلوت علم أو أكثر ، فعرض من خلال عناوين متعارف عليها بترتيب معين بأسلوب مبسط ، ولا بد مع هذا كله من توافر الثقة بمعلوماتها بعزوها للمراجع المعتمدة أو نسبتها للمختصين الذين عهد إليهم بتدوينها ممن يطمأن بصدورها عنهم^(٦٣) . فهذه الموسوعات إعادة لتدوين موضوعات الفقه الإسلامي بعرض سهل وميسور ، يسهل الوصول إلى الأحكام الفقهية في الكتب الفقهية بإعادة تدوينها على شكل عناوين مرتبة ترتيباً ألفبائياً وتيسر الاطلاع على المادة الفقهية في الموضوع الواحد مهما كان ترتيبه مختلفاً في كتب الفقه عند المذاهب المتعددة موفرة الوقت والمال على العلماء ، وطلبة العلم الشرعي بتمكينهم من الاطلاع على الأحكام الشرعية والمراجع والمصادر التي أخذت منها. ومنها :

١- موسوعة الفقه الإسلامي ، القاهرة ، أو موسوعة جمال عبد الناصر في الفقه الإسلامي .

(٦٠) تاريخ الفقه الإسلامي ص (١٨٦) .

(٦١) تاريخ الفقه الإسلامي ص (١٨٧) .

(٦٢) انظر : الفكر السامي (١٥/٢) ، والمدخل إلى مذهب الإمام الشافعي ص (٤٨٦) .

(٦٣) تاريخ الفقه الإسلامي ص (٢٠٣) .

٢- موسوعة الفقه الإسلامي التي تصدرها وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية في الكويت^(٦٤) .

٣- تحقيق كتب التراث الفقهي وفهرستها :

فالمقصود بتحقيق كتب التراث الفقهي هو : إخراج المخطوطات الفقهية مطبوعة مع شرح ألفاظها وتبيين غامضها ومصطلحاتها في حواشي الكتاب ، ويقوم المحقق بخدمة الكتاب بمقدمات تشرح أهميته ومكانته العلمية بترجمة لمصنفه وبفهارس متنوعة لمحتوياته ، وفي مستوى التحقيق وإتقانه يتنافس المحققون^(٦٥) .

٤- حوسبة الفقه الإسلامي :

المقصود بحوسبة الفقه الإسلامي تخزين كتب الفقه وأصوله وما اتصل بهما في برامج خاصة (أقراص ليزر) يتعامل معها الحاسب الآلي بطريقة تمكن الباحث من الوصول إلى المعلومات الفقهية المخزنة ومعالجتها والربط بينها وطباعتها إن أراد ذلك بسرعة كبيرة^(٦٦) .

وقد كثرت مراكز الحاسب وتنافست في خدمة الدين الإسلامي عامة ، وكتب الفقه الإسلامي خاصة ، وتفاوتت هذه البرامج في مستوياتها من حيث الإتقان وعدد ونوعية الخدمات المقدمة للباحث ، وعدد الكتب الفقهية المخزنة على قرص ليزر .

والثمرة اللبنة للحوسبة هي توفير الوقت والجهد على الدارسين للشريعة الإسلامية ، إضافة إلى أن اقتناء عددٍ قليل من أقراص الليزر أصبح يعادل اقتناء مئات المجلدات التي تضيق عنها المكتبات الشخصية عن احتوائها ، مما ييسر بدوره الاطلاع الواسع على أقوال فقهاء المذاهب وأدلتهم ومقارنتها في عدد كبير من كتب الفقه^(٦٧) .

الإنترنت وأثرها على مقاصد الشريعة :

الإنترنت هي شبكة الاتصال العالمية ، حيث تصل الملايين من مستخدمي الحاسوب الشخصي إلى مؤسسات لها شبكة خاصة لعدة حواسيب .

توفر هذه الشبكة للمشارك فرصة الاطلاع بأسرع وقت على أحدث ما ظهر في مجال العلوم عامة ، وفي مجال الفقه خاصة ، حيث يمكن أن يصل المستخدم للشبكة بالمكتبات العامة في أي جهة من جهات العالم - إن كانت

(٦٤) المدخل إلى مذهب الإمام الشافعي ص (٤٨٨) .

(٦٥) المرجع السابق (٤٨٧) .

(٦٦) المرجع السابق ص (٤٩) .

(٦٧) المرجع السابق .

مشتركة بالشبكة - وذلك لتزويده بأحدث ما صدر من كتب الفقه الإسلامي والفتاوى للمسائل المستجدة .
يمكن للمشارك أن يتبع دورات علمية من خلال الشبكة ، ويمكن أن تنتهي الدورة بامتحان يخضع له
المشارك تعتمد نتائجه بصورة من الصور .

* توفر الشبكة من خلال مساهمات المشاركين من أفراد وهيئات ومؤسسات بنوك معلومات شرعية يمكن
الرجوع إليها كلما شاء .

ويمكن أن تجد مثل هذه في موقع جامع الفقه الإسلامي ، وكذلك الشبكة الإسلامية وغيرها^(٢٨) .
* لقد أحدثت الشبكة مسائل فقهية مستجدة من حيث المجال التجاري والتسويق ، حيث يقوم العلماء
والباحثين بإيجاد الأحكام لأجل التعامل مع هذه الخدمات فتصل الشبكة بين أطراف العرض والطلب ، ويمكن
من خلالها مشاهدة المنتجات ، كما يمكن أن يتم حوار بين الطرفين حول العروض التجارية وصفاتها وأسعارها
وكيفية تسديد السعر والشحن ، بل قد يتم تحويل القيمة عبر الشبكة بوسائل الكترونية مستحدثة .
* توفر الشبكة فرصة السؤال والاستفتاء عبر المواقع الإسلامية المختلفة كموقع الإسلام اليوم وغيره الذي
يقوم عليه مجموعة من أساتذة الفقه الإسلامي وغيرهم للإفادة بما عندهم .

كما يوجد في الشبكة ما يمكن أن يهدم الأخلاق والسلوك المستقيم من خلال مواقع خصصت لهذه الأغراض

فما موقفنا من هذه الشبكة ؟

يجب أن نمارس دورنا على المستوى الصحيح وأن نباشر تحمل مسئوليتنا الإسلامية بتحسين أفراد المجتمع
الإسلامي من أي دخيل يبعدهم عن دينهم وأصالتهم وتراثهم وعقيدتهم وثقافتهم ، من خلال الرقابة المجدية
والحيلولة دون تمكين الغزاة من التأثير في أبناء الأمة تأثيراً مفسداً . ثم يجب المبادرة إلى اتخاذ الموقع الذي يمكننا
من العطاء والإسهام الفعال في إغناء هذه الشبكة بالفكر الصحيح الذي يدعو إلى الفضيلة ويبرز محاسن هذا
الدين ويخرج الناس من الضلالات الفكرية أو المفاصد الأخلاقية مع دعم الهيئات الحكومية للدور الذي يضطلع
إليه الدعاة في هذه الشبكة .

٥- نشؤ كليات الشريعة :

تختص كليات الشريعة بدراسة العلوم الشرعية ، ومن أهمها : مقاصد الشريعة ، ثم صارت بعض هذه

(٦٨) انظر : التصوير بين حاجة العصر وضوابط الشريعة ص (٢٤٧) .

الكليات تعنى بدارسة الفقه مقارناً بالمذاهب والقوانين الوضعية ، وتنتشر هذه الكليات في عالمنا الإسلامي^(٦٩) كما تسعى إلى الاهتمام بتفعيل مقاصد الشريعة لتحقيقها في المجتمعات المعاصرة لتطوير التشريع الإسلامي حسب مقتضيات العصر الحديث .

٦- وسائل الإعلام وأثرها على مقاصد الشريعة :

تهتم بعض وسائل الإعلام سواء المرئية أو المسموعة أو المقروءة بعدد من القضايا الفقهية المستجدة، فنجد عدداً من الوسائل المسموعة أو المرئية تقدم دروساً يومية أو أسبوعية بشرح كتب شرعية كاملة تقدم المادة الفقهية بأسلوب مبسط كي يستفيد منه عموم الناس .

كما تقدم عدداً من الوسائل المرئية أو المسموعة أو المقروءة الفتاوى المختلفة وبعضها على الهواء حيث يمكن للوسائل أن يتصل ويسمع حكم المسألة مباشرة من الفقيه وعلى المتصدي للإفتاء إدراك مقاصد الشريعة وحال بلد السائل أو ليتوقف عن إجابة السائل إن لم يدرك مقتضيات وطبيعة بلد السائل .

وإن أثراً واضحاً نجده اليوم بتعدد هذه الوسائل وهو القضاء على الجهل الذي عده الفقهاء عذراً في بعض المسائل ، حيث يكون بعيداً عن العلماء ليتعلم حكم مسألة من المسائل الفقهية .

كما أصبحت هذه الوسائل تنقل الشعائر الإسلامية في كافة أنحاء العالم ليتصور كل مسلم شعائر العبادات المختلفة ، وتكون وسيلة الإعلام وسيلة تعليمية للشعائر الإسلامية .

٧- ظهور حركة تقنين أحكام الشريعة :

المراد بالتقنين : هو تجميع الأحكام الشرعية الخاصة بفرع من فروع الفقه بعد صياغتها في مواد مجردة من أقوال الفقهاء وأدلتهم وتوجيهاتهم ، وقصر المادة الشرعية على الحكم الفقهي المراد تطبيقه .

أول تقنين أحكام الشريعة في العصر الحديث :

بعد القضاء على الخلافة الإسلامية ، اتجهت معظم الدول الإسلامية إلى تحكيم القوانين الوضعية ، وتم تقنين فقه الأسرة من زواج وطلاق وغيرها بحيث صيغ هذا القسم من الفقه الإسلامي في مواد قانونية أطلق عليها (الأحوال الشخصية)^(٧٠) .

أنواع التقنين :

نهج التقنين إلى نوعين : رسمي وغير رسمي .

(٦٩) المدخل إلى مذهب الإمام الشافعي ص (٤٧٦) ، والمدخل للفقه الإسلامي ص (٢١٣) .

(٧٠) جهود تقنين الفقه الإسلامي ص (٢٨) .

١- التقنين الرسمي :

أول تقنين رسمي هو تقنين أحكام مجلة الأحكام العدلية الصادر عام ١٢٩٣هـ ، فتحتوي المجلة على (١٨٥١) مادة موزعة على (١٦) كتاباً في البيوع والإجازات والكفالة والحوالة . . . الخ . وبعد أن توقف العمل بالمجلة بسقوط الدولة الثانية استمرت بعض الدول تعمل بقانون الأحوال الشخصية إلى صدر لسوريا ومصر قوانين للأحوال الشخصية^(٧١) .

٢- التقنين غير الرسمي :

ويقصد به النشاط الفردي لبعض العلماء لمحاولة تقنين الأحكام الشرعية في موضوع من مواضيع الفقه وصياغتها صياغة قانونية ، ومن أثر عنه نشاط في هذا المجال :

أ- مجموعة محمد قدرى باشا ، فقد جمع الأحكام على مذهب أبي حنيفة .

ب- ملخص محمد محمد بن عامر ، وقد وضع مجموعة قواعد في الفقه المالكي .

ج- مجلة أحمد بن عبد الله القارئ في الفقه الحنبلي على غرار مجلة الأحكام العدلية^(٧٢) .

وقد اختلفت وجهات نظر العلماء حول مزايا وعيوب التقنين أتركها ليرجع إليها من أراد في مظانها.

٨- المجامع العلمية والمؤتمرات :

نشط علماء المسلمين بإنشاء المجامع الفقهية ودور الفتوى وعقد المؤتمرات الشرعية ، وتتميز المجامع الفقهية بعالميتها ؛ إذ لا يختص نشاطها بدولة إسلامية دون أخرى ، كما تتميز بالبعد عن التعصب المذهبي في أبحاثها العلمية ، وباستعانتها بخبراء من ذوي الاختصاصات المختلفة ممن لهم صلة بالمسائل المعروضة والمستجدة كالأطباء والمهندسين وعلماء الاقتصاد ونحوهم . وهذه المجامع الفقهية هي نوع من الاجتهاد الجماعي لتحصيل حكم شرعي بطريق الاستنباط واتفاقهم أو أغلبهم على الحكم بعد التشاور والتباحث بين العلماء ، وليس مجرد اتفاق آراء بعض العلماء من غير لقاء . وهي محاولات ناجحة لإحياء الاجتهاد عامة ، فهذه المجامع تنظم الاجتهاد الجماعي في مؤسسات خاصة بتفعيل مقاصد الشريعة في معالجة القضايا المعاصرة .

ومن حمل لواء فكرتها العلامة الأستاذ مصطفى أحمد الزرقاء رحمه الله .

وهنا يمكن القول أن المجامع الفقهية ومجالس الفتوى ومؤتمرات الشريعة الإسلامية وندواتها صورة

(٧١) انظر : تاريخ الفقه الإسلامي ص (١٩٥) ، وجهود تقنين الفقه الإسلامي ص (٢٩) ، والمقارنات التشريعية ص (٢٢) .

(٧٢) انظر : المراجع السابقة ، وتاريخ الفقه الإسلامي ص (١١٠) ، والمدخل للفقه الإسلامي للدرعان ص (٢١٦) ، والمدخل في

التعريف بالفقه الإسلامي لسليبي ص (١٥٨) ، والمدخل الفقهي للزرقاء (١٩٣/١) .

معاصرة للاجتهاد الجماعي^(٧٣) مؤطرين اجتهاداتهم بمقاصد الشريعة كوسيلة من وسائل الإصلاح والتجديد في المجتمعات الإسلامية.

ومن أهم المجامع الفقهية في البلاد الإسلامية :

- ١- مجمع البحوث الإسلامية، القاهرة، ١٣٨١هـ.
- ٢- المجمع الفقهي التابع لرابطة العالم الإسلامي بمكة المكرمة، ١٣٩٨هـ.
- ٣- مجمع الفقه الإسلامي، جدة، ١٤٠١هـ.

كما أن هناك مجالس ودور للإفتاء في الأقطار المختلفة، وهي مجالس رسمية تضم عدداً من العلماء في بلد إسلامي ويكون رئيسهم المفتي العام لذلك البلد، وتصدر عنه الفتاوى التي تعالج قضايا ومستجدات المسلمين ببيان الحكم الشرعي فيها، مع مراعاة ظروف ذلك البلد وأعرافه الخاصة به.

أما المؤتمرات الشرعية فهي تلك اللقاءات التي يجتمع فيها عدد من علماء المسلمين ليتباحثوا في مجموعة من الأبحاث الفقهية التي تكون في مواضيع محددة، ويصدر عنها توصيات كمثال ما اتفق عليه العلماء المشاركون في المؤتمر أو أغلبهم من اجتهادات حول قضايا العصر ومستجداته.

وتعقد هذه اللقاءات (المؤتمرات) مؤسسات رسمية مثل : الجامعات أو وزارات الأوقاف والشئون الإسلامية ونحوها، وتكتسب أهميتها من كونها نوعاً من الاجتهاد الجماعي، مما يجعل توصياتهم محل احترام وتقدير جمهور المسلمين^(٧٤).

الخاتمة

الحمد لله حمداً يوافي نعمه، ويكافئ مزيده، والصلاة والسلام على خير خلقه، سيدنا ونبينا محمد وعلى آله وصحبه ومن اقتفى أثره وبعد . .

فإن مقاصد الشريعة علم أصيل لا ينتمي في جذوره إلى أي من الشرائع والقوانين بل هو علم أصيل، تميزت أحكامه بالعالمية والشمول والتيسير ورفع الحرج ودرء المفاسد وجلب المصالح والتوازن في جمعه بين الروح والمادة.

لم تجمد هذا مقاصد الشريعة بل ساير تطور الزمن والمجتمعات، بل راعى أعراف الناس وعاداتهم محققاً لهم

(٧٣) المدخل الفقهي (١/١٨٠)، والمدخل إلى مذهب الإمام الشافعي ص (٤٨٠)، وتاريخ الفقه الإسلامي للأشقر ص (٢١١).

(٧٤) المدخل الفقهي (١/١٨١)، والمدخل إلى مذهب الإمام الشافعي ص (٤٨٠ - ٤٨٤)، وتاريخ الفقه الإسلامي للأشقر ص

المصلحة في دنياهم وأخراهم .

لقد برز فقهاء الإسلام في الساحة ؛ لأنهم أوجد أحكاماً للمسائل المستجدة مراعين لمقتضيات الوقت وحاجة المجتمع، ومهما توصل العلم في مجالاته المختلفة في الطب أو الاقتصاد أو الهندسة ، فهذه الوسائل الخادمة للتراث الشرعي تعطي الجديد في هذا الفن الفقهي مبرزة فتاوى العلماء واجتهاداتهم في الجامعات والمكتبات والمؤتمرات الشرعية . لم يعجز فقهاؤنا في صياغة الفقه الإسلامي من جديد في مواد مقننة لتكون تشريعاً للمحاكم ودور القضاء . ولكن نريد من الأمة الرجوع بحق لهذا الدين ، والانتفاع بهذا التراث العظيم بدلاً من أن يتلمس ويطلب تشريع البشر في قوانينه الوضعية ، فالبشر مهما كانوا تقصر نظرتهم عن المستقبل بخلاف الشريعة الإسلامية التي شرعها الله مناسبة لهذا الإنسان ، مراعية ظروفه وتطوره ، قال تعالى : (ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير) (٧٥) .

أثر البلاغة العربية في تحقيق مقاصد الشريعة الإسلامية

أ.د. عبدالرزاق عبدالرحمن السعدي*

التمهيد

للتشريع الإسلامي مقاصد وغايات يهدف إلى تحقيقها في هذه الحياة؛ وهي مقاصد ارتضاها الله تعالى لخلقه، وأمر بالعمل على إيجادها لتكون واقعاً حقيقياً ملموساً لا شعاراً مكتوباً أو منطوقاً فحسب، وذلك لينعم الإنسان بسعادة الحياتين الدنيوية والأخروية.

ومقاصد الشريعة نتاج تشريعات إلهية، أنزلها الله تعالى على رسوله محمد ﷺ بنصوص معجزة في صياغتها ومعانيها، وقد شكلت هذه النصوص مصدراً وحيداً للتشريع الإسلامي جاءت بكتاب الله المجيد وسنة رسوله محمد ﷺ فهما الأساسان المتينان والمصدران المعينان لتلك التشريعات الصالحة لكل زمان ومكان والتي حققت المصالح اللازمة للبشرية في تهذيب الفرد والجماعة وإقامة العدل والمساواة فيهم، وجلب المصالح والمنافع لهم، ودرء المفاسد والأضرار عنهم.

وإذا كان القرآن المجيد قانوناً سموياً للبشرية تتبعه الاحاديث النبوية، وإن لكل قانون لغته فمن البدهة أن يكون إتقان لغتها أمراً حتمياً للوصول إلى فهمها حتى يصار إلى العمل بها وتحقيق أهدافها ومقاصدها، وإلا فإن الجهل بلغة أي قانون يعني عدم الانتفاع به وإن اندثار لغته يتبعه ضياعه وإبعاده عن حيز التطبيق.

وإذا كانت لغة الكتاب والسنة هي العربية الصحيحة الفصيحة وأن مقاصد الشريعة مبنية عليها فإن تحقيقها متوقف على الإحاطة بعلوم اللغة العربية إحاطة تؤهل الفرد إلى حل رموز اللغة ومعرفة أسرارها واستيضاح معاني مفرداتها ومركباتها واكتشاف عمقها الدلالي وبذلك يكون فهم العربية وسيلة من وسائل تحقيق مقاصد الشريعة في العقيدة والعمل والأخلاق. قال تعالى: ((إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ)) (يوسف: ٢)، وقال عليه الصلاة والسلام: ((أَنَا أَعْرَبُكُمْ، أَنَا مِنْ قُرَيْشٍ، وَلِسَانِي لِسَانُ بَنِي سَعْدِ بْنِ بَكْرٍ)).^١

وعلوم العربية فنون كثيرة وأغصان متشعبة، ولمقاصد الشريعة علاقة وثيقة بتلك الفنون والغصون جميعها والبحث فيها يستغرق كماً كبيراً في الوقت والجهد والمساحة لئلا فاني سأقتصر في بحثي هذا على فن واحد من فنون العربية وهو علم البلاغة بأغصانها الثلاثة: المعاني، البيان، البديع.

* أستاذ في قسم اللغة العربية وآدابها، كلية معارف الوحي والعلوم الإنسانية، الجامعة الإسلامية العالمية ماليزيا.

^١ الحديث صحيح رواه ابن سعد عن يحيى بن يزيد السعدي مرسلأ، السيوطي، الجامع الصغير، ج ١، ص ١٦١.

وذلك لأن النظر في بنية الألفاظ أصلاً واشتقاقاً وتعليلاً مما يعنى به [علم الصرف]، وأن النظر إلى إعراب ما يتركب من الألفاظ ليصح المعنى مما يُعنى به [علم النحو]،^٢ وأن النظر إلى أسرار هذا التركيب ودلالته مما يعنى به [علم البلاغة] فإن كان التركيب مما يجترز به عن الخطأ في أداء المعنى الذي يريد المتكلم إيصاله إلى المخاطب فهو [المعاني] وإن كان مما يفضي إلى المعنى بطرق متعددة مع الوضوح وعدم التعقيد المعنوي فهو [البيان]، وإن كان مما يراد به تحسين الكلام وتجميله فهو [البديع]، فالمعاني والبيان يفيدان تحسين الكلام تحسیناً ذاتياً، وأما البديع فيفيد التحسين العرضي.^٣

وقدر وردت نصوص وآثار كثيرة في فضل العربية عموماً والبلاغة خصوصاً والحث على تعلمها وإتقانها ولا يتسع المقام لذكرها هنا.

تعريف البلاغة

درج العلماء على ذكر الفصاحة والبلاغة في مطلع مؤلفاتهم البلاغية، وتعريفها لغة واصطلاحاً. فالفصاحة لغة: تطلق على معانٍ عديدة كما ورد في المعاجم العربية، ومنها أنها بمعنى البيان والظهور، قال الله تعالى -حكاية عن موسى: ((وَإِخِي هَارُونَ هُوَ أَفْصَحُ مِنِّي لِسَانًا)) (القصص: ٣٤). ويقال: أَفْصَحَ الصَّبِيُّ فِي مَنْطِقِهِ إِذَا بَانَ وَظَهَرَ كَلَامُهُ، وَأَفْصَحَ الصَّبِيحُ إِذَا أَضَاءَ وَظَهَرَ نُورُهُ، وَأَفْصَحَ الْأَعْجَمِيُّ إِذَا أَبَانَ، وَفُصِّحَ اللِّسَانُ إِذَا عَبَّرَ عَمَّا فِي النَفْسِ.^٤

^٢ أبو الفضائل حسام الدين احمد بن علي بن مسعود، ت ٧٠٠هـ، مراح الارواح في الصرف، شرح وتحقيق د. عبدالملك عبدالرحمن السعدي، (دار الانبار للطباعة والنشر/ بغداد)، ص ١٤. والميساوي د. محمد الطاهر، الشيخ محمد الطاهر بن عاشور وكتابه مقاصد الشريعة الاسلامية، (البصائر للانتاج العلمي، ط ١، ١٤١٨/١٩٩٨)، ص ٣٢.

^٣ الجرجاني أبو بكر عبدالقاهر بن عبدالرحمن، ت ٤٧١هـ، دلائل الاعجاز في علم المعاني، تصحيح محمد رشيد رضا، (مكتبة علي صبيح واولاده بمصر، ط ٦، ١٩٦٠)، ص ١٢. واسرار البلاغة في علم البيان، تحقيق د. عبدالهادي هنداوي، (دار الكتب العلمية بيروت، ط ١، ٢٠٠١)، ص ١٣. والقزويني جلال الدين محمد بن عبدالرحمن، ت ٧٣٩هـ، الايضاح في علوم البلاغة، تقديم وشرح د. علي بو ملحم، (دار مكتبة الهلال بيروت، ط ٢، ١٩٩١) ص ٢٧. والهاشمي السيد احمد، جواهر البلاغة في علم المعاني والبيان والبديع، (دار الفكر العربي بيروت، ١٩٩٤/١٤١٤) ص ٥.

^٤ الزبيدي السيد محمد مرتضى الحسيني، تاج العروس من جواهر القاموس، (طبع وزارة الارشاد والانباء في الكويت)، ج ٧، ص ١٨، (فصح).

والبلاغة لغةً: تعنى الوصول والانتهاء إلى الشيء، يقال: بَلَغَ الطالبُ مُرَادَهُ إذا وصل إليه، وبلغَ الراكبُ المدينةَ إذا انتهى إليها، ومبلغُ العلم بالشئى متناهياً، وسميت البلاغة بلاغةً لأنها تُنهي المعنى إلى قلب السامع فيفهمه.^٥

وأما تعريف الفصاحة والبلاغة في الاصطلاح ففيه مذهبان للعلماء: مذهب يفرق بينها ومذهب يجعلها بمعنى واحد.^٦

فعلى المذهب الأول تكون الفصاحة عبارةً عن الألفاظ الواضحة المعنى، الظاهرة الدلالة، المأنوسة الاستعمال بين الكتاب والشعراء والخطباء، وتقع وصفاً للكلمة، والكلام، والمتكلم، بأن يقال: كلمة فصيحة، وكلام فصيح، ومتكلم فصيح.^٧

وتكون البلاغة عبارة عن مطابقة الكلام لما يقتضيه حال الخطاب ويستلزمه المقام، مع فصاحة ألفاظه المفردة والمركبة، وتقع وصفاً للكلام والمتكلم فقط فيقال: كلام بليغ، ومتكلم بليغ، ولا يقال: كلمة بليغة، لأن الكلمة المفردة لا تؤهل المتكلم لأن يصل بكلامه إلى مطابقة مقتضى الحال خلوّها من الحكم.

وعلى المذهب الثاني فإن الفصاحة والبلاغة عبارة عن الكلام الواضح المعنى السهل اللفظ الجيد السبك، غير مُستكره ولا مُتكلّف.

وهذا ما ذهب الإمام عبدالقاهر الجرجاني وجمع من المتقدمين جاعلين الفصاحة والبلاغة والبيان والبراعة ألفاظاً مترادفة لا تتصف بهما الكلمة المفردة وإنما يوصف بها الكلام بعد ضبط الجانب الصري والنحوي فيه.^٨ وعلى هذا فإن عناصر البلاغة [لفظ] و [معنى] و [تأليف للألفاظ] بطريقة تمنحها قوة وتأثيراً وحسناً، وبدقة في اختيار الكلمات والأساليب على حسب ما يقتضيه حال الكلام وموقعه، وحال السامعين ونفوسهم. فالبلاغة ليست في اللفظ وحده ولا في المعنى وحده ولكنها أثر لازم لسلامة تأليف اللفظ والمعنى وحسن انسجامها ومرعاتها لمقتضى حال الخطاب وهذا ما عبر عنه الجرجاني بالنظم.^٩

^٥ الزبيدي، تاج العروس، ج ٢٢، ص ٤٤٤، (بلغ).

^٦ الجرجاني، دلائل الاعجاز، ص ٤، والقزويني، الايضاح، ص ٢٧، والزبيدي، تاج العروس، ج ٧، ص ١٨، (فصح)، والهاشمي، جواهر البلاغة، ص ٥-٧.

^٧ المصادر نفسها.

^٨ المصادر نفسها.

^٩ الجرجاني، اسرار البلاغة، ص ١٥.

ولهذا كانت البلاغة على درجات متفاوتة تقدر بمقدار مطابقة الكلام لمقتضى الحال وجودة الاستعمال وقد قام الإجماع المطلق على أن أعلى درجات البلاغة ما يصل إلى حد الإعجاز وهو خاص بكلام رب العالمين.

تعريف مقاصد الشريعة الاسلامية

((المقاصد)) في اللغة: جمع مفردة ((مَقْصِدٌ)).

والمَقْصِدُ: مصدر ميمي فعله ((قَصَدَ يَقْصِدُ)) ومصدره قَصْدًا، فالتَقَصَّدُ والقَصْدُ بمعنى واحد، ويأتيان لمعان

عديدة منها:^{١٠}

- إعتاد الشيء وإتيانه، يقال: أقصده السهم إذا أصابه فقتله.
- استقامة الطريق، قال تعالى: ((وَعَلَى اللَّهِ قَصْدُ السَّبِيلِ وَمِنْهَا جَائِرٌ)) (النحل: ٩)، أي: الطريق المستقيم الذي لا اعوجاج فيه.^{١١}

• القرب والسهولة، قال تعالى: ((لَوْ كَانَ عَرَضًا قَرِيبًا وَسَفَرًا قَاصِدًا لَاتَّبَعُوكَ)) (التوبة: ٤٢)، أي:

موضعاً قريباً سهلاً.^{١٢}

- العدل والتوسط، قال تعالى: ((وَأَقْصِدْ فِي مَشْيِكَ)) (لقمان: ١٩).

وقال الشاعر:

على الحكم المأتي يوماً إذا قَصَى قَصِيَّتَهُ أَنْ لَا يَجُورَ وَيَقْصِدُ^{١٣}

((والشريعة)) في اللغة: تعني في أصلها مَوْرَدَ الشَّارِبَةِ، والمواضع التي ينحدر الماء منها بدون انقطاع، والتي

يشرعها الناس فيشربون منه ويسقون.^{١٤} ثم أطلقت الشريعة على الدين، والملة، والمنهاج، والطريقة، والسنة.^{١٥}

((والشريعة)) في الاصطلاح: هي كل ما شرعه الله لعباده من الأحكام التي جاء بها نبيٌّ من أنبيائه عليهم

الصلاة والسلام.^{١٦}

^{١٠} الزبيدي، تاج العروس، ج ٩، ص ٣٥، (قصد).

^{١١} القرطبي أبو عبدالله محمد بن احمد الانصاري، ت ٦٧١ هـ، الجامع لاحكام القرآن، دار الكتب العلمية بيروت، ١٤١٣/١٩٩٣، ج ٨، ص ٣٨.

^{١٢} القرطبي، الجامع لاحكام القرآن، ج ٦، ص ١٤١.

^{١٣} البيت منسوب إلى اللحام التغلبي، وقيل: لعبد الرحمن بن الحكم، ابن منظور جمال الدين محمد بن مكرم، ت ٧١١ هـ، لسان العرب، (دار صادر بيروت)، ج ٣، ص ٣٥٣ (قصد).

^{١٤} الزبيدي، تاج العروس، ج ٢١، ص ٢٥٩، (شرع).

^{١٥} الجوهري اسماعيل بن حماد، ت ٣٩٣ هـ، الصحاح، تحقيق احمد عبدالغفور عطار، (ط ٢، ١٤٠٢ هـ)، ج ٢، ص ٥٢٤.

((والاسلام)) في اللغة: الإنقياد.^{١٦}

وفي الاصطلاح: هو الأستسلام لله بالتوحيد، والأنقياد له بالطاعة، والأخلاص له من الشرك والرياء. وهذا عام في جميع الانبياء ولكن المراد به هنا هو الدين المنزل على نبينا محمد ﷺ وهو آخر الأديان وخاتمها.^{١٧} وقد أصبح لفظ ((مقاصد الشريعة)) علماً يطلق على علم من علوم الشريعة الاسلامية بعد أن كان فرعاً من فروع الفقه وأصوله، فهو علم من الأعلام المركبة تركيباً إضافياً مثل ((عبدالله)).

وقد عرف العلماء القدامى ((مقاصد الشريعة)) بالعدّ ولم يعرفوها بالحدّ، فقد قال الغزالي: ((مقصود الشرع من الخلق خمسة: وهو أن يحفظ عليهم دينهم، ونفسهم، وعقلهم، ونسلهم، وما لهم، فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة، وكل ما يفوت هذه الأصول فهو مفسدة ودفعها مصلحة...))^{١٨} وهكذا الأمر عند الشاطبي،^{٢٠} وغيره.

أما العلماء الذين جاؤوا من بعدهم ممن كانت لهم اهتمامات بالغة بمقاصد الشريعة فقد عرفوها بتعريفات

متفاوتة.^{٢١}

^{١٦} الشريف الجرجاني علي بن محمد، ت ٨١٦هـ التعريفات، تحقيق ابراهيم الاياري، (دار الكتاب العربي بيروت، ط ١، ١٤٠٥هـ)، ص ١٦٧، والعسكري ابو هلال الحسن بن عبدالله بن سهل بن سعيد، ت ٣٩٥هـ، الفروق في اللغة، تحقيق جمال عبدالغني مدغمش، مؤسسة الرسالة بيروت، ط ١، ٢٠٠٢م)، ص ٣٨٧، وابن تيمية شيخ الاسلام احمد بن عبدالحليم الحراني الدمشقي، ت ٧٢٨هـ، مجموع فتاوى ابن تيمية، جمع وترتيب عبدالرحمن النجدي وابنه محمد، (مكتبة النهضة الحديثة مكة المكرمة)، ج ١٩، ص ٣٠٦.

^{١٧} ابن منظور جمال الدين محمد مكرم، ت ٧١١هـ، لسان العرب، (دار صادر بيروت)، ج ١٢، ص ٢٩٣، والفيروز ابادي مجد الدين محمد بن يعقوب، ت ٨١٧هـ القاموس المحيط، (مطبعة مصطفى الباب الحلبي واولاده بمصر، ط ٢، ١٣٧١)، ج ٤، ص ١٣١.

^{١٨} ابو البقاء ايوب بن موسى الحسيني، ت ١٠٩٤هـ، الكليات، تحقيق د. عدنان درويش ومحمد المصري، (دار الكتاب الاسلامي القاهرة، ط ٢، ١٤١٣هـ)، ج ١، ص ١٧٠.

^{١٩} الغزالي ابو حامد محمد بن محمد بن محمد، ت ٥٠٥هـ، المستصفي، تحقيق محمد مصطفى ابي العلا، (شركة الطباعة الفنية المتحدة بمصر)، ص ٢٥١.

^{٢٠} الشاطبي ابو اسحاق ابراهيم بن موسى بن محمد اللخمي، ت ٧٩٠هـ، الموافقات في اصول الاحكام، تحقيق عبدالله دراز، (دار الفكر العربي المكتبة التجارية الكبرى مصر)، ج ١، ص ٥٦.

^{٢١} ابن عاشور الشيخ محمد بن الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الاسلامية، (مصنع الكتاب للشركة التونسية، ط ١، ١٩٧٨)، ص ٥١، والفاصي علال بن عبدالواحد، ت ١٣٩٤هـ، مقاصد الشريعة الاسلامية ومكارمها، (دار الغرب الاسلامي، ط ٥، ١٩٩٣)، ص ٧، والاشقر د.عمر سليمان الاشقر، نظرات في اصول الفقه، (دار النفاثس الاردن، ط ١، ١٤١٩هـ/١٩٩٩م)، ص ٢٢٣، اليوبي د.محمد سعد بن احمد بن مسعود اليوبي، مقاصد الشريعة الاسلامية وعلاقتها بالادلة الشرعية، (دار الهجرة للنشر والتوزيع الرياض، ط ١، ١٤١٨هـ/١٩٩٨م)، ص ٣٣-٣٨.

وقد رأيت ان اخلص مما اطلعت عليه من تعاريف إلى هذا التعريف فأقول:
 [مقاصد الشريعة: هي الأهداف والغايات التي قصدتها التشريعات العامة والخاصة المنزلة من الله تعالى
 لتحقيق في كل حكم من أحكامها منفعة للخلق ومصلحة للعباد وتدفع عنهم المفساد والاضرار].

أقسام مقاصد الشريعة

للعلماء في أقسام مقاصد الشريعة تقسيماً كثيرة ومتنوعة باعتبارات مختلفة،²² وحسبي الإقتصار على ذكر
 تقسيم مقاصد الشريعة باعتبار ما تحققه من مراتب المصالح والمنافع في الأشياء التي جاءت بحفظها، لأن هذه
 التقسيمات تتعلق مباشرة بالبلاغة العربية التي هي موضع بحثنا ولأن التقسيمات الأخرى ترجع إليها في
 واقع الأمر.

فأقسام مقاصد الشريعة بهذا الاعتبار ثلاثة:

- أ- مقاصد الشريعة الضرورية ومكملاتها.
- ب- مقاصد الشريعة الحاجية ومكملاتها.
- ت- مقاصد الشريعة التحسينية ومكملاتها.

فالضروريات هي:

- أ- مقصد حفظ الدين.
- ب- مقصد حفظ النفس.
- ج- مقصد حفظ العقل.
- د- مقصد حفظ العرض [ومنه النسل] .
- هـ- مقصد حفظ المال.

²² الغزالي، المستصفى، ص ٢٥١، والشاطبي، الموافقات، ج ١، ص ٣٨، ابن عاشور، مقاصد الشريعة، ص ٨٢، والاشقر، خصائص الشريعة
 الاسلامية، (مكتبة الفلاح الكويت، ط ١، ١٩٨٢)، ص ٨١، وجمال الدين عطية، نحو تفعيل مقاصد الشريعة، (دار الفكر بدمشق، ط ١،
 ١٤٢٢هـ/٢٠٠١م)، ص ٩١، والقرضاوي د.يوسف القرضاوي، مدخل لدراسة الشريعة الاسلامية، (مؤسسة الرسالة بيروت، ط ٢،
 ١٤١٧هـ/١٩٩٧م)، ص ٥٥، وعلي حسب الله، اصول التشريع الاسلامي، (دار الفكر العربي القاهرة، ط ٧، ١٤١٧هـ/١٩٩٧م)،
 ص ٢٦٠، واليوي، مقاصد الشريعة وعلاقتها بالادلة الشرعية، ص ١٧٧-١٦٦.

ومكملات الضروريات تعني أموراً منها:

١. تحريم البدع وعقوبة المبتدع.
٢. تشريع التائيل في القصاص.
٣. تحريم القليل من المسكر.
٤. تحريم النظر إلى الاجنبية.
٥. تشريع الاشهاد في بعض العقود.

والحاجيات هي:

- أ- مقصد حفظ العبادات.
- ب- مقصد حفظ العادات.
- ج- مقصد حفظ المعاملات.
- د- مقصد حفظ الجنابات.

ومكملات الحاجيات تعني أموراً منها:

- أ- اعتبار الكفء ومهر المثل في نكاح الصغيرة.
- ب- تشريع الخيارات في البيوع.

والتحسينيات كثيرة منها:

- أ- مقصد النظافة بتحريم النجاسة ووجوب إزالتها ومنع بيعها.
- ب- مقصد استعمال الطيبات لباساً وطعاماً وشراباً بجواز استعمال الزينة ولبسها وتشريع آداب الطعام والشراب.
- ج- مقصد تحرير الإنسان بتشريع المكاتبه وفك الرقبة من الرق.

ومكملات التحسينيات تتجلى في أمور كثيرة منها على سبيل المثال:

- أ- تحقيق سنن الطهارة.
- ب- تحقيق سنن إزالة النجاسة.

علاقة مقاصد الشريعة بالبلاغة العربية

إن نظرةً فاحصةً إلى تقسيمات مقاصد الشريعة تفيدنا بأن هذه المقاصد تندرج تحت أحكام الشرع التكليفية الخمسة وهي: الوجوب، والحرم، والندب، والكراهة، والإباحة، وتحت أحكام الشرع الوضعية الخمسة وهي: السبب، والشرط، والمانع، والصحيح، والفاصل [أو الباطل].

وإن دراسة هذه الأحكام تدخل في مباحث علم أصول الفقه، بل إن مقاصد الشريعة كانت تبحث في أصول الفقه باعتبارها واحداً من مباحثه إلى أن انفردت وأصبحت علماً مستقلاً يدرس باعتباره واحداً من علوم الشريعة الإسلامية وتميزت بمؤلفات مستقلة خاصة.^{٢٣}

وتأسيساً على هذا فإن مقاصد الشريعة تُبَيَّنُ شرعيتها وتُسَمِّدُ قوتها وتحقق أثرها من كتاب الله تعالى، وسنة رسوله محمد ﷺ، فهي تعتمد اعتماداً كلياً على هذين المصدرين، وبذلك ندرك علاقة مقاصد الشريعة باللغة العربية عموماً وبالبلاغة خصوصاً، فإن نصوصها عربية فصيحة بليغة وإن كثيراً من مباحث أصول الفقه هي مباحث لغوية عامة وبلاغية خاصة.

وفياً يأتي عرض لبعض المباحث البلاغية التي لها أثرها في علم أصول الفقه عموماً ومقاصد الشريعة خصوصاً مما يبرهن على العلاقة الوثيقة بين مقاصد الشريعة والبلاغة العربية.^{٢٤}

١- صيغ الأمر

من أدلة مقاصد الشريعة في الكتاب والسنة صيغُ الأمر، وهي صيغُ إنشائية تبحث في علم البلاغة.^{٢٥} والأمر: هو طلب الفعل على وجه الاستعلاء مع الإلزام.

وله أربع صيغ:^{٢٦}

أ- صيغة الأمر الحاضر ((افعل)) كقوله تعالى: {وَأْمُرْ بِالْمَعْرُوفِ وَانْهَ عَنِ الْمُنْكَرِ} (لقمان: ١٧).

ب- صيغة الفعل المضارع المجزوم بلام الأمر ((ليفعل)) كقوله تعالى: {لِيُنْفِقْ ذُو سَعَةٍ مِّنْ سَعَتِهِ} (الطلاق: ٧).

ج- صيغة اسم فعل الأمر مثل: ((صه)) اسم لأسكت، و((عليك)) اسم لألزم كقوله تعالى: {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَيْكُمْ أَنْفُسَكُمْ لَا يَضُرُّكُمْ مَن ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ} (المائدة: ١٠٥).

^{٢٣} البيوي، مقاصد الشريعة وعلاقتها بالأدلة الشرعية، ص ٣٩-٧٣.

^{٢٤} ابو زهرة الامام محمد ابو زهرة، اصول الفقه، (دار الفكر العربي)، ص ٨٢.

^{٢٥} القزويني، الايضاح، ص ١٤٠، والهاشمي، جواهر البلاغة، ص ٤٥ و ٦٣ وما بعدها.

^{٢٦} المصادر نفسها.

د- صيغة المصدر النائب عن فعل الأمر كقولهم: ((سعيًا في سبيل الخير)) أي: اسع. وقد تخرج صيغ الأمر عن معناها الأصلي_ وهو الإيجاب والألزام_ إلى معانٍ أخرى لأغراض بلاغية لها أثرها بمقاصد الشريعة، وفيما يأتي أمثلة لصيغ الأمر الواردة في نصوص مقاصد الشريعة. ففي مجال مَقْصِدِ حفظ الدين وعدم الوقوع في مخالفات شرعية جاء قوله تعالى: ((وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا)) (المائدة: ٢).

فان فعل لأمر هنا ((اصطادوا)) لا يدل على الوجوب والإلزام بل هو دال على إباحة صيد البر بعد فك الإحرام بالحج أو العمرة، ودليل الإباحة أن الأمر بالصيد جاء بعد النهي عنه وتحريمه على المحرم، فإذا أحل من إحرامه فهو مخير بين الصيد وتركه، على قاعدة: أن الأمر بعد الحظر يدل على الإباحة.^{٢٧} وفي مقصد حفظ الأنفس والأموال والأعراض جاء قوله تعالى: {وَأَقِيمُوا الشَّهَادَةَ لِلَّهِ} (الطلاق: ٢)، فقد جاء الأمر بإقامة الشهادة في الحقوق على حقيقته وهو الوجوب والإلزام وكان ذلك بأسلوب الإنشاء لا بأسلوب الخبر حتى يكون الإلزام للمخاطبين متجدداً لا ينقطع بحالة ولا يقف عند حد معين.

٢- صيغ النهي

وهو أيضاً من أدلة مقاصد الشريعة الواردة في الكتاب والسنة، والبحث فيه بحث بلاغي لأنه من صيغ الإنشاء.^{٢٨}

والنهي: هو طلب الكف عن الشيء على وجه الاستعلاء مع الإلزام والوجوب. وله صيغة واحدة، وهي الفعل المضارع المقرون بلا الناهية الجازمة ((لا تَفْعَلْ))، كقوله تعالى: {وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا} (الاعراف: ٥٦ و ٨٤)، فالنهي عن الفساد مقصد شرعي جاء بصيغة الإنشاء حتى يبقى النهي متجدداً متكرراً لا توقف له؛ لأنه مقصد مهم في هذه الحياة لذا جاء نهياً على سبيل الإلزام والوجوب والتجدد والتكرار، قال الرازي: ((معناه: ولا تفسدوا شيئاً في الأرض، فيدخل فيه المنع من إفساد النفوس بالقتل وبقطع الأعضاء، وإفساد الأموال بالغصب والسرقة ووجوه الحيل، وإفساد الأديان بالكفر والبدعة، وإفساد

^{٢٧} الرازي الامام الفخر الرازي، التفسير الكبير، (المطبعة البهية المصرية، ط ١، ١٣٥٧هـ/١٩٣٨م)، ج ١١، ص ١٣١.

^{٢٨} القزويني، الايضاح، ص ١٤١، والهاشمي، جواهر البلاغة، ص ٩٦.

الأنساب بسبب الإقدام على الزنا واللواطه وسبب القذف، وإفساد العقول بسبب شرب المسكرات، وذلك لأن المصالح المعترية في الدنيا هي هذه الخمسة: النفوس، والأموال، والأنساب، والأديان، والعقول^{٢٩}. وفي مجال مقصد حفظ النفس جاء قوله تعالى: {وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ} (الأنعام: ١٥١) والاسراء: ٣٣)، فان صيغة النهي ((ولا تقتلوا)) جاءت لتحافظ على ضرورة من ضروريات مقاصد الشريعة، وهو حفظ النفس؛ لأنها بنیان الله وأن هدم بناء الله تعالى يوجب عقوبة دنيوية واخروية، لذا جاء النهي بإحدى صيغ الانشاء؛ ليدل على استمراره وتجده في كل زمان ومكان وحال؛ وليدل على وجوبه ولزومه؛ لأن النفس البشرية مكرمة عند الله تعالى^{٣٠}.

وقد تخرج صيغة النهي عن معناها الأصلي الذي هو الالتزام والوجوب إلى معان أخرى لأغراض بلاغية يقتضيها الحال.

ففي مقصد حفظ الدين جاء قوله تعالى: {رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا} (البقرة: ٢٨٦) فإن قوله ((لا تؤاخذنا)) من صيغ النهي الانشائية لكنها صيغة لا تحمل معناها الأصلي وهو الوجوب والالتزام بل تحمل معنى الدعاء والتضرع إذ هو طلب من المخلوق الأدنى إلى الخالق الأعلى، ودليل عدم الوجوب والالتزام هو أن العقيدة الإسلامية تثبت أن الله تعالى مختار لا مكره فيما يفعل ولا يجب عليه شيء، وهو فعال لما يريد فلا يؤمر ولا ينهى بل يُدعى ويُسأل بتضرع العباد إليه^{٣١}.

٣- صيغ الخبر التي يراد بها الانشاء

قد يأتي الخبر مثبتاً ويراد به الأمر، وقد يأتي الخبر منفياً ويراد به النهي، وذلك لأسرار بلاغية. ففي مقصد حفظ النفس بتشريع القصاص قال الله تعالى: ((يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ)) (البقرة: ١٧٨) وهذا إخبار لأن ((كُتِبَ)) فعلٌ ماضٍ مبني للمجهول، وهو من صيغ الأخبار، ولكن المراد به حقيقة الانشاء، وهو الأمر القاطع باقامة القصاص على سبيل الإلزام والوجوب، وفي هذا سر بلاغي وهو أن الخبر يتحدث عن شيء حصل ووقع، فكأن الله تعالى أمر بالقصاص وقام الانسان بامتثال هذا الأمر

^{٢٩} الرازي، التفسير الكبير، ج ١٤، ص ١٣٣.

^{٣٠} المصدر نفسه، ج ١٣، ص ٢٣٣.

^{٣١} البيضاوي القاضي ناصر الدين ابو سعيد عبدالله بن عمر بن محمد الشيرازي، ت ٧٩١هـ، انوار التنزيل واسرار التأويل، (دار الكتب العلمية بيروت، ط ١، ١٤٢٤هـ/٢٠٠٢م)، ج ١، ص ١٤٧.

فأصبح شيئاً واقعياً أخبرت عنه الآية وهذا من باب تثبيت الشئ وتأكيد مع وجوبه إلزاماً، ولو جاء الحكم بصيغة الامر ((اقتصوا))؛ لفاتت تلك الأسرار عن مقاصد الشريعة؛^{٣٢} ولربما حمل الأمر على غير الوجوب. وفي مقصد حفظ الدين والتمسك بالاخلاق جاء قوله تعالى: ((وَلَيْسَ الْبِرُّ بِأَنْ تَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ ظُهُورِهَا وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنِ اتَّقَى)) (البقرة: ١٨٩)، فالخبر منفي يراد به النهي أي: ((لا تأتوا البيوت من ظهورها)) ولا يخفى ما في الإخبار من قوة الثبات وتأكيد الحكم، لكن النهي قائم دال على الحكم الشرعي بعدم جواز فعل ذلك.^{٣٣}

وفي مقصد حفظ المال وعدالة توزيعه في الميراث جاء قول الله تعالى: -بعد ذكر نصيب كل وارث- ((تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ وَمَنْ يُطِعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ يُدْخِلْهُ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا ذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ، وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَعْتَدِ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيهَا وَلَهُ عَذَابٌ مُهِينٌ)) (النساء: ١٣-١٤)، فقد بينت الآيات مقاصد الشريعة من هذا التقسيم ونتائجه من الثواب لمن أطاع الله ورسوله والعقاب على من عصى الله ورسوله. وهذا الوعد بالثواب يعني أن الحكم مطلوب فعله مأمور به أي: ((أطع الله ورسوله))، وأن الوعيد بالعذاب يعني أن الحكم مطلوب الكف عن فعله منهي عنه أي: ((لا تعص الله ورسوله)) ولا يخفى ما في الخبر الذي يراد به الإنشاء هنا من أسرار بلاغية تحقق مقاصد الشريعة.^{٣٤}

٤- الحقيقة

هي: اللفظ المستعمل في معناه الأصلي الموضوع له حقيقة، ويدل اللفظ على معناه دلالة ظاهرة واضحة بدون تأويل.^{٣٥}

والبحث في الحقيقة بحث بلاغي وقد عبر عنها الأصوليون بالظاهر، والنص، وبدلالة العبارة، وبإشارة النص، وبدلالة النص.

ومعلوم أن مقاصد الشريعة تعرف من معاني ألفاظ نصوص الكتاب والسنة التي تحمل أسراراً بلاغية تساعد على فهم مقصد الشريعة من الحكم المستنبط من تلك النصوص.

ففي مقصد حفظ النسل قال الله تعالى: ((وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً)) (النساء: ٣).

^{٣٢} القرطبي، الجامع لاحكام القرآن، ج ٢، ص ١٩٥، والرازي، التفسير الكبير، ج ٥، ص ٥١.

^{٣٣} القرطبي، الجامع لاحكام القرآن، ج ٢، ص ٢٣٠، والرازي، التفسير الكبير، ج ٥، ص ١٣٨.

^{٣٤} الرازي، التفسير الكبير، ج ٩، ص ٢٢٧، وابو زهرة، اصول الفقه، ص ١٢٠.

^{٣٥} الجرجاني، اسرار البلاغة، ص ٢٤٨، ودلائل الاعجاز، ص ٢٣٦، والقزويني، الايضاح، ص ٢٢٩، والشاشي نظام الدين ابو علي احمد بن محمد، ت ٣٤٤هـ، اصول الشاشي، تحقيق عبد الله محمد الحلبي، (دار الكتب العلمية بيروت، ط ١، ١٤٢٤هـ/٢٠٠٣م)، ص ٣٣.

فلفظ النص في الآية يدل دلالة حقيقية ظاهرة واضحة على طلب القسط في معاملة يتامى من النساء، ويدل على إباحة تعدد الزوجات إلى أربع، ويدل على حرمة تجاوز هذا العدد، ويدل على أن العدالة بين الزوجات شرط في إباحة التعدد، ويدل على أنه يحرم أن يتزوج أكثر من واحدة إذا خشي عدم العدل بين زوجاته.^{٣٦} وفي مقصد حفظ المال جاء قوله تعالى: ((الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا)) (البقرة: ٢٧٥)، فالآية تدل حقيقة على تحريم الربا وحل البيع وعلى عقوبة أكل الربا.^{٣٧}

وفي مقصد حفظ الدين والعقل والمال قال تعالى: ((يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ، إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ)) (المائدة: ٩٠-٩١)، فالآية تدل دلالة حقيقية على تحريم هذه الأمور لأن ارتكابها وفعلها يؤدي إلى ضياع الدين والعقل والمال وأن تركها يؤدي إلى حفظها وذلك مقصد مهم في الشريعة الإسلامية.^{٣٨}

٥- المجاز

هو: اللفظ المستعمل في غير المعنى الموضوع له لعلاقة بين المعنى الأصلي الأول والمعنى المجازي الثاني، مع قيام قرينة مانعة من إرادة المعنى الوضعي الأصلي.^{٣٩} ذلك لأن الموجودات في هذا الكون تحتاج إلى أسماء يُعْرَفَ كُلُّ واحد منها باسمه ويكون الاستدلال عليها وفهمها واضحاً، فاللفظ الموضوع بأزاء مسماه يسمى ((الحقيقة))، وإذا نقل إلى معنى آخر ومسمى ثان سمي ((المجاز))، غير أن هذا النقل من الحقيقة إلى المجاز يستلزم وجود مناسبة وعلاقة بين المعنيين ويستلزم قيام قرينة تمنع من إرادة المعنى الأصلي.

وهذا بحث بلاغي واسع تكمن فيه أسرار البلاغة والإعجاز القرآني، وهو يقرب مما أطلق عليه الأصوليون ((التأويل)) أو ((دلالة الاقتضاء)).^{٤٠}

^{٣٦} الرازي، التفسير الكبير، ج ٩، ص ١٧٣، و أبو زهرة، اصول الفقه، ص ١٢٠.

^{٣٧} الرازي، التفسير الكبير، ج ٧، ص ٩٠-١٠٠، و أبو زهرة، اصول الفقه، ص ١٢٠.

^{٣٨} الرازي، التفسير الكبير، ج ١٢، ص ٧٩-٨٢.

^{٣٩} الجرجاني، اسرار البلاغة، ص ٢٤٨، ودلائل الإعجاز، ص ٢٣٦، والقزويني، الايضاح، ٢٢٩.

^{٤٠} العراقي ولي الدين أبو زرعة احمد، ت ٨٢٦هـ، الغيث الهامع شرح جمع الجوامع، (القاهرة، ط ١، ١٤٢٠هـ/٢٠٠٠م)، ج ١، ص ١١٤.

ففي مقصد رفع الحرج والتكليف بالمستطاع قال النبي ﷺ: ((رفع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه))^{٤١} فقد أسند نص الحديث الرفع إلى الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه، ولا يصح أن يراد بهذا الإسناد حَقِيقَتُهُ، لأن الخطأ والنسيان والاستكراه إذا وقع لا يُرْفَعُ لأننا نُشَاهِدُهُ واقِعاً ملموساً يقع من أفراد الأمة. وعلى هذا فإن دلالة نص الحديث دلالة مجازية على مقصد الشريعة في رفع الإثم عن فعل الخطأ والنسيان والإستكراه، وذلك بتقدير مضاف أي: رُفِعَ إِثْمُ الخطأ وإِثْمُ النسيان وإِثْمُ ما استكرهوا عليه. وهذا من باب المجاز العقلي الذي هو أحد أنواع المجاز كما هو معروف في علم البلاغة وهو من إسناد الفعل إلى السبب وإرادة المُسَبَّبِ.

٦ - أحوال المسند والمسند إليه ومتعلقاتها

المسند: هو المحكوم به، كالحزب والفاعل وما عمل عمله.
 والمسند إليه: هو المحكوم عليه، كالمبتدأ والفاعل ونائبه.
 والاسناد: هو قيام النسبة المعنوية بين المسند والمسند إليه إثباتاً أو نفيًا.^{٤٢}
 ومتعلقات المسند والمسند إليه: هي المكملة لعناهما كالمفاعيل، والحال، والتمييز وغيرها.
 ولكل من المسند والمسند اليه ومتعلقاتها، أحوال يؤثر بها في الكلام لأغراض بلاغية مثل: الذكر، والحذف، والتعريف والتكبير، والتقديم والتأخير وغير ذلك مما هو مذكور في علم البلاغة.^{٤٣}
 وقد بحث الأصوليون هذه الأمور في مواضع من مباحث أصول الفقه، وبخاصة في مباحث الدلالة كالمنطوق والمفهوم، ودلالة مفهوم الموافقة ومفهوم المخالفة مما يحقق فهماً سليماً لمقاصد الشريعة.
 ففي مقصد المحافظة على النفس وصحتها باستعمال آداب الطهارة جاء قوله ﷺ: ((لا يبولن أحدكم في الماء الدائم ثم يتوضأ منه)).^{٤٤}
 إن هذا النص النبوي يفيد النهي عن البول في الماء الساكن الراكد في مكانه لأنه سيكون ماء عفناً قدراً يمنع الانسان والحيوان من الاستفادة منه، شرباً وغسلاً.

^{٤١} الحديث صحيح، أخرجه الطبراني في المعجم الكبير عن ثوبان، السيوطي، الجامع الصغير، ج ١، ص ٢٧٣، وهامش التحقيق في الغيث لهامع شرح جمع الجوامع، ج ١، ص ١١٥.

^{٤٢} القزويني، الايضاح، ص ٤٣، والهاشمي، جواهر البلاغة، ص ٩٩ و ١٢٤.

^{٤٣} الجرجاني، دلائل الاعجاز، ص ٨٢ وما بعدها، والقزويني، الايضاح، ص ٥٥ وما بعدها.

^{٤٤} قال النووي: ((حديث صحيح متفق على صحته رواه البخار ومسلم))، النووي الامام ابو زكريا محيي الدين بن شرف، كتاب المجموع شرح المهذب في الشيرازي، (مكتبة الارشاد جدة)، ج ١، ص ١٦٣.

فالماء جاء مقيداً بوصف ((الدائم)) وهو من أحوال متعلقات المسند الذي هو الفعل ((يولن)). وفي مقصد طهارة الأموال وتنقيتها من خلال إخراج الزكاة جاء قوله عليه الصلاة والسلام: ((وصدقة الغنم في سائمتها إذا كانت أربعين إلى عشرين ومائة شاة))،^{٤٥} أي: في الغنم السائمة زكاة، فقد قيد النص المسند إليه وهو ((الغنم)) بوصف ((السائمة)) -وهي التي ترعى الكلاً المباح أكثر أيام السنة- فإن الزكاة فيها واجبة، وبهذا يكون الحكم عدم وجوب الزكاة في الغنم المعلوفة أكثر أيام السنة وهذا ما يسميه الأصوليون بمفهوم اللقب. وفي مقصد حفظ الدين جاء قول الله تعالى: ﴿أُولَئِكَ عَلَىٰ هُدًى مِّن رَّبِّهِمْ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ (البقرة: ٥)، اسم الإشارة ((أولئك)) مسند إليه لانه مبتدأ، وهو عمدة الكلام يجب ذكره، ثم كرر ذكر اسم الإشارة ((أولئك)) الثانية ولم يقل: وهم المفلحون، بحذفها وذلك لأسباب بلاغية تحقق مقصداً من مقاصد الشريعة هو بيان جزاء المؤمنين بالغيب والمقيمين الصلاة والمنفقين مما رزقهم الله تعالى بياناً واضحاً للسامع ومقررراً للحقيقة التي سيؤول إليها ذوي هذه الصفات الحميدة، فكما ثبتت لهم الهداية فإن الفلاح ثبت لهم أيضاً، فيكون ذكر المسند إليه هنا راجحاً لا واجباً؛ لأن المسند إليه الأول يدل عليه فيما لو حذف، وفيه جانب بلاغي آخر وهو مجيء المسند إليه معرفة بالإشارة للتنبية على أن المشار إليه عقب تلك الأوصاف جدير بالجزاء المذكور بعد اسم الإشارة من الهداية والفلاح.^{٤٦}

وفي مقصد حفظ الدين والاخلاص لله وحده جاء قول الله تعالى: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ (الفاتحة: ٥). والأصل: نَعْبُدُكَ وَنَسْتَعِينُكَ، لأن قواعد العربية تقتضي أن يُقدَّم العامل على المعمول وأن يكون الضمير متصلاً ما أمكن، لكنَّ النصَّ القرآني جاء بتقديم المعمول على العامل وانفصال الضمير وذلك لأغراض بلاغية ومنها تخصيص المسند وحصره بالمعمول دون سواه فالعبادة والإستعانة مقصورة على الله تعالى فلا يُعبدُ غيره ولا يُستعانُ بسواه ولو جاءت الآية على الأصل لما أفادت هذا المعنى.^{٤٧}

٧- الفصل والوصل

الوصل عطف جملة على أخرى بالواو، والفصل ترك هذا العطف بين الجملتين لأغراض بلاغية.^{٤٨} وفي مقصد الآداب المطلوبة في إلقاء التحية والرد عليها جاء قول الله تعالى: ﴿إِذْ دَخَلُوا عَلَيْهِ فَقَالُوا سَلَامًا قَالَ سَلَامًا﴾ (الذاريات: ٢٥).

^{٤٥} هذا جزء من الحديث الصحيح الذي أخرجه البخاري عن أبي بكر الصديق رضي الله عنه، النووي، كتاب المجموع، ج ٥، ص ٣٢٣.

^{٤٦} البيضاوي، انوار التنزيل، ج ١، ص ٢١.

^{٤٧} البيضاوي، انوار التنزيل، ج ١، ص ٩.

^{٤٨} الجرجاني، دلائل الاعجاز، ص ١٤٩، والقزويني، الايضاح، ص ١٤٥.

فَصَلَّتْ الْآيَةَ بَيْنَ الْجُمْلَتَيْنِ وَلَمْ تَصْلُحْ بِالْوَاوِ الْعَاطِفِ فَلَمْ تَقُلْ: [وَقَالَ سَلَامٌ]، لِأَنَّ الْعِلَاقَةَ بَيْنَ الْجُمْلَتَيْنِ تَدْخُلُ فِي بَابِ شَبْهِ كَيْمَالِ الْإِتِّصَالِ؛ إِذْ أَنَّ الْجُمْلَةَ الثَّانِيَةَ قَوِيَّةً الْأَرْتِبَاطُ بِالْأُولَى لَوْ قَوَّعَهَا جَوَاباً عَنْ سُؤَالٍ يَفْهَمُ مِنَ الْجُمْلَةِ الْأُولَى فَتُفْصَلُ عَنْهَا كَمَا يَفْصَلُ الْجَوَابُ عَنِ السُّؤَالِ، كَأَنَّهُ يَقُولُ: وَمَاذَا قَالَ لَهُمْ حِينَ قَالُوا لَهُ سَلَاماً؟ أَجِيبُ: بِأَنَّهُ قَالَ لَهُمْ: سَلَامٌ، وَهَذَا دَلِيلٌ عَلَى أَدَبِ النَّبُوَّةِ فِي إِقْدَاءِ السَّلَامِ وَالرَّدِّ عَلَيْهِ بَعْدَ إِقْدَائِهِ ثُمَّ إِنَّ سَلَامَ الْمَلَائِكَةِ كَانَ بِلَفْظِ ((سَلَاماً)) بِالنَّصْبِ، وَإِنْ جَوَابُ إِبْرَاهِيمَ كَانَ بِلَفْظِ ((سَلَامٌ)) بِالرَّفْعِ، لِأَنَّ النَّصْبَ يَدُلُّ عَلَى أَنَّ الْجُمْلَةَ فِعْلِيَّةٌ تَدُلُّ عَلَى تَجَدُّدِ السَّلَامِ فِي زَمَنِ الْفِعْلِ أَيْ: نَسَلِمُ سَلَاماً، أَمَا الرَّفْعُ فَإِنَّهُ يَدُلُّ عَلَى أَنَّ الْجُمْلَةَ أَسْمِيَّةٌ تَدُلُّ عَلَى الثَّبُوتِ الدَّائِمِ أَيْ: سَلَامٌ عَلَيْكُمْ وَبِذَلِكَ يَكُونُ رَدُّ إِبْرَاهِيمَ عَلَى التَّحِيَّةِ بِأَحْسَنَ مِنْهَا،⁴⁹ وَهَذَا هُوَ الْأَدَبُ الْقُرْآنِيُّ الْوَارِدُ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: {وَإِذَا حُيِّتُمْ بِتَحِيَّةٍ فَحَيُّوا بِأَحْسَنَ مِنْهَا أَوْ رُدُّوهَا} (النساء: ٨٦).

وَفِي مَقْصَدِ حِفْظِ النَّفْسِ الْبَشَرِيَّةِ قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: {قُلْنَا يَا نَارُ كُونِي بَرْدًا وَسَلَامًا عَلَى إِبْرَاهِيمَ} (الانبيا: ٦٩)، فِي الْآيَةِ وَصَلَ بِعَطْفِ كَلِمَةِ (سَلَاماً) عَلَى (بَرْدًا)، وَلِهَذَا الْوَصْلُ بِلَاغَةٌ فِي تَحْقِيقِ مَقَاصِدِ الشَّرِيعَةِ، إِذْ لَوْ اقْتَصَرَ الْأَمْرُ الْإِلَهِيُّ لِلنَّارِ بِأَنْ تَكُونَ بَرْدًا فَقَطْ، لَامْتَثَلَتْ وَأَصْبَحَتْ بَرْدًا زَمْهَرِيْرًا قَاتِلًا لَا تَكُونُ مَعَهُ حَيَاةً، وَبِذِكْرِ السَّلَامِ وَعَطْفِهِ عَلَى الْبَرْدِ أَصْبَحَتْ النَّارُ بَارِدَةً بَرْدًا مَعَهُ سَلَامٌ وَحَيَاةً وَنَجَاةً لِإِبْرَاهِيمَ، وَكَأَنَّ اللَّهَ تَعَالَى يَقُولُ لَهَا: اِبْرَدِي بَرْدًا غَيْرَ ضَارٍّ.⁵⁰

٨- الإيجاز

هُوَ: وَضْعُ الْمَعَانِي الْكَثِيرَةِ فِي أَلْفَاظٍ أَقْلٍ مِنْهَا وَافِيَةٌ بِالْغَرَضِ الْمَقْصُودِ.⁵¹ فَفِي مَقْصَدِ حِفْظِ الْأَنْفُسِ وَالْأَمْوَالِ وَالْعُقُوقِ بِإِقَامَةِ الْحُدُودِ جَاءَ قَوْلُ اللَّهِ تَعَالَى: {وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ} (البقرة: ١٧٩) تَضَمَّنَتْ هَذِهِ الْآيَةَ الْمَكُونَةَ مِنْ أَرْبَعِ كَلِمَاتٍ الْقَانُونَ الْجِنَائِيَّ الْإِسْلَامِيَّ عَلَى سَبِيلِ الْإِيجَازِ الْمَعْجِزِ وَالْوَافِي بِالْغَرَضِ الْمَقْصُودِ مَعَ الْبَيَانِ وَالْأَفْصَاحِ وَالْإِيضَاحِ الْكَامِلِ وَهَذَا مَا يُسَمَّى فِي الْبَلَاغَةِ بِإِيجَازِ الْقَصْرِ أَوْ إِيجَازِ الْبَلَاغَةِ لِأَنَّهُ تَضَمَّنَ مَعَانٍ كَثِيرَةً بِالْفَاظِ قَلِيلَةٍ مِنْ غَيْرِ حَذْفٍ.

فَالْآيَةُ هُنَا ذَاتُ مَعْنَى كَثِيرٍ وَلَفْظُهَا يُسِيرُ إِذِ الْمَرَادُ: أَنَّ الْإِنْسَانَ إِذَا عَلِمَ أَنَّهُ مَتَى قَتَلَ غَيْرَهُ قُتِلَ قِصَاصًا مِنْهُ فَإِنَّهُ يَمْتَنِعُ عَنِ الْقَتْلِ، وَفِي ذَلِكَ حَيَاةٌ لَهُ وَحَيَاةٌ لِغَيْرِهِ، وَبِهِ تَطْوِيلُ الْأَعْمَارِ، وَتَكْثُرُ الذَّرِيَّةُ وَيُقْبَلُ كُلُّ وَاحِدٍ عَلَى مَا يَعُودُ

⁴⁹ البيضاوي، انوار التنزيل، ج ٢، ص ١٤٢٩.

⁵⁰ البيضاوي، انوار التنزيل، ج ٢، ص ٧٤.

⁵¹ الجرجاني، دلائل الاعجاز، ص ٢٩٣، والقزويني، الايضاح، ص ١٦٥، والهاشمي، جواهر البلاغة، ص ١٩٣.

عليه وعلى غيره بالنفع، ويتم نظام الحياة ويكثر العمران، فالقصاص يسبب ابتعاد الناس عن القتل ويحفظ الحياة.⁵²

وقد نُقِلَ عن العرب قولهم: ((القتلُ أنْفَى للقتل)) حتى سار مثلاً، لكن أين هذا من بلاغة الآية الشريفة التي بلغت حد الإعجاز مع أنها امتازت بوجوه كثيرة منها:

أ- إن الآية عبرت عن المقصود بكلمتين وهما القصاص والحياة، في حين أنَّ المثلَّ عبر عن المعنى بأربع كلمات وهي: القتل أنْفَى ولام الجر والقتل.

ب- لا يوجد تكرار في الآية وفي المثل تكرار لكلمة القتل.

ج- وقد عبرت الآية بالقصاص الذي هو قتل رادع عن الجريمة، وفي المثل ذكر القتل فقط مع أنه ليس كلُّ قتل يكون نافعاً للقتل.

د- وفي الآية حسن التأليف وشدة الانسجام الذي أعجز البشر أن يأتيوا بمثله وفي المثل بساطة في التركيب يستطيع مشابَهته أيُّ عربي فصيح.

وقالت العرب: ((قتل البعض احياء للجميع))، وقالوا: ((اكثروا القتل ليقل القتل))، وكل هذه المقولات لا ترقى إلى ما حققته الآية القرآنية.⁵³

٩- الاطناب

وهو زيادة اللفظ على المعنى لفائدة تقوية الكلام وتوضيحه.⁵⁴

ففي مقصد الحفاظ على العبادة عامة والصلاة منها خاصة جاء قول الله تعالى: {حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَى} (البقرة: ٢٣٨) فقد ذكرت الآية الخاص بعد ذكر العام وهذا اطناب معجز فائدته التنبيه على مزية الصلاة الوسطى لما لها من فضل خاص جعلها كأنها جزءاً آخر مغايراً لما قبله ولهذا خص الصلاة الوسطى (وهي العصر على أرجح الأقوال) بالذكر لزيادة فضلها.⁵⁵

⁵² القرطبي، الجامع لاحكام القرآن، ج١، ص١٧٩، والبيضاوي، انوار التنزيل، ج١، ص١٠٣.

⁵³ الرازي، التفسير الكبير، ج٥، ص٦١-٦٣.

⁵⁴ القزويني، الايضاح، ص١٦٥، والهاشمي، جواهر البلاغة، ص١٩٦.

⁵⁵ البيضاوي، انوار التنزيل، ج١، ص١٢٨.

١٠- تكرار الكلمة معرفةً بأل

إذا جاءت الكلمة معرفةً بأل، وتكررت مُعْرِفَةً أيضاً بأل فالثانية هي الأولى نفسها أما إذا تكررت منكراً فالثانية غير الأولى.

ففي مقصد التيسير ورفع التعسير جاء قول الله تعالى: {فَإِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا، إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا} (الشرح: ٥-٦).

تكررت كلمة ((العسر)) معرفةً بأل فهي عسر واحد لأن الثانية هي الأولى ذاتها، أما كلمة ((يسراً)) فقد تكررت منكراً فهما يسران لأن الثانية غير الأولى ونلاحظ ان العسر متبوع بيسر.

لذا جاء في الحديث الشريف: ((لن يغلب عسر يسرين))،^{٥٦} وقد جاء التكرار هنا نوعاً من انواع الاطناب البلاغي الذي يفيد التأكيد وتقرير المعنى في النفس، كقوله تعالى: {كَلَّا سَوْفَ تَعْلَمُونَ، ثُمَّ كَلَّا سَوْفَ تَعْلَمُونَ} (التكاثر: ٣-٤).

١١- التشبيه

هو عقد مماثلة بين أمرين أو أكثر لاشتراكهما في صفة أو أكثر بأداة تشبيه لغرض يقصده المتكلم.^{٥٧} وللتشبيه أركان وأدوات وأقسام لها علاقة وثيقة الصلة بمقاصد الشريعة لأن كثيراً من نصوص القرآن والسنة جاءت بصيغ التشبيه وعقد المماثلة بين الأمور لتكون أمضى في تحقيق المصلحة التي قصدها الشارع. ففي مقصد السخاء والإنفاق في سبيل الله جاء قول الله تعالى: {مَثَلُ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ كَمَثَلِ حَبَّةٍ أَنْبَتَتْ سَبْعَ سَنَابِلٍ فِي كُلِّ سَنَابِلَةٍ مِئَةٌ حَبَّةٌ وَاللَّهُ يُضَاعِفُ لِمَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ} (البقرة: ٢٦١). فالمشبه هم المنفقون في سبيل الله، والمشبه به الحبة التي أنبتت سبع سنابل، وأداة التشبيه كلمة [مَثَلٌ]، ووجه الشبه مضاعفة الثواب من الله تعالى.

وفائدة التشبيه هنا إيضاح ثواب المنفقين، وبيان مقدار ما يصل إليه هذا الثواب من مضاعفة، حتى يتمكن في ذهن السامع بصورة حسية ملموسة، حين تُزْرَعُ الحبة الواحدة في الأرض لتكون بعد ذلك سبعاً حبة، وهناك

⁵⁶ الحديث حسن أخرجه الحاكم في مستدركه عن الحسن مرسلاً. السيوطي، الجامع الصغير، ج ٢، ص ٤٥٣، وانظر البيضاوي، انوار التنزيل، ج ٢، ص ٦٠٥.

⁵⁷ الجرجاني، اسرار البلاغة، ص ٦٩، والقزويني، الايضاح، ص ١٨٩، والتفتازاني مسعود بن عمر، مختصر المعاني، (مؤسسة التاريخ العربي بيروت، ٢٠٠٤)، ص ١٨٧، الهاشمي، جواهر البلاغة، ص ٢١٤.

مضاعفات أخرى يعلمها الله تعالى ويكتبها لمن يشاء، وفي التشبيه مدح وثناء للمنفقين، وترغيب في الإنفاق، وتعظيم له وتصويره بصورة تبعث في النفس البهجة والأمل في الحصول على ثواب الله ونعيمه.⁵⁸

وإن التشبيه في هذه الآية يدخل تحت عدد من تقسيمات التشبيه باتجاهات مختلفة. فهو تشبيه طرفاه - المشبه والمشبه به - حسيّاً مدركان بإحدى الحواس الخمس الظاهرة.

وطرفاه مفردان مقيدان بوصف أن يكون الانفاق في سبيل الله وأن تكون الحبة منبثة.

وهو تشبيه تمثيل باعتبار وجه الشبه، فانه منتزَع من أحوال متعددة الجوانب، وقد جاءت أداة التشبيه في مفتتح الكلام بالآية الشريفة وهذا أحد مواقع تشبيه التمثيل.

وقد عدّ علماء البلاغة تشبيه التمثيل من أبلغ أنواع التشبيه لما في وجه الشبه من التفصيل الذي يحتاج إلى إمعانٍ فكريٍّ ودقّةٍ نظريّةٍ، لذلك فهو تشبيه يرفع قدر المعاني ويضعف قواها في تحريك النفوس لها لأنه إن وقع في صدر القول بعث المعنى إلى النفس بوضوح وجلال مؤيد بالبرهان يُقنع السامع بفحواه.⁵⁹

١٢ - التشبيه المقلوب أو المنعكس

عما هو مقرر في التشبيه أن وجه الشبه يكون في المشبه به أقوى منه في المشبه، لتعود الفائدة إلى المشبه.⁶⁰

فالقوة في الأسد أظهر منها في زيد إذا قلنا: (زيد كالأسد في القوة)، وهذا هو الأصل في التشبيه، لكن قد يعكس التشبيه فيكون المشبه مشبهاً به وبالعكس فتعود الفائدة إلى المشبه به لادّعاء أن المشبه أتم وأظهر من المشبه به في وجه الشبه، فقولهم: ضوء النهار مثل جبينه، والماء الصافي مثل طبايعه من التشبيه المقلوب.

وفي مقصد حفظ المال وتنميته بإباحة البيع وتحريم الربا جاء قول الله تعالى [حكاية عن الكفار]: {ذَلِكْ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا} (البقرة: ٢٧٥).

وهذا من التشبيه المقلوب؛ لأن أصل التشبيه أن يُقال: (الربا مثل البيع) لأن الربا مشبه، والبيع مشبه به، والتحليل هو وجه الشبه، لكن الكفار عكسوا التشبيه للمبالغة ولإيهام أن الربا عندهم أحلُّ من البيع، لأن الغرض من تداول الأموال عندهم هو الربح وهو أثبت وجوداً في الربا منه في البيع فيكون أحقُّ بالحل عندهم فيشبه به البيع. وهذا التشبيه من وجهة نظر الكفار مظهر من مظاهر الإبداع حيث جعلوا الربا هو الأصل في الحل

⁵⁸ البيضاوي، انوار التنزيل، ج ١، ص ١٣٨.

⁵⁹ الجرجاني، اسرار البلاغة، ص ٦٩-٧٣، والقزويني، الايضاح، ص ٢٢٠، والتفتازاني، مختصر المعاني، ص ٢٠٦.

⁶⁰ الهاشمي، جواهر البلاغة، ص ٢٣٩.

وجعلوا البيع مشابهاً له،^{٦١} لكنَّ الله تعالى ردَّ عليهم وأنكر هذه التسوية بين البيع والربا بقوله: {وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا} (البقرة: ٢٧٥).

وبذلك ندرك أنَّ التشبيه المقلوب كان له دور في فهم مقصد الشريعة بتحليل البيع الذي يقدم فيه الانسانُ جُهداً يستحق عليه الربح، وبتحريم الربا الذي تؤخذ فيه الأموال بغير جهد، ويسد باب الرحمة والإحسان من خلال منع القرض الحسن.

١٣ - الإستعارة المكنية

الإستعارة هي: اللفظ المستعمل في غير ما وضع له لعلاقة المشابهة بين المعنى المنقول عنه والمعنى المستعمل فيه مع قرينة صارفة عن إرادة المعنى الأصلي.^{٦٢}

والإستعارة مبنية على التشبيه إلا أنها أخصر منه وأبلغ، مثل: رأيت أسداً يكتب أصله: رأيت رجلاً شجاعاً كالأسد يكتب، فيحذف وجه الشبه، وتحذف أداة التشبيه ويُحذف المشبه أو المشبه به ويُذكر شئ من لوازم المحذوف.

فاذا كان المحذوف هو المشبه والمذكور هو المشبه به فالاستعارة مصرحةٌ وإذا كان المحذوف هو المشبه به والمذكور هو المشبه فالاستعارة مكنية.

ففي مقصد برِّ الوالدين قال الله تعالى: {وَأَخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ} (الاسراء: ٢٤).

ففي هذه الآية استعارة مكنية ذلك أنَّ الأصل: اخفض لهما نفسك تذلاً ورحمة كالطائر الذي يخفض جناحه. فالمشبه [المستعار له] الذل، والمشبه به [المستعار منه] الطائر، واستعير لفظ المشبه به وهو الطائر للمشبه وهو الذل. ثم حذف الطائر ورمز اليه بشيء من لوازمه وهو الجناح فهو استعارة مكنية حذف فيها المشبه به. وذكر ((الذل)) قرينةً صارفة عن ارادة المعنى الأصلي وهو [جناح الطائر].

ولا يخفى ما في هذه الاستعارة من علاقة وثيقة في الدلالة على مقصد الشارع من الخنو على الوالدين والبر بهما بحيث لا يكون المكلف خارجاً من عهدة التكليف الألهي الوارد بالأمر ((اخفض)) إلا أن يكون حانياً على أبويه كحنو الطير في خفض جناحيه.^{٦٣}

^{٦١} الرازي، التفسير الكبير، ج٧، ص٩٨، والبيضاوي، انوار التنزيل، ج١، ص١٤٢.

^{٦٢} الجرجاني، دلائل الاعجاز، ص٢٧٧، والقزويني، الايضاح، ص٢٤١، والهاشمي، جواهر البلاغة، ص٢٦٨.

^{٦٣} البيضاوي، انوار التنزيل، ج١، ص٥٦٨.

١٤- المقابلة

هي: أن يؤتى بمعنيين متوافقين، أو معانٍ متوافقة، ثم يؤتى بما يقابل تلك المعاني على الترتيب وهو من بحوث البديع في علم البلاغة.⁶⁴

ففي مقصد التمتع بالطيبات واجتناب الخبائث قال تعالى: {وَمِنْ حَبِائِطِ النَّجَاسَاتِ وَالْمُحْرَمَاتِ وَالْمُحْرَمَاتِ عَلَيْهِمْ الْحَبَائِثُ} (الاعراف: ١٥٧).

فالمقابلة واضحة بين [مُحْرَمٌ] وبين [هَمٌّ وَعَلَيْهِمْ] وبين [الطيبات والخبائث] وهذا اللون من التعبير البديع أمضى في الدلالة على مقصد الشريعة، وتذكيرٌ سريع بالشيء النافع ونقيضه الضار وحكمهما، ولولا هذا التقابل لما حصل الفهم لمقصد الشريعة فهماً كاملاً واضحاً مستوعباً.

وفي مقصد الحث على الجهاد في سبيل الله والزهد في عرض الحياة الدنيا مدح النبي ﷺ أصحابه من الأنصار قائلاً لهم: ((إِنَّكُمْ لَتَكْثُرُونَ عِنْدَ الْفَرْعِ، وَتَقْلُونَ عِنْدَ الطَّمَعِ))، جرت المقابلة في هذا النص بين [تكثرُونَ] و[تقلُونَ] وبين [الفرع والطمع]

١٥- اللَّفُّ وَالنَّشْرُ

هو: ذكر متعدد، ثم ذكر ما لكل من أفراد شائعاً من غير تعيين، اعتماداً على فهم السامع.⁶⁵ ففي مقصد إعمار الأرض وطلب رزق الله، ورعاية النفس وراحتها، قال الله تعالى: {وَمِنْ رَحْمَتِهِ جَعَلَ لَكُمْ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ لِتَسْكُنُوا فِيهِ وَلِتَبْتَغُوا مِنْ فَضْلِهِ} (القصص: ٧٣).

فقد جمع النص القرآني بين الليل والنهار ثم ذكر السكون لليل، وابتغاء الرزق للنهار وهو لَفٌّ ونشر مرتب. وفي السياق نفسه جاء قول الله تعالى: {وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ آيَاتٍ فَمَحَوْنَا آيَةَ اللَّيْلِ وَجَعَلْنَا آيَةَ النَّهَارِ مُبْصِرَةً لِيَبْتَغُوا فَضلاً مِنْ رَبِّكُمْ وَلِتَعْلَمُوا عَدَدَ السِّنِينَ وَالْحِسَابَ} (الاسراء: ١٢)، فقد جاء ذكر الليل أولاً وجاء محوه أولاً أيضاً ثم جاء ذكر النهار ثانياً وجاء إبطاره ثانياً أيضاً فهو لَفٌّ ونشر مرتب، كما جاء ذكر ابتغاء فضل الله أولاً - وهو يعود إلى النهار - وجاء ذكر علم الحساب ثانياً - وهو يعود إلى الليل وهو لَفٌّ ونشر على خلاف الترتيب.

١٦- الجناس

هو: تشابُه كلمتين في اللفظ واختلافهما في المعنى.⁶⁶

⁶⁴ القزويني، الايضاح، ص ٢٩١، والهاشمي، جواهر البلاغة، ص ٣١٤.

⁶⁵ القزويني، الايضاح، ص ٣٠٠، والهاشمي، جواهر البلاغة، ص ٣٢٣.

ففي مقصد الايمان باليوم الآخر وقيام الساعة قال تعالى: ﴿وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ يُقْسِمُ الْمُجْرِمُونَ مَا لَبِثُوا غَيْرَ سَاعَةٍ﴾ (الروم: ٥٥).

فإن المراد بالساعة الأولى يوم القيامة لأنها تقوم في آخر ساعة من ساعات الدنيا، وإن المراد بالساعة الثانية المدة من الزمن التي استقلها المجرمون بالإضافة إلى مدة عذابهم في الآخرة.^{٦٦}

١٧- ما لا يستحيل بالانعكاس

هو: كون اللفظ يُقرأ طَرْدًا وعكسًا.^{٦٧}

كقولهم: ((كن كما أمكنك)).

وقول الشاعر:

مَوَدَّةٌ تَدُومُ لِكُلِّ هَوٍ وَهَلْ كُفِّلَ مَوَدَّةً تَدُومُ

وفي مقصد تعظيم الله تعالى وتمجيده وتكبيره قال سبحانه مخاطباً نبيه ﷺ: ﴿رَبِّكَ فَكَبِّرْ﴾ (المدثر: ٣)، فلو قرأت الآية من أولها إلى آخرها أو من آخرها إلى أولها لما اختلف المعنى وهذا من بديع القرآن الكريم الذي يُثبِتُ أمر العباد وتكبير الله تعالى في نصوصه حتى يشعر المكلف بأنه لا بد من تكبير الله تعالى في كل الأحوال أولاً وآخرًا.

نصوص قرآنية في مقاصد الشريعة وأسرارها البلاغية

بلاغة التقديم والتأخير في المسند والمسند إليه ومقصد الايمان باليوم الآخر وما فيه من حساب وشفاعة والاستعداد له بالتقوى

قال الله تعالى: ﴿وَاتَّقُوا يَوْمًا لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ وَلَا يُؤْخَذُ مِنْهَا عَدْلٌ وَلَا هُمْ يُنصَرُونَ﴾ (البقرة: ٤٨).

وقال الله تعالى: ﴿وَاتَّقُوا يَوْمًا لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا عَدْلٌ وَلَا تَنْفَعُهَا شَفَاعَةٌ وَلَا هُمْ يُنصَرُونَ﴾ (البقرة: ١٢٣).

النفس الأولى: هي النفس الشافعة، والنفس الثانية: هي العاصية، والشفاعة: مؤخوذة من الشفع كأن المشفوع له كان فرداً فجعل الشفيع شفيعاً بضم نفسه إليه، والعدل: الفداء والبدل.

⁶⁶ القزويني، الايضاح، ص ٣١٨، والتفتازاني، مختصر المعاني، ص ٢٨٨، والهاشمي، جواهر البلاغة، ص ٢٤٤.

⁶⁷ البيضاوي، انوار التنزيل، ج ٢، ص ٢٢٤.

⁶⁸ الهاشمي، جواهر البلاغة، ص ٣٤٤.

في الآية الأولى قدم الشفاعة وأخبر بعدم قبولها.
وفي الآية الثانية أقر الشفاعة وأخبر بأنها غير نافعة.
وفي الآية الأولى أقر العدل وأخبر بأنه لا يؤخذ منه.
وفي الآية الثانية قدم العدل وأخبر بعدم قبوله منه.

فما هو السرّ البلاغي والمقصد الإلهي في هذا التقديم والتأخير والتعبير بالقبول وبالأخذ وبالنفع؟
يمكن القول بأن الضمير في ((منها)) في الآية الأولى يعود إلى النفس الأولى وهي النفس الشافعة الجازية عن غيرها، وقد أخبر عنها بأنها لا تقبل منها شفاعة ولا يؤخذ منها عدل، ولأن الشافع يُقدّم الشفاعة على بذل العدل والفداء عنها لأنه في موقع حب الجاه والرئاسة.
أما الضمير في ((منها)) في الآية الثانية فإنه يعود إلى النفس الثانية وهي النفس المطلوبة بجرمها فلا يقبل منها عدل عن نفسها ولا تنفعها شفاعة شافع فيها والمجرم عادة ما يقدم البذل والفداء لأنه في موقع حب المال ثم يلجأ إلى الشفاعة عند ردّ البذل فلذلك قال في الأولى: ((لا يقبل منها شفاعة)) وفي الثانية: ((لا تنفعها شفاعة)) لان الشفاعة إنما تقبل من الشافع وتنفع المشفوع له.⁶⁹

بلاغة التقديم والتأخير في المسند إليه ومقصد حفظ الأموال والأعراض

قال تعالى: {وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جِزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ} (المائدة: ٣٨).
وقال الله تعالى: {الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِئَةَ جَلْدَةٍ} (النور: ٢).

في الآية الأولى قدم السارق وأخر السارقة، وفي الثانية قدم الزانية وأخر الزاني فما هو السر البلاغي في ذلك؟
إن الآيتين ذكرتا جريمتين وعقوبة كلّ جريمة منها، وهما السرقة والزنا، وعقوبتهما تعمّ الرجل والمرأة على حدّ سواء بتفصيل وضوابط ذكرت في كتب الفقه الاسلامي، إلا أن كلاً من الرجل والمرأة يكون ألصق من غيره بإحدى الجريمتين بحسب طبيعة كل واحد منها، فالتصاق الرجل بالسرقة أظهر من التصاقه بالزنا، لما تتطلبه السرقة من قوة جسمية وجراًة وإقدام وتحمل مشاق وسهر في الليل وما إلى ذلك من الأمور التي يبرز فيها الرجل أكثر من المرأة لذلك قدّم السارق على السارقة في الآية الأولى.

⁶⁹ ابن جماعة أبو عبدالله محمد بن ابراهيم بن سعد الله بن جماعة الشافعي، ت ٧٣٣هـ كشف المعاني في متشابهه الثاني، تحقيق د.محمد محمد داود، (دار المنار للطبع، ١٤١٨هـ/١٩٩٨)، ص ٥٨، و ابو حيان محمد بن يوسف الشهرير بابي حيان الاندلسي، ت ٧٤٥هـ، تفسير البحر المحيط، تحقيق عدد من المحققين، (دار الكتب العلمية بيروت، ١٤٢٢هـ/٢٠٠١)، ج ١، ص ٣٥٠، والبيضاوي، انوار التنزيل، ج ١، ص ٦٠.

أما المرأة فالتصاقها بالزنا أظهر من التصاقها بالسرقه لما عليه المرأة من كونها محلاً لهذه الفاحشه، بل إنها السبب في ابتداء الزنا حين تتزين وتبرج وتقدم الإغراءات حتى يقع الرجل بها فتمكنه من نفسها، ولهذا وغيره ناسب الحال تقديم المرأة في سياق ذكر الزنا الوارد في الآية الثانية.^{٧٠}

لكن نجد أنّ [الزاني] قُدم على [الزانية] في آية أخرى بعد هذه الآية حيث يقول تعالى: {الزَّانِي لَا يَنْكِحُ إِلَّا زَانِيَةً أَوْ مُشْرِكَةً} (النور: ٣) لأن الرجل هو الأصل في عقد النكاح وهو الخاطب وهو دافع المهر وهو المكلف بالنفقة فناسب تقدمه على ذكر المرأة.^{٧١}

بلاغة ذكر المسند إليه وحذفه في مقصد التأدب مع الخالق جل جلاله

قال الله تعالى: {الَّذِي خَلَقَنِي فَهُوَ يَهْدِينِ، وَالَّذِي هُوَ يُطْعِمُنِي وَيَسْقِينِ، وَإِذَا مَرِضْتُ فَهُوَ يَشْفِينِ، وَالَّذِي يُؤْتِنِي ثَمَّ مُحْيِينِ} (الشعراء: ٧٨-٨١).

المسند إليه الضمير [هو] ذُكِرَ ولم يحذف وتكرر في [يهدين] وفي [يطعمني ويسقين] وفي [يشفين] ولم يتكرر في [مرضت] أي: لم يقل [وهو يُمرضني] بل نَسَبَ المرض إلى نفسه بإسناده إلى تاء المتكلم الفاعل. وكذلك لم يتكرر المسند إليه في [يميتني] تأدباً مع الله تعالى في اضافة ما هو محبوب ونعمة إليه سبحانه، وسكوته عما هو مكروه من المرض والموت ثم إنه لم ينسب المرض إليه تعالى لأن المقصود تعديد النعم، في حين انه أسند الإمامة إليه تعالى لأن الموت لا ضرر فيه وإنما الضرر في مقدماته ومنها المرض.

ثم إن الإطعام والسقي والشفاء قد يضاف إلى الانسان فيقال: فلان يطعم فلاناً ويسقيه، فأراد حصر هذه الأفعال بالله تعالى حين ذكر المسند إليه [هو].^{٧٢}

بلاغة التعريف والتكثير وحروف الجر ومقصد حفظ العرض والنسل

قال الله تعالى: {وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِي مَا فَعَلْنَ فِي أَنْفُسِهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ} (البقرة: ٢٣٤).

وقال الله تعالى: {وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا وَصِيَّةً لِأَزْوَاجِهِمْ مَتَاعًا إِلَى الْحَوْلِ غَيْرَ إِخْرَاجٍ فَإِنْ خَرَجْنَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِي مَا فَعَلْنَ فِي أَنْفُسِهِنَّ مِنْ مَعْرُوفٍ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ} (البقرة: ٢٤٠).

⁷⁰ ابن جماعة، كشف المعاني، ص ٧٠، والبيضاوي، انوار التنزيل، ج ٢، ص ١١٥.

⁷¹ البيضاوي، انوار التنزيل، ج ٢، ص ١١٦.

⁷² ابن جماعة، كشف المعاني، ص ١٥٧، والبيضاوي، انوار التنزيل، ج ٢، ص ١٥٨.

هاتان الآيتان نزلتا في عدة المرأة المتوفى عنها زوجها فقد كانت حولاً كاملاً ثم خفت إلى أربعة أشهر وعشرة أيام. وفي الآية الأولى عرّفَ المعروف بالألف واللام وجرّه بالباء فقال: [بالمعروف]، وفي الآية الثانية نكّرَ المعروف وجرّه بمن فقال: [من معروف] فما هو السرّ البلاغي في ذلك؟

لو نظرنا إلى الآية الأولى لوجدنا أن المراد بالمعروف ما شرعه الله من الاحكام في هذه الآية من جواز التعرض للخطاب بالمعروف لذا جاء معرفاً بالألف واللام وبياء الإلصاق.

أما في الآية الثانية فالمراد بالمعروف أفعالهنّ بأنفسهن من مباح مما يتخيّرته من تزئين للخطاب وتزيوج أو عقود أو سفرٍ أو غير ذلك مما يجوز لهنّ فعله ولذلك نكره وجاء بمنّ البيانية.⁷³

بلاغة المفعول له و [مِنْ] السببية، وضائر الخطاب والغيبة في مقصد الحفاظ على الذرية البشرية

قال الله تعالى: {وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ مِنْ إِمْلَاقٍ نَحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَإِيَّاهُمْ} (الانعام: ١٥١).

وقال تعالى: {وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلَاقٍ نَحْنُ نَرْزُقُهُمْ وَإِيَّاكُمْ إِنَّ قَتْلَهُمْ كَانَ خِطْئًا كَبِيرًا} (الاسراء: ٣١)، الإملاق: معناه الفقر.

جاء حرف الجر [مِنْ] في الآية الأولى ليدل على التعليل والسبب القائم، بمعنى أن الله تعالى نهى الآباء الفقراء عن قتل الأولاد بسبب فقر حاصل فيهم قبل مجيء الأولاد، أي: لا تقتلوهم من فقر بكم، والآية خطاب للفقراء المحتاجين، الذين سيزيد فقرهم بسبب الأولاد - كما كانوا يعتقدون - فصحح الله تعالى لهم هذا الاعتقاد: بأن الله سيرزقكم ويزول ما بكم من إملاق وحاجة وفقر، ثم يرزق أولادكم معكم، فترزقون جميعاً. لذلك ناسب أن يقدم المخاطبين على الغائبين بقوله: ((نرزقكم وإياهم)) لأنهم المحتاجون أولاً ثم تأتي حاجة الأولاد بعدهم.

أما الآية الثانية فقد جاء المفعول له [خَشْيَةَ] وهو يدل على تعليل وسبب متوقع، إذ أن شرط المفعول له أن يتحد مع عامله وقتاً فاعلاً، فوقت خشية الفقر هو وقت قتل الأولاد وفاعل الخشية هو فاعل القتل، بمعنى أن الله تعالى نهى الآباء الأغنياء عن قتل الأولاد بسبب خوفهم وخشيتهم من فقر سيحدث عند وجود الأولاد، فالآية خطاب للأغنياء الخائفين من حصول الفقر بسبب الأولاد، فصحح الله لهم ما كانوا يعتقدون أي: لا تقتلوهم بسبب خوفكم من فقر يتجدد لكم بسببهم فإن الله سيرزقهم ويرزقكم معهم فترزقون جميعاً، لذلك ناسب أن يُقدّم الغائبين على المخاطبين، لأنهم سبب هذا التخوف من الفقر فإذا تعهد الله برزقهم زال الخوف من حصول الفقر.⁷⁴

⁷³ ابن جماعة، كشف المعاني، ص ٧٠، و ابو حيان، البحر المحيط، ج ٢، ص ٢٥٥.

⁷⁴ ابن جماعة، كشف المعاني، ص ٩٩، و ابو حيان، البحر المحيط، ج ٤، ص ٢٥١.

بلاغة الاستعارة التبعية بين الحروف في مقصد حفظ الأموال بدقة الوزن والكيل

قال الله تعالى: {وَيُلِّ لِلْمُطَفِّينَ، الَّذِينَ إِذَا أَكْتَالُوا عَلَى النَّاسِ يَسْتَوْفُونَ، وَإِذَا كَالُوهُمْ أَوْ وَزَنُوهُمْ يُخْسِرُونَ} (المطففين: ١-٣).

جرت الإستعارة بين الاستعلاء والابتداء، ثم وضعت [على] تبعاً للاستعلاء ووضعت [من] تبعاً للابتداء، فاستعيرت [على] عوضاً عن [من] لأن الأصل في لغة العرب ان يقال: اكنال منه، ولا يقال: اكنال عليه لكن الفعل في الآية جاء متعدياً بحرف [على] من باب الاستعارة التبعية للدلالة على التسلط والقهر لأن هؤلاء المطففين لم يكتالوا من الناس، وانما تسلطوا عليهم بالاكتيال وهذا يزيد في تشديد العقوبة عليهم.^{٧٥}

نصوص حديثة في مقاصد الشريعة وأسرارها البلاغية

بلاغة المقابلة في الحديث النبوي في مقصد التيسير والتبشير

عن أنس بن مالك رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: ((يسيروا ولا تُعسروا وبشروا ولا تنفروا)).^{٧٦} جرت المقابلة بين الأمر بالتيسير والنهي عن التعسير، وبين الأمر بالتبشير والنهي عن التنفير وهو لون من ألوان البديع في البلاغة العربية التي تحقق في هذا الحديث مقصداً مهماً من مقاصد الشريعة. ولو ترك المقابلة وأمر بالتيسير والتبشير فقط أو نهى عن التعسير والتنفير فقط لم يحصل المقصود الذي حصل من الحديث بصيغته الثابتة. فلو قال: يسروا وبشروا، ربما لا يفهم منه أنه نهى عن التعسير والتنفير، ولو قال: لاتعسروا ولا تنفروا، ربما لا يفهم منه أنه أمر بالتيسير والتبشير.

بلاغة الجملة الفعلية في الحديث النبوي في مقصد منع الأكل الحرام بالرشوة

عن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: ((لعن الله الراشي والمرتشي والرائش الذي يمشي بينها)).^{٧٧}

⁷⁵ البيضاوي، انوار التنزيل، ج ٢، ص ٥٧٧.

⁷⁶ جاء في مصنف عبدالرزاق عن طاووس قال: بال اعرابي في المسجد فارادوا أن يضربوه، فقال النبي صلى الله عليه وسلم: ((احفروا مكانه، واطرحوا عليه دلواً من ماء، علموا، ويسيروا، ولا تعسروا))، الصنعاني الحافظ ابو بكر عبدالرزاق بن همام، ت ٢١١ هـ مصنف عبدالرزاق، تحقيق حبيب الرحمن الاعظمي، (المكتب الاسلامي في بيروت، ط ٢، ١٤٠٣ هـ/١٩٨٣)، ج ١، ص ٤٢٤-٤٢٥.

⁷⁷ الحديث صحيح، اخرجه احمد في مسنده والترمذي والحاكم في مستدركه، السيوطي، الجامع الصغير، ج ٢، ص ٤٤٥.

اللعنُ: معناها الطرد من رحمة الله تعالى، وقد جاء نص الحديث جملة فعلية مكونة من فعل [لعن] وفاعل [الله]، وهذا أسلوب بلاغي رفيع لأن الجملة الفعلية تدل على التجدد المستمر في كل زمن، فاللعن على دافع الرشوة وآخذها والوسيط بينهما متجدد ومستمر بتجدد الزمان ما لم تكن هناك توبة نصوح.

بلاغة المجاز العقلي في مقصد فعل الخير من صدقة وعلم وذرية صالحة

عن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: ((إذا مات الانسان انقطع عمله إلا من ثلاث: صدقةٍ جاريةٍ، أو علمٍ ينتفع به، أو ولدٍ صالح يدعو له)).^{٧٨}

في الحديث إخبار عن انقطاع عمل الانسان إذا مات، واستثناء بعض الأعمال منها فإنها لا تنقطع وهي ثلاثة، لكنّ الواقع يشهد بأن موت الانسان يؤدي إلى انقطاع أعماله كلّها وتوقف حركته وتفكيره وإنتاجه فكيف نوجه الحديث الشريف؟

ان هذا الحديث جاء على صيغة بلاغية رفيعة من وجوه عديدة، أبرزها استعماله المجاز العقلي، إذ أسند الفعل [انقطع] إلى [عمله] فجعله فاعلاً من باب الإسناد إلى السبب وذكره وحذف السبب وإرادته، فالعمل سبب لحصول الثواب، ويكون تقديره: انقطع ثواب عمله، واستثنى ثلاثة أعمال لا ينقطع ثوابها وهو ما يطلق عليه [الصدقة الجارية].

إن لاستعمال المجاز العقلي في هذا الحديث أثراً بالغاً في الدلالة على مقصد الشارع في حُص المسلم على فعل الخيرات في حياته الدنيوية، فكأنه يقول له: اعمل هذه الأمور الثلاثة فإنك إذا متّ فإنها لا تنقطع وأنت في صفوف العاملين فيها بدون انقطاع وإن ثوابها يعود عليك بالنعيم والفوز الأبدي.

كما أن الحديث دلّ في الوقت ذاته على أنّ العمل ينقطع حقيقةً إذا مات الانسان، وبذلك يكون نص الحديث قد جمع بين هذه المعاني كلها، ولو ترك المجاز العقلي لما أدى هذه المعاني فلو قال: انقطع ثواب عمله، فلربما يحمل على أنه يعمل ولا ثواب له، ومن ثمّ لا يفهم الاستثناء هل يعني استمرار ثواب هذه الأمور، أم استمرار عملها ولا ثواب؟

بلاغة القصر والمقابلة في مقصد التيسير

قال عليه الصلاة والسلام: ((إنما بعثتم ميسرين ولم تبعثوا معسرين)).^{٧٩}

⁷⁸ الحديث صحيح، أخرجه مسلم في صحيحه، والبخاري في الادب المفرد، السيوطي، الجامع الصغير، ج ١، ص ٥٨.

⁷⁹ أخرجه الترمذي عن أبي هريرة، السيوطي، الجامع الصغير، ج ١، ص ١٥٥.

القصر في البلاغة العربية يعني تخصيص شئ بشئ، وله طرق وأدوات عديدة، فالشئ الأول هو المقصور، والشئ الثاني هو المقصور عليه.^{٨٠}

ومن أدواته القصر بإنما كقوله تعالى: {إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ} (فاطر: ٢٨).

وفي الحديث قصر بلاغي بإنما، والمقصود عليه هو المذكور بعدها المؤخر في الجملة وجوباً، وهو قصر إضافي فائدته تنبيه المخاطبين به، أي: إن التيسير وعدم التعسير مقصور على بعثكم. فهو من قصر الصفة على الموصوف فهاتان الصفتان مقصورة عليهما وقد يتصفون بغيرها من الصفات.

وللقصر بإنما مزية بلاغية، لأنها تفيد إثبات الحكم للشئ ونفيه عن غيره دفعة واحدة.

ولولا استعمال هذا القصر لما فهم من الحديث الفهم المطلوب: بأن التيسير وعدم التعسير مقصور على هذه الأمة التي بعثت من أجل ذلك. ولربما فهم أن التيسير غير مقصور على هذه الأمة. مع أن واقع التشريع الاسلامي يبرهن على أن التيسير هو الصفة الملازمة له المرافقه لتشريعاته كلها. ومن هنا ندرك ان الأمة مطالبة شرعاً بأن تكون ميسرة لا معسرة، وأن عليها أن لا تلجأ إلى تعسير الأمور في جميع ظروفها وأحوالها.

كما أنّ في الحديث بديعاً معنوياً وهو المقابلة التي تُظهر الشئ ومقابلته من المعاني حتى تكون صورة الهدف من الخطاب واضحة المعالم بينة المقصد.

نتائج البحث

توصلت في هذا البحث إلى النتائج الآتية:

أ- إن معظم العلماء الذي تكلموا وبحثوا وألفوا في مقاصد الشريعة قديماً وحديثاً قد أغفلوا البحث في علاقة مقاصد الشريعة باللغة العربية عموماً وبالبلاغة خصوصاً وإنما بحثوا في أمور عدة لها علاقة بالمقاصد كتعريفها وتاريخها ومشروعيتها وطرق معرفتها وتقسيمها وأدلتها وعلاقتها بأدلة التشريع كعلاقتها بالقرآن الكريم، والسنة النبوية، والاجماع، والقياس، والمصالح المرسلة، والاستحسان، وسد الذرائع، وشرع من قبلنا، والعرف، وما إلى ذلك من بحوث مستفيضة.

^{٨٠} القزويني، الايضاح، ص ١٢١، والهاشمي، جواهر البلاغة، ص ١٥٤.

- ب- ان البحث في علاقة مقاصد الشريعة بالبلاغة العربية مهمٌ غاية الأهمية فإذا ما كان الباحث واسع العلم بالبلاغة وبالمقاصد فعندئذ سيستخرج كنوزاً عظيمة لمقاصد الشريعة من خلال القواعد البلاغية الكامنة في نصوص الكتاب والسنة بل إنه سيصل إلى إثبات المقاصد إثباتاً جازماً من خلال البلاغة العربية.
- ج- إن نصوص الكتاب المجيد ونصوص الحديث النبوي الشريف اشتملتا على أعظم ما توصلت إليه لغة العرب من بلاغةٍ وفصاحةٍ وبيانٍ ومعانٍ وبديع، وإنَّ في النص الواحد قوانين بلاغية عديدة تجعله في القمة بين النصوص الأخرى نثراً أو شعراً. ذلك لأن القرآن كلام رب العالمين المعجز ولأن الحديث كلام المعصوم الذي لا ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى.
- د- جاءت صيغ النصوص في مشروعية مقاصد الشريعة متنوعاً الأساليب متفاوتة الصيغ في الإيجاز والإطناب والمساواة والفنون البلاغية الأخرى.

التوصيات والمقترحات

- أ- إنَّ على الجهات المعنية بدراسة مقاصد الشريعة -أفراداً ومؤسسات- وكذا المعنيين بدراسة البلاغة العربية أن يوجهوا شيئاً من جهودهم نحو تفعيل العلاقة بين هذين العلمين لما لذلك من أثر كبير وعظيم يعود بالنفع العميم على دراسة العلمين، ومن ثم تذوق إعجاز نصوص الكتاب والسنة.
- ب- تشجيع الطلاب والباحثين وحثهم على البحث في مثل هذا النمط من الجمع بين العلمين لتأخذ البلاغة دورها في خدمة الشريعة ومقاصدها.
- ج- إقرار مادة علمية دراسية منهجية في مناهج أقسام اللغة العربية وأقسام الفقه وأصوله تُعنى بهذا الجانب من الدراسات في الربط بين علوم الشريعة عموماً والمقاصد خصوصاً، وبين علوم العربية عموماً والبلاغة خصوصاً.
- د- عقد ندوات ومؤتمرات علمية متخصصة في أقسام اللغة العربية وأقسام الفقه وأصوله لمناقشة ودراسة علاقة مقاصد الشريعة الإسلامية بالبلاغة العربية.

أهمية اللغة العربية في إدراك مقاصد الشريعة

الدكتور عبد المجيد أبو سعيد*

مقدمة:

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيد المرسلين، وعلى آله وصحبه أجمعين، ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين، أما بعد؛

فإن معرفة مقاصد الشريعة العامة أمرٌ ضروريٌّ لفهم النصوص الشرعية على الوجه الصحيح، ولاستنباط الأحكام من أدلتها على وجه مقبول؛ فلا يكفي أن يعرف المجتهد وجوه دلالات الألفاظ على المعاني بل لا بد له من معرفة أسرار التشريع والأغراض العامة التي قصدها الشارع من تشريعه الأحكام المختلفة حتى يستطيع أن يفهم النصوص ويفسرها تفسيراً سليماً ويستنبط الأحكام في ضوء هذه المقاصد العامة.

مما لا شك فيه أن للأساليب العربية دوراً مهماً وفعالاً في فهم معاني العلوم، واستنباط أحكامها الشرعية، وتوضيح مقاصدها، حتى يتدبر الناس ما تهدف إليه من أغراض وغايات تنفعهم في دينهم ودنياهم، وبهذا ارتبطت اللغة العربية بفهم مقاصد الشريعة وعلومها، ووسعت بعقريتها وقابليتها للنمو وتطور التعاليم الدينية؛ فأقبل عليها المسلمون من كل جنسٍ ولسانٍ يمتعون أنفسهم بجوهر الرسالة الإسلامية عن طريقها، ويتذوقون آدابها ويحذق الكثيرون من غير العرب منهم التعبير عن غاياتها ومقاصدها ويشاركون مشاركة فعالة في نهضة مقاصد الشريعة وعلومها وآدابها المرعية مشاركة أصيلة سجلها التاريخ وسجل لهم قصب السبق في كثير من ميادينها.

تهدف هذه الورقة إلى بيان أهمية اللغة العربية في إدراك مقاصد الشريعة ودورها الفعال؛ لأن مقاصد الشريعة وغاياتها تتمثل في نصوص الكتاب والسنة في أغلب الأحيان.

تعريف المقاصد:

يجدر بنا أن نعرف معنى المقاصد حتى تتضح أهمية اللغة العربية في إدراكها.

تعريف المقاصد لغةً:

* أستاذة مساعدة في كلية العلوم الإسلامية بجامعة باتنة/الجزائر

المقاصد: جمع مَقْصِدٍ. والمَقْصِدُ إن كان بكسر الصاد فهو ظرف مكان، معناه: موضع القصد. وإن كان بفتح الصاد فهو مصدر ميمي، وهو مشتق من المصدر (قَصَدَ) ومنه يقال: (قَصَدَ يَقْصِدُ). وتستعمل كلمة القصد في اللغة لمعانٍ مختلفة، منها:^١

(١) استقامة الطريق، كقوله تعالى: {وَعَلَى اللَّهِ فَصْدُ السَّبِيلِ...} (النحل: ٩). أي: على الله تبيين الطريق المستقيم والدعاء إليه بالحجج والبراهين الواضحة. وطريق قاصد: سهل مستقيم. وسَفَرٌ قاصدٌ: سهل قريب، كقوله تعالى: {لَوْ كَانَ عَرَضًا قَرِيبًا وَسَفَرًا قَاصِدًا لَاتَّبَعُوكَ...} (التوبة: ٤٢).

(٢) العدل، قال الشاعر أبو اللحام التغلبي:

عَلَى الْحَكَمِ الْمَائِيَّ يَوْمًا إِذَا قَضَى
قَضِيَّتَهُ، أَنْ لَا يَجُورَ وَيَقْصِدَ

أي: ينبغي أن يقصد، وذلك بالحكم بالعدل.

(٣) الاعتماد والامانة: قَصَدَهُ يَقْصِدُهُ، أي سار تجاهه ونحا نحوه.

(٤) إتيان الشيء: تقول: قَصَدْتُهُ وَقَصَدْتُ لَهُ وَقَصَدْتُ إِلَيْهِ.

(٥) القصد في الشيء: خلاف الإفراط وهو ما بين الإسراف والتقتير. يقال: فلان مقتصد في النفقة وقد اقتصد.

قال تعالى: {فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ وَمِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ...} (فاطر: ٣٢). وقال أيضا: {وَأَقْصِدْ فِي مَشْيِكَ...} (لقمان: ١٩).

(٦) القليل: يقال: أعطاه قَصْدًا: أي قليلا.

تعريف المقاصد اصطلاحاً:

إن السابقين من الأصوليين والفقهاء إذ استعملوا هذا اللفظ، لم يحددوا له معنى، بحيث يتميز به عن الألفاظ ذات الصلة، أو القريبة من معانيه. وظهر من خلال استعمالهم لهذا اللفظ في الكثير الغالب، أن المراد به المعنى اللغوي عينه، ومن ذلك مثلاً ما قاله أبو حامد الغزالي (ت: ٥٠٥هـ): "مقصود الشارع من الخلق خمسة: هو أن يحفظ عليهم دينهم ونفسهم وعقلهم ونسلهم وما لهم"^٢.

^١ ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ١٣٨٨هـ-١٩٦٨م، ٣: ٣٥٣، مادة قصد، والفيروز آبادي، مجد الدين محمد بن يعقوب، القاموس المحيط، ط ١، دار الرسالة، ١٤٠٦هـ-١٩٨٧م، ص ٣٩٦، مادة قصد، والجوهري، إسماعيل بن حماد، الصحاح، ت: أحمد عبد الغفور عطار، ط ٢، ١٤٠٢هـ-١٩٨٢م، ٢: ٥٢٤، مادة قصد، وأنيس، إبراهيم وآخرون، المعجم الوسيط، ط ٢، القاهرة، ١٣٩٢هـ-١٩٧٢م، ٢: ٧٣٨.

^٢ الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، المستصفى من علم الأصول، دار صادر، بيروت، ١: ٢٨٧.

وما قال سيف الدين الأمدي (ت: ٦٣١هـ): إن المقصود من شرع الحكم: إما جلب مصلحة أو دفع مضرة، أو مجموع الأمرين.^٣

وقول الشاطبي (ت: ٧٩٠هـ): "إن الشارع قصد بالتشريع إقامة المصالح الأخروية والدنوية".^٤

وما قاله السيوطي (ت: ٩١١هـ): "الأمر بمقاصدها".^٥ حيث يراد بالمقاصد هنا: ما يتغيه المكلف ويضمره في نيته، ويسير نحوه في عمله.

يبدو من خلال هذه الاستعمالات أن مصطلح المقاصد لم يحدد تحديداً دقيقاً، وإنما هي بيان لوجوه المصالح التي تحققها الأحكام وتقييمها؛ فهي لم تخرج بذلك عن نطاق المعنى اللغوي للمقاصد. لقد قام العلماء المُحدِّثون بتعريفات لمقاصد الشريعة تحدد المعنى الاصطلاحي للمقاصد.

فالشيخ طاهر بن عاشور يعرف المقاصد العامة للشريعة بقوله: "مقاصد التشريع العامة هي 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 أيضاً معاني من الحكم ليست ملحوظة في سائر أنواع الأحكام، ولكنها ملحوظة في أنواع كثيرة منها".^٦ وفي قسم آخر من كتابه، تعرض للمقاصد الخاصة، ويعني بها: "الكيفيات المقصودة للشارع لتحقيق مقاصد الناس النافعة، أو لحفظ مصالحهم العامة في تصرفاتهم الخاصة... ويدخل في ذلك كل حكمة روعيت في تشريع أحكام تصرفات الناس، مثل: قصد التوثق في عقدة الرهن، وإقامة نظام المنزل والعائلة في عقدة النكاح، ودفع الضرر المستدام في مشروعية الطلاق".^٧

وقد جمع الأستاذ علال الفاسي مقاصد الشريعة - العامة منها والخاصة - في تعريف موجز واضح، قال فيه: "المراد بمقاصد الشريعة: الغاية منها، والأسرار التي وضعها الشارع عند كل حكم من أحكامها".^٨ كما عرفها د.

^٣ الأمدي، سيف الدين أبو الحسن علي بن أبي علي بن محمد، الإحكام في أصول الأحكام، ط ١، مؤسسة النور، ١٣٨٨هـ، ٣: ٢٧١.

^٤ الشاطبي، إبراهيم بن موسى اللخمي الغرناطي المالكي، الموافقات في أصول الشريعة، ط ٢، دار المعرفة، ١٣٩٥هـ - ١٩٧٥م، ٢: ٣٧.

^٥ السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن، الأشباه والنظائر في قواعد وفروع فقه الشافعية، ط ١، دار الكتب العلمية، ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م، ص ٨.

^٦ ابن عاشور، محمد الطاهر، مقاصد الشريعة الإسلامية، ط ١، الشركة التونسية للتوزيع، ١٩٧٩م، ص ٥١.

^٧ المرجع نفسه: ص ١٥٤.

^٨ الفاسي، علال، مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، نشر مكتبة الوحدة العربية، الدار البيضاء دفاع عن الشريعة، ط ١، ١٩٦٦م، مطابع الرسالة، الرباط، ص ٣.

يوسف العالم بقوله: "هي المصالح التي تعود إلى العباد في دنياهم وأخرهم، سواء أكان تحصيلها عن طريق جلب المنافع أو عن طريق دفع المضار".^٩

بناء على هذه التعريفات والتوضيحات لمقاصد الشريعة، وبناء على الاستعمالات والبيانات الواردة عند العلماء الذين تحدثوا عن موضوع المقاصد، يمكن أن نقول: إن مقاصد الشريعة هي الغايات التي اتجهت إرادة الشارع إلى تحقيقها لمصلحة العباد عن طريق أحكامه.

مصدر مقاصد الشريعة:

منذ أنزل القرآن الكريم على رسول الله ﷺ، وآيات الكتاب العزيز تتعاقب على تأكيد ارتباط أحكام الشريعة الإسلامية، الكلي منها والجزئي بالحكم والمصالح والمعاني التي تكفل سعادة الإنسان في عاجله وآجله، ودنياه وآخرته.

وتغرد هذه الحقيقة واضحة مستقرة بتتبع كثير من النصوص التشريعية، التي تبين الصلة الوثقى بين الأحكام والحكم، وتوضح أن الأحكام الفقهية ما هي إلا وسائل لتحقيق مقاصد عليا، تتجسد مصالح حيوية واقعية في حال إقامتها والامتثال بها.

ومن ذلك على سبيل المثال قوله تعالى في بيانه لحكم الصيام في رمضان وحكمته ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ (البقرة: ١٨٣). وبيانه تعالى لأثر الصلاة في حياة المسلمين: ﴿إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَلَذِكْرُ اللَّهِ أَكْبَرُ وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا تَصْنَعُونَ﴾ (العنكبوت: ٤٥). وإظهار للغاية المتوخاة من الأمر ببذل الوسع في إعداد القوة: ﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْحَيْلِ تُرْهِبُونَ عَدُوَّ اللَّهِ...﴾ (الأنفال: ٦٠). وتنبهه سبحانه وتعالى إلى أثر حفظ البصر وحفظ الفرج في نفوس المسلمين: ﴿قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَعْزُّوْنَ مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ذَلِكَ أَزْكَى لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا يَصْنَعُونَ﴾ (النور: ٣٠) إلى غير ذلك من الآيات التي تبين من جهة ارتباط الأحكام الشرعية بقانون الغاية، وتنفي من جهة أخرى العبثية في التشريع.

يتبين مما سبق أن الله سبحانه وتعالى هو الشارع الذي أنزل القرآن الكريم لكي يبين أحكام الإسلام ووظيفته وغايته ومقصده وهدفه لتحقيق مصلحة للإنسان أو دفع مفسدة ومضرة عنه. وهذا الكتاب هو المصدر الأساسي لمقاصد الشريعة ثم تأتي السنة المطهرة مفسرة له.

^٩ العالم، يوسف حامد، المقاصد العامة للشريعة الإسلامية، ط ١، ١٤١٢هـ - ١٩٩١م، ص ٧٩.

لقد أنزل تعالى كتابه الكريم بلسان عربي مبين، كما قال: {الر تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ الْمُبِينِ * إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ*} (يوسف: ١-٢). وقال أيضا: {وَكَذَلِكَ أَنْزَلْنَاهُ حُكْمًا عَرَبِيًّا...} (الرعد: ٣٧). وقال أيضا: {... لِسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ} (النحل: ١٠٣). وقال أيضا: {وَكَذَلِكَ أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا...} (طه: ١١٣). وقال أيضا: {وَلَقَدْ صَرَبْنَا لِلنَّاسِ فِي هَذَا الْقُرْآنِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ* قُرْآنًا عَرَبِيًّا غَيْرَ ذِي عِوَجٍ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ} (الزمر: ٢٧-٢٨) وقال أيضا: {كِتَابٌ فُصِّلَتْ آيَاتُهُ قُرْآنًا لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ} (فصلت: ٣).

القرآن الكريم معجزة إلهية أدبية:

لا شك أن القرآن الكريم كتاب معجز، وهو المعجزة العظمى لسيدنا رسول الله ﷺ. وذهب أكثر العلماء إلى أن وجوه الإعجاز كثيرة ومتعددة فهناك الإعجاز البياني، وهناك الإعجاز التشريعي، وهناك الإعجاز العلمي إلى غير ما هناك من وجوه. والقائلون بتعدد هذه الوجوه مجمعون على أن الإعجاز البياني هو أعظم هذه الوجوه وأهمها وأعمها، ذلك لأنه لا تخلو منه آية من كتاب الله تعالى، أما الوجوه الأخرى فليست كذلك؛ فهي مفرقة فيه.^{١٠}

تحدي القرآن الكريم:

حقاً أن العرب نسبوا إلى الأمين ﷺ أخيلة الشاعر وسبحات الأديب حين راعى القرآن الكريم خيالهم صورته الحية، ومشاهدته الشاخصة، وألفاظه الموحية، وفواصله الشافية، فقالوا: شاعرٌ نرتبص به ريبَ المنون، وسخرهم أسلوبه المعجز الذي تحدى أساطين البلغاء، وأمراء البيان، ومصاقع العلماء، وتحدى العرب والعجم على أن يأتوا بمثله، وهو كلام الله، فقال لهم: {أَمْ يَقُولُونَ نَقُولُهُ بَلْ لَأَيُّومُنُونَ* فَلْيَأْتُوا بِحَدِيثٍ مِثْلِهِ إِنْ كَانُوا صَادِقِينَ} (الطور: ٣٣-٣٤)، ثم تنازل عن التحدي بجميع القرآن إلى التحدي بعشر سور مثله، وإن كانت مفتريات لا أصل لها، ولا سند، فقال: {أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِعَشْرِ سُوَرٍ مِثْلِهِ مُفْتَرِيَاتٍ وَادْعُوا مَنِ اسْتَعْظَمْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ} (هود: ١٣)، فلما عجزوا تنازل إلى تحديهم بسورة واحدة مثله؛ فقال: {أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ وَادْعُوا مَنِ اسْتَعْظَمْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ} (يونس: ٣٨). فلما عجزوا تنازل إلى تحديهم بسورة من مثله، أي تشبه ببعض النواحي، فقال: {وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِمَّنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ} (البقرة: ٢٣). وهم على الرغم من المطاولة، ينتقلون من عجز إلى عجز، ومن هزيمة إلى هزيمة، وهو في كل مرة من مرات هذا التحدي وهذه المطاولة ينتقل من فوز إلى فوز، ويخرج من نصر إلى نصر، فجلبجل صوته أخيراً في الأفق، وتحدى أمم العالم قاطبةً جنًا وإنسًا مُعَلَّنًا: {قُلْ لَيْسَ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ

^{١٠} عباس، فضل حسن، إعجاز القرآن الكريم، المكتبة الوطنية، عمان، الأردن، ١٩٩١م، ص ٣١.

هَذَا الْقُرْآنَ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا { (الإسراء: ٨٨). فالعرب الفصحاء عرفوا حلاوته وطلاوته وجماله وروعته وأسلوبه الذي يَعْلُو ولا يُعَلَى عليه، حتى إن الوليد بن المغيرة وهو أشد أعداء الإسلام لما سمع شيئاً منه رق له قلبه وقال: "والله إن لقوله لحلاوة، وإن أصله لعذق، وإن فرعه لجناة!"^{١١} وذلك بسحر بيانه وروعة معانيه ودقة ألفاظه، ومبانيه؛ ففكر وقدر ولكن الله لم يوفقه، وفي ذلك قال تعالى: {إِنَّهُ فَكَّرَ وَقَدَّرَ * فَقَتَلَ كَيْفَ قَدَّرَ * ثُمَّ قَاتَلَ كَيْفَ قَدَّرَ * ثُمَّ نَظَرَ * ثُمَّ عَبَسَ وَبَسَرَ * ثُمَّ أَدْبَرَ وَاسْتَكْبَرَ * فَكَانَ إِذَا سَاحَرُوا يُؤْتِرُ * إِنْ هَذَا إِلَّا قَوْلُ الْبَشَرِ *} (المدثر: ١٨-٢٥).

لا جرم أن القرآن في كل سورة منه، وآية وفي كل مقطع منه وفقرة، يمتاز بأسلوب لغوي ونحوي وصرفي، لن يمكن لأحد أن يأتي بمثله، وستظل علوم الكون جميعاً في خدمته للكشف عن آيات الله في الآفاق والأفئدة، كما قال عز وجل: {سُنُرِهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ...} (فصلت: ٥٣). لقد يشس العرب من معارضة القرآن تيقناً أنه لا يقبل لهم بها، واستبصاراً في حقيقة هذا الكلام، وأنه مما لا يستشري الطمع فيه وأنه وحيٌّ يُوْحَى، وهو أيضاً ما اجتذبهم إليه وعطفهم عليه حتى كان بلغاؤهم يستمعونه وتصغي إليه أفئدتهم ثم يتلامون على ذلك، فما صد كفار قريش عن الإيذان إلا عصبية الجاهلية، أنفة من استماع الحق والخضوع له، وقد حكى القرآن كلامهم، فقال: {وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَا تَسْمَعُوا لِهَذَا الْقُرْآنِ وَالْغَوْا فِيهِ لَعَلَّكُمْ تَعْلَمُونَ} (فصلت: ٢٦)*. ولكنهم لم يغلّبوا القرآن، فهو نور الله وكلامه المبين: {وَاللَّهُ غَالِبٌ عَلَىٰ أَمْرِهِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ} (يوسف: ٢١).

الحكمة في جعل الله تعالى اللغة العربية لغة التشريع الإسلامي ومقاصده:

لعل الحكمة التي من أجلها جعل الله تعالى العربية لغة التشريع الإسلامي وأداة فهم مقاصده، تكمن فيما يأتي:

(١) قال ابن كثير (ت: ٧٧٤هـ) في تفسير قوله تعالى: {الر * تلك آيات الكتاب المبين * إنا أنزلناه قرآناً عربياً لعلكم تعقلون} (يوسف: ١-٢). وذلك لأن لغة العرب أفصح اللغات وأبينها وأوسعها وأكثرها تأدية للمعاني التي تقوم بالنفوس؛ فلهذا أنزل أشرف الكتب بأشرف اللغات على أشرف الرسول بسفارة أشرف الملائكة، وكان ذلك في أشرف بقاع الأرض. وابتدئ إنزاله في أشرف شهور السنة وهو رمضان؛ فكمّل من كل الوجوه.^{١٢}

^{١١} ابن هشام، السيرة النبوية، ط ٢، مصر، شركة مكتبة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، ١٣٧٥هـ - ٢٧: ١.

^{١٢} ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل، تفسير القرآن العظيم، ط ٧، دار الحديث، القاهرة، ١٤١٤هـ - ١٩٩٣م، ٤٤٨: ٢.

لاشكَّ أن هذه اللغة حازت الأفضلية على غيرها من اللغات، بتفضيل الله تعالى لها حين وصفها بالبيان والوضوح؛ فقال لرسوله صلى الله تعالى عليه وسلم: {وإنه لتنزيل رب العالمين* نزل به الروح الأمين* على قلبك لتكون من المنذرين* بلسان عربي مبين*} (الشعراء: ١٩٢-١٩٥). والوضوح والبيان أبلغ ما يوصف به الكلام، ولغة العرب لا تُدأَى ولا تُبَارَى في بيانها وإفصاحها، ولذلك يقول السيوطي: "فلما خصَّ سبحانه - اللسان العربي بالبيان عَلِمَ أن سائر اللغات قاصرة عنه وواقفة دونه"^{١٣}.

وقال ابن منظور: إن الله تعالى كرم الإنسان وفضله بالنطق على سائر الحيوان، وشرف هذا اللسان العرب بالبيان على كل لسان، وكفاه شرفاً أنه به نزل القرآن، وأنه لغة أهل الجنان.^{١٤} وقال ابن عباس: ما أنزل الله تعالى كتاباً إلا بالعربية، ثم ترجم لكل نبي على لسان أمته.^{١٥}

وقال الفارابي: "هذا اللسان كلام أهل الجنة وهو المنزه من بين الألسن من كل نقيصة والمعلى من كل خسيصة، والمهذب مما يُسْتَهَجَن"^{١٦}.

(٢) أجمع الباحثون والعلماء - على اختلاف اتجاهاتهم - على أن اللغة العربية أوسع اللغات في الألفاظ والمفردات، وفيما تحمل تلك الألفاظ من دلالات، كما أنها أحسن اللغات في دقة العبارات وقوة الجملة، وقد امتلكت التعبير عن معانٍ ثانوية، قد لا يعرف غيرها من اللغات كيف يعبر عنها. فمثل السيف عبرت عنه العربية بألفاظ متعددة، أوصلها بعضهم إلى أكثر من أربعين لفظاً. وهذا أمر له أهمية في مقاصد الشريعة والتشريع الإسلامي، فإن هناك من الأحكام الفقهية ما يتأثر بتعدد الألفاظ والأسماء لمسمى واحد، فقد نص الفقهاء على أن لفظ الطلاق والفراق والسراح، كلها ألفاظ دالة على حل العقد الزوجية، وحينئذ بأي لفظ منها خاطب الرجل زوجته أو بأي كلمة منها طلق فإنها تطلق منه؛ لأن مادة (طلق وسرح وفرق) تجتمع في الدلالة على فك القيد، والزواج تفكه واحدة من تلك الألفاظ.

(٣) نالت العربية ثروة اشتقاقية ميزتها عن غيرها من اللغات، ولهذه الميزة أثر في إدراك مقاصد الشريعة وفروع الشريعة، فقد ذكر الأسنوي عن الرافعي في باب الإيذان من كتاب الجامع الكبير، أن الرجل: "إذا حلف لا يلبس مما

^{١٣} السيوطي، جلال الدين، المزهري في علوم اللغة وأنواعها، المكتبة العصرية، صيدا بيروت، ١٩٨٦م، ١: ٣٢٢.

^{١٤} ابن منظور، لسان العرب، ١: ٧.

^{١٥} الزجاجي، أبو القاسم، الإيضاح في علل النحو، ت. د. مازن مبارك، ط ٤، دار النفائس، بيروت، ١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م، ص ٩٦.

^{١٦} السيوطي، جلال الدين، المزهري في علوم اللغة وأنواعها، ١: ٣٤٢.

غزله فلانة فإنه لا يحنث إلا بما غزله قبل اليمين، ولو قال مما تغزله فلا يحنث إلا بالذي تغزله بعدها، ولو قال من غزها دخل فيه الماضي والمستقبل".^{١٧}

أقوال العلماء في أهمية اللغة العربية في إدراك مقاصد الشريعة والتشريع الإسلامي:

تمثل اللغة العربية الوسيلة الأساسية لفهم الإسلام، وهي شرط لازم للتفقه في شريعته وإدراك مقاصده العليا، واستنباط الأحكام الفرعية العملية من أصوله.

لقد أدرك سلف هذه الأمة دلالة ارتباط العربية بالإسلام؛ فالعربية عندهم كادت أن تكون مرادفة للإسلام إنهما معاً يشكّلان خاصية المسلم وهويته فحين سأل أبو جعفر المنصور مولى لهشام بن عبد الملك عن هويته قال المولى: "إن كان العربية لسأناً فقد نطقنا به، وإن كانت ديناً فقد دخلنا فيه".^{١٨}

من أهم الشروط اللازمة للمفسر والمحدث والأصولي والفقهاء المجتهدين للفهم الصحيح للإسلام، ولحسن فهم مقاصده، ولضمان سهولة التخاطب والتفاهم بين أفراد الأمة الإسلامية، أن يكون مُتَمَكِّنًا لقواعد هذه اللغة وفروعها وتطبيقاتها؛ فإن من أراد فهم مقاصد الشارع، أو استنباط أحكام، أو تفسير آية أو حديث ولم يكن عالماً بالعربية؛ فإنه قد يضل الطريق في فهمه للمقاصد وحكمه وتفسيره. كتب سيدنا عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه إلى أبي موسى الأشعري: "أما بعدُ فتفقهوا في السنة، وتفقهوا في العربية وأعرابوا القرآن فإنه عربي، وتعلموا العربية فإنها من الدين".^{١٩}

ففي توجيه عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه أمران: الأول: الدعوة إلى فقه العربية، والثاني: والدعوة إلى فقه الشريعة؛ لأن الدين فيه فقه أقوال وأعمال، ففقه العربية هو الطريق إلى فقه الأقوال، وفقه الشريعة هو الطريق إلى فقه الأعمال.

وقال عمر أيضاً: لأن أقرأ فأخطئ أحب إليّ من أن أقرأ فألحن؛ لأنني إذا أخطأت رجعت، وإذا ألحنت افتريت.^{٢٠} وقال أبو بكر وعمر رضي الله تعالى عنهما: تعلم إعراب القرآن أحب إلينا من تعلم حروفه. وقال عمر لتقوم رموا فأسأؤوا الرمي فقال: بشئ ما رميتم. فقالوا: إنا قومٌ متعلّمين فقال: والله لخطؤكم في كلامكم أشدُّ من خطئكم في رميكم. سمعت رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم يقول: "رحم الله أمراً أصلح من لسانه" وقال بعض السلف: ربها دعوت فلحنت؛ فأخاف ألا يستجاب لي. وقال أمير المؤمنين علي رضي الله تعالى عنه: "قيمة كل الأسنوي، الكوكب الدرّي في كيفية تخريج الفروع الفقهية على المسائل النحوية، ٢: ٣٤٣.

^{١٨} أحمد، نازلي معوض، التعريب والقومية العربية في المغرب العربي، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٦م، ص ١٦.

^{١٩} الشافعي، الإمام محمد بن إدريس، الرسالة، شرح وتعليق عبد الفتاح بن ظاهر، القاهرة، دار النفائس، ١٩٩٢م، ١: ٢.

^{٢٠} الزجاجي، الإيضاح في علل النحو، ص ٩٦.

ربما دعوت فلحنت؛ فأخاف ألاّ يستجاب لي. وقال أمير المؤمنين عليّ رضي الله تعالى عنه: "قيمة كل امرئ ما يحسن".²¹

ويقول الإمام الشافعي رحمه الله تعالى: "فعلى كل مسلم أن يتعلم من لسان العرب ما بلغه جهده حتى يشهد به أن لا إله إلا الله وأن محمداً عبده ورسوله ويتلوه ويتلو به كتاب الله، وينطق بالذكر فيما افترض عليه من التكبير وأمر به من التسبيح والتشهد وغير ذلك".²²

ويقول الشيخ أحمد بن حمدان أبو حاتم الرازي: إن لغات البشر كثيرة لا يمكن حصرها، وأن أفضلها أربع: العربية، والعبرانية، والسريانية، والفارسية، وأن أفضل هذه الأربع لغة العرب، فهي أفصح اللغات وأكملها وأتمها وأعذبها وأبينها، ولم يحرص الناس على تعلم شيء في دهر من الدهور ولا في وقت من الأوقات كحرصهم على تعلم لغة العرب، ولا رغبوا في شيء من القرون والأزمنة رغبة هذه الأمة في لسان العرب من بين الألسنة حتى إن جميع الأمم فيها راغبون وعليها مقبلون ولها بالفضل مقرون وبفصاحتها معترفون وحتى نقلوا الكتب المنزلة، مثل التوراة والإنجيل والزبور وسائر كتب الأنبياء من السريانية والعبرانية إلى العربية ونقلوا ما قالته العجم من الفارسية إلى العربية وسائر ذلك من كتب الفلسفة والنجوم والهندسة والحساب من اليونانية أو الهندية إلى العربية وحرصت كل أمة على تعلم العربية ليرجموا ما في أيديهم بها ولم يرغب أهل القرآن والكتاب العرب في نقله إلي شيء من اللغات ولا قدر أحد من الأمم أن يترجمه بشيء من الألسنة ولو قدروا عليه لفشا ذلك فيهم وجرت الألسنة به عندهم ولكن تعذر عليهم لكمال لغة العرب ونقصان سائر اللغات فعلى هذا لغة العرب ممتعة على سائر اللغات واللغات كلها متفاداة إليها وأقبلت الأمم كلها إليها يتعلمونها رغبة فيها وحرصاً عليها ومحبة لها وفصلاً أبانه الله فيها للناس.²³

ويقول ابن تيمية رحمه الله تعالى: "واعلم أن اعتياد اللغة يؤثر في العقل والخلق والدين تأثيراً قوياً بينا ويؤثر أيضاً في مشابهة صدر هذه الأمة من الصحابة والتابعين. ومشابهتهم يزيد من العقل والدين والخلق وأيضاً فإن نفس اللغة العربية من الدين، ومعرفتها فرض واجب، فإن فهم الكتاب والسنة فرض ولا يفهم إلا بفهم اللغة

²¹ المصدر نفسه، ص ٩٦.

²² الشافعي، محمد بن إدريس، الرسالة، ١: ٢.

²³ المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، من قضايا اللغة العربية المعاصرة، إدارة الثقافة، تونس، ١٩٩٠م، ص ١١٨-١١٩.

العربية، وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب".^{٢٤} ويقول أيضًا: "اللسان العربي شعار الإسلام وأهله، واللغات من أعظم شعائر الأمم التي يتميزون بها".^{٢٥}

يقول الإمام الغزالي عمن يتعاطى علم أصول الفقه في كتابه المنحول: "لو لم يعلم توسع العرب في مخاطبتها لعيّ بكثير من علم محكم الكتاب والسنة".^{٢٦}

والإمام الشاطبي يكثر من التأكيد على أهمية احترام قواعد اللغة العربية والتزامها في فهم مقاصد النصوص. ويتعرض لهذه الفكرة كلما وجد ذلك مناسبة؛ لأن "لسان العرب هو المترجم عن مقاصد الشارع".^{٢٧} ويقول أيضًا: "إن الشريعة عربية، وإذا كانت عربية فلا يفهمها حق الفهم إلا مَنْ فهم العربية حقّ الفهم؛ لأنها سيان في النمط، ما عدا وجوه الإعجاز؛ فإن فرضنا مبتدئاً في فهم العربية؛ فهو مبتدئ في فهم الشريعة، أو متوسطاً، فهو متوسط في فهم الشريعة، والمتوسط لم يبلغ درجة النهاية؛ فإن انتهى إلى درجة الغاية في العربية، كان كذلك في الشريعة".^{٢٨} وهكذا فكلما كان أمكن في اللغة العربية، كان أقدر على إدراك مقاصد الشريعة إدراكاً سليماً.

وقد ردّ أهم أسباب الابتداع والانحراف في الدين إلى سببين رئيسين هما: الجهل، وتحسين الظن بالعقل، قال: "فأما جهة الجهل؛ فتارة تتعلق بالأدوات التي تفهم بها المقاصد، وتارة تتعلق بالمقاصد".^{٢٩} والأدوات التي بها تعرف المقاصد هي اللغة العربية "فعلى الناظر في الشريعة والمتكلم فيها أصولاً وفروعاً... أن لا يتكلم بشيء من ذلك حتى يكون عربياً أو كالعربي...".^{٣٠} فإذا كان كذلك صحّ له أن ينظر في القرآن،^{٣١} ويستخرج معانيه ومقاصده، على أن يسلك في الاستنباط منه، والاستدلال به مسلك كلام العرب في تقرير معانيها، ومنازعتها في أنواع مخاطباتها خاصة،

²⁴ ابن تيمية، أبو العباس تقي الدين أحمد بن عبد الحلّيم بن عبد السلام الحاراني، اقتضاء الصراط المستقيم، ت: عصام فارس الحارستاني ومحمد إبراهيم الزغلي، بيروت، دار الجيل، ١٩٩٣م، ص: ١: ٢٠٧.

²⁵ المصدر نفسه: ١: ٢٠٣.

²⁶ الغزالي، أبو حامد، المنحول من تعليقات الأصول، ت: محمد حسن هيتو، ط ١، دار الفكر، دمشق، ١٩٨٠م، ص ٤٦٣، والمزهر، ١: ٥.

²⁷ الشاطبي، الموافقات، ٤: ٣٢٤.

²⁸ المصدر نفسه: ٤: ١١٤-١١٥.

²⁹ المصدر نفسه: ٤: ١١٥.

³⁰ الشاطبي، الاعتصام، مكتبة الرياض الحديثة، ٢: ٢٩٣.

³¹ المصدر نفسه: ٢: ٢٩٧.

فإن كثيراً من الناس يأخذون أدلة القرآن بحسب ما يعطيه العقل فيها، لا بحسب ما يفهم من طريق الوضع. وفي ذلك فساد كبير، وخروج عن مقصود الشارع".^{٣٣}

وإليه أشار قبله ابن جني وقال: "أكثر من ضلّ من أهل الشريعة عن القصد فيها، وحاد عن الطريقة المثل إليها، فإنما استهواه واستخفّ حلمه، وضعفه في هذه اللغة الكريمة الشريفة التي خوطب الكافة بها وعرضت عليها اللجنة والنار من حواشيتها وأفنائها".^{٣٤}

إن فهم مقاصد الشريعة والعلوم الإسلامية من فقهها وأصولها وكلامها وعلمي تفسيرها وأخبارها مفتقرة إلى التضلع في علوم العربية. يقول الزمخشري: وذلك أنهم لا يجدون علماً من العلوم الإسلامية، فقهاها وكلامها وعلمي تفسيرها وأخبارها، إلا وافتقاره إلى العربية يبيّن لا يدفع، ومكشوف لا يتقنّ، ويرون الكلام في معظم أبواب أصول الفقه، ومسائلها مبنيًا على علم الإعراب، والتفاسير مشحونة بالروايات عن سيبويه والأخفش والكسائي والفراء وغيرهم من النحويين البصريين والكوفيين، وبهذا اللسان مناقلتهم في العلم، ومحاورتهم وتدريسهم ومناظرتهم، وبه تقطر في القراطيس أقلامهم وبه تسطر الصكوك والسجلات حكاهم، فهم ملتبسون بالعربية أية سلوكوا غير منفيكين عنها أينما وجهوا، كلٌ عليها حيث سيّروا.^{٣٥}

وما ذكره الزمخشري صحيح، وذلك لتوقف معرفة دلالات الأدلة اللفظية من الكتاب والسنة، وأهل العقد والحل من الأمة على معرفة موضوعاتها لغةً من جهة الحقيقة والمجاز والعموم والخصوص والإطلاق والتقيد والحذف والإضمار والمنطوق والمفهوم والاقتراب والإشارة، والتنبيه وغير ذلك، مما لا يعرف في غير علم العربية.

ويقول ابن قتيبة: وإنما يعرف فضل القرآن، مَنْ كثر نظره، واتسع علمه، وفهم مذاهب العرب، وافتنانها في الأساليب، وما خصّ الله لغتنا دون جميع اللغات.^{٣٦}

ويقول الزركشي: وإنما يفهم بعض معانيه ويطلع على أسرارها ومبانيه، مَنْ قَوِيَ نظره، واتسع مجاله وتدبره، وامتدّ باعه، ورقّت طباعه، وامتدّ في فنون الأدب وأحاط بلغة العرب.^{٣٧} وقال أيضاً في أهمية اللغة العربية

^{٣٢} الشاطبي، الموافقات، ١: ٤٤.

^{٣٣} ابن جني، أبو الفتح عثمان، الخصائص، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، ١٣٤٧هـ، ١: ١١.

^{٣٤} الشجيري، هادي أحمد فرحان، الدراسات اللغوية والنحوية في مؤلفات شيخ الإسلام ابن تيمية، وأثرها في استنباط الأحكام الشرعية، ط ١، دار البشائر لبنان، ٢٠٠١م، ص ٣٩.

^{٣٥} ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، ص ١٢.

^{٣٦} الشجيري، الدراسات اللغوية والنحوية، ص ٤٠.

للمفسر لكتاب الله عز وجل: واعلم أنه ليس لغير العالم بحقائق اللغة وموضوعاتها تفسير شيء من كلام الله، ولا يكفي في حقه تعلم السير منها؛ فقد يكون اللفظ مشتركاً وهو يعلم أحد المعنيين والمراد المعنى الآخر.^{٣٧}

ويقول العلامة ابن خلدون: "علم اللسان العربي أركانه أربعة هي: اللغة والنحو والبيان والأدب، ومعرفتها ضرورية على أهل الشريعة، إذ إن مأخذ الشريعة كلها من الكتاب والسنة، وهي بلغة العرب، نقلها من الصحابة والتابعين عرب، وشرح مشكلاتها من لغتهم، فلا بد من معرفة العلوم المتعلقة بهذا اللسان لمن أراد علم الشريعة".^{٣٨} ويقول أيضاً: ثم بعد ذلك يتعين النظر في دلالة الألفاظ وذلك أن استفادة المعاني على الإطلاق من تراكيب الكلام على الإطلاق يتوقف على معرفة الدلالات الوضعية مفردة ومركبة، والقوانين اللسانية في ذلك هي علوم النحو والتصريف والبيان وحين كان الكلام ملكة لأهله لم تكن هذه علومًا ولا قوانين ولم يكن الفقيه حينئذ يحتاج إليها؛ لأنها جبلته وملكته فلما فسدت الملكة في لسان العرب قيدها الجهاذة المتجردون لذلك بنقل صحيح ومقاييس مستنبطة صحيحة وصارت علومًا يحتاج إليها الفقيه في معرفة أحكام الله تعالى.^{٣٩}

وبلغ وقار السلف للعربية مبلغاً عظيماً، قال أبو منصور الثعالبي: فإن من أحب الله تعالى أحب رسوله المصطفى ﷺ ومن أحب النبي العربي، أحب العرب، ومن أحب العرب، أحب اللغة العربية، التي بها نزل أفضل الكتب على أفضل العجم والعرب، ومن أحب العربية، عُنيَ بها، وثابر عليها، وصرف همته إليها. ومن هداه الله للإسلام، وشرح صدره للإيمان، وأتاه حسن سريره فيه، اعتقد أن محمداً صلى الله تعالى عليه وسلم خير الرسل، والإسلام خير الملل، والعرب خير الأمم، والعربية خير اللغات والألسنة، والإقبال على تفهمها من الديانة، إذ هي أداة العلم، ومفتاح التفقه، وسبب إصلاح المعاش والمعاد.^{٤٠} ويقول ابن مالك: "لا أوتي برجل غير عالم بلغة العرب يفسر كتاب الله إلا جعلته نكالا".^{٤١}

جعل علماء أصول الفقه من شروط المجتهد أن يكون عالماً بأسرار العربية وبخاصة علم النحو، قال الأنصاري الحنفي: من شروط المجتهد أنه لا بد من معرفة التصريف والنحو واللغة.^{٤٢} لأن الشريعة عربية ولا سبيل

³⁷ الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ١: ٢٩٥.

³⁸ ابن خلدون، المقدمة، دار الكتاب العربي اللبناني، بيروت، الفصل السادس والثلاثون: في علوم اللسان العربي، ١٩٥٩م، ص ٥٤٥.

³⁹ المصدر نفسه، ٤١٩.

⁴⁰ الثعالبي، أبو منصور عبد الملك بن محمد النيسابوري، فقه اللغة وأسرار العربية، شرح د. ديزيرة شقال، دار الفكر، بيروت، ١٩٩٩م،

ص ١٠.

⁴¹ السيوطي، جلال الدين، الإقتان في علوم القرآن، ٢: ١٧٩.

⁴² الأنصاري، نظام الدين عبد العلي، فواتح الرحموت بهامش المستصفي، دار الفكر، بيروت، ٢: ٣٦٣.

إلى فهمها إلا بفهم كلام العرب، وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب.^{٤٣} ويقول أبو حيان: معظم هذا العلم في الحقيقة راجع لعلم اللغة العربية إذ هو شيء يتكلم فيه عن أوضاع العرب والصيغ اللغوية ولكن تكلم فيه غير اللغويين أو النحويين ومزجوه بأشياء من حجج العقول.^{٤٤}

يرى الأستاذ السيد محمد رشيد رضا أن على المفسر فهم حقائق الألفاظ المفردة التي أودعها القرآن، بحيث يحقق المفسر ذلك من استعمالات أهل اللغة، غير مكتفٍ بقبول فلان وفهم فلان؛ فإن كثيراً من الألفاظ كانت تستعمل في زمن التنزيل لمعان ثم غلبت على غيرها بعد ذلك بزمن قريب أو بعيد، من ذلك لفظ التأويل اشتهر بمعنى التفسير مطلقاً، أو على وجه مخصوص، ولكنه جاء في القرآن بمعان أخرى، كقوله تعالى: {هل ينظرون إلا تأويله يوم يأتي تأويله يقول الذين نسوه من قبل قد جاءت رسلنا بالحق...} (الأعراف: ٥٣).^{٤٥} ويقول أيضاً: فينبغي أن يكون عنده من علمها ما يفهم به هذه الأساليب الرفيعة، وذلك يحصل بممارسة الكلام البليغ ومزاولته، مع التفتن لنكتته ومحاسنه، والعناية بالوقوف على مراد المتكلم منه. نعم إننا لا نتسامى إلى فهم مراد الله تعالى كله على وجه الكمال والتمام، ولكن يمكننا فهم ما نهتدي به بقدر الطاقة، ويحتاج في هذا إلى علم الإعراب وعلم الأساليب (المعاني والبيان) ولكن مجرد العلم بهذه الفنون وفهم مسائلها وحفظ أحكامها لا يفيد المطلوب.^{٤٦}

يقول محمد الغزالي في دور اللغة في إدراك مقاصد النص القرآني: أي إنسان يريد فهم أي كتاب، لا بد له من تعلم لغته. ولذلك أرى أن من مستلزمات فهم الإسلام أن يتعلم الناس العربية. وقد تُقبِل الترجمة في المراحل الأولى؛ لأنها يمكن أن تؤدي دورها لإفهام الناس أبعاد العقيدة، وأنماط الحياة والسلوك، والعبادة، وما إلى ذلك، لكن بعد ذلك لا بد أن يقود الإسلام إلى تعلم العربية لإدراك مدلول الخطاب الإلهي الذي نزل بلغة العرب.^{٤٧}

وفهم من كلام الصحابة والسلف وأقوال اللغويين أنه ليس المقصود من تعلم اللغة العربية الاقتصار فقط على القواعد الأساسية التي تتوقف وظيفتها على معرفة ضوابط الصحة والخطأ في كلام العرب، وإنما المقصود من تعلم اللغة العربية لدارس الكتاب والسنة والمتأمل فيها هو فهم أسرارها وإدراك مقاصدها والبحث عن كل ما

^{٤٣} الرازي، المحصول في علم أصول الفقه، ٣: ٣٥.

^{٤٤} الأندلسي، أبو حيان، تفسير البحر المحيط، ١: ٦.

^{٤٥} رضا، محمد رشيد، تفسير المنار، مصر، ١٣٤٦هـ، مقدمة التفسير.

^{٤٦} مقدمة المرجع نفسه.

^{٤٧} الغزالي، محمد، كيف نتعامل مع القرآن، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، هيرندن، فيرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، ١٤٠١هـ-

يفيد في استنتاج النص، ومعرفة ما يؤديه التركيب القرآني على وجه الخصوص، باعتباره أعلى ما في العربية من بيان، وقد نبّه على هذه الخاصية الزجاجي في كتابه الإيضاح في علل النحو، حيث يقول: فإن قال قائل: فما الفائدة في تعلم النحو، وأكثر الناس يتكلمون على سجيتهم بغير إعراب، ولا معرفة منهم به، ويُفهمون غيرهم مثل ذلك؟ فالجواب في ذلك أن يقال له: الفائدة فيه الوصول إلى التكلم بكلام العرب على الحقيقة صواباً غير مبدل ولا مغرّر، وتقويم كتاب الله عز وجل، الذي هو أصل الدين والدنيا والمعتمد، ومعرفة أخبار النبي صلى الله تعالى عليه وسلم، وإقامة معانيها على الحقيقة؛ لأنه لا تفهم معانيها على صحة إلا بتوفيتها حقوقها من الإعراب.⁴⁸

وقال المبرد: كان بعض السلف يقول عليكم بالعربية؛ فإنها المروءة الظاهرة، وهي كلام الله عز وجل وأنبياؤه وملائكته.⁴⁹

صلة معرفة المقاصد الشرعية باللغة العربية:

لقد تبين لنا مما سبق أن اللغة العربية مفتاح الأصلين العظيمين: الكتاب والسنة، فهي الوسيلة إلى الوصول إلى أسرارهما ومقاصدهما وفهم دقائقهما، ولهذا السبب عني السلف بعلوم اللغة العربية، وحشا على تعلمها والنهل من عباها. هنا أعرض كيفية علاقة فهم مقاصد الشارع باللغة العربية وهي كالتالي:

يجب على الباحث أن يعرف العلوم التي تتعلق باللغة العربية من أوجه اللغة وصرها ونحوها وبلاغتها.

(١) معرفة أوجه اللغة:

معرفة أوجه اللغة أمر ضروري في اختيار ما يناسب النص، وقصر المعنى على المعنى على الوجه المراد، قال مجاهد: "لا يجل لأحد يؤمن بالله واليوم الآخر أن يتكلم في كتاب الله إذا لم يكن عالماً بلغات العرب".⁵⁰ ويقول الذهبي: إنه لا بد من التوسع والتبحر في ذلك؛ لأن اليسير لا يكفي؛ إذ ربما كان اللفظ مشتركاً، والمفسر يعلم أحد المعنيين وينحى عليه الآخر، وقد يكون هو المراد،⁵¹ على سبيل المثال قوله تعالى: {وَوَجَدَكَ ضَالًّا فَهَدَى} (الضحى: ٧). فإن لفظة (الضلال) تقع على معانٍ كثيرة، فتوقع البعض أنه أراد بالضلال الذي هو ضد (الهدى)، وزعموا أن الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم كان على مذاهب قومه أربعين سنة. وهذا خطأ فاحش؛ فقد طهره الله تعالى

⁴⁸ الزجاجي، أبو القاسم، الإيضاح في علل النحو، ص ٩٥.

⁴⁹ المصدر نفسه، ص ٩٥.

⁵⁰ الذهبي، د. محمد حسين، التفسير والمفسرون، مصر، ١٣٩٦هـ-١٩٧٦م، ج ١، ص ٢٦٦.

⁵¹ المرجع نفسه: ج ١، ص ٢٦٦.

لنبوته، وارتضاه لرسالته، ومن سيرته ﷺ ردّ على مزاعمهم إذ سُمِّيَ في الجاهلية الأمين، وكانوا يرتضونه حكماً لهم وعليهم، والله تعالى إنما أراد بـ(الضلال) الذي هو الغفلة، كما قال في مواضع أخرى: {لَا يَضِلُّ رَبِّي وَلَا يَنسَى} (طه: ٥٢) أي لا يغفل سبحانه عما يقولون علواً كبيراً.^{٥٢} قال أبو حيان: لا يمكن حمله على الضلال الذي يقابله الهدى؛ لأن الأبياء معصومون من ذلك. قال ابن عباس: هو ضلاله وهو في صغره في شعاب مكة ثم رده إلى جده عبد المطلب. وقيل: ضلاله من حليلة السعدية مرضعته، وقيل: ضلّ في طريق الشام حين خرج به عمه أبو طالب.^{٥٣}

(٢) معرفة علم الصرف:

إن الصرف يبحث فيما يجب أن تكون عليه بنية الكلمة قبل انخراطها في الجملة، لتكون على هيئة خاصة، ووزن معين، وهو أيضاً من خصائص اللغة العربية، قال ابن فارس: "ومن فاته المعظم؛ لأن (وجد) مثلاً كلمة مبهمه؛ فإذا صرفناها اتضحت بمصادرها".^{٥٤} وحكى السيوطي عن الزمخشري أنه قال: "من بدع التفاسير قول من قال: إن الإمام في قوله تعالى: {يَوْمَ نَدْعُو كُلَّ أَنَسٍ بِإِمَامِهِمْ...} (الإسراء: ٧١) جمع أمّ، وأن الناس يدعون يوم القيامة بأمهاتهم دون آبائهم قال: وهذا غلط أوجبه جهله بالتصريف: فإن (أمّاً) لا تجمع على إمام".^{٥٥} وكذلك خذ مثلاً: الدال والراء والسين، فإنك تستطيع بالتحويل الداخلي، والسوابق واللواحق أن تحصل على كم هائل من المشتقات، مثل: دَرَسَ وَيَدْرُسُ وَأُدْرُسُ وَدَارِسٌ وَمُدْرُسٌ وَدِرَاسَةٌ وَمُدْرَسَةٌ وَمُدَارِسٌ وَغَيْرَهَا. وكل هذه المشتقات أصولها وجذورها واحدة وهي: د، ور، وس.^{٥٦}

ولكن دلالة كل مشتق تختلف عن دلالة المشتق الآخر، قال تعالى: {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَيْتُمْ بِدِينٍ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ وَلْيَكْتُب بَيْنَكُمْ كَاتِبٌ بِالْعَدْلِ وَلَا يَأْبَ كَاتِبٌ أَنْ يَكْتُبَ كَمَا عَلَّمَهُ اللَّهُ فَلْيَكْتُبْ... وَلَا تَسْمُؤْا أَنْ تَكْتُبُوهُ صَغِيرًا أَوْ كَبِيرًا إِلَىٰ أَجَلِهِ ذَلِكُمْ أَقْسَطُ عِنْدَ اللَّهِ وَأَقْوَمٌ لِلشَّهَادَةِ وَأَدْنَىٰ أَلَّا تَرْتَابُوا...} (البقرة: ٢٨٢).

تلاحظ أن هذه الآية قد جمعت مشتقات عدة (فاكتبوه وليكتب وكاتب وأن يكتب وأن تكتبوه) جذورها الكاف والتاء والباء، ولكن كل مشتق يحمل معنى يختلف عن الآخر. وتلاحظ ورود كلمة (أقسط) في الآية

⁵² البطليموسي، أبو محمد عبد الله بن السيد، الإنصاف، ص ٧٢.

⁵³ الأندلسي، أبو حيان، تفسير البحر المحیط، ط ٢، دار الفكر، ١٤٠٣هـ - ١٩٩٣م، ٨: ٤٨٦.

⁵⁴ الذهبي، التفسير والمفسرون، ج ١، ص ٢٦٦.

⁵⁵ المرجع نفسه، ج ١، ص ٢٦٦.

⁵⁶ عبد المجيد، أبو سعيد محمد، الصرف العربي الشامل من خلال القرآن الكريم، ط ١، دار الفجر، كوالالمبور، ماليزيا، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠١،

الكريمة، ومعناه - أكثر عدلا - وهي مأخوذة من قَسَطَ الثلاثي، وهو من الأضداد فقد ورد بمعنى الجور والظلم في قوله تعالى: {وَأَمَّا الْقَاسِطُونَ فَكَانُوا لِجَهَنَّمَ حَطَبًا} (الجن: ١٥)؛ فالقاسطون اسم فاعل من قَسَطَ، فَقَسَطَ يَقْسِطُ قِسْطًا بكسر الكاف في المصدر: عدل، وَقَسَطَ يَقْسِطُ قُسُوطًا وَقَسَطًا بفتح القاف: جار وحاد عن الحق؛ فإذا زيدت الهمزة في أوله (أَقْسَطَ يَقْسِطُ، فهو مُقْسِطٌ) صار بمعنى عدل فقط، كأن الهمزة في (أقسط) للسلب كما يقال: شكنا إليه فأشكاه.^{٥٧} وقال تعالى: {وَأَقْسِطُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ} (الحجرات: ٩).

والآن نأخذ صيغة واحدة من أبواب الثلاثي الذي زيد فيه حرف واحد، هي باب (أَفْعَلُ يُفْعَلُ) لنطلع

على دلالاتها بعد زيادة الهمزة.

يتكون بناء (أفعل) من ثلاثة أحرف أصلية هي: فاء الكلمة وعين الكلمة ولام الكلمة، يضاف إليه حرف رابع هو الهمزة، قال تعالى: {وَالَّذِي أَخْرَجَ الْمَرْعَى...} (الأعلى: ٤). (١) وقد ورد هذا البناء في القرآن الكريم متعديا ولازما، فمثال اللازم قوله تعالى: {وله الحمد في السموات والأرض وعشيا وحين يُظْهِرُونَ} (الروم: ١٨)، والفعل (تُظْهِرُونَ) لازم لأنه ليس له مفعول به. فإذا كان الفعل لازما صار بالهمزة متعديا لواحد، نحو: كَرَّمَ مُحَمَّدٌ وَأَكْرَمْتُ مُحَمَّدًا، والفعل (خَرَجَ) مثلا فعل لازم لا يأخذ مفعولا به؛ فإذا زدته همزة جعلته متعديا، كقوله تعالى: {يَغْفِرُ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَيُدْخِلْكُمْ جَنَّاتٍ...} (الصف: ١٢). وإذا كان متعديا لواحد صار بها متعديا لاثنين؛ فالفعل (ذَاقَ) يتعدى إلى مفعول به واحد؛ فإذا زدته همزة جعلته متعديا لمفعولين، كقوله تعالى: {فَكَفَّرْتُ بِالنَّعْمِ اللَّهُ فَذَاقَهَا اللَّهُ لِبَاسِ الْجُوعِ وَالْخَوْفِ...} (النحل: ١١٢). وإذا كان الفعل متعديا لمفعولين صار بزيادة الهمزة متعديا إلى ثلاثة مثل: أَرَى وَأَعْلَمُ، نحو: رَأَى وَعَلِمَ زَيْدٌ بَكْرًا قَائِمًا، تقول: أَرَيْتُ أَوْ أَعْلَمْتُ زَيْدًا بَكْرًا قَائِمًا، قال تعالى: {كَذَلِكَ يُرِيهِمُ اللَّهُ أَعْمَالَهُمْ حَسَرَاتٍ عَلَيْهِمْ...} (البقرة: ١٦٧)؛ فالفعل (يُرِي) قد تعدى إلى ثلاثة مفاعيل، المفعول الأول ضمير (هم) والثاني (أعمالهم) والثالث (حسرات).^{٥٨}

(٢) الصيرورة:

أي صيرورة ما هو فاعل (أَفْعَلُ) صاحب شيء، وهو قسمان: إما أن يصيرَ صاحب شيء مشتق من الفعل، نحو: (أَلْحَمُ زَيْدًا)، أي: صار ذا لحم، و(أَطْفَلَتِ الْمَرْأَةُ)، أي: صارت ذات طفل، وإما أن يصيرَ صاحب شيء

^{٥٧} ابن منظور، لسان العرب، مادة (قسط).

^{٥٨} صافي، محمود، الجداول في إعراب القرآن وصرفه وبيانه، ط ١، دمشق، دار الرشيد، ١٤١١هـ - ١٩٩١م، ١/٣٣٢.

هو صاحب ما اشتق منه، نحو: (أَجْرَبَ الرَّجُلُ)، أي صار ذا إبل ذات جرب.^{٥٩} قال تعالى: {انظُرُوا إِلَى ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ...} (الأنعام: ٩٩)، أي: صار ذا ثمر.^{٦٠}

(٣) الدخول في المكان الذي هو أصل ما اشتق منه (أَفْعَلَ)، والدخول إليه، نحو: (أَبْحَرَ)، أي: دخل في البحر، و(أَمَصَرَ) دخل في مصر، و(أَشَامَ) دخل في الشام،^{٦١} وقال تعالى: {إِذْ تُصْعِدُونَ وَلَا تَلْوُونَ عَلَىٰ أَحَدٍ...} (آل عمران: ١٥٣). فكلمة (تُصْعِدُونَ) من (أَصْعَدَ في الأرض) إذا ذهب فيها والهمزة فيه للدخول في المكان، فالمعنى إذ تدخلون في الصعود.^{٦٢}

(٤) دخول الفاعل في وقت ما اشتق منه (أَفْعَلَ)، نحو: (أَذْنَفَ)، أي: حصل وقت الدنف،^{٦٣} وقال تعالى: {فَسَبِّحْ حَانَ اللَّهِ حِينَ تُمْسُونَ وَحِينَ تُصْبِحُونَ...} (الروم: ١٧)، أي: حين تدخلون في المساء والصبح.

(٥) الدلالة على معنى السلب والإزالة، أي سلب الفاعل أصل الفعل عن المفعول،^{٦٤} وهو الدلالة على ترك معنى الفعل والابتعاد عنه، إذا قلت مثلاً: (سَكَا زَيْدٌ) فإنك تُثَبِّتُ أن له شكوى، فإذا زدت همزة قائلًا: (أَشْكَيْتُ زَيْدًا)، صار المعنى: أَزَلْتُ شكواه، وهكذا (أَعَجَمْتُ الْكِتَابَ)، أي: أَزَلْتُ عجمته وإبهامه بوضع النقط والحركات، وقال تعالى: {إِنَّ السَّاعَةَ آتِيَةٌ أَكَادُ أَخْفِيهَا...} (طه: ١٥)، والهمزة في (أخفيها) للسلب والمراد: أُرِيْلَ خفاؤها.^{٦٥}

(٥) الدلالة على مصادفة الشيء على صفة، أي الوجدان: أي وجود الفاعل مفعول (أَفْعَلَ) على صفة، وهي كونه فاعلاً لأصل الفعل، نحو: أَمَحَّدْتُ خَالِدًا، أي: وجدته محمودًا، وأبخلته، أي: وجدته بخيلًا.^{٦٦} وقال تعالى: {فَلَمَّا أَثْقَلَتْ دَعَوَا اللَّهَ رَبَّهُمَا...} (الأعراف: ١٨٩). ويذهب الزمخشري إلى أن الفعل (أثقلت) هنا بمعنى حان وقت نقل

⁵⁹ سيبويه، أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر، الكتاب، ت: عبد السلام هارون، ط ٢، القاهرة، مكتبة الخانجي، ١٤٠٣هـ-١٩٨٣م، ٤:

٥٩، والإسترايازي، رضي الدين محمد بن الحسن، شرح شافية ابن الحاجب، دار الفكر، بيروت، ١٣٩٥هـ-١٩٨٥م، ١: ٨٨.

⁶⁰ الأندلسي، أبو حيان، تفسير البحر المحيط، ٤: ٤٤٠.

⁶¹ الإسترايازي، رضي الدين، شرح شافية ابن الحاجب، ١: ٩٠.

⁶² الأندلسي، أبو حيان، تفسير البحر المحيط، ٣: ٨٢.

⁶³ سيبويه، الكتاب، ٤: ٦١، والإسترايازي، شرح الشافية، ١: ٩٠.

⁶⁴ عثمان، علي، تلخيص الأساس في الصرف، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر، ١٣٥٧هـ-١٩٣٩م، ص ٢٠، وانظر رضي، شرح الشافية، ١: ٩١.

⁶⁵ الأندلسي، أبو حيان، تفسير البحر المحيط، ٦: ٢٣٢.

⁶⁶ الإسترايازي، رضي الدين، شرح الشافية، ١: ٩٠-٩١، والحملوي، الشيخ أحمد، كتاب شذا العرف في فن الصرف، شركة مكتبة مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر، ١٣٨٤هـ-١٨٦٥م، ص ٢٥.

حملها، كقوله أقرت.^{٦٧} وأما أبو حيان فهو يرى أن الفعل (أثقلت) بمعنى دخلت في الثقل، كما نقول: أصبح وأمسى، أي صارت ذات ثقل، كما نقول: أتمر الرجل وألبن: إذا صار ذا تمر ولبن.^{٦٨}

(٨) الدلالة على التعريض: قال سيبويه: "وتحيء (أفعلته على أن عرضه لأمر، وذلك قولك: أفتلته، أي عرضته للقتل".^{٦٩} وقال الرضي: "تفيد الهمزة أنك جعلت ما كان مفعولاً للثلاثي، مُعَرَّضاً لأن يكون مفعولاً لأصل الحدث، سواء صار مفعولاً له أو لا، نحو: أقتلته؛ أي عرضته لأن يكون مقتولاً قتل أو لا، وأبعثت الفرس، أي: عرضته للبيع".^{٧٠} وقال تعالى: {أَلَا إِنَّهُمْ يَشْتُونَ صُدُورَهُمْ...} (هود: ٥)، يشنون الصدور: أي عرضوها للإثناء.^{٧١}

(٩) أن يأتي بمعنى (استفعل)، نحو: (أعظمت الرجل)، أي: استعظمته، قال تعالى: {وَبِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ}

(البقرة: ٤)، يوقنون: بمعنى يستيقنون.^{٧٢}

(١٠) أن يكون مطاوعاً لوزن (فعل)، نحو: (قشعت الريح السحاب فأقشع)، وكتوله تعالى: {أَفَمَنْ يَمْشِي مُكِبًّا عَلَى وَجْهِهِ أَهْدَى...} (الملك: ٢٢)، هنا لفظ (مكبا) مطاوع لـ (كاب)، ويقال: (أكب) مطاوع (كبة) وكبته فأكب)^{٧٣}.

(١١) قد يدل (أفعل) على معنى الثلاثي المجرد، نحو: قتلته وأقلته وسغله وأشغله، وصر أذنيه وأصر أذنيه، وبكر

وأبكر.^{٧٤} ويرى الرضي أنه في هذه الحالة يدل على معنى الزيادة، وإن لم يكن إلا التأكيد.^{٧٥} قال تعالى: {سُبْحَانَ الَّذِي

أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا...} (الإسراء: ١). ففعل (أسرى) على وزن (أفعل) يدل على معنى الثلاثي المجرد (سرى)، وقال

أيضا: {وَيَوْمَ يُنَادِيهِمْ أَيْنَ شُرَكَائِيَ قَالُوا أَدْنَاكَ...} (فصلت: ٤٧). ففعل (أدنا) هنا بمعنى الثلاثي المجرد (أذن).^{٧٦}

⁶⁷ الزمخشري، أبو القاسم جار الله محمود بن عمر، الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، مكتبة ومطبعة مصطفى

الباي الحلبي وأولاده، مصر، ١٩٦٦م، ٢: ١٨٩.

⁶⁸ الأندلسي، أبو حيان، تفسير البحر المحيط، ٤: ٤٣٧.

⁶⁹ سيبويه، الكتاب، ٤: ٥٩.

⁷⁰ الرضي، شرح الشافية، ١: ٨٨.

⁷¹ الأندلسي، أبو حيان، تفسير البحر المحيط: ٥: ٢٠٢.

⁷² المصدر نفسه: ١: ٤١.

⁷³ الزمخشري، الكشاف، ٤: ٥٨٢.

⁷⁴ سيبويه، الكتاب، ٤: ٦١.

⁷⁵ الرضي، شرح الشافية، ١: ٩١.

⁷⁶ الأندلسي، أبو حيان، تفسير البحر المحيط: ٧: ٥٠٤.

هذه صيغة واحدة من الصيغ الكثيرة تتبعناها في كتاب الله تعالى لنصل إلى دلالاتها ومعانيها بسبب زيادة الهمزة فقط. فهل يمكن فهم هذه الدلالات من غير معرفة الأبنية الصرفية ودلالاتها؟ وصدق الله تبارك وتعالى القائل: {كِتَابٌ فَصَّلْتُ آيَاتُهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ} (فصلت: ٣).

(٣) معرفة علم النحو:

إن النحو العربي يختص بضبط آخر الكلمة العربية، وتنسيق الجملة، ويظهر لغة القرآن الكريم، وتمييزها عن بقية اللغات بكونها لغة معربة، تتغير فيها دلالة الكلمة بحسب موقعها من الجملة وهي مركبة مع غيرها، لكون آخرها على ما يقتضيه منهج العرب في كلامهم، من رفع ونصب وجر وجزم، أو بقاء على حالة واحدة وهو ما يسمى بالبناء، هذا هو دور النحو؛ فلا بد من اعتباره. أخرج أبو عبيد عن الحسن أنه سئل عن الرجل يتعلم العربية يلتبس بها حسن المنطق ويقيم بها قراءته فقال: حسن فتعلمها؛ فإن الرجل يقرأ الآية فيعي بوجهها فيهلك فيها.^{٧٧}

ويجب على الذي يريد فهم مقاصد النصوص القرآنية والحديثية أن يعرف الأوجه الإعرابية والتنسيق الموجود في داخل الجملة؛ لأن المعنى يتغير بتغير الإعراب، ويختلف باختلافه، وكذلك ترتيب الكلمات في الجملة؛ لأن المعنى يترتب على تنسيق الكلمات في الجملة، ولذلك نرى أن عبد القاهر الجرجاني يذهب إلى أن الإعجاز القرآني يكمن في النظم. والنظم هو توخي معاني النحو، وبيان ذلك أننا حيننا ننطق بالكلمات والجملة؛ فلا بد من أن تكون مرتبة ترتيباً مقبولاً معقولاً. وهو يذكر تطبيقات عملية من النصوص القرآنية ليبرهن أن النظم هو الذي يرجع إليه فضل الكلام. ففي التقديم والتأخير مثلاً: يشير إلى قوله سبحانه وتعالى {قَالُوا أَأَنْتَ فَعَلْتَ هَذَا بِآلِهَتِنَا يَا إِبْرَاهِيمُ...} (الأنبياء: ٦٢)، حيث قدم الضمير (أنت) على الفعل {قَالُوا أَأَنْتَ فَعَلْتَ هَذَا...} حيث جاء نظم الآية هكذا ولم يقدم الفعل فيقال: (أ فعلت هذا) وسر ذلك أننا نقدم ما هو مشكوك فيه. أما الأمر المتيقن فلا يجوز أن نقدمه؛ فإذا كان الشك في الاسم قدمناه، وإذا كان الشك في الفعل قدمناه. ونستطيع أن نفهم الآية الكريمة على هذا النحو؛ فالأصنام قد حطمت، ولكنهم يريدون أن يقرروا إبراهيم عليه السلام، بتحطيمها، فجاء نظم الآية هكذا {أَأَنْتَ فَعَلْتَ هَذَا بِآلِهَتِنَا يَا إِبْرَاهِيمُ...}.^{٧٨}

وفي الفصل والوصل بين عبد القاهر الجرجاني أنه إذا كان هناك جملتان، وكانت الثانية متصلة بالأولى اتصالاً وثيقاً، كأن تكون تأكيداً أو بدلاً وجب فصلها عن الثانية، ومعنى الفصل ترك العطف بالواو ويمثل لذلك

^{٧٧} الذهبي، التفسير والمفسرون، ج ١، ص ٢٦٦.

^{٧٨} عباس، فضل حسن، إعجاز القرآن الكريم، ص ٦٩-٧٥.

بقوله تعالى: {الم * ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ} (البقرة: ١-٢)، حيث جاء كل جملة من هذه الجمل غير معطوفة على سابقتها؛ لأن بينها اتحاداً في المعنى.^{٧٩}

وفي أسلوب القصر يبين سر النظم في آيات كثيرة، منها: {إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ...} (الحجرات: ١٠) معناه أن أعظم علامات الإيمان الأخوة؛ فالمؤمنون إخوة لا متقاطعون ولا متدابرون، ولو قيل: إنما الإخوة المؤمنون، لكان المعنى أن رابطة الأخوة لا تكون إلا بين المؤمنين وحدهم وهذا غير صحيح؛ فإن الأخوة رابطة قد تكون بين المؤمنين وقد تكون بين غيرهم.^{٨٠}

وهكذا نجد عبد القاهر الجرجاني يبذل قصارى جهده، وهو يحرص كل الحرص على شرح نظرية النظم، مبيّناً أن إعجاز القرآن الكريم إنما هو لهذا النظم البديع الذي يبهر العرب وعجزوا أن يأتيوا بمثله. إن تغير الحركة قد تغير المعنى تماماً ويؤدي أحياناً إلى الكفر، كقوله تعالى: {وَإِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ...} (البقرة: ١٢٤). هنا لفظ (إبراهيم) مفعول به مقدم منصوب، ولفظ الجلالة (رب) فاعل مؤخر مرفوع، ومعنى الآية: واذكر يا محمد حين اختبر الله تعالى عبده إبراهيم الخليل.^{٨١} وإذا قرئ بضم الميم في (إبراهيم) ونصب الباء في (ربه) كان إبراهيم فاعلاً مرفوعاً، و(ربه) مفعولاً به منصوباً، وانعكس المعنى، أي: اختبر إبراهيم الله. (أعوذ بالله من ذلك) وهذا كفر.

قال ابن الأنباري: قدم أعرابي في خلافة عمر رضي الله تعالى عنه فقال: من يُقرئني شيئاً مما أنزل الله على نبينا محمد صلى الله تعالى عليه وسلم؟ فأقرأه رجل من سورة التوبة حتى وصل إلى قوله تعالى: {أَنَّ اللَّهَ بَرِيءٌ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ وَرَسُولُهُ...} (التوبة: ٣)؛ فقرأها بجر كلمة (رسوله)؛ فقال الأعرابي: "أوقد برئ الله من رسوله؟ إن يكن الله قد برئ من رسوله؛ فأنا أبرأ منه" فبلغ ذلك الخليفة عمر بن الخطاب؛ فدعا الأعرابي وقال له: أ تبرأ من رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم؟، فقال الأعرابي: يا أمير المؤمنين، إنني قدمت المدينة ولا علم لي بالقرآن؛ فسألت من يُقرئني؛ فأقرأني هذه السورة - براءة - فقرأ: {إِنَّ اللَّهَ بَرِيءٌ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ وَرَسُولِهِ...} بجر كلمة (رسوله) فقلت: أو قد برئ الله تعالى من رسوله؟، إن يكن برئ من رسوله؛ فأنا أبرأ منه، فقال له عمر: ليس هكذا أيها الأعرابي وقرأ

^{٧٩} المرجع نفسه: ص ٧٦.

^{٨٠} المرجع نفسه: ص ٧٧.

^{٨١} الصابوني، محمد علي، صفوة التفاسير، ط ١، دار الفكر، بيروت، ١٤١٦هـ - ١٩٩٦م، ١: ٨٣.

عمر الآية برفع كلمة (رسولُهُ) أي رسوله بريء من المشركين كذلك، فقال الأعرابي: "وأنا والله أبرأ من الذي برئ منهم الله ورسوله"؛ فأمر عمر رضي الله تعالى عنه ألا يُقْرَأ القرآن إلا عالم باللغة.^{٨٢}

ولو أن قارئاً قرأ: {إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ...} (فاطر: ٢٨) برفع لفظ الجلالة (الله) ونصب (العلماء) لوقع في الكفر؛ لأن المعنى يفرض رفع العلماء فاعلاً، ولفظ الجلالة (الله) مفعولاً به؛ لأن المراد حصر الخوف من الله في العلماء ولا حصر الخوف من العلماء في الله، (العباد بالله)، كما نلاحظ أن الوقف بالسكون على آخر (العلماء) اختياري لا شيء يمنعه، أما نصب لفظ الجلالة (الله) فلازم لا يجوز فيه الوقف العارض، أي لا يتم المعنى بدون النصب، بل إن الحركة لها دور في المعنى ولو لم تكن إعراباً. وكذلك لو أن قارئاً قرأ: {وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ} (الإخلاص: ٤)، برفع (كفو) ونصب (أحد) لكان قد أثبت كفوًا لله تعالى، عما يقولون علواً كبيراً، ويدل على ذلك لزوم كسر الخاء في (الآخر) في قوله تعالى: {هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ} (الحديد: ٣)، وكسر الواو في (المصور) في قوله تعالى: {هُوَ اللَّهُ الْخَالِقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ...} (الحشر: ٢٤)؛ فإن فتحها يؤدي إلى الكفر.

(٤) معرفة علم البلاغة:

إن أعظم وجوه إعجاز القرآن الكريم الإعجاز البياني؛ لأنه ينتظم القرآن الكريم كله، سوره على اختلافها طولاً وقصرًا؛ ففهم بلاغة القرآن يؤدي إلى فهم مقاصد الشارع. لقد استخدمت أساليب متنوعة في القرآن الكريم من التشبيه والمجاز والكناية وغيرها.

(١) في القرآن الكريم كثير من التشبيهات، نجد أن القرآن يتخذ من هذا الفن التعبيري وسيلة من وسائل الكشف والإيضاح والتهديب والتربية والتبشير والإنذار والترغيب والترهيب والتزيين والتقبيح والقوة والضعف والهداية والضلال والتعظيم والتحقير وغيرها.

أذكر هنا مثالاً في شأن الكافرين، قال تعالى: {وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنِّ وَالإِنْسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَهُمْ أَدَانٌ لَا يُسْمَعُونَ بِهَا أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ} (الأعراف: ١٧٩). هذا تصوير لبيان ضلالهم: فخرج بيان حالهم مع كل ما يجب فهمه، ومع كل ما يجب رؤيته، ومع كل ما يجب سماعه. في هذه الصورة خبر أو حكم هو: {ولقد ذرأنا لجهنم كثيراً...} وهذا الخبر أو الحكم ذكرت بعده مبرراته {لهم قلوب لا يفقهون به...} وهذه الصفات الثلاث مقتضية لذلك المصير. ولكنها في الوقت نفسه ممهدة

^{٨٢} الأبنباري، نزهة الألباء، ت: د. إبراهيم السامرائي، بغداد، ١٩٧٢م، ص ٨، وأبو الطيب اللغوي، مراتب النحويين، ت: أبو الفضل إبراهيم، دار النهضة، مصر، ١٣٩٤هـ - ١٩٧٤م، ص ٢٦.

لحكم آخر، بل تكاد تدل عليه {أولئك كالأنعام...}، إنهم أشد ضللاً من الأنعام؛ لأنها تنقاد إلى أربابها التي تعلفها وتتعددها وتعرف من يحسن إليها ومن يسيء إليها. وتهدي لمراعيتها ومشاربها. وهؤلاء لا يتقادون لربهم لا يعرفون إحسانه إليهم من إساءة الشيطان لهم الذي هو عدوهم، ولا يطلبون الذي هو أعظم المنافع، ولا يتقون العقاب الذي هو أشد المضار والمهلك ولا يهتدون للحق الذي هو المصدر الهنيء لذلك كانوا الكاملين في الغفلة.

(٢) إن المجاز في القرآن الكريم بأنواعه المختلفة سواء أ كان لغوياً أو حكيمياً، واللغوي أ كان استعارياً أو مرسلاً، يؤدي وظيفة جلييلة الخطر في البيان القرآني من التوسع في ضروب التعبير واستخدام المادة الواحدة سواء اختلفت مشتقاتها أو تحددت في البنية في معانٍ شتى وأغراض مختلفة. لم يكن لها هذا الاتساع لولا فن المجاز. فعلى الذي يريد إدراك مقاصد الشارع أن يلمَّ بهذا الفن إلمامًا كاملاً، قال تعالى: {يا أيها المزمّل * قم الليل إلا قليلاً} (المزمّل: ١-٢). والمقصود بالقيام الصلاة، واللغة لم تضع القيام لتدل على الصلاة واستعمل القيام في الصلاة استعمال الكلمة في غير ما وضعت له وهو مجاز لغوي.^{٨٣} وقال تعالى أيضاً: {أولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى فما ربحت تجارتهم...} (البقرة: ١٦). فإسناد الربح إلى التجارة مجاز عقلي؛ لأن التجارة لا تربح إنما تكون سبباً في الربح؛ فالتقدير إذن ما ربحوا في تجارتهم.^{٨٤}

ذُكرَ أن عالماً ممن يُنكر المجاز والاستعارة في القرآن الكريم جاء إلى شيخ فاضل عالم منكرًا عليه دعوى المجاز - وكان ذلك السائل المنكر أعمى - فقال له الشيخ ما تقول في قوله تعالى: {وَمَنْ كَانَ فِي هَذِهِ أَعْمَى فَهُوَ فِي الْآخِرَةِ أَعْمَى وَأَضَلُّ سَبِيلًا} (الإسراء: ٧٢). هل المراد بالعمى الحقيقة وهو عمى البصر، أم المراد به المجاز وهو عمى البصيرة؟ فهت السائل وانقطعت حجته.^{٨٥}

(٣) أسلوب الكناية:

كتاب الله هو نهاية البلاغة وهو أعلى طبقات البيان، أرفعها عمادًا وأكثرها مدادًا، ولأسلوب الكناية من ذلك نصيب وافر، إلا أن للكناية في القرآن الكريم أهدافاً متعددة، وأسباباً متنوعة، وأغراضاً ذات شأن كالتالي:

(أ) فقد تأتي الكناية في كتاب الله تعالى لتصور المعنى المعقول في صورة محسوسة، وله أثر بليغ في النفوس، كقوله تعالى: {وَلَا تَحْسَبُوا أَنَّكُمْ بَعْضُكُمْ بِعَضَا أَيْحِبُّ أَحَدَكُمْ أَنْ يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا فَكَرِهْتُمُوهُ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ تَوَّابٌ

^{٨٣} عباس، فضل حسن، البلاغة فنونها وأفنانها، ط ١، دار الفرقان، عمان، الأردن، ١٤٠٧هـ-١٩٨٧م، ٢: ١٣٧.

^{٨٤} المرجع نفسه: ٢: ١٤٧.

^{٨٥} الصابوني، صفوة التفاسير، ٢: ١٦٠.

رَجِيمٌ} (الحجرات: ١٢). فانظر إلى هذه الصورة في النهي عن الغيبة {أ يجب أحدكم أن يأكل لحم أخيه ميتا...} أ ليس النيل من العرض كتمزيق اللحم؟ وهل هناك شيء تنفر منه النفس أكثر من أكل لحم الإنسان؟ فكيف إذا كان هذا الإنسان أخوا؟ وانظر إلى قوله {ميتا} وكيف تزيد هذه الصورة بشاعة واشمئزازًا وإذا كان اللحم المأكول لحم ميت فكذلك المغتاب تنال منه وهو لا يدري ولا يعلم؛ فالقرآن يرشدنا إلى أننا ينبغي أن نفر من الغيبة كما نفر من هذه الصورة، صورة أكل لحم الأخ ميتا، تلك صورة محسوسة لشيء معنوي، عبر عنها الكناية الموحية بها دقة.^{٨٦}

(ب) ومن أهداف الكناية في القرآن (التهديب) لتتلمذ الأدب في الحديث حتى لا تثير العبارات نزوات النفوس وكوامن العواطف، وسهام الغرائز واستمع إلى قوله تعالى: {أَجَلٌ لَكُمْ لَيْلَةَ الصَّبَاِ الرَّفَثُ إِلَى نِسَائِكُمْ هُنَّ لِيَاسٌ لَكُمْ وَأَنْتُمْ لِيَاسٌ هُنَّ...} (البقرة: ١٨٧). وقوله تعالى { نَسَاؤُكُمْ حَرَّتْ لَكُمْ فَأَتُوا حَرَثَكُمْ...} (البقرة: ٢٢٣)، وقوله أيضا: {وَكَيْفَ تَأْخُذُونَهُ وَقَدْ أَفْضَى بَعْضُكُمْ إِلَى بَعْضٍ...} (النساء: ٢١)، وقوله أيضا: {فَلَمَّا تَغَشَّاهَا حَمَلَتْ حَمْلًا...} (الأعراف: ١٨٩). الرفث كناية عن الجماع وهو من الكنايات الحسنة وكذلك كل من {فأتوا حرثكم والآن باشروهن وأفضى بعضكم بعضا فلما تغشاهما} كناية عن الجماع. وقال ابن عباس: إن الله عز وجل كريم حلیم يكنى.^{٨٧}

هذه الكنايات مع إيجازها وإيجائها حيث نستشف منها المعنى كاملاً غير منقوص. ولا يعرفها إلا العالم باللغة. وما تقدم يتبين أن نصوص القرآن الكريم والسنة المطهرة باللغة العربية. وفهم المقاصد والأحكام منها، إنها يكون فهمًا صحيحًا إذا روعي فيها مقتضى الأساليب في اللغة العربية وطرق الدلالة فيها. وما تدل عليه ألفاظها مفردة ومركبة، ولهذا عني علماء أصول الفقه الإسلامي، باستقراء الأساليب العربية وعبارتها ومفرداتها، واستمدوا من هذا الاستقراء وما قرره علماء هذه اللغة قواعد وضوابط، يتوصل بمراعاتها إلى فهم المقاصد والأحكام من النصوص بلغته، ويتوصل بها أيضا إلى إيضاح ما فيه من خفاء من النصوص، ورفع ما قد يظهر من تعارض، وتأويل ما دل دليل على تأويله، وغير هذا مما يتعلق باستفادة المقاصد والأحكام من نصوصها.

وعلى هذا يجب أن يكون اهتمامنا نابعا من هذا المفهوم، وهو ارتباط اللغة العربية بفهم مقاصد الشريعة وعلومها وبالدين والتراث، فالواجب يقتضي ترسيخ هذا المفهوم؛ لأنه سوف يكون الحارس بعد الله تعالى على هذه اللغة الشريفة، ويمكن تلخيص هذا المفهوم في التالي:

(١) النظر في اللغة العربية على أنها لغة القرآن الكريم والسنة المطهرة، ولغة مقاصد الشريعة والتشريع الإسلامي، بحيث يكون الاعتزاز بها اعتزازًا بالإسلام وتراثه الحضاري العظيم.

^{٨٦} عباس، فضل حسن، البلاغة فنونها وأفانها، ٢: ٢٦٢.

^{٨٧} الصابوني، صفوة التفسير، ١: ١٠٩.

(٢) النظر إلى اللغة العربية على أنها عنصر أساسي من مقومات الأمة الإسلامية والشخصية الإسلامية.
 (٣) النظر إليها على أنها وعاء مقاصد الشريعة والمعرفة والثقافة بكل جوانبها، ولا تكون مجرد مادة مستقلة بذاتها للدراسة؛ لأن الأمة التي تحمل لغتها أمة تحتقر نفسها وتفرض على نفسها التبعية الثقافية.
 إذا عملنا على ذلك وضعنا سياجا قويا يحفظ اللغة العربية في كل حين وكل زمان؛ لأن اللغة قد أصبحت لغة العقيدة والعلم على حد سواء؛ لأن بين اللغة العربية والوجود الإسلامي في أي مكان وفي أي زمان تلازماً واضحاً في الماضي والحاضر والمستقبل؛ فحين يتعرض الإسلام لأنواع الغزوات والنكبات تكون اللغة العربية هي أداة التفكير والتعبير والاتصال؛ تحفظ عليه وجوده الحضاري، وهي التي تساعده على أن يستأنف هذا الوجود بعد كل هجمة أو تعثر.

الخاتمة:

أعرض في الخاتمة خلاصة البحث وأهم النتائج كالآتي:

- (١) إن القدماء حتى بداية القرن العاشر لم يجدوا معنى مصطلح مقاصد الشريعة تحديداً دقيقاً، وإنما هي بيان لوجوه المصالح التي تحققها الأحكام وتقييمها؛ فهي لم تخرج بذلك عن المعنى اللغوي للمقصد.
- (٢) إن العلماء المحدثين قاموا بتعريفات لمقاصد الشريعة، يمكن أن نقول على ضوءها: إن مقاصد الشريعة هي الغايات التي اتجهت إرادة الشارع إلى تحقيقها لمصلحة العباد عن طريق أحكامه.
- (٣) إن الله تعالى هو الشارع الذي أنزل القرآن الكريم لكي يبين أحكام الإسلام ووظيفته وغاياته ومقصده وهدفه لتحقيق مصلحة للإنسان أو دفع مفسدة ومضرة عنه. وهذا الكتاب هو المصدر الأساسي لمقاصد الشريعة ثم تأتي السنة المطهرة مفسرة له.
- (٤) إن القرآن الكريم معجزة إلهية أدبية. والإعجاز البياني هو أعظم وجوه الإعجاز وأهمها وأعمها، وذلك لأنه لا تخلو منه آية من كتاب الله تعالى، أما الوجوه الأخرى فليست كذلك، فهي مفرقة فيه.
- (٥) إن القرآن الكريم في كل سورة منه، وآية وفي كل مقطع منه وفقرة، يمتاز بأسلوب لغوي ونحوي وصرفي، لن يمكن لأحد أن يأتي بمثله، وستظل علوم الكون جميعاً في خدمته للكشف عن آيات الله تعالى في الآفاق والأنفس.
- (٦) لقد يئس العرب من معارضة القرآن الكريم تيقناً أنه لا يقبل لهم بها، واستبصاراً في حقيقة هذا الكلام، وأنه مما لا يستشري الطمع فيه وأنه وحي يُوحى. وما صدّ كفار قريش عن الإيمان إلا عصبية الجاهلية.
- (٧) يرى العلماء أن الحكمة في جعل الله تعالى اللغة العربية لغة التشريع الإسلامي ومقاصده، هي أن لغة العرب أفصح اللغات وأبينها وأوسعها في الألفاظ والمفردات، وأكثرها تأدية للمعاني التي تقوم بالنفوس.

- (٨) تمثل اللغة العربية الوسيلة الأساسية لفهم الإسلام، وهي شرط أساسي لازم للتعرف في شريعته وإدراك مقاصده العليا، واستنباط الأحكام الفرعية العملية من أصوله.
- (٩) إن من أهم الشروط اللازمة للمفسر والمحدث والأصولي والفقهاء المجتهدين لفهم الصحيح للإسلام ولحسن فهم مقاصده، أن يكون متقنا لقواعد هذه اللغة وفروعها وتطبيقاتها.
- (١٠) يجب على دارسي العلوم الإسلامية أن يعرفوا العلوم التي تتعلق باللغة العربية من أوجه اللغة وصرافها ونحوها وبلاغتها وغيرها.
- (١١) بعد التتبع في القرآن الكريم تبين أن الصيغة الواحدة تدل على أحد عشر معنى. وفهم هذه المعاني لا يمكن من غير معرفة الأبنية الصرفية ودلالاتها.
- (١٢) يجب على الذي يريد أن يفهم مقاصد النصوص القرآنية والحديثية أن يعرف الأوجه الإعرابية؛ لأن المعنى يتغير بتغير الإعراب. قد يؤدي تغير الحركة إلى الكفر. وكذلك التنسيق الموجود في داخل الجملة؛ لأن المعنى يترتب على تنسيق الكلمات في الجملة؛ لأن تقديم شيء قد يؤدي إلى معنى القصر والحصر والعناية والتأكيد.
- (١٣) إن أعظم وجوه إعجاز القرآن الكريم الإعجاز البياني؛ لأنه يتنظم القرآن الكريم كله، ففهم بلاغة القرآن الكريم يؤدي إلى فهم مقاصد الشارع.
- (١٤) في القرآن الكريم كثير من التشبيهات. والقرآن الكريم يتخذ من هذا الفن التعبيري وسيلة من وسائل الكشف والإيضاح والتهديب والتربية والتبشير والإنذار والترهيب والتزيين والتقبيح والقوة والضعف والهداية والضلال والتعظيم والتحقير وغيرها.
- (١٥) إن المجاز في القرآن الكريم بأنواعه المختلفة سواء أكان لغويا أم حكيميا، واللغوي أكان استعاريا أم مرسلًا، يؤدي وظيفة جليلة الخطر في البيان القرآني من التوسع في ضروب التعبير واستخدام المادة الواحدة سواء اختلفت مشتقاتها أو اتحدت في البنية في معان شتى وأغراض مختلفة لم يكن لها هذا الاتساع لولا فن المجاز. فعلى الذي يريد إدراك مقاصد الشارع أن يلم بهذا الفن إلمامًا كاملاً.
- (١٦) كتاب الله تعالى هو نهاية البلاغة وهو أعلى طبقات البيان، وأرفعها عمادًا وأكثرها مدادًا، لأسلوب الكناية من ذلك نصيب وافر. وهي تؤدي إلى المعنى المعقول في صورة محسوسة، والتهديب والأدب.
- (١٧) تبين أن نصوص القرآن الكريم والسنة المطهرة باللغة العربية، وفهم المقاصد والأحكام منها، إنها يكون فهمًا صحيحًا إذا روعي فيها مقتضى الأساليب في اللغة العربية وطرق الدلالة فيها وما تدل عليه ألفاظها مفردة ومركبة.

الاقترحات والتوصيات:

أقدم الاقتراحات والتوصيات التالية:

- (١) العمل على نشر لغة القرآن الكريم باعتبارها لغة مقاصد الشريعة والتشريع الإسلامي وباعتبارها لغة للشعوب الإسلامية عامة في جميع أنحاء العالم.
- (٢) اعتبار القدرة اللغوية تعبيراً شفويًا وكتابيًا من شروط انخراط الطلبة في كليات الدراسات الإسلامية.
- (٣) وجوب دراسة المواد الصرفية والنحوية والبلاغية وتطبيقها واستعمالها لطلبة معارف الوحي.
- (٤) إن من وسائل نشر اللغة العربية نشر الحروف العربية لكتابة اللغات الإسلامية فيجب العمل لهذه الغاية.
- (٥) يجب تشجيع الجمعيات الإسلامية التي تعلم اللغة العربية في مدارسها في أنحاء العالم الإسلامي.
- (٦) يجب أن تكون اللغة العربية وسيلة للتخاطب وأداة للاستعمال ووعاء يحوي إبداعات الأمة الإسلامية في شتى ضروب الفنون والثقافات التي تجسد وحدة هذه الأمة الإسلامية.
- (٧) يجب أن يغرس في نفوس الأبناء حب لغة القرآن الكريم، ومعرفة مكانتها، وأن يبين لهم أنها قيمة دينية، وأنها التي اختارها الله تعالى من بين لغات العالمين ليضع فيها رسالته العالمية، التي جاءت لخير الأمم جميعًا، وأنزل فيها كتابه، وجعلها لغة البيان، وبهذا يقبل المتعلم على اللغة ويتقنها. وبهذا الدافع الديني نبغ فيها من ليسوا عربًا في الأصل ولكن الإسلام عربهم، والإيمان قربهم.
- (٨) ضرورة التحول إلى الفصحى؛ لأن ضعف الطلبة في اللغة العربية أن يكون، في جوهره، أثرًا من آثار الازدواجية؛ فإن الطالب العربي الذي يكتسب إحدى لهجات العربية فتكون لغته الأم التي ينشأ عليها، ثم ينتقل إلى تعلم اللغة العربية الفصحى، يسقط في وهم مضلل، إذ يهيء له القدر المشترك الذي يلمحه بين الفصحى والعامية أنه مستغن بما يعرف فتفتت همته في تحصيل العلم بالعربية، ويتعثر في استعمالها بعد ذلك تعثر الضعف المشهورة مظهره. ومن هذه المظاهر ميله إلى التسكين في استعمال الفصحى وذلك في مواضع يقضي لها نظام الإعراب بحركات مخصوصة.⁸⁸
- (٩) تبني الدول العربية المسألة العربية في الوطن العربي خاصة و في الدول الإسلامية عامة بشأن تطوير اللغة العربية والرقى بها.

⁸⁸ د. موسى، نهاد، قضية التحول إلى الفصحى في العالم العربي الحديث، ط ١، دار الفكر، عمان، ١٩٨٧م، ١٧٩.

تعبيرات الوجه في الحديث الشريف

دراسة في اللغة غير اللفظية

د. علي محمد نور المدني*

التعبير غير اللفظي (non-verbal expression) أو اللغة غير اللفظية (non-verbal language) أو التواصل غير اللفظي (non-verbal communication) أو لغة الحركة و الجسد (body language) مبحث من مباحث علم اللغة النفسي، وهو علم حديث لم تتم الإفادة منه ومن تطبيقاته، بصورة مرضية حتى الآن في الدرس اللغوي العربي الحديث.

وأما في العلوم الشرعية، فتكاد الإفادة منه تكون معدومة، بل لم أقف حتى الآن على دراسة شرعية حديثة حاولت الإفادة منه، رغم تعدد ميادين العطاء فيه.

والمقصود بالتعبير غير اللفظي التواصل بين طرفين بلغة غير منطوقة، لغة تعتمد على الإيماء والإشارة والتعبير بملامح الوجه.

والإيماء والإشارة وتعبيرات الوجه -عند علماء النفس- سلوك لغوي غير لفظي - (non verbal behavior) وهذا السلوك ما هو إلا استجابة واعية لمنبه أو لمثير، هذا المثير يدفع المتكلم إلى التعبير عنه: إما بلغة لفظية، أو بلغة غير لفظية. ويصنف بعض الدارسين هذه اللغة غير اللفظية ضمن المسلك اللغوي البصري الذي يقتضي وجود شخص تصدر منه هذه العلامات البصرية المتمثلة في الإشارات والحركات، وتقتضي في المقابل وجود شخص مبصر يتلقى هذه العلامات بعينه^١.

ويرى بيير جيرو أن " الخطاب غالبا ما يترافق مع إشارات موازية: نبرات، حركات محاكية..." ، (وأن الأمر في ذلك) يتعلق بمعالم طبيعية، وعضوية، وذات وظيفة تعبيرية بحتة^٢.

* كلية الآداب - جامعة البحرين.

^١ انظر: المسلك اللغوي ومهاراته، محمد عبد الحميد أبو العزم، مطبعة مصر، القاهرة، ١٩٥٣، ص ١١٨.

^٢ علم الإشارة السيميولوجيا، بيير جيرو، تر. منذر عياشي، دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر، دمشق، ١٩٩٢م، ص ٨٧.

ولا ريب أن هذه الإشارات والعلامات وسيلة من وسائل التواصل مكتملة للغة المنطوقة، أو مؤكدة لها، أو بديلة عنها. بل قد يكون الإنسان قادراً على التعبير عن نفسه وانفعالاته من خلال الحركات والإيماءات وأوضاع الجسم أكثر من الكلمات^٢.

والعلم الذي يعنى بهذه اللغة غير المنطوقة هو علم العلامة (السيميو لوجيا أو السيمياء)، وهو علم يتداخل في بعض موضوعاته مع علم اللغة النفسي، ولكنه علم خاص بالعلامات والإشارات في عمومها؛ ولقد عنى علماء أصول الفقه بالوقوف على الإيماء والإشارة، وهم يدرسون الأدلة الشرعية، وعدوا الإيماء من القرائن القاطعة في بيان المقاصد، وأفردوه بالدراسة ضمن مباحث طرق الدلالات في علم أصول الفقه. فهذا الأمدي يشير بوضوح إلى مصطلحات أصولية ينصرف طرف من معانيها إلى التعبير غير اللفظي، يقول في سياق ذكره أهمية معرفة علماء الأصول باللغة العربية: "وأما علم العربية فلتوقف دلالات الأدلة اللفظية من الكتاب والسنة وأقوال أهل الحل والعقد من الأمة على معرفة موضوعاتها لغة: من جهة الحقيقة والمجاز، والعموم والخصوص، والإطلاق والتقييد، والحذف والإضمار، والمنطوق والمفهوم، والاقتضاء والإشارة، والتنبيه والإيماء، وغيره مما لا يعرف في غير علم العربية"^٣.

ونرى في هذا النص إشارات واضحة إلى موضوعات يدرسها اليوم علم اللغة النفسي كالإضمار والمفهوم والإيماء والإشارة، وغير ذلك مما قد يدخل تحت مبحث "الغموض" (Ambiguity) ومباحث أخرى في هذا العلم. وبالرغم من أن مصطلحي "الإشارة" و "الإيماء" عند الأمدي من المصطلحات الأصولية على النحو الذي أبان عنه، فإنه لا يبعد بهذا المعنى عن الموضوعات التي يعنى بها علم اللغة النفسي، من عدة وجوه، أهمها الوجه السياقي^٤. ولكن ذلك كله ليس محل هذه الدراسة، وإنما القصد من ذكره، عزو الفضل إلى أولي الفضل من علمائنا في أسبقيتهم إلى التنبيه إلى أهمية هذه الموضوعات، وإن لم تتبلور عندهم في صورة علم مستقل.

^٣ اضطرابات الكلام واللغة، إبراهيم الزريقات، دار الفكر، عمان ٢٠٠٥، ص ٣١.

^٤ انظر مجلات هذا العلم في كتاب: ما هي السيميولوجيا، برنارد توسان، تر. محمد نظيف، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، ١٩٩٤، ص ٢٧. وانظر: العلاماتية وعلم النص، إعداد وترجمة منذر عياشي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ٢٠٠٤م، ص ١٦ وما بعدها.

^٥ الإحكام في أصول الأحكام، علي بن محمد الأمدي، تقديم إحسان عباس، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ١٤٠٠هـ، ص ٩.

^٦ في السياق رسالة دكتوراه قيمة بعنوان: دلالة السياق، لردة الله الطلحي، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، ١٤٢٣هـ. وانظر الفصل الخاص بالسياق في الفكر اللغوي عند العرب في كتاب: دراسات في نظريات النحو العربي وتطبيقاتها، صاحب أبو جناح، دار الفكر للطباعة والنشر، عمان، ١٩٩٨، ص ٢٠٧-٢٢٣.

وقد سبق الجاحظ الأمدي في إظهار كثير من هذه الجوانب التي يعالجها اليوم هذا العلم. ووقف وقفة خاصة على أثر التعبير غير اللفظي وبخاصة الإشارات البدنية في تمام التواصل اللغوي، فعد الإشارة شريك اللفظ في الإبانة عن المعاني قائلًا: "والإشارة واللفظ شريكان، ونعم العون هي له، ونعم الترجمان هي عنه، وما أكثر ما تتوب عن اللفظ، وما تغني عن الخط"^٧. ثم قال: "وحسن الإشارة باليد والرأس من تمام البيان باللسان، مع الذي يكون من الدل والشكل والتقتل والتثني، واستدعاء الشهوة، وغير ذلك من الأمور"^٨.

وأحسب أن الجاحظ من أقدم العلماء الذين أشاروا إلى أهمية حركات الجسم في بيان المعاني، يقول: "والمتكلم قد يشير برأسه ويده على أقسام كلامه وتقطيعه، ففرقوا ضرور الحركات على ضرور الألفاظ، وضرور المعاني، ولو قبضت يده، ومنع حركة رأسه لذهب ثلثا كلامه"^٩.

وهذا الذي ذكره الجاحظ في القرن الثالث الهجري توصل إليه بعض علماء الغرب في عصرنا، إذ يرى بيردوستل أن أي حديث عادي يتألف من ٣٥٪ من الكلام، و٦٥٪ من الحركات. (١١)

ومن هذا المنطلق انبثقت فرضية هذه الدراسة على أساس تأمل مبحث اللغة غير اللفظية في علم اللغة النفسي، وفي علم الإشارة. وتطبيق ذلك على الحديث الشريف، لبيان دقائق الدلالات فيه من خلال التعبيرات غير اللفظية التي يمكن أن تستنبط من تتبعها موصوفة في أحاديث كثيرة. وينصرف الاهتمام في هذه الدراسة إلى التعبيرات والإشارة والإيحاءات المفهومة من وجهه الشريف عليه السلام دون غيرها من التعبيرات غير اللفظية، لأن مجال البحث في هذا الباب واسع، يصعب حصره في هذه الدراسة القصيرة.

ولقد وقع الاختيار على الحديث ميدانا لهذه الدراسة لعدة أسباب منها:

١. أنه أعلى نموذج ثري فصيح من كلام البشر في لغة العرب.
٢. وأن آفاق البحث فيه رحبية في الدرس اللغوي.
٣. وأن رواته نقلوا في روايتهم له - بلغته اللفظية - ما صاحبها من اللغة غير اللفظية.
٤. وأن دراسة اللغة غير اللفظية في الحديث ذات أهمية خاصة لما ينبنى عليها من نتائج وأحكام شرعية.

^٧ البيان والتبيين، لأبي عمرو الجاحظ، تح. عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ١٩٠٩، ج ١، ص ٧٧.

^٨ نفسه ج ١، ص ٧٩. والشكل بكسر الشين وفتحها: غنح المرأة ودلها. و(تقتل المرأة في مشيتها): تثنت. انظر القاموس المحيط: (شكل) و(قتل).

^٩ البيان والتبيين، ج ٣، ص ١١٩.

هذا وقد أولت الدراسة اهتماماً خاصاً بتعبيرات الوجه؛ لأن دراستها ذات شأن كبير في علم الدلالة بوجه عام، وفي علم اللغة النفسي بوجه خاص، واتخذ البحث من الحديث الشريف نصوصاً تطبيقية لتتبع هذه التعبيرات؛ لما في الحديث من وصف دقيق لكل تعبير لمح الصحابة على وجهه الشريف، وعلى سائر هيئات بدنه عليه الصلاة والسلام. وقد حملت الأحاديث دلالات واضحة على مقاصد تلك التعبيرات غير اللفظية، وذلك مما يدعو إلى الوقوف عليها، وتخصيصها بالدراسة.

ويعد الوجه أهم عضو تصدر عنه التعبيرات غير اللفظية^{١٠}، وتتعدد دلالاته وفقاً لمظهره المتعدد التغيرات، وما يعكسه ذلك التغير من معانٍ مختلفة، تعبر أصدق تعبير عن الحالة الانفعالية والوجدانية في مختلف أوضاعها. فتعبير الوجه بابتسامة الاستحسان والموافقة، مختلف تمام الاختلاف عن تعبيره بابتسامة السخرية والتهكم. وتعبيراته عن الرضا غير تعبيراته عن الاستياء والتذمر أو الغضب.

ويشترك في هذا التعبير مختلف أعضاء الوجه وأقسامه، فلا يمكن فصل نظرة العين، وتقطيب الحاجبين، عن وضع زاويتي الفم وعضلات الوجه. فهذه الأعضاء كلها تجتمع للتعبير عن معنى واحد بصورة متكاملة، فرفع الحاجبين تعجباً تتجاوب معه نظرة العينين متسقة مع المكونات الأخرى للوجه تعبيراً عن التعجب بلغة غير لفظية. ويقع التعبير عن الغضب بتقطيب الحاجبين مع اتساع في بؤبؤ العين واختلاف في نظرتها وفي زاويتي الفم وعضلات الوجه ولونه^{١١}.

ومثل هذه التعبيرات مفهومة واضحة صادقة، بل لعلها أكثر وضوحاً وأشد صدقاً من التعبير بالكلام. هذا ويقدر بعض الدارسين أن الإنسان يستطيع أداء أكثر من عشرين ألف إشارة تعبيرية خاصة بالوجه^{١٢}. ولقد بلغ من دقة الصحابة في نقل الحديث الشريف أنهم روهوا مقروناً بما صاحبه من الإشارات البدنية التي كان رسول الله عليه وسلم - يستخدمها أو تظهر على أعضاء بدنه الشريف أو التي كانت تبتدع على هيئته عموماً؛ ولذلك وصلت إلينا تلك الإشارات موصوفة بالنقل الدقيق المدون في كتب الحديث، بحيث يمكن للباحث المحقق أن يتأمل إيماءات أعضاء الجسم الشريف أثناء حديثه - عليه الصلاة والسلام - قاطعاً بها فهم معنى الحديث، وهذا الفهم مهم، لأن الحديث مناط الحكم الشرعي ومصدر أساس من مصادره.

^{١٠} لغة الجسد الإيماءات والحركات، آلان بير، تر. عبد الهادي غلايبي، دار الإبيان، دمشق، ١٩٩٣، ص ٤.

^{١١} انظر للتفصيل عن تعبير الوجه: علم النفس الاجتماعي المعاصر، لعبد الحليم محمود السيد وآخرين، ايتراك للنشر والتوزيع، القاهرة،

٢٠٠٤م، ص ٣١٢-٣٢٠

^{١٢} انظر: لغة العيون حقيقتها، مواضيعها وأغراضها، مفرداتها وألفاظها، محمد كشاش، المكتبة العصرية، بيروت، ١٩٩٩، ص ١٢٩.

ولقد تتبع رواة الحديث هذه الإيحاءات والإشارات البدنية، وتمثلوها بدقة فيما عرف في مصطلح الحديث بالحديث المسلسل، وهو ما تتابع رجاله على صفة من الصفات أو حالة من الحالات^{١٣}.

وقد صنّف فيه طائفة من العلماء. ذكر السخاوي أنه سمع جزءاً من الحافظ الذهبي ساه "العذب السلسل في الحديث المسلسل"^{١٤} وهو عدة أنواع، ومنه ما يحاكي فيه الراوي الهيئة التي كان يكون عليها النبي -عليه الصلاة والسلام- عند تلفظه بالحديث كان يقول: "حدثني الحديث تبسماً"، فيبتسم، فإذا تابعه الرواة كلهم في فعل ذلك سمي الحديث: مسلسلاً فعلياً، أو مسلسلاً بأحوال الرواة الفعلية كما في حديث أبي هريرة رضي الله عنه: "شبه بيدي أبو القاسم -ﷺ- وقال: خلق الله الأرض يوم السبت"^{١٥}.

فهذا الحديث تسلسل بتشبيك كل واحد من رواه يده بيد من رواه عنه.

ومنه حديث أنس رضي الله عنه مرفوعاً: "لا يؤمن العبد حتى يؤمن بالقدر خيره وشره، وحلوه ومره، وقبض رسول -ﷺ- على لحيته، وقال آمنت بالقدر"، فإنه مسلسل بقبض كل واحد من رواه على لحيته عند قوله: آمنت بالقدر"^{١٦}.

على أن الإشارات البدنية التي يحاكيها الرواة غير مقتصرة على الأحاديث المسلسلة، فهناك أحاديث كثيرة، ورد فيها وصف الإشارات والإيحاءات والهيئات التي كان عليها النبي ﷺ والوصف فيها يكون من قبل الصحابي، أو من قبل أحد الرواة. ومثل هذه الأحاديث داخلية في البيان باللغة غير اللفظية؛ وذلك لأن وصف الإشارة الحركية فيها يقوم مقام الدلالة من غير نطق باللفظ. وهذه الدلالة الحركية مهمة؛ ذلك أنه قد يستنبط منها بعض الأحكام الفقهية.

ولكن تجدر الإشارة إلى أن الأحاديث ذات الدلالة غير اللفظية المنتقاة لهذه الدراسة مقتصرة على الأحاديث التي وصف فيها تعابير وجه الشريف عليه الصلاة والسلام كما تقدم بيانه. واللغة غير المنطوقة في هذه الأحاديث مكتملة

^{١٣} انظر: التقريرات السنّية شرح المنظومة البيقونية، حسن محمد المشاط، تح. فواز أحمد زمرلي، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٩٦، ص ٢٩.

^{١٤} انظر: فتح المغيب شرح ألفية الحديث، شمس الدين السخاوي، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٣هـ ج ٣، ص ٦١.

وانظر: الرسالة المستطرفة لبيان مشهور كتب السنة المصنفة، محمد بن جعفر الكتاني، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ١٩٨٦، ص ٨٢.

ومنهج النقد في علوم الحديث، نور الدين عتر، دار الفكر، دمشق، ٢٠٠٣، ص ٣٥٨.

^{١٥} انظر: الشدا الفياح من علوم ابن الصلاح، إبراهيم بن موسى الأبناسي، تح. صلاح فتحي هلال، مكتبة الرشد، الرياض، ١٩٩٨، ج ٢، ص ٤٥٨.

^{١٦} كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال، علي بن حسام الدين الهندي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٨٩، الحديث رقم ١٥٧١،

وفي تاريخ دمشق، لابن عساكر، ج ٥، ص ٢٥٠: "وقبض أنس بيده على لحيته، وقال: آمنت بالقدر... الحديث.

للغة المنطوقة؛ وذلك بإبانة المعاني والمشاعر والعواطف التي قد لا تحتاج إلى ألفاظ، أو التي قد يتعذر التعبير بها لفظياً، سواء ما كان منها إبهامات لا إرادية، أم ما كان منها إرادية، فمن أمثلة الأول في الحديث الشريف - كما سنتبينه - احمرار وجهه الشريف عليه الصلاة والسلام غضبا، ومن أمثلة الآخر مجموعة الأحاديث التي تتعين فيها المقاصد من خلال الإبهام الواضح بأحد أعضاء بدنه الشريف. وهي غير مقصودة في هذه الدراسة.

وأحاديث هذا النوع كثيرة جاءت في أبواب مختلفة من كتب الحديث كالإبهام بالرأس أو باليد أو بالعين أو غيرها، مما يدل على كثرة الإبهامات والإشارات وتنوعها حتى عقد الإمام البخاري في صحيحه (كتاب العلم) بابا بعنوان: "باب من أجاب الفتيا بإشارة اليد والرأس"، أورد فيه ثلاثة أحاديث (هي الأحاديث ٨٤ و ٨٥ و ٨٦)، وهذا يدل على أهمية الإشارة البدنية عنده عليه الصلاة والسلام، ويترتب على كثرة الإشارات وتنوعها اختلاف وتنوع في دلالاتها وفي طرق استخدامها، فهو كان يومئ باليد أو الرأس مثلا في الصلاة أمرا ناهيا. نقل ابن منظور الحديث: "كان إذا أشار بكفه أشار بها كلها"، معلقا عليه بقوله: "أراد أن إشاراته كلها مختلفة، فما كان منها في ذكر التوحيد والتشهد فإنه كان يشير بالمسبحة وحدها، وما كان في غير ذلك كان يشير بكفه كلها، ليكون بين الإشارتين فرق، وإذا تحدث اتصل بها، أي وصل حديثه بإشارة تؤكده"^{١٧}.

وبالرجوع إلى الأحاديث المجموعة في هذا الباب، يمكن تصنيف الإبهامات في الحديث بحسب أعضاء الجسم المستخدمة في إشاراته عليه السلام لمعرفة معنى الإشارة بكل عضو، أو الدلالة الإبهامية المستفادة منه في حال التعبيرات اللإرادية التي تعد إشارات ذات دلالات في علم الإشارة^{١٨}: فالوجه الشريف يحمل عنده - ﷺ - تعبيرات متعددة، فالإعراض به يدل على النفور أو على الحياء، واحمراره أو تلونه يدل على الغضب والكرهية، وقد يدل على الخوف، والسياق في ذلك كله هو الذي يعين الدلالة، وانفراج أساريه يدل على البشر وتهلل وجهه - (أي استنارته) - يدل على السرور. والأحاديث الصحيحة المشتملة على هذه المعاني كثيرة، ولكن اقتصرنا الدراسة على بعض هذا الصحيح مما تجتمع فيه دلالات التعبير بالوجه المضمنة في الأحاديث الأخرى، ومن الأحاديث المختارة لهذه الدراسة:

^{١٧} لسان العرب، محمد بن مكرم بن علي بن منظور، تح. عبد الله علي الكبير وآخرين، دار المعارف بمصر، القاهرة، د.ت: (شور).

^{١٨} انظر: علم النفس الاجتماعي المعاصر، لعبد الحليم محمود السيد وآخرين، ص ٣١١

١- الحديث الذي رواه عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده قال: خرج رسول الله ﷺ على أصحابه - وهم يختصمون في القدر - فكأننا يُفَقُّ في وجهه حب الرمان من الغضب، فقال: بهذا أمرتم؟! أو: لهذا خلقتم؟! تضرّبون القرآن بعضه ببعض. بهذا هلكت الأمم قبلكم^{١٩}.

تقدم أن التعبير بالوجه من أظهر أنواع اللغة غير اللفظية، فالمعاني التي يؤديها الوجه وما يعتره من تغيرات حركية وغير حركية، قد تكون أبلغ من اللغة المنطوقة؛ لأنها غالباً ما تكون صادقة، ولأنها غالباً لا تحتمل التأويلات. فالمتكلم عندما يعبر عن غضبه بتعابير لفظية، فإن هذه التعابير قد تقع في نفس المتلقي موقع المبالغة. وأما ظهور إمارات الغضب على الوجه فلا سبيل إلى فهمها أو تأويلها إلى وجوه أخرى غير الحقيقة التي يظهرها شكل الوجه، فاحمرار الوجه تعبير واضح عن الغضب، وكلما زاد الاحمرار أيقن المتلقي بزيادة درجة الغضب، وكان رسول الله ﷺ لا يغضب إلا لله. وقد غضب - عليه الصلاة والسلام - غضباً شديداً؛ إذ خرج على أصحابه، وهم يختصمون في القدر، حتى وصفه راوي الحديث بقوله: "فكأننا يُفَقُّ في وجهه حب الرمان من الغضب". أي أن التعبير عن غضبه ﷺ بدا في وجهه الشريف، وفهمه الصحابي بوضوح موقناً أنه كان غضباً شديداً، إذ احمر وجهه الشريف احمراراً شديداً مشبهاً حب الرمان حين يُفَقُّ أي يشبه الاحمرار الحاصل بفوق حب الرمان^{٢٠}. فهمه الصحابي هذا الفهم الواضح وعبر عنه بهذه الصورة المعبرة، التي تلقى إيجاباً المراد في نفس المتلقي الشاهد الخطاب، أو الغائب عنه المقصود نبيه عن الاختصاص في مسائل القدر على النحو الذي رآه عليه الصلاة والسلام، وعلى النحو الذي قد نجده عند بعض رجال الفرق.

هذا هو شأن التعبير غير اللفظي في تحقيق المعنى وما ينبثق منه من أحكام شرعية، ثم يأتي التعبير اللفظي بلسانه عليه الصلاة والسلام مؤنباً الصحابة بهذا الاستفهام: بهذا أمرتم؟! أو: لهذا خلقتم؟! "أي هذا البحث على القدر والاختصاص فيه. هل هو المقصود من خلقكم؟ أو هو الذي وقع التكليف به حتى اجترأتم عليه، يريد أنه ليس بشيء من الأمرين، فأى حاجة إليه؟!"^{٢١}. وفي هذا دلالة على أن الاشتغال بالقدر ليس وراءه طائل إلا إثارة الشبهات.

ويشير سياق التعبير غير اللفظي في نص الحديث أن إنشاء الاستفهام التقريري وقع منه عليه الصلاة والسلام بلهجة شديدة تتفق مع الغضب الشديد الذي عبر عنه وجهه الشريف عليه الصلاة والسلام.

^{١٩} سنن ابن ماجه، محمد بن يزيد القزويني، تح. محمد فؤاد عبد الباقي، دار الفكر، بيروت، د.ت: المقدمة- في القدر، وأخرجه الألباني في صحيح سنن ابن ماجه، (مطبوع بذيلى سنن ابن ماجه)، برقم ٦٩.

^{٢٠} انظر شرح سنن ابن ماجه، للسندي: المقدمة- في القدر.

^{٢١} نفسه.

٢- حديث خباب قال: أتينا رسول الله ﷺ وهو متوسد بردة في ظل الكعبة، فشكونا إليه، فقلنا: ألا تستنصر لنا؟ ألا تدعوا الله لنا؟ فجلس محمرا وجهه، فقال: قد كان من قبلكم يؤخذ الرجل، فيُحْفَرُ له في الأرض، ثم يؤتى بالمنشار، فيجعل على رأسه، فيجعل فرقتين، ما يصرفه ذلك عن دينه، ويمشط بأمشاط الحديد ما دون عظمه من لحم وعصب، ما يصرفه ذلك عن دينه. والله ليُتَمَن الله هذا الأمر، حتى يسير الراكب ما بين صنعاء وحَضْرَمَوْت ما يخاف إلا الله تعالى والذئب على غنمه، ولكنكم تَعْجَلُونَ^{٢٢}.

في الحديث دلالتان غير لفظيتين، تفهتان من قوله: "فجلس محمرا وجهه"، فالجلوس حركة نهوض من سُفْل إلى علو - كما قال به بعض اللغويين - وهو خلاف القعود الذي يكون من علو إلى سُفْل^{٢٣}، والدليل على ذلك أنه كان عليه الصلاة والسلام، متوسدا بردة، أي أنه كان مضطجعا. هذه الحركة تنطق بأمرين: أولهما: احترامه - عليه الصلاة والسلام - لمخاطبه، فجلوسه فيه تقدير واحترام للمخاطب. وثانيهما: إظهار أهمية موضوع الحديث، وهو الصبر على الابتلاء. والثاني هو الأرجح في هذا المقام، وإن لم ينتف الأول. أما الدلالة الثانية غير اللفظية في الحديث فهي مفهومة من احمرار وجهه عليه الصلاة والسلام. وقد اختلف الشراح في تفسيره على وجهين: فقال بعضهم: محمّر الوجه من أثر الاضطجاع أو النوم. وقال بعضهم من الغضب، وبه جزم ابن التين^{٢٤}، وهو أقرب إلى السياق العام للحديث من عدة وجوه:

أولها: بيان عظم أجر الصبر على البلاء. "قال ابن بطال: أجمعوا على أن من أكره على الكفر، واختار القتل، أنه أعظم أجرا عند الله ممن اختار الرخصة"^{٢٥}

وثانيها: أن الشاكي هو الصحابي الجليل خباب بن الأرت ذو الأسبقية إلى الإسلام، الذي لقي في الله أشد البلاء، فصبر^{٢٦}، فكيف به يشكو أذاه - بعد ذلك - إلى رسول الله ﷺ.

^{٢٢} سنن أبي داود، سليمان بن الأشعث السجستاني، تح. محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الفكر، القاهرة، د.ت.: الجهاد- في الأسير يكره على الكفر، وأخرجه البخاري ومسلم بلفظ مختلف قليلا، والألباني في صحيح أبي داود برقم (٢٣٠٧).

^{٢٣} المعجم الكبير: (جلس)، إشراف إبراهيم التريزي، مجمع اللغة العربية، القاهرة، ٢٠٠٠.

^{٢٤} انظر: فتح الباري بشرح صحيح البخاري، لابن حجر العسقلاني، تح. دار أبي حيان، القاهرة، ١٩٩٦: كتاب المناقب- مناقب الأنصار- باب ما لقي النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه من المشركين بمكة.

^{٢٥} عون المعبود شرح سنن أبي داود، محمد شمس الحق العظيم آبادي، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٥هـ: الجهاد- في الأسير يكره على الكفر.

^{٢٦} قال عنه علي - كرم الله وجهه -: رحم الله خبابا، أسلم راغبا، وهاجر طائعا، وعاش مجاهدا، وابتلي في جسمه أحوالا. انظر: الإصابة في تمييز الصحابة، لابن حجر العسقلاني، مطبعة السعادة، القاهرة، ١٣٢٨هـ ج ١، ص ٤١٦.

وثالثها: أن قسمه عليه الصلاة والسلام يدل على أنه كان غاضبا، يقصد به تأكيد الصبر على البلاء، ليقينه عليه الصلاة والسلام بنصر الله.

ورابعها: قوله ﷺ "ولكنكم تعجلون"، يدل على أن موقفه من الشاكي عدم الرضا، وذلك أدعى إلى الغضب.

ويظهر من هذا كله أن احمرار وجهه عليه السلام كان تعبيراً عن الغضب.

٣- حديث عائشة: رخص رسول الله ﷺ في أمر، فتنزه عنه ناس من الناس، فبلغ ذلك النبي ﷺ، فغضب حتى بان الغضب في وجهه، ثم قال: ما بال أقوام يرغبون عما رخص لي فيه؟! فوالله لأنا أعلمهم بالله، وأشدهم له خشية^{٢٧}.

بيان الغضب في وجهه ﷺ يدل على شدته، لأن الغضب الخفيف لا يظهر تعبيره على الوجه. وقد اشتد غضبه "عند انتهاك حرمت الشرع، وإن كان المنتهك متأولا وتأويلا باطلا"^{٢٨}. والدليل على شدة غضبه - عليه الصلاة والسلام - قسمه بالله أنه أعلمهم به - سبحانه - وأشدهم له خشية.

ورغم شدة هذا الغضب لم يواجه النبي ﷺ هؤلاء الناس بالعتاب. وإنما عرص بهم بقوله: "ما بال أقوام"، وفيه تعميم وإبهام لإخفاء المواجهة، "وإن كانت صورتها موجودة، وهي مخاطبة من فعل ذلك، لكنه لما كان من جملة المخاطبين، ولم يميز عنهم، صار كأنه لم يخاطب"^{٢٩}. وهذا من أدبه الرفيع - عليه الصلاة والسلام - في أسلوب اللوم.

٤ - حديث عائشة - رضي الله عنها - قالت: دخل علي النبي ﷺ وفي البيت قرأ في صور فتلون وجهه فتناول الستر فهتكه. وقالت: قال النبي ﷺ: إن من أشد الناس عذابا يوم القيامة الذين يصورون هذه الصور^{٣٠}.

^{٢٧} صحيح مسلم، مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري، تح. محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د.ت: الفضائل - علمه صلى الله عليه وسلم بالله وشدة خشيته.

^{٢٨} صحيح مسلم بشرح النووي (المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج)، لأبي زكريا يحيى بن شرف النووي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٣٩٢ هـ: الفضائل - علمه صلى الله عليه وسلم بالله وشدة خشيته.

^{٢٩} فتح الباري: الأدب - من لم يواجه الناس بالعتاب.

^{٣٠} صحيح البخاري (الجامع الصحيح المختصر)، محمد بن إسماعيل البخاري الجعفي، تح. مصطفى ديب البغا، دار ابن كثير، بيروت، ١٩٨٧: الأدب - ما يجوز من الغضب والشدة لأمر الله. و(القرام) بكسر القاف وتخفيف الراء: ستر رقيق - من صوف - ذو ألوان. انظر: فتح الباري، في الباب نفسه، ولسان العرب: (قرم).

تلون وجهه عليه الصلاة والسلام تعبير واضح عن الغضب وإن لم يصرح به لفظاً؛ ولذلك أورد الإمام البخاري الحديث في كتاب الأدب "باب ما يجوز من الغضب والشدة لأمر الله"، وعلق عليه الحافظ ابن حجر قائلًا: "كأنه يشير إلى أن الحديث الوارد في أنه ﷺ كان يصبر على الأذى، إنما هو فيما كان من حق نفسه، وأما إذا كان لله تعالى، فإنه يمثل فيه أمر الله من الشدة." وتضمن هذا الباب خمسة أحاديث "وفي كلٍ منها ذكر غضب النبي ﷺ في أسباب مختلفة مرجعها إلى أن ذلك كله كان في أمر الله، وأظهر الغضب فيها ليكون أوكد في الزجر عنها"³¹. وإظهار الغضب بتلون الوجه تعبير أبلغ وأسرع من التعبير اللفظي؛ لأنه يتجلى للمتلقى من غير تكلف.

٥ - حديث علي - كرم الله وجهه - قال: أُهديتُ إلى رسول الله ﷺ حُلَّةً سَيِّرَاءَ، فأرسل بها إليّ، فلبستها، فأثيبت، فرأيت الغضب في وجهه، وقال: إني لم أرسل بها إليك لتلبسها، وأمرني فأطرتُها بين نسائي"³².

الغضب في وجهه - عليه الصلاة والسلام - معناه ظاهر فهو يدل "على أنه كره له لبسها مع كونه أهداها له"³³؛ لم يبح له لبسها، وإنما بعث بها إليه ليكسوها غيره ممن تباح له"³⁴. قال ابن حجر: "وهذا كله إن كانت القصة وقعت بعد النهي عن لبس الرجال الحرير"³⁵. وإذا كان الأمر كذلك فربما ساء للمراء أن يذهب إلى أن الرسول - ﷺ - كان يعلم أن علياً لم يبلغه النهي، ولذلك لم يشدد عليه النكير في الغضب، وإنما ظهر أثره على وجهه - عليه الصلاة والسلام - خفيفاً لم يتلون منه الوجه ولم يحمر، كما مر في الأحاديث السابقة. والنص على أن علياً - كرم الله وجهه - رأى الغضب في وجهه عليه الصلاة والسلام، أو عرف الغضب في وجهه - كما ورد في بعض الروايات - يدل على أن علياً لاحظ أمارات الغضب في وجهه الشريف، وأمارات الغضب تظهر جلية في قسَمات الوجه من تقطيب الجبين، وعقد الحاجبين، والنظرة الشزراء التي تكون في حال الغضب، كما نقل ابن منظور"³⁶. فهذه صور الغضب الخفيف في الوجه، وهي - وإن لم ينص عليها في الحديث - معروفة مألوفة في أعراف الناس.

³¹ فتح الباري: الباب نفسه.

³² سنن أبي داود: اللباس - ما جاء في لبس الحرير، وصحيح سنن أبي داود، للألباني، برقم ٣٤١١. و(الحلّة): إزار ورداء، و(السّيْرَاءُ): بكسر المهملة وفتح التحتانية وبالمد: من أنواع الحرير. انظر: فتح الباري: النفقات - كسوة المرأة بالمعروف. و(أطرتُها بين نسائي): قسمتها بينهن، من قولهم: طار له في القسمة كذا أي: وقع في حصته. وانظر: شرح سنن النسائي، للسندي، وشرح سنن النسائي، لعبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، تح. عبد الفتاح أبو غدة، مكتب المطبوعات الإسلامية، حلب، ١٩٨٦: الزينة - ذكر الرخصة للنساء في لبس السّيْرَاء. وانظر: عون المعبود شرح سنن أبي داود: اللباس - ما جاء في لبس الحرير.

³³ فتح الباري: الهبة وفضلها والتحريض عليها - هدية ما يكره لبسها.

³⁴ نفسه: اللباس - الحرير للنساء.

³⁵ نفسه.

³⁶ انظر: لسان العرب: (شذر).

والدليل على هذا الغضب أنه - عليه الصلاة والسلام - أبان بعد ذلك عن تعبير وجهه بتعبير لفظي - يدل على عدم الرضا - في قوله ﷺ: "إني لم أرسل بها إليك لتلبسها"، فهذا يدل على أنه غضب عليه الصلاة والسلام، بسبب لبس علي الحرير.

٦ - حديث عائشة - رضي الله عنها - قالت: كان رسول الله ﷺ إذا رأى مَخِيلَةً تلون وجهه وتغير، ودخل وخرج وأقبل وأدبر، فإذا أمطرت سُري عنه... فذكرت له عائشة بعض ما رأت منه، فقال: وما يدريك؟ لعله كما قال قوم هود: (فلما رأوه عارضا مستقبلاً أوديتهم قالوا هذا عارض ممطرنا بل هو ما استعجلتم به) الآية^{٣٧}. يتضافر في هذا الحديث كل من التعبير غير اللفظي - المفهوم من تلون الوجه وتغيره - مع التعبير اللفظي المنصوص عليه في قول السيدة عائشة: (دخل وخرج وأقبل وأدبر) في بيان خوفه عليه السلام وقلقه.

وتلون الوجه وتغيره من المظاهر الفسيولوجية التي تعترى الإنسان وتظهر واضحة في مواقف الخوف والقلق. فأما التلون فيتمثل في اصفرار الوجه. وأما التغير فتظهر آثاره على الوجه بانقباضه. وليس في الحديث نص على الخوف أو القلق أو التوتر، وإنما فهم ذلك من تعبير وجهه الشريف ﷺ، ومن دخوله وخروجه وإقباله وإدباره، وهذه كلها أفعال حركية بليغة جدا في تعبيرها عن حاله عليه الصلاة والسلام.

ومهما بلغت اللغة المنطوقة من دقة فإنها لا ترقى في الإبانة عن هذه المشاعر، على النحو الذي تظهره اللغة غير المنطوقة، التي وصفها لنا بدقة رواية الحديث، من تلون وجهه عليه الصلاة والسلام. ولقد رأت أم المؤمنين عائشة - رضي الله عنها - هذه المشاعر واضحة على هيئته - عليه السلام - فحملها ذلك على السؤال عن سبب الخوف، وتبين من رده أن سببه تذكر ما يذهل المرء عنه مما وقع للأمم الخالية خشية وقوع مثل ما أصابهم^{٣٨}. وكما يظهر الخوف على وجهه الشريف يظهر زوال أثره في تعبير وجهه، على النحو الذي جاء وصفه في الحديث (فإذا أمطرت سُري عنه)، أي: تجلى همه وانكشف^{٣٩}، ولا يظهر ذلك إلا من ملامح وجهه الشريف.

٧ - حديث عائشة قالت: لما قتل زيد بن حارثة وجعفر وعبد الله بن رواحة جلس رسول الله ﷺ في المسجد يُعرفُ في وجهه الحزن^{٤٠}.

³⁷ سنن ابن ماجه: الدعاء ما يدعو به الرجل إذا رأى السحاب والمطر. وصحيح سنن ابن ماجه، للألباني، برقم ٣١٣٩. و(مخيلة): سحابة تكون مظنة للمطر. و(سُري): بتشديد الراء: أي كشف عنه الحزن وأزيل. انظر شرح سنن ابن ماجه، للسندي.

³⁸ انظر: فتح الباري - بدء الخلق - ما جاء في قوله: (وهو الذي يرسل الرياح بشرا بين يدي رحمته).

³⁹ لسان العرب: (سرى).

⁴⁰ سنن أبي داود: الجنائز - الجلوس عند المصيبة. وصحيح أبي داود للألباني، برقم (٢٦٧٨).

يعبر وجهه الشريف عن الحزن لمقتل ثلاثة من الصحابة المقربين إليه. والحزن لا يخفي أثره على وجه الحزين، ولذلك لمحتة عائشة، رضي الله عنها. وتعبير الحزن في الوجه إنما يكون بسكونه وقلة حركته وبالتحام الشفتين وقلة حركتهما، ويصحب ذلك كله طأطأة الرأس مع شروذ النظرات. وكل ذلك تعبير فطري لا إرادي عن الحزن؛ ولذلك لم يخف الحزن على وجهه الشريف. قال الطيبي: "كأنه كظم الحزن كظما، فظهر منه ما لا بد للجبلة البشرية منه"^{٤١}. ولذلك أخذ من هذا الحديث أن ظهور ملامح الحزن على الإنسان لا ينبغي كونه صابرا راضيا، إذا كان قلبه مطمئنا^{٤٢}.

٨ - حديث بريدة: أن النبي ﷺ كان لا يتطير من شيء، وكان إذا بعث عاملا سأله عن اسمه، فإذا أعجبته اسمه فرح به، ورئي بشر ذلك في وجهه... الحديث ٤٣.

كما أن الغضب يعرف في وجهه ﷺ فكذلك تظهر علامات الرضا والسرور واضحة، يمكن قراءتها ومعرفتها من مظهر وجهه الشريف. هذه العلامات تتمثل في بشاشة الوجه وانبساطه وطلاقة ٤٤. قال ابن فارس: "الباء والشين والراء أصل واحد: ظهور الشيء مع حسن وجمال" ٤٥. وإنما يظهر ذلك في حال انبساط بَشْرَةِ الوجه. قال في المعجم الكبير: "بَشَّرَ الرَّجُلَ بَشْرًا وَبُشْرًا وَبُشُورًا: أفرحه بسار بسط بَشْرَةَ وجهه... وتباشير الوجه: ما يبدو عليه من أمارات السرور" ٤٦.

ومبعث هذا السرور هو تفاؤله عليه الصلاة والسلام، وهو ما يحث عليه الإسلام في مقابل النهي عن التشاؤم. بني هذا الحكم على ما ظهر من تعبير وجهه ﷺ وعلى ما نصت عليه أحاديث أخرى بتعبير لفظي صريح ٤٧.

٩ - حديث كعب بن مالك - رضي الله عنه - حين تخلف عن تبوك، قال: فلما سلمتُ على رسول الله ﷺ وهو يهْرُفُ وجهه من السرور، وكان رسول الله ﷺ إذا سُرَّ استنار وجهه حتى كأنه قطعة قمر، وكنا نعرف ذلك منه ٤٨.

^{٤١} عون المعبود شرح سنن أبي داود، في الموضوع نفسه.

^{٤٢} انظر: فتح الباري: المغازي - غزوة مؤتة من أرض الشام.

^{٤٣} سنن أبي داود: الطب - في الطيرة. وسلسلة الأحاديث الصحيحة للألباني، برقم (٧٦٢).

^{٤٤} انظر: عون المعبود شرح سنن أبي داود، في الموضوع نفسه.

^{٤٥} انظر: معجم مقاييس اللغة، بعناية محمد مرعب وفاطمة أصلان، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ٢٠٠١م. (بشر).

^{٤٦} مادة: (بشر).

^{٤٧} انظر: مسند الإمام أحمد، أحمد بن حنبل الشيباني، مؤسسة قرطبة، القاهرة، د.ت: مسند بني هاشم - باقي المسند السابق.

^{٤٨} صحيح البخاري: المناقب - صفة النبي صلى الله عليه وسلم.

هذا الحديث من رواية صحابي شاعر بليغ، عبر عما وجدته في وجه رسول الله ﷺ من السرور تعبيراً تخير له تشبيه وجهه الشريف بقطعة قمر، والمقصود به الموضع الذي يبين فيه السرور وهو الجبين كما قال به ابن حجر ٤٩. وقد وقف بعض شراح الحديث على السر في التقييد بالقطعة مع كثرة ما ورد في كلام البلغاء من تشبيه الوجه بالقمر بغير تقييد، فذهب ابن حجر إلى " أن المراد تشبيهه بما في القمر من الضياء والاستنارة، وهو في تمامه لا يكون فيها أقل مما في القطعة المجردة. وقد ذكرت في صفة النبي ﷺ بذلك توجيهات: ومنها أنه للإشارة إلى موضع الاستنارة، وهو الجبين، وفيه يظهر السرور، كما قالت عائشة: مسروراً تبرق أسارير وجهه، فكأنما التشبيه وقع على بعض الوجه، فناسب أن يشبه ببعض القمر" ٥٠. وهذا كله يدل على أن آثار السرور كانت ظاهرة جداً على وجهه الشريف. ويؤكد الصحابي الجليل كعب بن مالك هذه الحقيقة بقوله: " وكنا نعرف ذلك منه "، أي أن الصحابة كانوا قد اعتادوا تمييز السرور في تعبير وجهه في المناسبات السعيدة من غير أن يعبر عنه عليه الصلاة والسلام بالنطق. وإنما لمناسبة سعيدة - مناسبة قبول توبة كعب - يقع فيها التعبير السعيد بالوجه السعيد، موقعا أبلغ من الإبانة عنه بالألفاظ. قال ابن حجر: " وفيه ما كان النبي ﷺ عليه من كمال الشفقة على أمته والرافة بهم والفرح بما يسرهم" ٥١.

١٠ - حديث أبي سعيد الخدري - رضي الله عنه - قال: كان رسول الله ﷺ أشد حياءً من العذراء في خدرها، وكان إذا كره شيئاً عرفناه في وجهه^{٤٩}.

شدة الحياء من صفاته عليه الصلاة والسلام، فقد وصف أنه: أشد حياءً من العذراء في خدرها^{٥٠}. والغالب على التعبير عن الحياء ألا يكون لفظياً، وإنما يظهر معناه على الوجه، وهذا الذي عناه الصحابي الجليل أبو سعيد الخدري بقوله: " وكان إذا كره شيئاً عرفناه في وجهه ". قال النووي: " أي لا يتكلم به لحيائه، بل يتغير وجهه، فنفهم نحن كراهته"^{٥١}. وتظهر ملامح الحياء على الوجه باحمراره وياعراضه عن المخاطب. وقد كان الصحابة يعرفون معنى ذلك ويدركونه تمام الإدراك.

^{٤٩} فتح الباري: في الموضع نفسه.

^{٥٠} نفسه: المغازي - حديث كعب بن مالك.

^{٥١} نفسه.

^{٥٢} صحيح مسلم: الفضائل - كثرة حياته صلى الله عليه وسلم.

^{٥٣} صحيح البخاري: المناقب - صفة النبي صلى الله عليه وسلم.

^{٥٤} صحيح مسلم بشرح النووي: الفضائل - كثرة حياته صلى الله عليه وسلم.

ويستفاد من الحديث الحكم بالدليل؛ لأنهم جزموا بأنهم كانوا يعرفون ما يكرهه بتغير وجهه⁵⁵، أي أن الدليل يؤخذ من غير النطق به، بل من مجرد تعبير الوجه عنه.

١١ - حديث عائشة - رضي الله عنها - أن امرأة من الأنصار قالت: للنبي ﷺ: كيف أغتسل من المحيض؟ قال: خذي فرصةً مُسَكَّةً فتوضئي ثلاثاً. ثم إن النبي ﷺ استحيا، فأعرض بوجهه، أو قال: توضئي بها فأخذتها فجدبته فأخبرتها بما يريد النبي ﷺ⁵⁶.

أورد الإمام البخاري هذا الحديث مع اختلاف في الرواية في باب: "الأحكام التي تعرف بالدلائل وكيفية معنى الدلالة وتفسيرها". والحديث يكشف عن صعوبة شرح الدلالة بالكلام المفصل؛ وذلك لغلبة الحياء عليه ﷺ في مثل هذا الموضوع، فأعرض بوجهه عن الأنصارية لاستحيائه من مزيد تفصيل في الحكم. ولقد فطنت عائشة - رضي الله عنها - إلى ما قصده النبي ﷺ فجذبت إليها المرأة وعلمتها. قال ابن بطال: لم تفهم السائلة غرض النبي ﷺ لأنها لم تكن تعرف أن تتبع الدم بالفرصة يسمى توضوءاً إذا اقترن بذكر الدم والأذى، وإنما قيل له ذلك لكونه مما يستحي من ذكره؛ فهتمت عائشة غرضه فبينت للمرأة ما خفي عليها من ذلك.

وهذا يقع في باب "المجمل" من الألفاظ، عند الأصوليين، وهو مما "يوقف على بيانه من القرائن، وتختلف الألفهام في إدراكه". وقد عرّف أئمة الأصول "المجمل" بما لم تتضح دلالاته⁵⁷. قال ابن حجر: ونحوه في حديث الباب قوله: "توضئي" فإنه وقع بيانه للسائلة بما فهمته عائشة - رضي الله عنها - وأقرت على ذلك⁵⁸ والحاصل أن الإعراض بالوجه يكون تعبيراً عن شدة الحياء، وإن لم يصرح بها.

هذا والأحاديث التي وصفت تعبير وجهه الشريف عليه الصلاة والسلام كثيرة، جمعت منها طائفة رأيتها كلها لا تخرج عن المعاني التي تضمنتها الأحاديث المتقدمة، فاجتزأت بها خشية وقوع التكرار والإطالة في البحث. وهي كلها تؤكد أثر التعبير بالوجه في دلالة الحديث، وأنه أبلغ أثراً، وأسرع نفوذاً إلى المتلقي من التعبير اللفظي، على نحو ما تبين من الأحاديث المستشهد بها في البحث.

ويمكن تلخيص أهم النتائج التي تم التوصل إليها في هذه الدراسة فيما يأتي:

⁵⁵ فتح الباري: الأدب - من لم يواجه الناس بالعتاب.

⁵⁶ صحيح البخاري: الحيض - غسل المحيض. و(الفرصة): بكسر فاء وسكون راء وصاد مهملة: القطعة من القطن أو الصوف أو غيره، أخذ من: (فرّصت الشيء): إذا قطعتة. و(المسكّة): المطيبة بالمسك. انظر: لسان العرب: (مسك). وانظر: شرح سنن النسائي، للسندي.

⁵⁷ صحيح البخاري: الاعتصام بالكتاب والسنة - الأحكام التي تعرف بالدلائل وكيف معنى الدلالة وتفسيرها.

⁵⁸ نفسه

١ - ضرورة انفتاح العلوم الشرعية على العلوم الإنسانية الحديثة وبخاصة العلوم اللغوية، وضرورة الانتفاع بها.

٢- ومن هذه العلوم علم اللغة النفسي، وعلم الإشارة المتصل كل واحد منهما بالآخر. وقد انبثقت فرضية هذه الدراسة من إمكان الانتفاع بهذين العلمين وبعلم النفس الاجتماعي في خدمة الحديث الشريف، ولا سيما في مجال الدلالة الدقيقة للمعاني، لما يترتب عليها من تقرير الأحكام الشرعية، وذلك بدراسة التعبيرات غير اللفظية في الحديث عن طريق تتبع تعبيرات وجهه عليه الصلاة والسلام دون سائر الأعضاء لثلا يطول البحث.

٣ - لعلمائنا فضل أسبقية في بيان طرف من مباحث علم اللغة النفسي قبل علماء اللغة من الغربيين وغيرهم بقرون طويلة.

٤ - عنى رواة الحديث في رواياتهم بتتبع الإيماءات والإشارات والحركات البدنية والهيئات المختلفة التي كان عليها الرسول - ﷺ - وحكوها بدقة في روايتهم للحديث، مبينين جميع التعبيرات غير اللفظية المصاحبة للرواية.

٥ - عرف الصحابة من تعبيرات وجهه الشريف معان كثيرة وتلقوها بوضوح تام ومن هذه المعاني:

أ- الغضب: وهو يتضح من احمرار وجهه عليه السلام، وكلما كان الغضب أشد كلما كان احمرار الوجه أشد، كما في (كأنها يفتأ في وجهه حب الرمان من الغضب)، وأقل منه: (جلس محمراً وجهه)، يليه: (بان الغضب في وجهه)، ثم (تلون وجهه). وذلك على النحو الذي مريانه في الأحاديث الأول والثاني والثالث والرابع مرتبة بحسب درجات الغضب.

ب- الخوف: وخوفه عليه الصلاة والسلام لعدم أمنه مكر الله عز وجل بنزول العذاب، كما في الحديث السادس الذي عبر فيه الراوي عن خوفه -عليه السلام- واصفا وجهه الشريف بالتلون والتغير مع حركة البدن بالدخول والخروج والإقبال والإدبار. إلى أن يزول سبب الخوف.

ج- السرور: تظهر أمارات السرور واضحة جلية في وجهه الشريف، فإذا أعجبه شيء فرح به، ورثي بشر ذلك في وجهه كما في الحديث الثامن، وبخاصة في مواقف التفاوض الذي يسعده دائما، وفي الأخبار السارة كما في توبة كعب بن مالك، إذ استنار وجهه - كأنه قطعة قمر - استنارة لم تحف على كعب.

د- الحياء: فلقد كان -عليه الصلاة والسلام- حيا جدا، ويظهر التعبير عن الحياء في وجهه الشريف باحمراره وبإعراضه عن مخاطبه، كما في الحديثين: العاشر: (إذا كره شيئا عرفناه في وجهه ﷺ)، والحادي عشر: (استحيا فأعرض بوجهه).

٦- تؤكد الأحاديث التي تمت دراستها في هذا البحث أنه لا يمكن تفسير دلالات التعابير غير اللفظية بعيدة عن السياق.

مصادر البحث

أولاً: المصادر العربية:

- الإحكام في أصول الأحكام، علي بن محمد الأمدي، تقديم إحسان عباس، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ١٤٠٠هـ.
- الإصابة في تمييز الصحابة، لابن حجر السعقلاني، مطبعة السعادة، القاهرة، ١٣٢٨هـ.
- اضطرابات الكلام واللغة، إبراهيم الزريقات، دار الفكر، عمان ٢٠٠٥.
- البيان والتبيين، لأبي عمرو الجاحظ، تح. عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ١٩٩٠.
- التقريرات السنوية شرح المنظومة البيقونية، حسن محمد المشاط، تح. فواز أحمد زمري، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٩٦.
- دراسات في نظريات النحو العربي وتطبيقاتها، صاحب أبو جناح، دار الفكر للطباعة والنشر، عمان، ١٩٩٨.
- دلالة السياق، ردة الله بن ردة الطلحي، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، ١٤٢٣هـ.
- الرسالة المستطرفة لبيان مشهور كتب السنة المصنفة، محمد بن جعفر الكتاني، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ١٩٨٦.
- سنن أبي داود، سليمان بن الأشعث السجستاني، تح. محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الفكر، القاهرة، د.ت.
- سنن ابن ماجه، محمد بن يزيد القزويني، تح. محمد فؤاد عبد الباقي، دار الفكر، بيروت، د.ت.
- الشذا الفياح من علوم ابن الصلاح، إبراهيم بن موسى الأبناسي، تح. صلاح فتحي هلال، مكتبة الرشد، الرياض.
- شرح سنن النسائي، عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، تح. عبد الفتاح أبو غدة، مكتب المطبوعات الإسلامية، حلب، ١٩٨٦.
- صحيح البخاري (الجامع الصحيح المختصر)، محمد بن إسماعيل البخاري الجعفي، تح. مصطفى ديب البغا، دار ابن كثير، بيروت، ١٩٨٧.

- صحيح سنن ابن ماجه، (مطبوع بذيل سنن ابن ماجه)، محمد بن يزيد القزويني، تح. محمد فؤاد عبد الباقي، دار الفكر، بيروت، د.ت.
- صحيح مسلم، مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري، تح. محمد فؤاد عبد الباقي، دار لإحياء التراث العربي، بيروت، د.ت.
- صحيح مسلم بشرح النووي (المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج)، لأبي زكريا يحيى بن شرف النووي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٣٩٢هـ.
- : العلاماتية وعلم النص، إعداد وترجمة منذر عياشي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ٢٠٠٤م.
- علم الإشارة السيميولوجيا، بيير جيرو، تر. منذر عياشي، دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر، دمشق، ١٩٩٢م.
- علم النفس الاجتماعي المعاصر، لعبد الحليم محمود السيد وآخرين، ايتراك للنشر والتوزيع، القاهرة، ٢٠٠٤م.
- عون المعبود شرح سنن أبي داود، محمد شمس الحق العظيم آبادي، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٥هـ.
- فتح الباري بشرح صحيح البخاري، لابن حجر العسقلاني، تح. دار أبي حيان، دار أبي حيان، القاهرة، ١٩٩٦.
- فتح المغيث شرح ألفية الحديث، شمس الدين السخاوي، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٣هـ.
- القاموس المحيط، محمد بن يعقوب الفيروزآبادي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٨٧م.
- كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال، علي بن حسام الدين الهندي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٨٩.
- لسان العرب، محمد بن مكرم بن علي بن منظور، تح. عبد الله علي الكبير وآخرين، دار المعارف بمصر، القاهرة، د.ت.
- لغة الجسد الإيحاءات والحركات، آلان بير، تر. عبد الهادي غلابيني، دار الإيمان، دمشق، ١٩٩٣.
- لغة العيون حقيقتها، مواضيعها وأغراضها، مفرداتها وألفاظها، محمد كشاش، المكتبة العصرية، بيروت، ١٩٩٩.
- ماهي السيميولوجيا، برنارد توسان، تر. محمد نظيف، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، ١٩٩٤.
- المسلك اللغوي ومهاراته، محمد عبد الحميد أبو العزم، مطبعة مصر، القاهرة، ١٩٥٣.

- مسند الإمام أحمد، أحمد بن حنبل الشيباني، مؤسسة قرطبة، القاهرة، د.ت.
- المعجم الكبير، إشراف إبراهيم التزوي، مجمع اللغة العربية، القاهرة، ٢٠٠٠.
- معجم مقاييس اللغة، لابن فارس، بعناية محمد مرعب وفاطمة أصلان، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ٢٠٠١.
- منهج النقد في علوم الحديث، نور الدين عتر، دار الفكر، دمشق، ٢٠٠٣.

ثانيا: المصادر الأجنبية:

- Borgoon, J. and Sain, T., The Unspoken Dialogue An Introduction to Nonverbal Communication, Houghton Mifflin Company, Boston, 1978.
- Ellis and Beatie, The Psychology of Language and Communication, The Guilford Press, New York-London, 1986.
- Kess, Joseph, Psycholinguistics Introductory Perspectives, Academic Press, NewYork, 1976
- Lane, v. w. and Molyneaux, D., The Daynamics of Communicative Development, PrenticeHall, NewJercey, 1992.

ثالثا: مواقع الانترنت:

- www.al-azhar.org.al-sonnah
- http://www.al-eman.com/hadeeth
- www.http://Arabic.islamicweb.com/books/albani
- http://www.dorar.nwt/mohadith.asp
- /http://hadith.al-islam.com
- www.islamonline.net/hadith/arabic
- www.islamweb.net
- http://www.takhrej.com

مقصد حفظ البيئة وأثره في عملية الاستخلاف

د. فريدة زوزو*

ملخص البحث

تهدف هذه الورقة إلى اعتماد النظر المقاصدي في معالجة قضايا البيئة والأمن البيئي بغرض استخلاص أوجه الرعاية والحفظ من جانبي الوجود والعدم، وإثبات أن رعاية البيئة والحفاظ عليها من المقاصد التي يرنو الشارع إلى تحقيقها.

ولئن درج الباحثون في السنوات الماضية على البحث في مقاصد الشريعة على اعتبار أنها تختص بالأحكام الفقهية خاصة بالنظر إلى الكليات الخمس التي ارتبطت بالحدود؛ فكل مقصد يرتبط بالحد الذي شرع زجره له. إلا أنه وبرجعنا إلى التعريف الاصطلاحي للشريعة والتي تتضمن الأحكام العقائدية والفقهية إضافة إلى الآداب والأخلاق، فإنه يمكننا تفعيل دور المقاصد الشرعية لمعالجة القضايا المعاصرة الفقهية منها والاجتماعية والاقتصادية عموماً. وقضايا البيئة والأمن البيئي من المسائل الملحة في العقدين الأخيرين.

فما موقعها في مقاصد الشريعة؟ وهل رعاية البيئة والحفاظ عليها من المقاصد الخاصة التي تجتمع تحتها كل الآيات والأحاديث الدالة على وجوب حفظ البيئة والمحيط البيئي؟

وما هي أوجه الحفظ من جانبي الوجود والعدم؟

والسؤال الجوهرى: هل لمقصد حفظ البيئة علاقة بمقاصد الإنسانية في عمارة الأرض واستخلاف الإنسان فيها. ذلك ما تحاول هذه الورقة الإجابة عليه والعمل على توسيع النظر المقاصدي فيه.

مقدمة

دعا العلي القدير الإنسان للاستفادة مما في الكون من عناصر من أجل أن يؤدي وظيفة الاستخلاف على أكمل وأتم وجه؛ فقد خلقت الأرض مسخرة للإنسان بها فيها من جبال وسهول وأودية وأنهار، مع ما يحيط بها من محيطات وبحار، وغيرها من مكونات وعناصر هذا الكون؛ كالسحاب والكواكب والهواء المحيط بنا، والقمر

* دكتوراه في الفقه وأصول الفقه، باحثة متفرغة في القضايا الفقهية المعاصرة وشؤون المرأة والطفل.

الذي يضيء لنا ليلاً، والشمس بأشعتها نهاراً. وغيرها من المؤثرات والعوامل الطبيعية الأخرى كالأمطار والتلوج والرياح.

وقد حرصت أحكام الشريعة الإسلامية على تعليم وتدريب الإنسان على الطرق البسيطة الكفيلة بحماية عناصر الكون ومكوناته، من خلال ما تطرقت له كثير من الآيات والأحاديث الشريفة التي تدعو إلى الحفاظ على المحيط الذي يعيش فيه الإنسان؛ فأبسطها ما جاء في حديث الرسول ﷺ عن إمطة الأذى عن الطريق وعلاقته بهاهية الإيمان والصدقة.

وتشمل مقومات الحماية أيضاً أسس ودعائم التوحيد الإلهي بشكل عام؛ فالكون والبيئة من حولنا من مخلوقات الله التي يتحتم على الإنسان الحفاظ عليها بغرض الحفاظ على ما استخلفه الله تعالى عليه.

كما تشمل مقومات الحماية إضافة لما سبق ذكره مرتكزات الحماية من جانب الوجود من جهة، وهي كل الوسائل الكفيلة باستمرارية عمل عناصر البيئة على أفضل وجه، ومن جهة أخرى مرتكزات الحماية من جانب العدم، وذلك بالدفاع والحرص على إبقاء البيئة وعناصرها بعيدة عن التدخل السلبي للبشر، وحمايتها من كافة أنواع الهدر والاستنزاف، وإلحاق الأذى بها.

مدخل نظري: النظر الفقهي والانتقال من التفريع إلى التأصيل الكلي

اتجه الفقهاء قديماً نحو معالجة القضايا الجزئية، والمسائل الفرعية للمكلفين، وهو الأمر الذي يلحظ بيسر في أي كتاب فقهي. وإن هذا الاتجاه بالضرورة ناشئ عن المنحى التجزيئي الذي اتجه إليه الأصوليون وهم يُعَدُّون للمسائل الأصولية، مثل مباحث (الأمر والنهي)، وماهية المكلف (المحكوم عليه) التي اختلفت بالشخص الذي تعلق خطاب التكليف بفعله، ومبحث (سد الذرائع) الذي تركز أمثله على النصوص المتعلقة بالأفراد، مثل النهي عن الخطبة على الخطبة، ومنع قبول هدية المدين؛ حتى إن مبحث (العموم والخصوص) ما هو إلا خطاب لأحاد الأفراد والمكلفين أو مجموعهم.

ولم يُعالج الفقه في قضايا كلية تنبني عليها مصالح الأمة العامة، وانحصر الخطاب الموجّه للمجتمع والأمة في الفروض الكفائية فقط، وهي على قلتها وندرتهما تختص بالحفاظ على مفهوم الجماعة كما هو الحال في أنواع الصلوات الجامعة عدا المفروضة عينيّاً. وهو الأمر الذي حدا بالكثير من مفكري المسلمين إلى الدعوة إلى تجديد النظر في الخطابات التكليفية الموجهة لعموم الأمة أو أفرادها؛ فهذا الإمام محمد مهدي شمس الدين يرى أن

الخطابات الموجهة إلى الأمة باعتبارها مكلفا - في القرآن والسنة - قليلة... حتى سمي الخطاب الخاص بالأمة كفاثي فقط، وهو أيضا خاص بالأفراد؛ بل إن الخطاب التكليفي موجه للأفراد وللأمة... وهي خطابات عينية^١. ولم يقف الأمر عند هذا الحد، بل إن المباحث الأصولية الجديدة تبعت خطوات التمثيل والتفريع نفسها، وهو الأمر الذي يُلاحظ بيسر في المباحث المقاصدية التي استحدثت داخل منظومة أصول الفقه، فقول "المقصد العام للشارع من تشريعه الأحكام هو تحقيق مصالح الناس بكفالة ضرورياتهم، وتوفير حاجياتهم وتحسينياتهم"^٢؛ ومن هنا ذهب الأستاذ جمال الدين عطية أنه "حتى عندما بدأ الحديث عن مقاصد الشريعة اتجه النظر إلى الأفراد فقط، وهو ما يلاحظ في كليات الشريعة التي انحصرت في مجال الأفراد... فإن المنهج الأصولي أثر بالكليّة على جميع مباحثه... وغابت مصالح الأسرة، والأمة، والإنسانية"^٣. إلا من دراسات قليلة، وإن بدت الوحيدة كما هو الشأن مع ما حاول الشيخ محمد الطاهر بن عاشور أن يبحث فيه، كما فعل مع مقاصد العائلة، ومقاصد العقوبات، ومقاصد التبرعات وغيرها.

وإلى الرأي نفسه ذهب الأستاذ عبد المجيد النجار في قوله: "وربما كان الأصوليون القدامى ينتحون في ضبط المقاصد وترتيبها منحى أقرب إلى التركيز على المصالح الفردية؛ استجابة للمنحى الفقهي العام الذي تضخم فيه الفقه الفردي على حساب الفقه الاجتماعي. ولو استعرضنا الضروريات الخمسة... وهي أصول المقاصد لوجدناها بُنيت على الفردية، وإن كانت في مغزاها تنتهي إلى حفظ المجتمع، فليس بينها مقصد اجتماعي مباشر صريح"^٤.

وهذه المسألة مهمة جدا للنظر فيها، إذ أنه عندما تركز المنهج الأصولي القديم على النظر في المسائل بصورة ومنحى تجزيئي، بالنظر لأحد الأفراد، فإن أي مبحث جديد يظهر تحت هذا العلم يُدرس بالصورة نفسها، وهو ما حدث مع علم مقاصد الشريعة، وعندما ظهر لم يخرج هو أيضا من المنحى التجزيئي، فجاءت الكليات الخمس المعروفة وهي تخص الفرد فقط، في الحفاظ على دينه ونفسه ثم عقله ثم نسله وأخيرا ماله، الأمر الذي استدعى العلماء والباحثين حديثا مناقشة إمكانية إضافة مقاصد جديدة تخص الأمة والإنسانية عموما؛ "فإذا كان الترتيب المشهور للمقاصد الشرعية (الدين، النفس، العقل، العرض، المال) متسقا مع الأحكام الفقهية الفروعية، ونابع

^١ محمد مهدي شمس الدين، قضايا إسلامية معاصرة. العدد ٩-١٠، ٢٠٠٠م، ص ١٠.

^٢ عبد الوهاب خلاف، علم أصول الفقه، الجزائر: الزهراء للنشر والتوزيع، ط ١/١٩٩٠، ص ١٩٧.

^٣ جمال الدين عطية، قضايا إسلامية معاصرة، العدد ١٣، ص ١١٥-١١٧.

^٤ النجار، المقتضيات المنهجية لتطبيق الشريعة في الواقع الإسلامي الراهن، الجزائر العاصمة: دار المستقبل، ص ٦١.

منها، فإنه يبدو لنا من خلال استقراء التاريخ والواقع الحضاري للأمة أن هذا الترتيب غير وافٍ بمقاصد الأمة الحضارية^٥.

في حين أن فريقاً آخر من الباحثين يجد المبرر الصائب في رأيه للمنهج الأصولي التقليدي، بأنه كان مراعيًا لظروف ذلك الزمان، إذ أن الشريعة الإسلامية كانت مطبقة ابتداءً، ثم إن الحياة الاجتماعية لم تعرف تغييراً كثيراً، فكانت الحياة بطيئة، "لذا عرف فقهاء الحياة الشخصية، عبادات وعبادات وبعض المعاملات ازدهاراً"^٦.

فلو أن المستجدات والنوازل كانت كثيرة لتحرك نحوها الفقهاء، "فالاتجاه يُحتاج إليه في حياة متطورة متحركة... والفقهاء يتعامل مع الواقع ويتبادل معه التأثير والتأثير، والعرض والطلب"^٧.

فإذا كانت حياة المسلمين آنذاك بسيطة، ولم تعرف تعقيداً ولا تطوراً ملحوظاً كالذي عليه عصرنا بتطوراته السريعة الهائلة، وكثرة نوازله، فإن الفقهاء لن يجتهدوا في مسائل غير موجودة أصلاً بها يعرف بالفقه الافتراضي، والقاعدة الأصولية تقول (السكوت في معرض البيان بيان)، وحيث لا (معرض للبيان)، ف(السكوت بيان).

أما الآن فإن تفعيل دور المقاصد الشرعية لم يعد مقصوراً على الأحكام الشرعية الفقهية الفرعية والحديث عنها في باب القياس فقط؛ بل تعداه لمعالجة القضايا الفقهية المعاصرة، والاجتماعية والاقتصادية عموماً، وفي المسائل الملحة في العقدين الأخيرين.

ومن هذه المسائل قضايا البيئة والأمن البيئي، أو التحقيق في ماهية التربية البيئية في وعي أفراد المجتمع كباراً وصغاراً؛ ولا يخفى أن الشريعة جاءت بنصوص عديدة تدعو لحماية المحيط الذي يعيش فيه الإنسان، باعتباره أحد أهم ركائز قيام الإنسان بعملية الاستخلاف والعمارة في الأرض، وهنا يتوجب الحديث عن مراعاة الوازع الديني في تحديد أهمية رعاية المحيط خاصة، والبيئة بصفة عامة؛ فإن الخالق تبارك وتعالى عندما استخلف الإنسان، وأمره بعمارة الأرض سخر له ما في الكون من جماد وكائنات حيّة لتعينه على عملية الإعمار، معتمداً في أساليب التعامل على نصوص من الوحي، وهذا ما يدعوننا لاستقراء هذه النصوص وجمعها، وتبويبها على أسس موضوعية، لأنها تنطوي تحتها مجموعة متجانسة من الأحكام الشرعية التي تختص بالبيئة والعوامل المحيطة بها، وهو ما يمكن إطلاق المصطلح المقاصدي عليه، وهو أن رعاية البيئة من "المقاصد العامة"، وهي التي عرفها الإمام ابن عاشور في قوله: "ما كان عائداً على عموم الأمة عوداً متماثلاً، وما كان عائداً على جماعة عظيمة من

^٥ عصام أنس الزفتاوي، "نظرية المقاصد محاولة للتشغيل"، المسلم المعاصر، السنة ٢٦، العدد ١٠٣، ص ١٩٣.

^٦ أحمد الريسوني، الاجتهاد. ط ١. دمشق: دار الفكر، ٢٠٠٠م، ص ٦٣.

^٧ المرجع السابق، ص ٦٠_٦٣.

الأمة أو قطر"؛ وإن حماية البيئة من المصالح التي لا تعود بالنفع على فرد أو أفراد قليلين في الجماعة، بل إن عموم المجتمع مستفاد من رعاية البيئة، وإذا ما اختل النظام والتوازن البيئي، واستنزفت الموارد الطبيعية، وتلوث الجو فإن المجتمع بأسره سيعود عليه هذا الاختلال بالدمار والهلاك؛ في صحته، ومحيطه، وعلاقته بالبيئة نفسها، وإن استقرأنا لنصوص القرآن وسنة النبي ﷺ يبين هذا الأمر بجلاء، كما سيأتي في العناصر الآتية.

الإطار العام لتحديد أهمية رعاية البيئة

خلق المولى تبارك وتعالى الإنسان واستخلفه على الأرض، كما جاء في قوله تعالى: "قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة" (البقرة: ٣٠)، وقوله تعالى: "هو أنشأكم من الأرض واستعمركم فيها" (هود: ٦١). وسخر له السموات والأرض وما فيها وعليها من مخلوقات فقال تبارك وتعالى: "هو الذي أنزل من السماء ماء لكم منه شراب ومنه شجر فيه تسميم، ينبث لكم به الزرع والزيتون والنخيل والأعناب ومن كل الثمرات إن في ذلك لآية لقوم يتفكرون، وسخر لكم الليل والنهار والشمس والقمر والنجوم مسخرات بأمره إن في ذلك لآيات لقوم يعقلون، وما ذرأ لكم في الأرض مختلفا ألوانه إن في ذلك لآية لقوم يذكرون، وهو الذي سخر البحر لتأكلوا منه لحما طريا وتستخرجوا منه حلية تلبسونها وترى الفلك مواخير فيه ولتبتغوا من فضله ولعلكم تشكرون، وألقى في الأرض رواسي أن تمتد بكم وانهارا وسبلا لعلكم تهتدون، وعالمات وبالنجم هم يهتدون" (النحل: ١٠-١٦).

فهذه آيات تفصيلية لكل ما خلقه الله تعالى وسخره لخدمة الإنسان؛ فإنه لن يستطيع القيام بوظيفته الوجودية في الاستخلاف، وعمارة الأرض من غير توفير وسائل وآليات التعامل مع المحيط ابتداء، والتعاون بين بني آدم جميعهم لتحقيق الاستخلاف واقعا ملموسا تبعا، فكان لا بد من تحقيق التعاون والتكامل بين شعوب العالم كافة كما جاء في قوله تعالى: "يا أيها الناس إنا خلقناكم كم ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم" (الحجرات: ١٣).

ومن أوجه هذا التعاون حفظ الثروات والخيرات التي تزخر بها الأرض لأنها تعود على الجميع بالنفع؛ كالحفاظ على الحيوان والنبات، والحفاظ على الماء والكلاء، والثروات الباطنية، وغيرها مما وجد على سطح الأرض وما يحيط بها، فهذا التعاون جزء مهم في تنزيل مقاصد الشارع واقعا؛ وإن المقصد العام من التشريع فيها هو

٥ محمد الطاهر بن عاشور. مقاصد الشريعة الإسلامية، تحقيق: د/ محمد الطاهر الميساوي. ط١. عمان: دار الفنائس/ كوالا لمبور: دار الفجر. ١٩٩٩م، ص ٢٢٨.

حفظ نظام الأمة واستدامة صلاحه بصلاح المهيمن عليه، وهو نوع الإنسان. ويشمل صلاحه صلاح عقله، وصلاح عمله، وصلاح ما بين يديه من موجودات العالم الذي يعيش فيه^٩، فحفظ نظام الأمة لن يتحقق بصلاح الفرد فقط عند إتياعه لأحكام الشارع تبارك وتعالى التعبدية فقط؛ فالواقع أن الاستخلاف قضية يجب أن نتوقف عندها قليلاً لأنها سوف تحدد دور الإنسان وواجباته تجاه بيئته.

فالاستخلاف يعني أن الإنسان وصي على هذه البيئة لا مالك لها، وأنه مستخلف على إدارتها واستثمارها وإعمارها، أمين عليها، "وبناءً على ذلك فليس لأحد أن يدعي أنه يملك منها شيئاً ملكاً حقيقياً فيكون له حق التصرف المطلق ولو بالإفساد والإتلاف، بل هي بمقتضى ملكية الله الملكية الحقيقية تشبه أن تكون ملكاً استخلافياً للناس جميعاً عبر الأجيال المتتابعة"^{١٠}.

ويقتضي واجب الاستخلاف بطبيعة الحال أن يتبع المخلوق ما يأمر به مالك هذه البيئة، وخالقها ومستخلفه فيها، ويقتضي واجب أمانة الاستخلاف أن يتصرف فيها تصرف الأمين فيها لديه من أمانات فالأرض أرض الله، والعباد عباد الله ومعنى هذا أن لا ملكية مطلقة في الإسلام؛ أي أنه ليس من حق أي فرد أن يتصرف فيها يملك كيفما يشاء؛ فالملكية في الإسلام محددة بضوابط وشروط حددها الله سبحانه وتعالى، منها حسن استغلالها وصيانتها، والمحافظة عليها من أي تدمير أو تخريب، فليس المطلوب في عملية الاستخلاف أن يكون الإنسان صالحاً في نفسه فقط؛ بل أن يشيع هذا الصلاح في محيطه وما هو مسخر له، وأن لا يعيث في الموجودات المسخرة له فساداً وتخريباً، قال تبارك وتعالى مخاطباً هذه الأمة: "ولا تفسدوا في الأرض بعد إصلاحها" (الأعراف: ٥٦)، وقال تعالى: "ولا تعثوا في الأرض مفسدين" (الأعراف: ٧٤)، وقال تبارك وتعالى أيضاً: "وإذا تولى سعى في الأرض ليفسد فيها ويهلك الحرث والنسل والله لا يحب الفساد" (البقرة: ٢٠٥).

ويقول ابن عاشور مفسراً هذه الآيات "أن الله تعالى أنبأنا بأن الفساد المحذر منه هنالك هو إفساد موجودات هذا العالم، وأن الذي أوجد فيه قانون بقائه لا يظن فعله ذلك عبثاً"^{١١}.

وقد تكرر في القرآن النهي عن الإفساد في الأرض بعد أن خلقها الله صالحة مهياً لمنفعة المستخلفين فيها، وأعلن أن الله لا يحب الفساد، ولا يحب المفسدين، ويشمل هذا إفساد البيئة، وتلويثها، والعدوان عليها والانحراف بها عما خلقه الله لها، فهذا ضرب من الكفران بالنعمة، الذي يجلب النقم، وينذر مقترفيه بعذاب شديد

^٩ محمد الطاهر بن عاشور. مقاصد الشريعة الإسلامية، ص ٢٠٠.

^{١٠} عبد المجيد النجار، فقه التحضر الإسلامي، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط ١٩٩٩م، ج ١/ ص ١٥٥.

^{١١} ابن عاشور، المصدر السابق، ص ٢٠١.

يوشك أن ينزل بهم كما نزل بعاد وشمود، والذين من بعدهم، قال تعالى: "الذين طغوا في البلاد فأكثروا فيها الفساد، فصب عليهم ربك سوط عذاب، إن ربك لبالمرصاد" (الفجر: ١١-١٤).

والإفساد في مكونات البيئة يختلف من عنصر إلى آخر فمنه ما يتعرض للإتلاف والتدمير، ومنه ما يتعرض للتلوث، ومنه ما يتعرض للهدر وتقويت المنافع، ومنه ما يتعرض للإسراف، وكلها عموماً تدور حول ماهية الفساد والإفساد في الأرض الذي نهى عنه المولى تبارك وتعالى.

إذا كانت البيئة قد يسرت للإنسان مسخرة له بإرادة العلي القدير؛ فإنها في الوقت نفسه مخلوق من مخلوقات الله تبارك وتعالى التي لا ينبغي للإنسان وهو خليفة الله أن يكون له أي الحق في الإضرار بها، أو تعطيلها عن أداء وظيفتها التي خلقت لها في هذا الوجود، فإن المبدأ العام في الشريعة الإسلامية أنه "لا ضرر ولا ضرار"، فالإنسان بإقدامه على الإضرار بها وتعطيل حقوقها فإن لا محالة سترجع عليه بالضرر كما سيظهر، وبالتالي تنتفي عملية الإعمار، والقاعدة الأصولية تقول: (ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب)؛ فإذا كان واجب الإنسان على هذه الأرض أنه مُستخلف فيها، فإن الأرض والبيئة والكون من سيساعده على القيام بمهمة الإستخلاف، فهو كذلك مما يستوجب الحفاظ عليه.

وسنستعرض مقومات حفظ البيئة من جانب الوجود؛ أي الطرق والكميات الكفيلة باستمرارية مقومات وعناصر البيئة على أداء وظائفها الكونية. وحفظها من جانب العدم؛ أي الطرق التي نحافظ بها على البيئة حتى لا يلحقها الفساد والضرر وتقويت منافعها.

مقومات حفظ البيئة

وتشمل مقومات الحماية مرتكزات الحماية من جانب الوجود من جهة، وهي تشمل كل الوسائل الكفيلة باستمرارية عمل عناصر البيئة على أفضل وجه.

ومن جهة أخرى مرتكزات الحماية من جانب العدم، وذلك يشمل الدفاع والحرص على إبقاء البيئة وعناصرها بعيدة عن التدخل السلبي للبشر، وحمايتها من كافة أنواع الاستنزاف والاستدمار وأوجه إلحاق الأذى بها.

أولاً: مقومات حفظ البيئة من جانب الوجود

- الحث على الزراعة والغرس:

¹² يوسف القرضاوي، السنة مصدراً للمعرفة والحضارة، القاهرة: دار الشروق، ط ٣/٢٠٠٢م، ص ١٤٢.

¹³ رواه مالك في الموطأ، كتاب الأفضية، رقم: ٣٣، ط ٢، المغرب: دار الآفاق الجديدة، ص ٦٥١.

في الشريعة الإسلامية أحكام كثيرة تدل مشروعية على كبير اهتمام بالزراعة والزرع، والحث عليهما؛ لما فيها من نفع يعود على الإنسان ذاته، كالأحكام المتعلقة بالمزراعة والمساقاة وإحياء الموات؛ فهي من المسائل التي تبين مدى اهتمام الإسلام بعمارة الأرض بأسلوب الزراعة وإحياء الموات، وقد قال رسول الله ﷺ: "من كانت له أرضا فليزرعها فإن لم يزرعها فليزرعها أخاه"^{١٤}.

وهو الأمر الذي جعل الصحابة لم يتوانوا لحظة عن الاشتغال بالزراعة والحث عليها، فهذا عمارة ابن خزيمة بن ثابت يقول: سمعت عمر بن الخطاب يقول لأبي: ما يمنعك أن تغرس أرضك؟ فقال له أبي: أنا شيخ كبير، أموت غدا، فقال له عمر: أعزم عليك لتغرسنها، فلقد رأيت عمر بن الخطاب يغرسها بيده مع أبي^{١٥}.

وإن أحكام إحياء الموات لجديرة بالدراسة والبحث في أهميتها، ومعرفة الدور الذي تلعبه في توسيع المساحات الزراعية الخضراء، فإن الرسول ﷺ عندما يقول: "من أعمار أرضا ليست لأحد فهو أحق بها"^{١٦}، يدل الحديث على أن الشرع رغب في الإحياء؛ لحاجة الناس إلى موارد الزراعة، وتعمير الكون، مما يحقق لهم رفاهها اقتصاديا، ويوفر ثروة عامة كبرى^{١٧}.

وإن الإسلام بهذه الطريقة بحث على الزرع ويدعو إليه، فيشجع الحارثين والمزارعين، ويجعل من يحي أرضا لا تنتج زرعاً تكون له.

ففي الدعوة إلى إحياء الموات إشارة إلى "أن الإسلام دعا إلى عمارة الأرض وإصلاح فسادها، ولو أخذ الناس بمبدأ الإسلام في إحياء الموات، ونفذوا قول النبي ﷺ: "من أحيا أرضا ميتة فهي له"؛ لكثرت الزرع ولكثر العمران، وما وجدنا تلك الأدغال الكثيرة في إفريقيا تطلب يد الإنسان لإصلاحها، وما وجدنا صحاري مصر لا يوجد فيها عمران"^{١٨}.

وإن الناس وبإرادتهم غير الحكمة في أنشطة حياتهم المختلفة، يتحولون كثيرا من أراضيهم الزراعية الخضراء إلى صحراء، ليلقوا باللوم على الجفاف، متجاهلين التخاذل عن حماية أراضيهم، أو معاتنين حالة الفقر النكد التي يعيشونها.

^{١٤} رواه مسلم في الجامع الصحيح، بيروت: دار العربية للطباعة والنشر والتوزيع، ج ٣/ ص ١٩.

^{١٥} القرضاوي، كيف نتعامل مع السنة النبوية، معالم وضوابط، د.ت، د.ن، ص ١١٠.

^{١٦} رواه البخاري في الصحيح، تحقيق: قاسم الشاعبي الرفاعي، ط ١، بيروت: دار القلم، ١٩٨٧م، كتاب المزارعة، رقم: ٥٦٥، ج ٣/ ص ٢٢٦.

^{١٧} وهبة الزحيلي، الملكية وتوابعها، مطبعة جامعة دمشق، ١٩٨٨م، ج ٢/ ص ٥٩.

^{١٨} محمد أبو زهرة، التكافل الاجتماعي في الإسلام، دار الفكر العربي، ص ٤٥.

ولا يمكن بأي حال نكران أن من أسباب التصحر حدوث نوبات جفاف بهذه المناطق، كما لا يمكن نكران دور الإنسان أيضاً؛ "ويتجلى دور الإنسان عملياً في ممارسات ساهمت في زيادة نسبة التصحر مثل، إزالة الغابات الطبيعية، حرائق الغابات، سوء إدارة الري والصرف المائي مما يؤدي إلى الانجراف، وبالتالي التصحر"¹⁹. وفي إحصائية مريعة نقلتها مجلة العربي تقول: "إن التصحر يهلك ٢٠ ألف ميل مربع من الأراضي الخضراء سنوياً، فيحيلها إلى قفار رملية جدياً، كما - أنه في كل سنة - يحاول أن اختراق مساحة أخرى، تقدر بحوالي ٧٠ ألف ميل مربع، يترصد بها، متحدياً الفرصة، فإذا غفلت أعين أصحابها عن حمايتها، ضربها الجذب وأغرقتها الرمال"²⁰.

- الاهتمام بالغابات والمراعي:

من الآثار السلبية لاختفاء وانحسار مساحة الغابات والمراعي أن رمال الصحراء ستلتهم الأراضي، إضافة إلى شهود الهواء والغلاف الجوي للأرض انبعثاتاً للغازات الدفينة المسببة للانحباس الحراري، ومعنى هذا المصطلح أن درجة الحرارة ترتفع وتتفاقم بسبب حبس وعدم نفوذ أشعة الشمس إلى سطح الأرض، بفعل تراكم الغازات بين سطح الأرض والهواء، وفي هذا المضمار يقول د/ وود: "على المستوى المحلي مشكلة كالتصحر تؤثر بشكل أولي على المزارعين الذين يعدون الأراضي الزراعية عن طريق قطع الأشجار أو حرقها، وكذلك تؤثر على الفلاحين الذين يعتمدون على إنشاء مزارع ثابتة الموقع، إلا أن المشكلة مضاعفة بألاف المرات من خلال إنشاء المزارع الصغيرة، وبكثرة قطع الأشجار تجارياً، فإن ذلك سيؤدي إلى تسارع في ارتفاع حرارة الجو على مستوى الكرة الأرضية"²¹. ونأخذ أمثلة أخرى للنتائج السلبية لانحسار الغابات في العالم؛ إذ يخفني من الوجود كلياً بين ٤٠٠٠ إلى ٦٠٠٠ نوع حيواني كل يوم، مما يخلق نوعاً من عدم التوازن البيئي في تلك المناطق، وسيحرم خمس سكان العالم من الماء اللازم لري أراضيهم وزراعة محاصيلهم.

ومن هنا تأتي الدعوة للحث على عدم استنزاف أشجار الغابات بتحويلها خشباً، والاهتمام أكثر بالمراعي والمناطق العشبية والكأ؛ والعمل على تحسين المراعي الطبيعية باستنبات أنواع من نباتات العلف؛ "وقد نجحت تجارب في تونس ومصر لاستزراع مساحات من الأراضي المالحة بالري من ماء البحر لإنتاج أنواع من العلف،

¹⁹ فتحي دردار، البيئة في مواجهة التلوث، تيزي وزو (الجزائر): دار الأمل، ٢٠٠٣م، ص ٦٥.

²⁰ مجلة العربي، الإنسان والبيئة، العدد ٥٢٢، مايو ٢٠٠٢م، ص ١٥٦.

²¹ لورين اليوت، السياسة العالمية للبيئة، عرض وتحليل: جاسم الحسن، عالم الفكر، المجلد ٣٠، العدد ١، يوليو ٢٠٠١م، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ص ٢٨٠.

كذلك نجحت دول عربية أخرى في تجارب الاستفادة من مخلفات المحاصيل بعد معالجتها بالطمر لتصبح أعلافاً جيدة^{٢٢}.

وقد جاء في النهي عن قطع الأشجار حديث للرسول ﷺ، فقد قال: "من قطع سدره صوب الله رأسه في النار"^{٢٣}. " والمراد بالسدر شجرة السدر المعروفة، وهو ينبت في الصحاري، ويصبر على العطش، ويقاوم الحر، وينتفع الناس بتفيؤ ظلاله، والأكل من ثماره، إذا اجتازوا تلك الفيافي مسافرين، أو باحثين عن الكلاً والمرعى... والوعيد بالنار لمن قطع سدره يدل على تأكيد المحافظة على مقومات البيئة الطبيعية لما توفره من حفظ التوازن بين المخلوقات بعضها وبعض^{٢٤}.

وقد أثبت التجارب البحثية أن شجرة السدر المعمرة والمقاومة للجفاف قادرة على تحمل الحرارة والمناخ القاري الجاف^{٢٥}.

- الدعوة إلى التشجير:

منذ ١٤ قرناً وقبل أن يحدد العالم للشجرة عيداً في الـ ٢١ من شهر مارس من كل سنة، فإن الإسلام وفي نصوص كثيرة دعا إلى عمليات التشجير والغرس المستمرة، فقد قال المصطفى ﷺ: "إذا قامت الساعة وفي يد أحدكم فسيلة فإن استطاع ألا تقوم حتى يغرسها فليغرسها"^{٢٦}.

ولنتأمل هذا الحديث الشريف الذي يدعو فيه المصطفى ﷺ إلى الغرس والقيامه قد قامت، وما الفائدة التي يجنيها الغارس وهو على مشارف القيامة؟

في هذا يقول الشيخ القرضاوي: "وهذا في رأيي تكريم للعمل لعامة الدنيا في حد ذاته، وإن لم يكن وراءه منفعة للغارس، أو لغيره من بعده، فلا أمل لأحد في الانتفاع بغرس يغرس والساعة تقوم. وليس بعد هذا تحريض على الغرس والإنتاج مادام في الحياة نفس يتردد؛ فالإنسان قد خلق ليعبد الله، ثم ليعمل وليعمر الأرض، فليظل عابداً عاملاً حتى تلفظ الدنيا آخر أنفاسها"^{٢٧}.

^{٢٢} دردار، البيئة في مواجهة التلوث، ص ٦٩.

^{٢٣} رواه أحمد في سننه، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، رقم: ٥٢٣٩، صيدا: المكتبة العصرية، ج ٤/ص ٣٦١.

^{٢٤} القرضاوي، المرجع السابق، ص ١٤٣.

^{٢٥} مجلة العربي، استطلاع العربي، العدد ٤٩٨، مايو ٢٠٠٠م، ص ١٣٩.

^{٢٦} رواه البخاري في الأدب المفرد.

^{٢٧} القرضاوي، كيف نتعامل مع السنة، ص ١١٠.

وقال ﷺ أيضا: "ما من مسلم يغرس غرسا أو يزرع زرعاً فيأكل منه طير أو إنسان أو بهيمة إلا كان له به صدقة"^{٢٨}. وقال أيضا: "ما من مسلم يغرس غرسا إلا كان ما أكل منه له صدقة، وما سرق منه له صدقة، وما أكل السبع منه صدقة، وما أكلت الطير فهو له صدقة، وما يزرؤه أحد إلا كان له صدقة"^{٢٩}.

ويضاف إلى فوائد الغرس والتشجير زيادة غاز الأوكسجين في الجو، والتقليل من كمية الكربون، أي إعادة التوازن البيئي والحارري فوق كوكبنا، والذي ينعكس بشكل إيجابي على صحة الإنسان، وخذ لذلك مثلا عن التلوث الذي يصيبنا جراء وسائل النقل، وما يمكن أن يحدثه حزام من الأشجار حول الطرقات والمناطق السكنية في التقليل من وطأة التلوث والحرارة الشديدة، وتلطيف الجو.

وأخيرا وليس آخرا؛ فقد اكتشف الباحثون فائدة وحقيقة أخرى عن الأشجار يحدثنا عنها المزارعون قائلين: "إنها - أي الشجرة - درعهم ضد نشاط الرياح، فهي تصد الرياح، فتحمي محاصيلهم، فلا تقتلعها أو تطمرها الرياح العاصفة، كما أن جذورها الضاربة في باطن الأرض لعدة أمتار، تعمل على تثبيت التربة، فلا تجرفها الرياح الزاحفة فوقها"^{٣٠}.

ثانيا: مقومات حفظ البيئة من جانب العدم

- مكافحة تلوث البيئة:

ما معنى تلوث البيئة؟

"نقول أن هذه البيئة متلوثة إذا اختل توازن مركباتها، إذ الأصل في البيئة التوازن بين المركبين العضوي وغير العضوي، ونعني بالاتزان الانسجام والنظافة"^{٣١}.

ويعد التلوث من أكثر الممارسات السلبية التي مارسها الإنسان على البيئة باستنزافه لمواردها، وانتهاكه للتوازن الحيوي فيها، بقتله لحيواناتها، وحرقة لأشجارها، وتلويث محيطها العام بسبب انتشار الغازات السامة الصادرة من المصانع والمركبات وآلات التنقل، وبسبب رمي نفايات المصانع في البحار، أو دفنها تحت الأرض مما يؤدي إلى تسمم

^{٢٨} رواه البخاري في الصحيح، كتاب المزارعة، رقم: ٥٤٩، ج ٣/ ص ٢١٨؛ ورواه مسلم في الجامع الصحيح، ج ٣/ ص ٢٨.

^{٢٩} رواه مسلم في الجامع الصحيح، ج ٣/ ص ٢٧.

^{٣٠} مجلة العربي، الإنسان والبيئة، العدد ٥٢٢، مايو ٢٠٠٢، ص ١٥٣.

^{٣١} عبد القادر حليمي، "تلوث البيئة"، مجلة "الأصالة"، الجزائر: وزارة التعليم الأصلي والشؤون الدينية، السنة الرابعة، العدد ٢٤، مارس

١٩٧٥م، ص ٦٣.

الكائنات الحية البرية والمائية، إضافة إلى ما يسببه غرق ناقلات النفط في المحيطات^{٣٢}، أو ما تلقىه من مواد ونفايات سامة؛ فالتلوث تتنوع مصادره ومواضعه، وهولا يحدث للهواء فقط، فهو تلوث في الجو، وتلوث في الأرض، وتلوث في المياه، ونتائجه لا تعود على الكائنات الحية فقط، بل على الإنسان نفسه؛ فقد أثبتت دراسة "أن عدد حالات الوفاة بسبب تلوث الهواء بمقدار ١٨٠ ألف حالة سنويا، و٧٥ مليون مصاب بالربو كل عام في الصين وحدها"^{٣٣}.

- الدعوة لتنظيف المحيط وحق الناس في بيئة نظيفة:

من حق الإنسان على أخيه الإنسان أن يعيش في جو نقي، وبيئة نظيفة؛ فإذا مشى في الطريق لم يعق سيره حجر أو قمامة، أو ماء قدر، وإذا ذهب للراحة والاستجمام لم تضايقه رائحة قدره قرب الشجرة التي يستظل تحتها، أو على شاطئ البحر الذي يهنا بالنوم قربه، وقد قال رسول الله ﷺ: "إمطة الأذى عن الطريق صدقة"^{٣٤}.
وقال رسول الله ﷺ: "اتقوا اللعانين"، قالوا: وما اللعانان يا رسول الله؟ قال: "الذي يتخلى في طريق الناس أو في ظلهم"^{٣٥}.

ومعنى الحديث أن المتخلى في طرقات الناس وأماكن جلوسهم متعد عليهم، مؤذ، ظالم لهم. فهو داخل في لعن الله للظالمين، وشأن الناس عندما يجدون القدر في طرقاتهم وأماكن جلوسهم أن يلعنوا من آذاهم بذلك وهم مظلومون منه، فالتخلى في طريق الناس أو في ظلهم كبيرة من الكبائر... وتشمل الطرق إلى البيوت، والأسواق، والقرى، وموارد الماء، وكل مكان اتخذوه للجلوس فيه لمنفعة من منافعهم فيدخل في ذلك الأسواق والمنتزهات وغيرها^{٣٦}. فهنا نلاحظ أن الحديث قد جمع أمرين؛ أولهما النهي عن التخلى وقضاء الحاجة البشرية من بول أو غائط في الأماكن التي يرتادها الناس عموما، وثانيهما أن عقاب من سيقوم بهذا الفعل المشين هو اللعنة من الناس ومن ثمة الدخول في زمرة الملعونين من الظالمين.

^{٣٢} فقد نقلت قناة الجزيرة الفضائية يوم الثلاثاء: ٢٨ فبراير ٢٠٠٦م، خبرا مفاده أن ناقلة نفط بنمية تسرب منها ٣ آلاف طن من النفط في قناة السويس المصرية، ولنا أن نتصور آثاره على الكائنات البحرية، وعلى سكان تلك المناطق.

^{٣٣} مجلة العربي، الإنسان والبيئة، العدد ٥٠٠، يوليو ٢٠٠٠م، ص ١٢٥.

^{٣٤} رواه البخاري في الصحيح، كتاب: المظالم والغصب، رقم: ٦٨٥، ج ٣/ص ٢٧٥.

^{٣٥} رواه مسلم في جامعه، ج ١/ص ١٥٦، ورواه أحمد في سننه، رقم: ٢٥، ج ١/ص ٧.

^{٣٦} عبد الحميد بن باديس، مجالس التذكير من حديث البشير النذير، ط ١٩٨٣م، الجزائر: مطبوعات وزارة الشؤون الدينية، ص ١٤٧.

وقد جاء أيضا في السنة النبوية في المضمار نفسه النهي عن البول في الماء الراكد، والتبرز في الطريق أو في الظل أو موارد المياه. قال رسول الله ﷺ: "لا يبولن أحدكم في الماء الدائم ثم يغتسل منه"³⁷. ونهى النبي ﷺ عن البول في الماء الراكد³⁸.

وهنا يُلقى على عاتق مصالح التنظيف في البلديات والدوائر مسؤولية تنظيم هذه المسألة بإنشاء المراحيض العمومية داخل المناطق العمرانية، وإقامة أماكن الاستراحة في الطرقات السريعة ما بين الولايات لئلا يجد المسافر حرجا في قضاء حاجته، "وأنت ترى أن الأحاديث النبوية المتقدمة قد انتظمت ذلك التنظيف بالترهيب من التقدير وكل مؤذ، والترغيب في إزالتها، فوضع الإسلام بذلك أصل المصلحة قبل أن يعرفها تمدن اليوم"³⁹.

- إتباع الطرق المثلى لتصريف المياه المستعملة ونفايات المصانع:

تشهد كثير من البلاد المتقدمة، وعدد قليل من الدول النامية عمليات تدوير وإعادة استخدام المخلفات؛ بأنواعها الزجاجية، والورقية، والبلاستيكية، وما عدا هذه النفايات فإنه يتلف حرقا أو دفنا في الأراضي، ونضرب مثلا صغيرا جدا لما تسببه الأكياس البلاستيكية التي نستخدمها في حياتنا اليومية عند التسوق من ضرر على البيئة وصحة الإنسان الأمر الذي دعا وزير البيئة وتهيئة الإقليم الجزائري إلى أن يدق ناقوس الخطر، وهو الأمر الذي دعا لتأسيس لجنة للبحث في إمكانية إنتاج أكياس قابلة للتحلل أو التجزئة⁴⁰.

فهذه الإجراءات وغيرها تنصب كلها في جهود صون البيئة، والاقتصاد في إنتاج المخلفات.

كذا الأمر بالنسبة لمياه الصرف الصحي التي يعاد تكريرها ومعالجتها لتستخدم من جديد، خاصة في مجال سقي الزراعات التجميلية التي تزين بها الطرقات والشوارع والأماكن العمومية والمستشفيات. فهذه عمليات جد فعالة ومهمة للمحيط البيئي الذي يستفيد استفادة كبرى من ذلك، لأن عدم دمج هذه العمليات في التنمية الاقتصادية من شأنه الإضرار بالبيئة بأن ترمى النفايات وتصرف المياه غير الصالحة إلى البحار والأنهار أو تدفن في الأراضي، ومن ثمة يظهر ضررها على المزروعات أو في إهلاك الكائنات البحرية؛ وهو ما سيعود بالضرر على صحة الإنسان نفسه لأنه سيستهلك ثمار المزروعات وحيوانات البحر!

³⁷ رواه مسلم في جامعه، ج ١/ ص ١٦٢.

³⁸ رواه مسلم في جامعه، ج ١/ ص ١٦٢.

³⁹ ابن باديس، مجالس التذكير، ص ١٤٨.

⁴⁰ جريدة الشروق اليومي، الخميس ١ ديسمبر ٢٠٠٥م، العدد ١٥٤٩، ص ٤.

- حماية الموارد الحيوانية من الاستنزاف والانقراض:

وفي الوقت الذي اهتم فيه الإسلام بالنباتات فقد اهتم أيضاً بالحيوانات. وإذا كان صيد الحيوانات بريّة كانت أو مائية حلالاً طيباً، فقد نهى الإسلام عن قتله إن كان لغير منفعة، أو كان فيه إسراف يهدد وجود هذه الحيوانات التي لم تخلق عبثاً. روي أن رسول الله ﷺ قال: "ما من إنسان يقتل عصفوراً فما فوقها بغير حقها، إلا يسأله الله عز وجل عنها". قيل: يا رسول الله وما حقها؟ قال: "أن يذبحها فيأكلها، ولا يقطع رأسها ويرمي بها"^{٤١}.

وروي عنه رسول الله ﷺ قال: "من قتل عصفوراً عبثاً: عَجَّ إلى الله يوم القيامة، يقول: يا رب، إن فلانا قتلني عبثاً، ولم يقتلني منفعة"^{٤٢}. وقال رسول الله ﷺ: "لولا أن الكلاب أمة من الأمم لأمرت بقتلها، فاقتلوا منها الأسود البهيم"^{٤٣}.

ولنا أن نساءل: هل حقاً في هذا الحديث ما يدل على فكرة المحافظة على بعض الأنواع من الحيوانات من الانقراض؟ قد يبدو هذا صحيحاً إذا ما رأينا شرح الحديث عند الإمام الخطابي الذي قال: "معناه أنه كره إفناء أمة من الأمم، وإعدام جيل من الخلق حتى يأتي عليه كله، فلا يبقى منه باقية، لأنه ما من خلق لله تعالى إلا وفيه نوع من الحكمة، وضرب من المصلحة"^{٤٤}.

وعن أبي هريرة قال سمعت رسول الله ﷺ يقول: "قرصت نملة نبياً من الأنبياء فأمر بقرية النمل فأحرقت، فأوحى الله إليه أن قرصتك نملة أحرقت أمة من الأمم تسبح الله"^{٤٥}. ولنا في قصة الرجل الذي دخل الجنة لأنه سقى كلباً كان يلهث من شدة العطش^{٤٦}، وقصة المرأة التي أدخلت النار لأنها حبست هرة ولم تطعمها أو تركتها تأكل من خشاش الأرض^{٤٧}.

^{٤١} رواه الحاكم في المستدرک، والنسائي في سننه.

^{٤٢} رواه النسائي في سننه.

^{٤٣} رواه أبو داود في سننه، رقم: ٢٨٤٥، ج ٣/١٠٨.

^{٤٤} القرطبي، السنة مصدر للمعرفة، ص ١٤٧ نقلاً عن معالم السنن للخطابي، ج ١/ ص ١٣٢.

^{٤٥} رواه البخاري في صحيحه، في كتاب الجهاد والسير، رقم: ١٢٠٠، ج ٤/ ص ٤٨٠؛ ومسلم في جامعه، ج ٤/ ص ٤٣.

^{٤٦} قال رسول الله ﷺ: "بيننا رجل يمشي بطريق فاشتد عليه العطش فوجد بئراً فنزل فيها فشرّب ثم خرج، فإذا كلب يلهث يأكل الثرى من العطش، فقال الرجل: لقد بلغ هذا الكلب العطش مثل الذي كان بلغني، فنزل البئر فملاً خفيه فأمسكه بفيه حتى رقي فسقى الكلب، فشكر الله له، فغفر له"، فقال الصحابة: يا رسول الله، وإن لنا في البهائم لأجراً؟ فقال: "في كل ذات كبد رطبة أجر"، رواه البخاري في الصحيح، كتاب: المساقاة، رقم: ٥٨٨، ج ٣/ ص ٢٣٧؛ ورواه أحمد في سننه، رقم: ٢٥٥٠، ج ٣/ ص ٢٤.

^{٤٧} قال رسول الله ﷺ: "عذبت امرأة في هرة سجنتها حتى ماتت، فدخلت فيها النار، لا هي أطعمتها وسقيتها إذ حبستها، ولا هي تركتها تأكل من خشاش الأرض" رواه البخاري في الصحيح، كتاب المساقاة، ج ٣/ ص ٢٣٧، ورواه مسلم في جامعه، ج ٤/ ص ٤٣.

وقال رسول الله ﷺ: "إذا سافرت في الخصب فأعطوا الإبل حظها من الأرض وإذا سافرت في السنة فبادروا بها نقيها، وإذا عرستم فاجتنبوا الطريق فإنها طرق الدواب ومأوى الهوام بالليل".⁴⁸

تبين لنا الأحاديث النبوية الطرق المثلى للتعامل مع كائنات الله تعالى على وجه هذه الأرض، فلم يفرق الرسول ﷺ بين حيوان كبير وآخر صغير، بل إنه شمل بالذكر المخلوق الصغير مثل النملة، ثم العصفور الذي لا حول له ولا قوة، ولم ينس دابة الإنسان التي يستخدمها في ترحاله وتجوّاله أن تأخذ نصيبها من الراحة.

هذه هي سلوكيات الإسلام تجاه الكائنات الحية في بيئتنا الحيوية، سلوكيات نسعى بها للمحافظة على هذه البيئة وصيانتها، فهل نتأسى بهذه السلوكيات الإسلامية، ونغرس في أجيالنا والأجيال القادمة الوعي البيئي الإسلامي بأهمية استزراع النباتات وحماية الحيوانات والمحافظة عليها من الانقراض والاستنزاف؛ فهي الكفيلة بالحفاظ على التنوع الحيوي؟

- الأمن البيئي:

ظهر هذا المصطلح بعد مؤتمر الأمم المتحدة للبيئة والتنمية بريو دي جانيرو عام ١٩٩٢م، وهو مصطلح جديد يدور حول محتواه الكثير من الجدل، ويتضمن البيئة والأمن، والعنف والحروب كمسببة للدمار البيئي⁴⁹؛ لأنه لا يخفى على أحد الآثار السلبية والاستدمارية للاستعمار والاحتلال والحروب الأهلية على الحرث والنسل، فهي بقدر ما تقتل من بشر، فإنها تهلك الأراضي الزراعية التي تتحول إلى معازل للجنود، فسياسة الأرض المحروقة تعني استغلال البيئة كسلاح شامل للدمار، إضافة إلى حركة الآليات العسكرية على التربة الهشة، وجراء حفر الخنادق.

كما لا يخفى على أحد ما تخلفه هذه الحروب ورائها من ألغام ومتفجرات مزروعة في الأراضي التي تدمرها وتغير تركيبها الكيميائية، ناهيك عما يحدث للحيوانات والكائنات الحية التي لا تأمن حياة الرصاص والمدافع، وما تعانيه عند سكب وحرق آبار النفط، كما حدث ومحدث في حربي الخليج الأولى والثانية، وما يحدث في فلسطين.

وإن كل ما يترافق مع الحروب له من الآثار المرئية على البيئة عموماً؛ في تلوث المياه والأرض، وتلوّثها بالهواء المفعم برائحة القتل والتعفن، وما يشيعه من أمراض تفتك بالبشر، وتدهور صحة العباد. ورغم أن الحرب الباردة قد انتهت إلا أنها خلفت وراءها في صحراء نيفادا الأمريكية عنصراً كيميائياً هو عنصر "اليود ١٣١" من مخلفات

⁴⁸ رواه مسلم في جامعه، ج ٣/ ص ٥٤.

⁴⁹ لورين اليوت، السياسة العالمية للبيئة، ص ٣٠٥.

التفجيرات النووية، هذا العنصر الذي يتسبب في حالات من سرطان الغدة الدرقية بين الأمريكيين، يتراوح عددها بين ١١٣٠٠ و ٢١٢ ألف حالة، لا يعرف أصحابها أنهم مرضى^{٥٠} وقارن هذه الحال مع وصية الخليفة أبي بكر الصديق لقائد الجيش يزيد بن أبي سفيان عندما قال له: "إني موصيك بعشر؛ لا تقتلن امرأة ولا صبيا ولا كبيرا هرما، ولا تقطعن شجرا مشمرا، ولا تحرقن عامرا، ولا تعقرن شاة ولا بعيرا إلا لمأكله، ولا تحرقن نخلا، ولا تغرقنه، ولا تغلل، ولا تجبن"^{٥١}.

- سن القوانين والتشريعات البيئية الرادعة:

بعد ظهور المشكلات البيئية الكبيرة المحدقة بمستقبل الإنسان على وجه الأرض، تزايدت النداءات المنبهة على الأخطار الحالية والمستقبلية التي يتسبب بها الإنسان نفسه على حياته وصحته ومحيطه. فعقدت الاتفاقات الدولية ومازالت بين دول العالم كلهم للحد من الظواهر السلبية لتعامل الإنسان مع محيطه، وشرعت قوانين صارمة تُجرّم تلك الانتهاكات.

وإن للحكومات دور كبير وفعال في سن التشريعات والقوانين التي تحمي حق البيئة من ظلم الإنسان؛ "فإن النشاط الأدمي يغير البيئة بشكل سلبي، وبشكل لا يهائل ما جرى في العصور الأخرى، فالجهود الكبيرة والمبالغ فيها لاستغلال الموارد الطبيعية، وصراف الطاقة على أنماط غير مقننة وليست ضرورية للحياة، والتصنيع، والإسهاب في النمو الاقتصادي. كل ذلك مرتبط بدمار البيئة في حدود الدولة"^{٥٢}. ولهذا فإن دور الحكومات يجب أن يظهر بقوة في الردع من أعمال الاستنزاف وتخريب الموارد الطبيعية، وأوجه استغلالها الاستغلال المدمر لها. فإن الردع والعقاب هما الكفيلان بترهيب الناس، وفي غياب قوانين العقوبات فإن ظلم الإنسان لمحيطه سيستمر دون هوادة.

الوعي بأهمية التربية البيئية وعلاقتها بالاستخلاف

ولا يتوقف الأمر عند سن القوانين وردع الإنسان بالقوة والعقاب ضد سلوكياته الضارة بمحيطه؛ بل إن الناشطين دعوا إلى ضرورة نشر الأخلاق البيئية ليس بقصد احترام قوانين البيئة، بل قصد توجيه سلوك الأفراد نحو التعامل الصائب مع محيطه الذي يعتبر هو نفسه جزءاً منه، فإذا هو ضره فإن في الحقيقة يضر نفسه.

^{٥٠}مجلة العربي، "الإنسان والبيئة"، العدد ٥٠٠، يوليو ٢٠٠٠م، ص ١٢٨.

^{٥١}رواه الإمام مالك في الموطأ، كتاب الجهاد، باب: النهي عن قتل النساء والولدان في الغزو، رقم: ٩٩٥، أنظر: شرح الزرقاني على موطأ الإمام مالك، دار الفكر، ج ٣/ ١٢.

^{٥٢}لورين البيوت، السياسة العالمية للبيئة، ص ٢٧٩.

فالمقصود بالوعي بأهمية التربية البيئية: الإحساس الذاتي بأهمية البيئة ونفعها للإنسان، حيث إنها تقوم بتزويده بمقومات الحياة وعوامل البقاء، ذلك ليتسنى له أداء مهمته الاستخلافية على ظهر هذه البسيطة، تحقيقاً للعبودية لله عز وجل وعمارة الأرض. أي أن " الأخلاق البيئية توجه سلوك الفرد داخلها، ودون رقيب، أو حسيب لاحترام البيئة والتقيدها وتنفيذها"⁵³.

والمطلوب أن يتوسع نطاق هذا الوعي لدى الأفراد والجماعات والحكومات؛ أي أن يتوافر لدى الأفراد، وأن يتوفر أيضاً لدى المسؤولين والدولة، كما ينبغي أن يتوافر كذلك على المستوى الإقليمي والعالمي، وقد حددت بعضاً من طرق الرعاية في مبحث مقومات رعاية وحفظ البيئة من جانبي الوجود والعدم، في تركيزي على ضرورة استحضار الوازع الديني عند تعاملنا مع البيئة ومحيطنا الخارجي، فعقيدة المسلم هي التي تحرك اتجاه تعامله مع محيطه، بحيث يتذكر الإنسان أنه خليفة الله في هذه الأرض، "وعلى هذا المعنى تكون غاية الحياة الإنسانية في نطاق عقيدة الخلافة هي أن يقوم الإنسان بحركة تعمير في الأرض وفق أوامر الله ونواهيه"⁵⁴.

فالتربية البيئية توجه سلوك الفرد عموماً نحو التعامل الإيجابي مع محيطه حتى لا يعود عليه فعله بالضرر؛ في حين أن ربط هذه التربية بعملية الاستخلاف ستغير من المفهوم الديني للتربية البيئية إلى مفهوم ذي أبعاد وتوجهات أخرى، في عدّ البيئة ورعايتها من أسباب نهوض الحضارات، فهي المسرح الذي سيشهد قيام الحضارة، وهي أساس مهم في تعمير الأرض واستخلاف المولى تبارك وتعالى على هذه الأرض. ومن هنا يظهر الجانب العقائدي الذي يحرك الإنسان المسلم في تعامله مع البيئة؛ فإنه لا يتعامل معها بالمعنى المادي الديني في أن المولى تبارك وتعالى سخرها لصالحه ولأجل أن يستنفع بها فيعود عليه النفع أولاً وآخراً، بل إن انتفاعه بها يعود في الأساس تحقيقاً وامتثالاً لأوامر الخالق في الاستخلاف، فبدون الانتفاع بموارد الأرض الطبيعية لن يستطيع الإنسان تعمير محيطه وبناء حضارته، ومن ثم لن يتحقق له إتباع أوامر الخالق.

وهنا لا بد من تشجيع الأفراد والمجتمعات على ضرورة تحويل الاهتمام برعاية البيئة من اهتمام فطري إلى اهتمام عقائدي شرعي؛ ومعنى هذا أن يتحول الوازع الفطري الجبلي إلى وازع ديني، ومنه سيتحول العمل الديني إلى حكم شرعي يأخذ الإنسان عنه أجراً وثواباً عند حصوله، وهو ما فعله النبي عليه الصلاة والسلام مع صحابته رضوان الله عليهم.

⁵³ سليمان أحمد القادري، "مستوى الأخلاق البيئية لدى معلمي العلوم للمرحلة الثانوية في محافظة إربد"، مجلة العلوم الإنسانية، جامعة منتوري، قسنطينة، الجزائر، عدد ١٦، ديسمبر ٢٠٠١م، ص ٧-٢٨.

⁵⁴ عبد المجيد النجار، الاستخلاف في فقه النحضر الإسلامي، التجديد، ماليزيا: الجامعة الإسلامية العالمية، السنة الأولى، العدد الأول، يناير ١٩٩٧م، ص ٩٣.

فعلى مستوى الأفراد، وعلى المستوى البسيط جدا، رأينا أحاديث الرسول ﷺ تنهى عن التعدي على حقوق الناس، أفرادا وجماعات في بيئة نظيفة؛ بأن نهى عليه أفضل الصلاة والسلام بالبول في المياه الراكدة، والتبرز في الطرقات، وقوله ﷺ في إعطاء الطرق حقها عند الجلوس: {إياكم والجلوس بالطرقات}، قالوا: يا رسول الله، ما بدلنا من مجالسنا نتحدث فيها، فقال رسول الله ﷺ: {إن أبيتهم فأعطوا الطريق حقه}. قالوا: وما حق الطريق يا رسول الله؟ قال: {غض البصر، وكف الأذى، ورد السلام، والأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر}.

وأما على مستوى الجماعات فلقد أصبحنا في حاجة ماسة لتكثيف الجهود نحو دراسة المعرفة البيئية بكل فروعها وتخصصاتها، وتأصيل وتعميق التربية البيئية الإسلامية في كل ما يخص البيئة ومشكلاتها على مستوى المناهج الدراسية في المدارس والجامعات، وفي خطب الجمعة، وعلى مستوى وسائل الإعلام المختلفة، لخلق أجيال جديدة قادرة على التعامل مع بيئتها على هدي من الشريعة الإسلامية، فلا يتأتى تحصيل ثمار جيدة إلا إذا تحققت "تعاون جميع أجهزة الدولة للقيام بحملة منظمة ومشاركة لحماية البيئة، ويمكن أن يكون لوزارة الإعلام، ووزارة التربية دور كبير في غرس قيم التربية البيئية ومفاهيمها، والتأثير على السلوك البيئي لمختلف أفراد الشعب"⁵⁵، كترشيد استهلاك المياه، وحفظ وصيانة الموارد المائية، إضافة إلى غرس مبادئ التربية البيئية بين تلاميذ المدارس، وتوعية العامة بحق أفراد المجتمع في بيئة نظيفة، وحق البيئة ذاتها في أن تُحترم لأن خالقها هو رب الكون جميعا، حتى وإن استخلفنا عليها، وسخرها لنا، ولكن لا يبد لها مطلق التصرف، بل يد الخليفة والراعي على شؤون ما استخلف عليها.

آفاق البحث

- توعية أفراد المجتمع بالعلاقة التلازمية بين حقيقة الاستخلاف ورعاية البيئة.
- نشر ثقافة احترام ورعاية البيئة بالطرق والكيفيات الصحيحة.
- نشر التربية البيئية بين تلاميذ المدارس، وبين أفراد المجتمع من خلال وسائل الإعلام وخطب الجمعة ونشاطات الجمعيات الحكومية وغير الحكومية.

وصلّى الله وسلم على سيد الخلق أجمعين

⁵⁵ رواه أحمد في سننه، رقم: ٤٨١٥، ج ٤/ص ٢٥٦.

⁵⁶ صالح محمد وهبي، البيئة من منظور إسلامي، ط ١/٢٠٠٤م، دمشق: دار الفكر، ص ٥٩.

قائمة المصادر والمراجع:

- الإمام أبو داود، السنن، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، صيدا: المكتبة العصرية.
 أحمد الريسوني، الاجتهاد. ط ١. دمشق: دار الفكر، ٢٠٠٠م.
- الإمام البخاري، صحيح البخاري، تحقيق: قاسم الشعاي الرفاعي، ط ١، بيروت: دار القلم، ١٩٨٧م.
 جريدة الشروق اليومي، الخميس ١ ديسمبر ٢٠٠٥م، العدد ١٥٤٩.
 جمال الدين عطية، قضايا إسلامية معاصرة، العدد ١٣، ص ١١٥-١١٧.
 الزرقاني، شرح الزرقاني على موطأ الإمام مالك، دار الفكر.
- سليمان أحمد القادري، "مستوى الأخلاق البيئية لدى معلمي العلوم للمرحلة الثانوية في محافظة إربد"، مجلة العلوم الإنسانية، جامعة منتوري، قسنطينة، الجزائر، عدد ١٦، ديسمبر ٢٠٠١م، ص ٧-٢٨.
 صالح محمد وهبي، البيئة من منظور إسلامي، ط ١/٢٠٠٤م، دمشق: دار الفكر.
- عبد الحميد بن باديس، مجالس التذكير من حديث البشير النذير، ط ١/١٩٨٣م، الجزائر: مطبوعات وزارة الشؤون الدينية.
- عبد القادر حليمي، "تلوث البيئة"، مجلة "الأصالة"، الجزائر: وزارة التعليم الأصلي والشؤون الدينية، السنة الرابعة، العدد ٢٤، مارس ١٩٧٥م.
- عبد المجيد النجار، الاستخلاف في فقه التحضر الإسلامي، التجديد، ماليزيا: الجامعة الإسلامية العالمية، السنة الأولى، العدد الأول، يناير ١٩٩٧م.
- عبد المجيد النجار، فقه التحضر الإسلامي، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط ١/١٩٩٩م.
- عبد المجيد النجار، مقتضيات المنهجية لتطبيق الشريعة في الواقع الإسلامي الراهن، الجزائر العاصمة: دار المستقبل.
- عصام أنس الزفتاوي، "نظرية المقاصد محاولة للتشغيل"، المسلم المعاصر، السنة ٢٦، العدد ١٠٣.
 فتحي دردار، البيئة في مواجهة التلوث، تيزي وزو (الجزائر): دار الأمل، ٢٠٠٣م.
 لورين اليوث، السياسة العالمية للبيئة، عرض وتحليل: جاسم الحسن، عالم الفكر، المجلد ٣٠، العدد ١، يوليو ٢٠٠١م، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب.
- محمد الطاهر بن عاشور. مقاصد الشريعة الإسلامية، تحقيق: د/ محمد الطاهر المساوي. ط ١. عمان: دار النفائس/ كوالالمبور: دار الفجر. ١٩٩٩م.

- الإمام مالك، الموطأ، ط٢، المغرب: دار الآفاق الجديدة.
- مجلة العربي، استطلاع العربي، العدد ٤٩٨، مايو ٢٠٠٠.
- مجلة العربي، "الإنسان والبيئة"، العدد ٥٠٠، يوليو ٢٠٠٠ م.
- مجلة العربي، الإنسان والبيئة، العدد ٥٢٢، مايو ٢٠٠٢.
- محمد أبو زهرة، التكافل الاجتماعي في الإسلام، دار الفكر العربي.
- محمد مهدي شمس الدين، قضايا إسلامية معاصرة. العدد ٩-١٠، ٢٠٠٠ م.
- الإمام مسلم، الجامع الصحيح، بيروت: دار العربية للطباعة والنشر والتوزيع.
- وهبة الزحيلي، الملكية وتوابعها، مطبعة جامعة دمشق، ١٩٨٨ م.
- يوسف القرضاوي، السنة مصدرا للمعرفة والحضارة، القاهرة: دار الشروق، ط٣/٢٠٠٢ م.
- يوسف القرضاوي، كيف نتعامل مع السنة النبوية، معالم وضوابط، د.ت، د.ن.

مقاصد الشريعة الإسلامية في مجال رعاية البيئة والمحافظة عليها

محمد عبد القادر الفقي*

تمهيد:

تعرضت البيئة في العقود الأخيرة لإفساد كبير من قبل الإنسان: غابات كاملة دمرت، وأجناس شتى من الحيوان والطيور أبيدت عن بكرة أبيها، وأنهار ماتت ولم تعد مياهها صالحة للشرب، وأرض كانت تخرج رزقها رغدا فخبثت وأصبحت لا تنبت إلا نكدا، وهواء ما عاد عذبا، بل مصدر لكثير من العلل والأمراض.

وإزاء هذا الوضع المزري والمتردي، انطلقت صيحات حماة البيئة محذرين من سوء المآل، وعقدت (قمتا الأرض) في (ريودي جانيرو) ثم في (جوهانسبورج) للبحث عن مخرج، ووضع السياسات التي يجب اتباعها لاحتواء المشكلات البيئية وتصحيح المسار ووقف النزيف المستمر لموارد الأرض، ومواجهة القضايا الساخنة المتمثلة في الاحتباس الحراري، ونضوب الأوزون، والتنوع الحيوي، والتصحر، وتراكم النفايات، والتلوث البيئي، وغير ذلك من القضايا التي تهدد البيئة وتهدد الوجود البشري والأحيائي عليها.

وباستثناء التلوث البيئي الذي تطرقت إليه كتب الفقه والحسبة - حين عرضت لموضوعات الطهارة ونجاسة الماء والمساقاة والنزاعات التي كانت تحدث بين مستخدمي البيئة - فإن معظم القضايا البيئية الحالية لم تعرفها البشرية من قبل. كما أن هذه القضايا لم تحظَ بما هي أهله من دراسة المعاصرين، برغم أهميتها وانعكاساتها على الحياة. ولعل الطبيعة الخاصة لهذه القضايا، وارتباطها بالعلم الحديث، كانت سببا في انصراف معظم المعنيين بتجديد الفقه الإسلامي ومواكبه لقضايا العصر عن تناول قضايا البيئة وعزوفهم عن بحثها، فضلا عن معالجتها معالجة شرعية وفق المنظور المقاصدي.

ونحن في هذا البحث نهدف إلى الإدلاء بدلونا في التأصيل لموضوع حماية البيئة ومعالجة قضاياها من خلال منظور إسلامي، استنادا إلى ما أفرته الشريعة الإسلامية من المقاصد الشرعية حين حثت على رعاية البيئة وأمرت بالمحافظة عليها، ونهت عن الإفساد فيها.

ولبيان مقاصد الشريعة في الحث على رعاية البيئة وحمايتها سنمهد أولا ببيان معاني أهم المصطلحات الواردة في البحث، ثم نبين المقاصد التي شرع من أجلها الحفاظ على البيئة.

* مهندس - شركة هيستو، الكويت.

أولاً: مفهوم البيئة

تدل كلمة (البيئة) في (لسان العرب) على: النزول والحلول في المكان، ثم أطلقت الكلمة مجازاً على المكان الذي يتخذه الإنسان (مستقراً لنزوله وحلوله)، أي على: المنزل، والموطن والموضع الذي يرجع إليه الإنسان فيتخذ فيه منزله وعيشه^(١).

و(البيئة) كاصطلاح علمي لها عدة تعريفات، لعل أهمها أنها هي: "الوسط أو المجال المكاني الذي يعيش فيه الإنسان، بما يضم من ظواهر طبيعية وبشرية يتأثر بها ويؤثر فيها"^(٢). ويمكن القول بأن البيئة (في إطارها العام) هي "كل ما هو خارج جسم الإنسان" ويؤثر فيه، ويتأثر بالأنشطة التي يمارسها الإنسان نفسه. ويكاد يتفق ذلك مع تعريف معجم (وبستر) Webster لكلمة البيئة. فقد ورد فيه أنها تعني: الظروف والأشياء والأحوال المحيطة بالإنسان، كما تعني مجموعة العوامل المناخية والأرضية والحيوية التي تؤثر في أي كائن حي أو أية مجموعة بيئية، والتي تسهم في تحديد شكل الكائن الحي وتؤثر بشكل جوهري في بقائه حيا. وتعني أيضا: مجموعة الظروف الاجتماعية والثقافية التي تؤثر في حياة الفرد أو المجتمع^(٣).

ثانياً: مفهوم الفساد

الفساد في اللغة: التلف والعطب، والجذب والقحط. وهو أيضا: الاضطراب والخلل. وفي التنزيل العزيز: (ظهر الفساد في البر والبحر) الروم/ ٤١. والفساد: إلحاق الضرر^(٤). وفي التنزيل العزيز: (ويسعون في الأرض فسادا) المائدة/ ٣٣، ٦٤.

وقال الراغب: الفساد: خروج الشيء عن الاعتدال، قليلا كان الخروج عنه أم كثيرا، ويضاده الصلاح. ويستعمل ذلك في النفس، والبدن والأشياء الخارجة عن الاستقامة^(٥).

وفي تحديد معنى الفساد في قوله تعالى: (ظهر الفساد في البر والبحر بما كسبت أيدي الناس) الروم/ ٤١، قال القرطبي: "اختلف العلماء في معنى الفساد... فقال قتادة: الفساد: الشرك... وقيل الفساد: القحط وقلة النبات

(١) انظر: ابن منظور، لسان العرب، تحقيق: يوسف خياط ونديم مرعشلي، دار لسان العرب، بيروت، الجزء الأول، صفحة ٣٨.

(٢) محمد عبد القادر الفقي، البيئة: مشاكلها وقضاياها وحمايتها من التلوث، مكتبة ابن سينا، القاهرة، ١٩٩٣، صفحة ٨: ١٠.

(3) Webster's New Collegiate Dictionary, G. & C. Merriam Company, Springfield, Massachusetts, U. S. A., 1981, page 378.

(٤) مجمع اللغة العربية بالقاهرة، المعجم الوسيط، دار أمواج للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م، الجزء الثاني، صفحة ٦٨٨.

(٥) الراغب الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن، دار القلم، دمشق، ١٩٩٦م، صفحة ٦٣٦.

وذهاب البركة، ونحوه... وقيل الفساد: كساد الأسعار وقلة المعاش، وقيل الفساد: المعاصي وقطع السبيل والظلم، أي صار هذا العمل مانعاً من الزرع والعمارات والتجارات^(٦).

ثالثاً: مفهوم التلوث

جاء في المعاجم: لَوَّث الأمر: لبسه. ولَوَّث التبن بالقت: خلطه. ولَوَّث الماء أي: كدره. والتأث بالدم: تَلَطَّخَ به. وفلان به لوثه أي به جنون. وهذا يعني أن التلوث إما أن يكون مادياً (كاختلاط أي شيء غريب عن مكونات المادة بالمادة)، أو معنوياً (مثل ذلك التغير الذي يتتاب النفس فيكدرها، أو الفكر فيفسده)^(٧).

أما التلوث في لغة العلم فهو التغير في الخواص الطبيعية والكيميائية والحيوية (البيولوجية) المحيطة بالإنسان (هواء، ماء، تربة)، ذلك التغير الذي قد يسبب أضراراً لحياة الإنسان أو غيره من الكائنات الحية الأخرى، حيوانية أو نباتية أو بحرية، أو يسبب تلفاً في العمليات الصناعية واضطراباً في الظروف المعيشية بوجه عام، وإتلاف التراث والأصول الثقافية ذات القيمة الثمينة مثل المباني والمنشآت الأثرية كالمتاحف وغيرها^(٨).

وكان أن سبق لي أن ربطت بين دلالة كلمة (الفساد) في القرآن الكريم وبين التلوث^(٩)، وذهبت إلى أن كلمة (الفساد) في الآية رقم ٤١ من سورة الروم من السعة وتعدد المعاني بحيث أنها تصلح للتعبير عن تلوث البيئة، بالإضافة إلى دلالاتها الأخرى.

رابعاً: حماية البيئة ورعايتها

الحماية في اللغة: المنع والدفع. يقال: حمى فلاناً، أي: منعه ودفع عنه^(١٠). وعلى هذا فإن اصطلاح (حماية البيئة) يدل على "المحافظة على البيئة من كل ما يفسدها أو يضر بها ويلوثها"^(١١). أما الرعاية في اللغة فإنها تعني: حفظ

(٦) القرطبي (أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري)، الجامع لأحكام القرآن، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٨هـ / ١٩٨٨م، المجلد السابع، الجزء ١٤، صفحة ٢٨.

(٧) محمد عبد القادر الفقي، القرآن الكريم وتلوث البيئة، مكتبة المنار الإسلامية، الكويت، ١٩٨٥م، صفحة ١١.

(٨) د. ممدوح حامد عطية، إنهم يقتلون البيئة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، سلسلة الألف كتاب الثاني، رقم ٢٧٥، القاهرة، ١٩٩٧م، صفحة ١٩.

(٩) محمد عبد القادر الفقي، القرآن الكريم وتلوث البيئة، مرجع سابق، صفحة ١٠: ١٤.

(١٠) مجمع اللغة العربية، المعجم الوجيز، وزارة التربية والتعليم، مصر، القاهرة، ١٤٢٢هـ / ٢٠٠٢م، صفحة ١٧٣.

(١١) د. يوسف القرضاوي، رعاية البيئة في شريعة الإسلام، دار الشروق، القاهرة، ١٤٢١هـ / ٢٠٠١م، صفحة ٢٦٩.

الشيء وتولي أمره^(١٢). وقد جاء في التنزيل العزيز: (فما رعوها حق رعايتها) الحديد/ ٢٧، أي: ما حفظوها وصانوها حق المحافظة والصيانة. وفيه أيضا: (والذين هم لأماناتهم وعهدهم راعون) المؤمنون/ ٨، والمعارج/ ٣٢، أي: حافظون^(١٣). وعلى هذا فرعاية البيئة تعني: إحاطتها بالحفظ والعناية والصيانة. ويرى الدكتور القرضاوي أن كلمة (رعاية البيئة) أولى بالاستخدام من (حماية البيئة)؛ لأن الأولى تقتضي المحافظة على البيئة من جهة العدم أو السلب، أما كلمة (الرعاية) فتقتضي المحافظة على البيئة من جهة الوجود، ومن جهة العدم جميعا، أي من جهة الإيجاب ومن جهة السلب. فمن جهة الإيجاب أو الوجود يجب العناية بالبيئة من جهة ما يرقى بها ويصلحها وينميها، ويصل بها إلى غايتها المرجوة. ومن جهة السلب أو العدم يجب حمايتها من كل ما يعود عليها بالضرر والتلوث والفساد، وكل هذا يدخل تحت مفهوم العناية^(١٤).

نطاق رعاية البيئة في الإسلام:

يقصد بنطاق رعاية البيئة: المدى الذي تمتد إليه هذه الرعاية، وهو يتحدد من زاويتين: الأولى: تتعلق بنوعية المصالح محل الحماية. والثانية: تتصل بنوعية المساس المحظور، بمعنى: هل يكفي بالحماية من الاعتداء، أم تشمل الحماية منع خطر الاعتداء^(١٥).
والبيئة المقصودة بحماية التشريع الإسلامي هي: البيئة الطبيعية (الهواء والماء والتربة والأحياء) والبيئة المشيدة (كالإنشاءات المدنية والسدود).

مقاصد الشريعة في الحث على رعاية البيئة والنهي عن الإفساد فيها

من المعلوم أن المقصد العام للشريعة الإسلامية هو تحقيق مصالح الناس ودرء المفاسد عنهم.

(١٢) مجمع اللغة العربية، المعجم الوجيز، مرجع سابق، صفحة ٢٦٩.

(١٣) مجمع اللغة العربية، معجم ألفاظ القرآن الكريم، الإدارة العامة للمعجمات وإحياء التراث، ١٤٠٩هـ/ ١٩٨٩م، الجزء الأول، صفحة ٥٠٦.

(١٤) د. يوسف القرضاوي، رعاية البيئة في شريعة الإسلام، مرجع سابق، صفحة ٢٦٩.

(١٥) د. محمود صالح العادلي، الإسلام وحماية البيئة، مجلة البحوث الفقهية المعاصرة، العدد الثالث والعشرون، السنة السادسة، ربيع الآخر - جمادى الأولى - جمادى الآخرة ١٤١٥هـ/ أكتوبر - نوفمبر - ديسمبر ١٩٩٥م، صفحة ١٣، ١٧.

والمقصد العام لرعاية البيئة والمحافظة عليها في الشريعة هو توفير الحياة الآمنة للإنسان، وتوفير حاجاته المعيشية وغيرها، وحماية مصالحه الاقتصادية، بالإضافة إلى حماية حقوق سائر الأحياء والمخلوقات الأخرى التي هي مسخرة لخدمته، وعدم الإضرار بها أو منعها حقها في الوجود والتكاثر والتمتع بأرزاقها. وترتبط الأحكام التي جاءت بها الشريعة في مجال رعاية البيئة وحمايتها بالمصالح. ويقسم الأصوليون المصالح من حيث قوتها إلى ثلاث مراتب: مصلحة ضرورية ومصلحة حاجية ومصلحة تحسينية. وفي ضوء هذا التقسيم نرى أن المقاصد التي هدف الشارع إلى تحقيقها في مجال البيئة تندرج تحت المصالح بأقسامها الثلاثة، وإن كانت أغلب المصالح البيئية المشمولة بحماية التشريع الإسلامي هي من المصالح الضرورية التي تنحصر فيها يكون به المحافظة على الكليات الخمس، أي: (الدين، والنفس، والنسل، والعقل، والمال). وسوف نوضح ذلك بالتفصيل.

المحافظة على البيئة من المحافظة على الكليات الخمس:

إن رعاية البيئة تستهدف تحقيق مصالح الإنسان في الحياة وفقا للضوابط والسنن التي تحكم العلاقة بين الإنسان والبيئة من جهة، وبينه وبين سائر البشر من جهة أخرى. والإسلام يحافظ على المصالح الأساسية حينما يطلب من البشر عدم العُثُو في الأرض وإفسادها: قال تعالى: (وكلوا واشربوا من رزق الله، ولا تعثوا في الأرض مفسدين) البقرة / ٦٠. فمعنى قوله: (لا تعثوا) أي: لا تكثروا في الأرض الفساد، ولا تطغوا فيه؛ لأن الفساد ينعكس على حياة الناس ومعايشهم وأنعامهم وزروعهم وممتلكاتهم وأموالهم، فتصاب بالتلف والنقص، وحلول الآفات بها. ولجلاء أبعاد العلاقة بين هذين النوعين من المحافظة فإننا سوف نفصل فيما يلي كيف ترتبط رعاية البيئة بكل عنصر من عناصر المصالح الضرورية.

أولا: رعاية البيئة والمحافظة على الدين:

إن حفظ الدين كما يكون بالإيمان وأداء العبادات، فإنه يكون أيضا بالتعامل مع البيئة من منطلق عقائدي، والإيمان بأن الله هو خالقها وواضع النواميس التي تكفل حفظ التوازن فيها، وأن الإنسان مستخلف فيها، وأن الله سخرها له^(١٦). وهذا يعني أن رعاية البيئة ترتبط ارتباطا وثيقا بالمحافظة على الدين. فاستخلاف الإنسان في بيئة

(١٦) د. محمد منير حجاب، التلوث وحماية البيئة: قضايا البيئة من منظور إسلامي، دار الفجر للنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٩٩م، صفحة ١٣١: ١٣٤.

الأرض يستدعي منه المحافظة على هذه البيئة، بأن يكون مسئولاً عن عمارتها والإحسان إليها وصيانتها. وقد تعددت الآيات التي تحذر من الإفساد في الأرض التي تمثل البيئة الأم لسائر البيئات الفرعية التي تنتشر في برها وبحرها، يقول تعالى: (ولا تعثوا في الأرض مفسدين) البقرة/ ٦٠ والعنكبوت/ ٣٦. ويقول: (ولا تطيعوا أمر المسرفين. الذين يفسدون في الأرض ولا يصلحون) الشعراء/ ١٥١: ١٥٢. ويقول أيضاً: (ويسعون في الأرض فساداً والله لا يحب المفسدين) المائدة/ ٦٤. والإفساد لا يكون بالبغي والظلم والعدوان على الأنفس البشرية فقط، بل يكون بالتدخل في السنن الكونية التي أوجدها الخالق عز وجل لضمان استمرارية الحياة، والعُثْيُ في الكوكب الأرضي بإفساد نظمه وتدمير ما فيه من موائل، والقضاء على ما فيه من أحياء. كما أن "الجنانية على البيئة تنافي جوهر التدين الحقيقي، وتناقض مهمة الإنسان في الأرض، وتخالف ما أمر الله تعالى به الإنسان بالنسبة للمخلوقات من حوله، وتتعارض مع ما أمر الله به من عماره الأرض وإصلاحها وما نهى عنه من إفسادها وتخريبها"^(١٧).

ومن ناحية أخرى فإن الإحسان إلى البيئة مدعاة إلى اكتساب الثواب. وقد جعل رسول الله ﷺ تنظيف الشوارع من القاذورات والقمامة (وما شابهها مثل عوادم وسائل النقل الضارة) وإمطاة الأذى عنها مما يحصل به الثواب، فقد ثبت عن النبي ﷺ أنه قال: "وإمطاة الأذى عن الطريق صدقة" متفق عليه. وإمطاة الأذى كلمة جامعة لكل ما فيه إيذاء الناس ممن يستعملون الشوارع والطرق. وقد أوضح ذلك رسول الله ﷺ حين قال: "وإمطتك الحجر والشوكة والعظم عن الطريق لك صدقة" رواه الترمذي. والإحسان إلى البيئة أيضاً وسيلة لنوال مغفرة الله والفوز بالجنة. فقد روى أبو هريرة ؓ أن رسول الله ﷺ قال: "بينما رجل يمشى بطريق اشتد عليه العطش، فوجد بئراً فنزل فيها فشرب، ثم خرج، فإذا كلب يلهث يأكل الثرى من العطش. فقال الرجل: لقد بلغ هذا الكلب من العطش مثل الذي بلغ مني. فنزل البئر فملاً خفه ماء، ثم أمسكه بفيه حتى رقي فسقى الكلب، فشكر الله له، فغفر له". قالوا: يا رسول الله: وإن لنا في هذه البهائم لأجراً؟ فقال: "في كل كبد رطبة أجر" رواه مالك والشيخان. وفي مقابل ذلك فإن الإساءة إلى البيئة وما فيها من أحياء مدعاة إلى التعذيب في نار جهنم والعياذ بالله. فعن أبي هريرة ؓ أن رسول الله ﷺ قال: "عُدَّتْ امرأة في هرة، وأوثقتها فلم تطعمها ولم تسقها، ولم تدعها تأكل من خشاش الأرض" رواه البخاري وابن ماجه.

(١٧) د. يوسف القرضاوي، رعاية البيئة في شريعة الإسلام، مرجع سابق، صفحة ٤٧، ٤٨، ٢٦٩.

ثانياً: رعاية البيئة والمحافظة على النفس:

نهى الإسلام عن قتل النفس البشرية إلا بحقها. فقال تعالى: (ولا تقتلوا أنفسكم إن الله كان بكم رحيماً) النساء/٢٦، وقال أيضاً: (ولا تقتلوا النفس التي حرم الله إلا بالحق) الأنعام/١٥١ والإسراء/٣٣. وجعل قتل نفس واحدة بغير حق أو فساد في الأرض معادلاً لقتل البشر جميعاً: قال تعالى: (من أجل ذلك كتبنا على بني إسرائيل أنه من قتل نفساً بغير نفس أو فساد في الأرض فكأنما قتل الناس جميعاً، ومن أحياها فكأنما أحيا الناس جميعاً) المائدة/٣٢. ولا خلاف في أن الإضرار بالبيئة يتسبب في إزهاق الأنفس بصورة مباشرة أو غير مباشرة. ومن صور القتل المباشر الناجم عن التلوث البيئي ما حدث في العاصمة البريطانية (لندن) عام ١٩٥٢م حين انتشر (الضباب المدخن) smog في أنحاء المدينة، مما أدى إلى وفاة نحو ٤٠٠٠ نسمة من جراء هذا التلوث، وكذلك ما حدث في (بوبال) بالهند عام ١٩٨٤م حين تسرب غاز (أيزو سيانات المثليل) السام من أحد مصانع المبيدات الحشرية، مما أدى إلى وفاة أكثر من ألفي شخص. ومن صور القتل غير المباشر الناجم عن التلوث البيئي: حالات الوفاة التي تحدث من جراء التعرض المزمن للملوثات الخطرة بما فيها الإشعاعات الذرية والفلزات الثقيلة والعناصر النزرة (كالرصاص والزنك والكاديوم) وأتربة الأسمت وثنائي أكسيد السيليكون والأسبستوس، بالإضافة إلى دخان التبغ، فهذه الملوثات تتسبب في حدوث أنواع مختلفة من السرطان وحالات التسمم التي تؤدي إلى الموت بعد فترة من التعرض لها وتراكمها في الجسم. ويتسبب تلوث مياه الشرب في وفيات مباشرة وغير مباشرة، استناداً إلى نوع الملوثات وتراكمها. "وتعزى ٤١.٥٪ من وفيات الأطفال دون سن السادسة إلى أمراض تنقل عن طريق ماء الشرب الملوث"^(١٨).

وتمتد حماية النفس في الإسلام إلى أنفس الحيوانات أيضاً. فتعذيب الحيوان وإزهاق روحه ذنب يؤهل فاعله لدخول النار، كما يعدّ باباً إلى سخط الله الذي خلق هذه الأنفس^(١٩).

ثالثاً: رعاية البيئة والمحافظة على النسل:

تدخل رعاية البيئة وحمايتها في ضرورة المحافظة على النسل. ولما كان النسل يعني جيل المستقبل فإن رعاية البيئة تستهدف المحافظة على الأرض ومواردها وضمان سلامتها حتى نتركها صالحة للحياة وقادرة على إمداد من سيأتي بعدنا بها هو محتاج غليها من ثروتها وأقواتها ومياهاها وهوائها ومعادنها.

(١٨) د. حسن أحمد شحاتة، التلوث البيئي: المشكلة والحل، الأمانة العامة للأوقاف، الصندوق الوقفي للمحافظة على البيئة، الكويت، صفحة ٦٠.

(١٩) د. محمد منير حجاب، التلوث وحماية البيئة: قضايا البيئة من منظور إسلامي، مرجع سابق، صفحة ١٣٤.

والتلوث البيئي أحد صور الجناية على النسل. فالأطفال يولدون مبتسرين أو مشوهين من جراء تعرض أمهاتهم للملوثات. بل إن بعضهم يولد ميتا من جراء التلوث. وربما كانت مركبات الزئبق أبرز مثال على ما يفعله التلوث بالنسل - فالأطفال - الذين تتناول أمهاتهم مأكولات بحرية بها مستويات عالية من الزئبق أثناء حملهن فيهم - يصابون بتلف في المخ يتعذر علاجه. ويشير تقرير لوكالة حماية البيئة في الولايات المتحدة الأمريكية إلى ازدياد عدد حالات الأطفال الحديثي الولادة الذين وجدت في دمائهم مستويات غير آمنة من الزئبق. كما أظهرت دراسة أجراها فريق دولي بقيادة باحثين في كلية هارفارد للصحة العامة أن الأطفال الذين يتعرضون للزئبق في أرحام أمهاتهم قد يصابون بتلف دائم في وظائف القلب.

رابعا: رعاية البيئة والمحافظة على العقل:

لا معنى للمحافظة على الإنسان إذا لم نحافظ على عقله الذي ميزه الله به عن الحيوان. وقد تبين أن هناك بعض الملوثات البيئية التي تؤثر في سلامة عقل الإنسان. فمركبات الرصاص - على سبيل المثال - تهاجم خلايا المخ والجهاز العصبي المركزي والجهاز العصبي المحيطي، مسببة بعض الأمراض، وقد تحدث التهابات في المخ، ويظهر ذلك على هيئة تشنجات عصبية، وعدم النوم، وهذيان وغيبوبة. ويؤدي ذلك إلى ضعف القوى العقلية، والإصابة بصداع مستمر. كما قد يتسبب الرصاص في الإصابة بالجنون. وقد ثبت أن مركبات الزئبق تتلف - هي الأخرى - خلايا المخ وأعضاء الجسم الأخرى^(٢٠).

خامسا: رعاية البيئة والمحافظة على المال:

جعل الله المال قواما لمعيشة الإنسان، ولذلك نهى عن إيتائه السفهاء، إذ قال: (ولا توتوا السفهاء أموالكم التي جعل الله لكم قياما) النساء/ ٥. ولا تقتصر الأموال على النقود، بل إن كل ما يتموله الإنسان ويحرص على اقتنائه وكسبه يعدّ مالا، بما في ذلك الذهب والأرض والشجر والزرع والأنعام والماء والمرعى والمسكن والثياب والأثاث والمعادن ومصادر الطاقة^(٢١). وقد تبين أن التلوث البيئي يتسبب في الإضرار بالمال. فالزرع والثمار والمواشي تهلك وتنفق وتنقص،

(٢٠) محمد عبد القادر الفقي، القرآن الكريم وتلوث البيئة، مرجع سابق، صفحة ٢٢، ٥٠.

(٢١) د. يوسف القرضاوي، رعاية البيئة في شريعة الإسلام، مرجع سابق، صفحة ٥١.

والأنفُس تصاب بالأمراض والوباء^(٢٢)، والأنهار تلوثت فلم تعد مياهها صالحة للاستخدام. وهذا مصداق قوله تعالى: (ليذيقهم بعض الذي عملوا) الروم/ ٤١.

وإذا أخذنا أحد الملوثات (وهو الأوزون) كمثال، فإنه مادة سامة للحياة النباتية والحيوانية. فهو يهاجم خلايا الجهاز التنفسي للحيوانات مما يؤدي إلى إصابتها بالأمراض ونفوقها. وهو يهاجم أيضا خلايا النباتات فيحطمها ويتسبب في ضمورها^(٢٣). كما أنه يتسبب في تقليل مناعة النباتات ضد الإصابة بالآفات والأمراض. ويتسبب أيضا في الإضرار بالمحاصيل الزراعية^(٢٤). ويلحق الأوزون آثارا مدمرة بالمركبات المطاطية (المستخدمة في إطارات السيارات والمركبات والطائرات)، والمنسوجات والمباني^(٢٥). والأخطر من ذلك أنه يدمر الهوائيم (العوالق البحرية) planktons التي تعدّ المصدر الأساسي لغذاء الأحياء البحرية، والمصدر الرئيسي لإنتاج غاز الأوكسجين الضروري لتنفس الإنسان والحيوان والنبات.

وما ذكرناه عن أضرار الأوزون يمكن أن يقال أيضا عن سائر الملوثات البيئية الأخرى التي تؤدي إلى إتلاف أنواع المال جميعها، وإن تفاوتت حدة التأثير بين ملوث وآخر. والمحافظة على المال تعني أن نحافظ على موارده، وننمي إنتاجه، ونرشد استهلاكه، ونحسن توزيعه وإنفاقه. وتعد برامج التدوير recycling وإعادة استخدام المواد reusing إحدى الوسائل التي يمكن بها حفظ المال (المتمثل في موارد الطبيعة من ماء ومعادن ونبات... إلخ).

رعاية البيئة والمصالح الحاجية

إن الذي يدرس واقع البيئة ويتأمل في القضايا البيئية المعاصرة من منظور مقاصدي يلاحظ أن جانباً من المصالح البيئية المشمولة بحماية التشريع الإسلامي هي مصالح حاجية، أي أنها مصالح ليست ضرورية للحفاظ

(٢٢) الشيخ/ عبد الرحمن بن ناصر السعدي، تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، جمعية إحياء التراث الإسلامي، الكويت، الطبعة الخامسة، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م، صفحة ١٠٥، ٨٨٦.

(٢٣) U.S. Environment Protection Agency, Air Quality Criteria for Ozone and Other Photochemical Oxidants, U.S. EPA Research Triangle Park, North Carolina, Volume 1, 1998, Page 109.

(٢٤) د.ضاري ناصر العجمي ود. عبد المنعم مصطفى مصطفى، ملوثات الهواء الجوي، جمعية حماية البيئة، الكويت، الطبعة الأولى، ١٤٠٩هـ/ ١٩٨٩م، صفحة ٧٥، ٨٥.

(٢٥) محمد عبد القادر الفقي، الأوزون، الجمعية الكويتية لحماية البيئة، الكويت، الطبعة الأولى، ١٩٩٩م، صفحة ٧٤: ٧٤.

على أصول المصالح الكلية، وإنما هي مصالح تكمل ذلك، إذ إن رعاية البيئة وحمايتها من المصالح التي تشتد حاجة الناس إليها ليأمنوا شرور التلوث وعواقبه، وما قد ينجم عن الاختلال في التوازن البيئي من مشكلات تنعكس بصورة سلبية على حياة الإنسان وموارده الغذائية. ولو تساهل الناس في المصالح الحاجية المرتبطة بحماية البيئة فسوف يؤدي ذلك إلى إفساد الضروريات. فالإهمال في رعاية البيئة والتقصير في حماية مكوناتها وعناصرها سيؤدي إلى الإفساد في الأرض: تربة وماء وهواء، وإهلاك الحرث والنسل. وثمة كوارث بيئية كان يمكن تجنبها، ولكن أسبابها تركت بلا حلول جذرية، مما أدى إلى قتل آلاف الأنفس وتدمير المنشآت وإضاعة العقل.

ومن صور المصالح الحاجية التي يجميها التشريع الإسلامي: مصلحة الإنسان في الحفاظ على صحة البيئة، ومصلحته في ترشيد الاستهلاك، وابتغاء الطيبات من الرزق. فصحيح أن عدم الحفاظ على صحة البيئة لن يفوت مصلحة من المصالح الضرورية، غير أن الحفاظ على المصالح الضرورية لا يكون أكمل وأتم إلا إذا روعيت مصلحة الإنسان في صحة البيئة. ويؤيد هذا ويؤكد قول الرسول الكريم ﷺ: (لا يبولن أحدكم في الماء الدائم ثم يتوضأ منه) رواه الترمذي. ويقول ﷺ أيضاً: (لا يبولن أحدكم في الماء الدائم ولا يغتسل فيه من الجنابة) رواه المنذري في الترغيب والترهيب. ويقول ﷺ كذلك: (اتقوا الملاعن الثلاث: البراز في الموارد، وقارعة الطريق، والظل) رواه أبو داود وابن ماجه.

كما أن ترشيد الاستهلاك لن يؤثر بصورة مباشرة في الكليات الخمس، ولكنه سيحافظ على الموارد الأساسية اللازمة لاحتياجات الأجيال المستقبلية. ولهذا أمر الحق سبحانه وتعالى بعدم الإسراف في المأكول والمشرب. قال تعالى: (وكلوا واشربوا ولا تسرفوا إنه لا يحب المسرفين) الأعراف / ٣١. وإذا كان الإسراف في الأكل والشرب الذي هو حلال يخرج الإنسان من محبة الله إلى معصيته، فما بالك بما هو ليس طعاماً ولا شراباً بالإسراف في استهلاك مصادر الطاقة غير المتجددة (من نפט وفحم وغاز طبيعي وكتلة حيوية)، وهو الأمر الذي قد يؤدي إلى تغيرات مناخية ذات آثار ضارة بالحياة والأحياء.

رعاية البيئة والمصالح التحسينية

إن بعض المصالح المشمولة بحماية البيئة في التشريع الإسلامي مثل: الحث على التسوك، وغرس الأشجار يمكن إدراجها ضمن المصالح التحسينية، وهي في كثير من الأحيان كذلك بالفعل، فهي حماية ليست ضرورية للحفاظ على المقاصد الكلية، ولا محتاج إليها. كما لا يلزم من عدم تشريعها حرج شديد ولا مشقة زائدة، غير أن هذه الحماية تجري مجرى التحسين والتزين. وتبين الأحاديث النبوية مقاصد الشريعة من الحث على أداء مثل هذه الأعمال. فقد روي عن عائشة (رضي الله عنها) أنها قالت: قال رسول الله ﷺ: (السواك مطهرة للفم مرضاة للرب) رواه النسائي.

وعن أنس رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: "ما من مسلم يغرس غرساً أو يزرع زرعاً، فيأكل منه طير أو إنسان أو بهيمة، إلا كان له به صدقة" رواه الشيخان. ومن صور المصالح التحسينية المرتبطة برعاية البيئة أيضاً: المحافظة على نظافة البيئة، والحرص على نظافة الطرق والشوارع، والوقاية من الأمراض، وهجر البيئات غير الصحية، وقتل الفواسق الخمسة (لقوله ﷺ: "خمس فواسق تقتلن في الحل والحرم: الحية والغراب الأبقع والفأرة والكلب العقور والحديا") رواه مسلم)، ومنع التلوث البصري، وإنشاء المحميات الطبيعية، وتنفيذ برامج التخضير في المدن، وممارسة السياحة البيئية وفق شروط التنمية السياحية المستدامة، وإنشاء الحملات العامة، وغيرها.

تحقيق المقاصد المتعلقة برعاية البيئة وتغيرها زمانياً ومكانياً

إن تحقيق المقاصد المتعلقة برعاية البيئة وحمايتها تختلف باختلاف الزمان والمكان والظروف السائدة في المنطقة ذات العلاقة. ويرجع الاختلاف الزمني إلى اختلاف أحوال البيئة في العصور المختلفة، والتغير في أنماط استهلاك الموارد والثروات في القرون المختلفة نتيجة التطور الصناعي والحضاري والاستهلاكي. ففي عصر نزول الرسالة المحمدية - على سبيل المثال - كانت البيئة ما تزال بكرًا، وكان التلوث محدودًا ويكاد يقتصر على مصادر التلوث الطبيعي المعروفة (مثل انتشار الغبار أو حبوب اللقاح في بعض المناطق بفعل حركة الرياح، وانبعاث بعض الإشعاعات من صخور القشرة الأرضية، وحرارة الغابات بفعل الصواعق، والتلوث بالمخلفات العضوية الناتجة من الإنسان والحيوان)، إلى جانب بعض الانحرافات البيئية ذات الطبيعة الإجرامية من قبل بعض الناس، مثل حرق الزروع وقطع الأشجار وتسميم آبار المياه في الحروب. ولكن أحوال البيئة تغيرت بعد الثورتين الصناعيتين والمعلوماتية وتفاقم التلوث بشتى أنواعه، سواء من حيث الكم أو النوع أو الآثار المترتبة عليه.

ويرجع الاختلاف المكاني للمقاصد المتعلقة برعاية البيئة وحمايتها إلى تباين البيئات والتفاوت فيها بينها من حيث النوع وما تضمه من أحياء وما فيها من نظم، وإلى حجم الملوثات بها ونوعياتها، ومدى وفرة التنوع الحيوي بها، والسمات الجيولوجية والبيوكيميائية والفيزيائية التي تتسم بها كل بيئة. فالبيئة البحرية غير البيئة الأرضية غير البيئة الجوية. وبيئة سطح البحر غير بيئة القاع غير بيئة المناطق الساحلية والأرصفت القارية. وبيئة سطح البحر الأحمر، مثلاً، غير بيئة سطح البحر الأدرياتيكي. وبيئة قاع البحر الكاريبي، مثلاً، تختلف عن بيئة قاع بحر العرب. وبيئة قاع المنطقة الشبالية من المحيط الأطلنطي، مثلاً، غير بيئة قاع المنطقة الجنوبية من المحيط نفسه.

وتتغير مقاصد الشريعة في مجال رعاية البيئة وحمايتها باختلاف الظروف البيئية. فما يعد مصلحة في ظروف معينة لا يعد كذلك في ظروف أخرى. ولا تتشابه الظروف البيئية في الأقاليم المختلفة، بل إنها لا تتماثل حتى في نفس البيئات الواقعة في مناطق إقليمية واحدة. كما لا تتشابه أنماط التعامل البشري مع البيئة داخل الإقليم

الواحد. فالغابات المطيرة في البرازيل غير الغابات المطيرة في أفريقيا، والأهوار العراقية غير الأهوار الإيرانية. كما أن النظم البيئية تتفاوت في مقدار تأثرها بالأنشطة والممارسات البشرية. وهي - علاوة على ذلك - تتأثر بعدد من المتغيرات الفيزيائية (مثل: الحرارة، والرطوبة، والصقيع، والضجيج... إلخ) والكيميائية (مثل: الملوثات الكيميائية وأنواعها، والطلب الحيوي على الأكسجين، والأوزان الجزيئية للانبعاثات... إلخ) والمناخية (مثل: المتوسط السنوي لدرجة الحرارة، وشدة الضوء، والرياح، والضغط، والتيارات المائية... إلخ). وهذه المتغيرات غير متماثلة زمانياً أو مكانياً. وهي تؤثر بدورها في أحوال البيئة ومدى سلامتها وسلامة نظمها وأحيائها ومواردها واستجابتها للمدخلات والمخرجات. ومن شأن ذلك أن يؤثر في البنية العامة لها وفي المقاصد المتعلقة بالمحافظة عليها. فهذه المقاصد قد تكون من المصالح الضرورية في المناطق التي تنسم بهشاشة نظمها البيئية (مثل الخليج العربي) أو التي تتصف بالفقر في التنوع الحيوي (مثل صحراء الربع الخالي في شبه الجزيرة العربية) أو التي تعاني من زيادة الضغوط على الموارد البيئية المتوافرة فيها (كما في حالات الصيد الجائر في بحر قزوين). واستمرار التدهور في الأوضاع البيئية في مثل هذه الحالات من شأنه أن يؤدي إلى اختلال نظم الحياة وتهديد وجود الجنس البشري نفسه على الأرض في المناطق المعرضة لمثل هذا التدهور.

ترتيب المصالح البيئية

رأينا فيما سبق كيف تتعدد المصالح البيئية وتتنوع على الأنواع الثلاثة من المصالح التي اعتمدها علماء المقاصد، مع غلبة المصالح الضرورية على غيرها من المصالح المتعلقة برعاية البيئة وحمايتها. وإزاء وضع كهذا فإنه لترتيب المصالح البيئية - وفق المنظور المقاصدي الإسلامي - يجب أن تتبع المنهجية نفسها التي أقرها علماء الأصول لترتيب المصالح بوجه عام، بمعنى أن ترتب المصالح البيئية التي يقصدها الشارع بحسب أهميتها، فيقدم ما هو ضروري منها على ما هو حاجي، ويقدم ما هو حاجي على ما هو تحسيني. فالحد من استخدام المواد الخطرة (التي تتسبب في هلاك الأنفس) يجب أن يقدم على الحد من استخدام المواد غير المصنفة في قائمة المواد غير الخطرة، ومنع استخدام الأسلحة النووية والكيميائية والبيولوجية في الحروب يجب أن يقدم على الحد من استخدام المفرقات.

بل إن الضروريات يجب ألا توضع جميعها في مرتبة واحدة، فلا يراعى ضروري إذا كان في مراعاته إخلال بضروري أهم منه. فعلى سبيل المثال، فإن المحافظة على سلامة الزروع (وهي ضرب من المال) من الآفات الزراعية التي تفتك بها، من الضروريات التي تتحقق بها مصالح الناس جميعاً منتجين ومستهلكين، ولكن استخدام المبيدات الكيميائية في توفير الحماية المطلوبة من الآفات يؤدي إلى تعريض الإنسان نفسه إلى خطر

التسمم والموت من جراء تناول النباتات والثمار التي تم رشها بهذه المبيدات، فيكون هذا التصرف سببا في الإخلال بضروري أهم، وهو المحافظة على النفس. وبالمثل يجب ألا يتم وضع الحاجيات والتحسينات جميعها - المرتبطة برعاية البيئة وحمايتها - في مرتبة واحدة.

التفصيل لمقاصد الشريعة في رعاية البيئة وحمايتها

بعد أن ذكرنا مقاصد الشريعة في مجال رعاية البيئة وحمايتها - في إطار التسميات المصطلح عليها للمصالح، فسوف نعرِّج على شرح ذلك الإجمال ببيان مقاصد رعاية البيئة مفصلة، حتى يظهر لنا بجلاء كيف أن رعاية البيئة وفقا للتعاليم الإسلامية يحقق مصالح العباد في مختلف الأزمنة والأمكنة، ويجول دون الممارسات الجائرة والخاطئة التي ترتكب بحق البيئة ومواردها ونظمها وأحيائها. وقد يكون من المفيد أن نشير هنا إلى أن هذه المقاصد قد تتداخل فيما بينها، وهذا أمر طبيعي في مثل هذا النوع من الدراسات. كما نشير أيضا إلى أن ثمة مقاصد أخرى يمكن إضافتها إلى ما سنورده في هذا البحث.

المقصد الأول: تدبير وقائي:

أمرت الشريعة باجتنب الفساد في الأرض، فقال تعالى: (ولا تفسدوا في الأرض بعد إصلاحها، وادعوه خوفا وطمعا، إن رحمة الله قريب من المحسنين) الأعراف/ ٥٦. ويلاحظ أن الآية عامة تتضمن كل فساد قل أو كثر. وذكر المفسرون من الإفساد في الأرض: قطع الشجر المثمر ضرارا، وجعل الماء يغور، وهما لوانان من ألوان الفساد البيئي^(٢٦). وهذا النهي عن الفساد يمثل تدبيرا وقائياً للإنسان يحفظه من الإصابة بالعلل والأمراض ووقوع حالات الموت بالتسمم بالمواد الخطرة، ومن التسبب في إهلاك الحرث والنسل.

والكوكب الأرضي منظومة كونية واحدة ومتكاملة ومتصلة الأجزاء. واعتلال أي جزء فيه يؤثر في بقية الكوكب. فالملوثةات - التي تعدّ السبب في الاعتلال - لا تتوقف عند الحدود السياسية أو حتى الطبيعية (كسلاسل الجبال، والمحيطات). فهي قد تتحرك - بفعل الرياح والأمواج والتيارات المائية - مسافات قد تبلغ آلاف الكيلومترات، بعيدا عن مصادر ابتعاثها أو تصريفها، مؤدية إلى إفساد مناطق كانت آمنة بيئيا، ومحدثة عددا من الظواهر غير الطبيعية التي يصعب احتواؤها أو علاجها، مثل الظاهرة المعروفة باسم "الأمطار الحامضية".

(٢٦) د. فؤاد عبد اللطيف السرطاوي، البيئة والبعد الإسلامي، دار المسيرة للنشر والتوزيع والطباعة، عمان، الأردن، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ/١٩٩٥م، صفحة ١٥٥.

ولهذا فإن اتباع منهج الله في التعامل مع البيئة والإحسان إليها يمنع اعتلال البر والبحر والهواء، ويبقي الإنسان من شرور تدخله غير المدروس في النظم البيئية التي تضبط مسار الحياة على الأرض وتحافظ على بيئة الأرض سليمة حتى نورثها لمن سيأتي بعدنا نقية نظيفة آمنة.

المقصد الثاني: دفع الأذى:

المسلم منهي بنصوص القرآن والسنة عن أن يتسبب في إلحاق الأذى بنفسه أو غيره من المخلوقات، قال تعالى: (ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة) البقرة/ ١٩٥، وقال جل شأنه: (ولا تقتلوا أنفسكم) النساء/ ٢٩. والإنسان مطالب بأن يدفع الضرر بكل صوره وألوانه، بما في ذلك الضرر الذي قد يحيق بالبيئة من جراء تصرفات الإنسان وسلوكياته غير الحميدة، فقد قال رسول الله ﷺ: (من آذى المسلمين في طرقهم وجبت عليه لعنتهم) رواه الطبراني، وقال ﷺ: (اتقوا الملاعن الثلاث البراز في الماء، وفي الظل، وفي طريق الناس) رواه أبو داود، وفي حديث آخر، قال ﷺ: (لا يبولن أحدكم في الماء الراكد ثم يغتسل فيه) رواه البخاري، كما أنه ﷺ (نهى أن يبال في الماء الجاري) رواه الطبراني.

فهذه السلوكيات تتسبب في إفساد موارد البيئة. فالتبول أو التبرز في الماء الراكد يجعله بيئة خصبة لتكاثر الميكروبات والفيروسات التي تساعد على انتشار الأمراض المعدية. ونحن نعلم حالياً "أن هناك أمراضاً كثيرة تنتج من الاستحمام في الماء الراكد الذي سبق أن تبول فيه شخص ما، من ذلك: البلهارسيا البولية، والكوليرا، والسيلان، ومرض ريترز. كما أن الماء الراكد يعد وسطاً ملائماً لنمو الكثير من البكتيريا كالمولونيلا، والشيجلا، والليبتوسايرا، وغيرها. ويحتاج كثير من الديدان والطفيليات (كالزحار الأميبي، والديدان المستديرة، والبلهارسيا) إلى أن تكمل دورة حياتها خارج جسم الإنسان. ويساعد التبول والتبرز على نمو هذه الديدان وسرعة تكاثرها وانتشارها"^(٢٧). ومما يؤسف له أن بعض مرافق الخدمات البلدية تقوم بتصريف مياه المجاري الصحية دون معالجة إلى البحار والأنهار والبحيرات. ومما يزيد من حجم الأذى الناتج عن هذا السلوك أن هذه المياه لا تحتوي على البراز فقط، بل تحتوي أيضاً على كميات كبيرة من المواد الكيميائية والعضوية والجراثيم الضارة. وتمارس الشركات الصناعية نفس السلوك المضر بالبيئة والبشر والأحياء المائية عندما تقوم بفضخ مخلفاتها من المياه العادمة الناتجة من الصناعات المختلفة في المسطحات المائية، متجاهلة أذاها.

(٢٧) د. عدنان أحمد البار و د. جنق ليو، المبادئ الإسلامية المتعلقة بالتحكم في الأمراض السارية وأثرها في الوقاية من هذه الأمراض، مجلة البحوث الفقهية المعاصرة، العدد الحادي عشر، السنة الثالثة، ربيع الآخر - جمادى الأولى - جمادى الآخرة ١٤١٢ هـ / أكتوبر - نوفمبر - ديسمبر ١٩٩١م، صفحة ١٠٤: ١٠٥.

وثمة لون من الأذى أمرت الشريعة بدفعه، حينما نهت عن مخالطة الإنسان المريض بمرض معدٍ لآخر صحيح، وذلك درءاً للضرر الذي قد يلحق الإنسان الصحيح من هذا المصاب. فقد قال ﷺ: (لا يوردن ممرض على مصح) رواه البخاري. وإذا كان ورود الصحيح ممنوعاً على المريض، فكيف الأمر بمن يتسبب في نشر التلوث الكيميائي أو الإشعاعي أو الميكروبي. إن دفع مثل هذا الأذى له أولية وألوية. وقد قال ﷺ: (إذا سمعتم بالطاعون ظهر بأرض فلا تدخلوها، وإذا وقع بأرض وأنتم بها فلا تخرجوا منها) رواه البخاري. ويفهم من هذا الحديث أنه إذا ظهر مرض معدٍ في بلد ما، فيجب أن يضرب حوله حصار شديد، فيمنع الدخول إليه والخروج منه، وذلك حتى تنكمش رقعة الداء في أضيق نطاق. وقياساً على ذلك، إذا حدث طاعون بيئي معاصر (مثل: انفجار معمل للغازات السامة، أو مفاعل نووي) فيجب حظر الدخول إلى منطقة هذا الطاعون، ولا يسمح بذلك إلا بعد تبدد أثر الملوثات، أو اتخاذ الاحتياطات الكفيلة بعدم تعرض الداخلين للأذى (مثل: ارتداء معدات الوقاية الشخصية، واستعمال الأقنعة الواقية من الغازات السامة... إلخ)^(٣٨).

المقصد الثالث: المحافظة على سلامة الأرض:

الكوكب الأرضي أشبه بجسم الإنسان. فهو قادر على مقاومة مسببات الأمراض والعلل - بإذن الله - إذا كان سليماً معافياً، ولكن إذا انهارت مناعته صار عرضة لعوامل المرض. وكما تتداعى أعضاء الجسم البشري إذا اشتكى عضو منها، فكذلك تتداعى أنظمة الأرض وبيئاتها إذا أصيب أحد الأنظمة أو إحدى البيئات بعلّة ما.

وإذا تداعت أنظمة البيئة فإنها تعجز عن الوفاء بمتطلبات حياة ما فيها من مخلوقات، بل إنها تنقل عائلها وأمراضها إليهم، وتحدث الكوارث البيئية المتمثلة في انتشار الجوع والقحط والأوبئة وانقراض الأحياء والتصحّر ونحر السواحل والفيضانات والاحتباس الحراري أو موجات الصقيع، وغير ذلك من مظاهر الانهيار البيئي.

ولهذا فإن المحافظة على سلامة الأرض مقصد من مقاصد الشريعة. ولم تكن الأرض في بداية تكوينها ملائمة للحياة كما يقول الجيولوجيون. وقد مرت بالعديد من الأحقاب الجيولوجية حتى صارت صالحة لسكنى الإنسان واستيطانه فيها. ولذلك، قال تعالى: (ولا تفسدوا في الأرض بعد إصلاحها) الأعراف/ ٥٦، ٨٥. والحرص على تحقيق مقصد المحافظة على سلامة الأرض نجده واضحاً وجلياً في سيرة الرسول ﷺ في غزواته وسراياه. فقد كان ﷺ يوصي أمراء جيشه وجنوده بالرفق بالبيئة ومكوناتها من بشر وشجر وحجر. ففي غزوة مؤتة أوصى جيشه

(٢٨) محمد عبد القادر الفقي، حماية البيئة من التلوث، مطابع الأهرام التجارية، قلوب، مصر، ١٩٩٥م، صفحة ١٧: ١٨.

وهو يتأهب للرحيل: (لا تقتلن امرأة ولا صغيراً ضرعاً (أي ضعيفاً)، ولا كبيراً فانيًا، ولا تحرقن نخلًا، ولا تقلعن شجرًا، ولا تهدموا بيوتًا) رواه مسلم.

ويلاحظ المتابع لمسيرة الإنسان في التعامل مع البيئة أن سلامة الأرض قد أصبحت الآن على شفاهاوية، نتيجة للمخزون الهائل من الأسلحة النووية والجرثومية والكيميائية التي تزخر بها ترسانات الدول الكبرى، ونتيجة الكم الهائل من الملوثات والنفايات غير القابلة للتحلل الحيوي (البيولوجي) التي يتم إلقاؤها في أحشاء الأرض وفي باطن البحار والمحيطات، أو التي يتم نفيها في الغلاف الجوي. وقد هلكت عن بكرة أبيها مئات الأنواع المهمة من الحيوانات والنباتات، وقد حدث ذلك بشكل مأساوي لم يعرفه أحد من قبل منذ أن هبط أبونا آدم عليه السلام وزوجه إلى الأرض. كما وصل أثر المواد الملوثة عبر الغلاف الجوي إلى المناطق القطبية التي لم يمض على اكتشافها أكثر من قرن.

المقصد الرابع: تحقيق التنمية المستدامة:

تعرف التنمية المستدامة بأنها: التنمية التي تصون الموارد الطبيعية وتطورها، بدلا من أن تستنزفها وتحاول السيطرة عليها. وهي تنمية تراعي حق الأجيال القادمة في الثروات الطبيعية للمجال الحيوي لكوكب الأرض، كما أنها تنمية تضع الاحتياجات الأساسية للإنسان في المقام الأول، فأولويتها هي تلبية احتياجات المرء من الغذاء والسكن والملبس وحق العمل والتعليم والحصول على الخدمات الصحية وكل ما يتصل بتحسين نوعية حياته المادية والاجتماعية^(٢٩). وهي تنمية تشترط ألا نأخذ من الأرض أكثر مما نعطي، أي إنها تتطلب تضامنا بين الجيل الحالي والجيل المستقبلي. وتحقيق هذا المقصد يتطلب من الإنسان أن يتعامل مع البيئة برفق وإحسان، فيأخذ منها ويعطيها، ويرعى لها حقها لتؤتي له حقه. وتتضمن تلك الرعاية قيامه بعمارة الأرض، والمحافظة على الموارد الزراعية والحيوانية تطبيقاً لقوله تعالى: (هو أنشأكم من الأرض واستعمركم فيها) هود/ ٦١، وقوله عز وجل: (من عمل صالحا من ذكر أو أنثى وهو مؤمن فلنجينه حياة طيبة) النحل/ ٩٧، وقول رسول الله ﷺ: (إن الله كتب الإحسان على كل شيء) رواه مسلم. والإحسان يعني: الإحكام والإتقان، والرفق والإشفاق.

وقد حثت تعاليم الإسلام على التعامل الرشيد مع الموارد الطبيعية، فقال تعالى: (وكلوا واشربوا ولا تسرفوا) الأعراف/ ٣١، وقال: (وكان بين ذلك قواما) الفرقان/ ٦٧، بل إن الإسلام دعا إلى تنمية الموارد الطبيعية، فعن

(٢٩) سعاد عبد الله العوضي، البيئة والتنمية المستدامة، الجمعية الكويتية لحماية البيئة، الكويت، الطبعة الأولى، ١٤٢٤ هـ/ ٢٠٠٣ م، صفحة ٧.

أنس رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال "إن قامت الساعة، وفي يد أحدكم فسيلة، فإن استطاع ألا تقوم حتى يغرسها، فليغرسها" رواه البخاري في (الأدب المفرد) وأحمد في مسنده. ولتحقيق التنمية المستدامة حثت تعاليم الإسلام أيضاً على المحافظة على الموارد وعدم إفسادها بالملوثات. فقد نهت الشريعة عن تلويث الماء الراكد أو الجاري حتى من قبل الأفراد. فعن جابر رضي الله عنه: (نهى النبي صلى الله عليه وسلم أن يُبَالَ في الماء الراكد) رواه مسلم. وعن جابر رضي الله عنه أيضاً أن النبي صلى الله عليه وسلم (نهى أن يبَالَ في الماء الجاري) أخرجه الطبراني.

المقصد الخامس: عمارة الأرض:

أشار إلى هذا المقصد قوله تعالى: (هو أنشأكم من الأرض، واستعمركم فيها) هود/ ٦١. ومعنى (استعمركم): طلب إليكم أن تعمروها. ولا نبالغ إذا قلنا إن مهمة الإعمار هي المبرر الوحيد لإصباح صفة الخلافة على الإنسان واعتباره مخلوق الله المختار. ولا نبالغ أيضاً إذا قلنا إن جدارة الإنسان بالاستخلاف تقاس بدرجة قدرته على إعمار الأرض وتنميتها^(٣٠). وعمارة الأرض إنما تتم بالغرس والزرع والبناء، والإصلاح وإحياء الموات، والبعد عن كل فساد وإخلال^(٣١). وقد بين رسول الله صلى الله عليه وسلم ذلك، فعن رجل من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم بأذني هاتين يقول: "من نصب شجرة، فصبر على حفظها، والقيام عليها حتى تثمر، فإن له في كل شيء يصاب من ثمرها صدقة عند الله عز وجل" رواه أحمد. وقال صلى الله عليه وسلم: "من أحيا أرضاً ميتة فهي له" (رواه أبو داود). وقد انتزع عمر بن الخطاب رضي الله عنه أرضاً كانت مقطوعة إلى "بلال بن الحارث المزني" لأنه لم يستطع أن يعمرها كلها. وتذكر لنا كتب التاريخ الإسلامي أن عمرو بن العاص حينما فتح مصر، استخدم نحو مائة ألف عامل في إصلاح طرق الري فيها، وأفاد من مياه النيل لري المزارع صيفاً وشتاءً. وذكر ابن تغري بردي أن عمرو استأذن خليفة المسلمين عمر بن الخطاب رضي الله عنه في إنفاق ثلث خراج مصر في حفر الترغ وتطهيرها وبناء الجسور وصيانتها^(٣٢).

المقصد السادس: المحافظة على التنوع الحيوي:

ثمة تعاريف كثيرة أخرى للتنوع الحيوي، منها أنه: التباين بين الكائنات الحية (النباتات والحيوانات والكائنات الدقيقة) التي تزخر بها مختلف البيئات والنظم الطبيعية: البرية والبحرية. ويشمل ذلك: التنوع داخل الأنواع، وفيها بين الأنواع، والآلية التي تعمل بها هذه الأنواع، والنظم البيئية. وتعد المحافظة على التنوع الحيوي

(٣٠) د. زين الدين عبد المقصود، البيئة من منظور إسلامي، مجلس حماية البيئة، الكويت، ١٤١٠ هـ/ ١٩٩٠ م، صفحة ٣٣.

(٣١) د. يوسف القرضاوي، رعاية البيئة في شريعة الإسلام، مرجع سابق، صفحة ٢٣: ٢٤.

(٣٢) ابن تغري بردي الأتابكي، النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، وزارة الثقافة، القاهرة، ١٩٦٣ م، ج ١، صفحة ٣٣.

أحد مقاصد رعاية البيئة في الشريعة الإسلامية. فالتنوع الحيوي يوفر القاعدة الأساسية للحياة على الأرض. وتعدّ الحياة الفطرية مصدرا مهما لتزويد الإنسان بالغذاء والمواد الخام اللازمة لصناعة ملابسه، وتتيح له المجال للممارسة هواياته في الصيد أو في التريض والترويح عن النفس. ولعل ما هو أهم من ذلك أن لكثير من الأنواع الحية أهمية أساسية في استقرار المناخ وحماية موارد المياه والتربة. كما أن كثرة الأنواع الحية توفر مخزونا غنيا للمعلومات عن الشيفرات الوراثية التي ترشدنا إلى اختيار محاصيل جديدة وإلى تحسين الأنواع الموجودة حاليا. وتُفقد بعض هذه المعلومات نهائيا عندما يختفي نوع رئيسي أو فرعي من أنواع الكائنات الفطرية^(٣٣).

والخلل الذي يحدث في النظم البيئية، والذي ينجم عن التلوث، يساعد على التصحر، ويسهم أيضا في انقراض العديد من الأنواع الحية.

وثمة علاقة بين مقصد المحافظة على التنوع الحيوي ومقصد تحقيق التنمية المستدامة. فالتنوع الحيوي يعد من أهم عناصر التنمية المستدامة، كما أن حماية هذا التنوع مهمة أساسية وضرورية لتأمين التنمية المستدامة وضمان استمراريتها. ولما كانت الاقتصاديات الوطنية للدول تعتمد اعتمادا رئيسيا على الموارد الحيوية والوراثية والأنواع المختلفة من الأحياء (النباتية والحيوانية) والأنظمة البيئية فإن حماية التنوع الحيوي، والاستخدام المستدام لعناصره، وكذلك الموارد المتجددة الأخرى، يعد شرطا أساسيا لاستدامة التنمية.

إن نحو ٧٥٪ من الأدوية التي يتم تداولها في العالم مصنوعة ومركبة من نباتات برية ذات خصائص طبية وعلاجية متميزة. وإذا اندثرت هذه النباتات من الطبيعة فإن هذا يعني أننا سوف نفقد قيمتها العلاجية أيضا. وبما أن العلم الحديث يتطور يوميا، كما تتغير وتزايد مشكلات الإنسان بين الحين والآخر، فإن الكثير من الكائنات والنباتات والحيوانات أيضا، التي لا نعرف حاليا قيمتها العلاجية، قد تقدم لنا في المستقبل حلولاً ناجعة لمشكلات جديدة قد تبرز غدا، أو ربما أمكننا معرفة خواصها العلاجية لأمراض موجودة حالياً لم تفلح الدراسات الطبية في التوصل إلى اكتشاف عقاقير مناسبة لها. ويحرص الإسلام على بقاء النباتات والحيوانات في الأرض لفوائدها العظيمة بالنسبة للإنسان. ولعل في قصة سيدنا نوح عليه السلام في القرآن الكريم أول إشارة إلى أهمية الحفاظ على التنوع الحيوي، فقد أمره الله تعالى أن يأخذ معه في الفلك من كل زوجين اثنين. قال تعالى: (حتى إذا جاء أمرنا وفار التنور، قلنا احمِلْ فِيهَا مِنْ كُلِّ زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ وَأَهْلَكَ إِلَّا مَنْ سَبَقَ عَلَيْهِ الْقَوْلُ وَمَنْ آمَنَ، وَمَا آمَنَ مَعَهُ إِلَّا قَلِيلٌ) هود/ ٤٠. قال ابن كثير: "أمر الله نوحا عليه السلام أن يحمل معه في السفينة من كل

(٣٣) د. عبد الحكيم بدران، التنوع الأحيائي، سلسلة قضايا بيئية، الكتاب رقم ٤٤، الجمعية الكويتية لحماية البيئة، الكويت، ربيع الآخر

زوجين اثنين من المخلوقات ذوات الأرواح. وقيل: وغيرها من النباتات، اثنين ذكرا وأنثى^(٣٤). وقال الألويسي: المعنى: "احمل ذكرا وأنثى من كل نوع من الحيوانات. قال: وأدرج فيه أناسي الهوام والطيور"^(٣٥). وقد جاء الأمر بحمل زوجين من كل نوع؛ لأن الزوجين هما "الوحدة القادرة على حفظ النوع وصونه وتحقيق بقائه"^(٣٦). وقد حثت السنة النبوية على عدم قتل الحيوانات والحشرات إلا في حالة الدفاع عن النفس. فعن أبي هريرة^(٣٧) عن رسول الله ﷺ: "أن نملة قرصت نبيا من الأنبياء، فأمر بقرية من النمل فأحرقت، فأوحى الله إليه أن قرصتك نملة، فأحرقت أمة من الأمم تسبّح". وزاد في رواية: (فهلا نملة واحدة) رواه الشيخان.

وفي السنة إنذار لمن يقتل طيرا أو حيوانا بغير منفعة، أو يتخذ شيئا فيه روح هدفا للتصويب عليه. فعن ابن عمرو (رضي الله عنهما)، عن النبي ﷺ قال: "ما من إنسان يقتل عصفورا فما فوقها بغير حقها إلا يسأله الله عنها يوم القيامة". قيل: يا رسول الله: وما حقها؟ قال: "حقها أن تذبحها فتأكلها، ولا تقطع رأسها فترمي به" رواه النسائي والحاكم. وعن هشام بن زيد بن أنس بن مالك، قال: دخلت مع جدّي أنس بن مالك دار الحكم بن أيوب، فإذا قوم قد نصبوا دجاجة يرمونها. قال: فقال أنس: "نهى رسول الله ﷺ أن تصبر البهائم" رواه الشيخان. وعن سعيد بن جبير، قال: مر ابن عمر (رضي الله عنهما) بفتيان من قريش قد نصبوا طيرا وهم يرمونه، وقد جعلوا لصاحب الطير كل خاطئة من نبلهم، فلما رأوا ابن عمر تفرقوا، فقال ابن عمر: "من فعل هذا؟ لعن الله من فعل هذا. إن رسول الله ﷺ لعن من اتخذ شيئا فيه الروح غرضا" رواه الشيخان.

المقصد السابع: مساعدة الإنسان على التدبر في الكون والتعرف من خلال ذلك على الخالق:

تساعد رعاية البيئة الإنسان على التأمل والنظر والتدبر في الكون والتأمل في سننه والتفكير في كوكبنا الأرضي وسوائه وبحاره وصحاريه، والتعرف من خلال ذلك على الخالق عز وجل، والوصول إلى قناعة إيمانية بعظمته وبديع صنعته. وقد كان مثل هذا التأمل هو الوسيلة التي عرف بها خليل الرحمن إبراهيم عليه الصلاة والسلام ربه. قال تعالى: (وكذلك نري إبراهيم ملكوت السماوات والأرض وليكون من الموقنين. فلما جن عليه الليل رأى كوكبا قال هذا ربي فلما أفل قال لا أحب الآفلين. فلما رأى القمر بازغا قال هذا ربي فلما أفل قال لئن لم يهدي ربي لأكونن من القوم الضالين. فلما رأى الشمس بازغة قال هذا ربي هذا أكبر فلما أفلت قال يا قوم إني بريء مما

(٣٤) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، طبعة عيسى الحلبي، القاهرة، المجلد الثاني، صفحة ٤٤٥.

(٣٥) الألويسي، روح المعاني، المجلد الثاني عشر، صفحة ٥٣.

(٣٦) د. محمد عبد الفتاح القصاص، الأسس العامة للتوازن البيئي في الإسلام، كتاب (ندوة حماية البيئة من التلوث واجب ديني) التي

عقدت بالقاهرة في ٢٦ مايو ١٩٩٨ بمركز صالح عبد الله كامل، القاهرة، ١٩٩٨م، صفحة ٢٨.

تشركون. إني وجهت وجهي للذي فطر السماوات والأرض حنيفاً وما أنا من المشركين) الأنعام/ ٧٥: ٧٩. ولهذا، تعددت الآيات القرآنية التي تحث الإنسان على السير في الأرض والسياحة فيها للتعرف على الكيفية التي بدأ بها الخلق، ومشاهدة بدائع خلق الله في البيئات المختلفة، مثل قوله تعالى: (قل سيروا في الأرض فانظروا كيف بدأ الخلق ثم الله ينشئ النشأة الآخرة إن الله على كل شيء قدير) العنكبوت/ ٢٠، وقوله: (أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت. وإلى السماء كيف رفعت. وإلى الجبال كيف نصبت. وإلى الأرض كيف سطحت) الغاشية/ ١٧: ٢٠، وقوله: (فانظر إلى آثار رحمة الله كيف يحيي الأرض بعد موتها) الروم/ ٥٠، وقوله: (وما ذرأ لكم في الأرض مختلفاً ألوانه، إن في ذلك لآية لقوم يذكرون) النحل/ ١٣.

ومن ناحية أخرى، فإن البيئة الملوثة تصرف الإنسان عن التدبر في الكون من حوله، كما أنها تحول دون التأمل في ملكوت السماوات والأرض. ففي المناطق التي تتصف بتلوث الهواء فيها بالغبار والأدخنة والجسيمات العالقة لا يمكن رؤية النجوم والكواكب بالعين المجردة، أو حتى بالأجهزة الفلكية التقليدية. والبحار الملوثة بالنفط أو بمياه المجاري تحول دون الاستمتاع بمشاهدة المياه الفيروزية، والمناطق التي تعرضت للتصحير لا تتيح عادة للإنسان أن يرى فيها أي مظهر من مظاهر الحياة النباتية أو الحيوانية إلا في مواسم خاصة أحياناً، كما أن الروائح المنبعثة من الملوثات تزكم الأنوف وتدفع الإنسان إلى الابتعاد عن المناطق الملوثة.

والتعرف على أحوال الأمم السابقة من خلال مشاهدة ما تركته من آثار مقصد ديني حث عليه الشريعة حين دعت إلى السير في الأرض والسياحة فيها. فهو يفيد في الاعتبار بأحوال السابقين ممن استخلفهم الله على هذه الأرض ولم يحسنوا صنعا، فيتجنب المرء أحوال المسيء ويقتدي بسلوك المحسنين، ويتعظ بعواقب الذين خلوا من قبل. قال تعالى: (قد خلقت من قبلكم سنن فسيروا في الأرض فانظروا كيف كان عاقبة المكذبين) آل عمران/ ١٣٧، وقال عز وجل: (قل سيروا في الأرض فانظروا كيف كان عاقبة المجرمين) النمل/ ٦٩، وقال أيضاً: (قل سيروا في الأرض ثم انظروا كيف كان عاقبة المكذبين) الأنعام/ ١١.

ولكن التلوث البيئي يتلف آثار هذه الأمم ويدمرها، فعلى سبيل المثال، تنفث الأنشطة البشرية في الغلاف الجوي كل عام نحو ١٥٠ مليون طن من غاز ثاني أكسيد الكبريت السام. وتتلف هذه المادة ما أنجزه الأقدمون والمعاصرون. ويقول خبراء التلوث البيئي: إن الآثار القديمة، بدءاً من تاج محل في الهند إلى أكروبوليس أثينا، ستذيبها هذه المادة.

وهكذا فأخطبوط التلوث إذا استمر على ما هو عليه فسوف يمحو كل أثر لأي أثر يدل على وجود الأمم

السابقة.

المقصد الثامن: تحقيق الأمن البيئي:

يقصد بالأمن البيئي: توفير الموارد البيئية الأساسية للجميع (من ماء هواء وغذاء ومعادن ومصادر طاقة)، فضلاً عن حماية البيئة ضد الجرائم التي ترتكب في حقها، والتي تؤدي إلى هلاك الحرث والنسل، أو إتلافها، أو إحداث ضرر بالمنشآت والمعدات بفعل تأثير الملوثات البيئية الناجمة عن هذه الجرائم، أو الإفساد المتعمد لمكونات البيئة الطبيعية، أو الإخلال بالتوازن البيئي. وقد منّ الله على قريش بأن آمنهم (عز وجل) من خوف. قال تعالى: (الذي أطعمهم من جوع وآمنهم من خوف) قريش / ٤.

وقد عرف الجرجاني (الأمن) بأنه "عدم توقع مكروه في الزمان الآتي"^(٣٧). ومن هذا المنطلق، فالأمن البيئي يقصد به: حصول الاطمئنان على البيئة ومواردها في الحاضر والمستقبل.

وتحقيق الأمن البيئي أحد مقاصد الشريعة الإسلامية في مجال الحث على رعاية البيئة والمحافظة عليها. ولعلنا نتذكر قصة النبي يوسف (عليه الصلاة والسلام) مع ملك مصر، وكيف أن الله ألهمه تأويل رؤيا فرعون، وجعله يترجم دلالات رموزها إلى خطة (خمس عشرية) تستهدف تحقيق الأمن البيئي للأمة ومواجهة خطر المجاعة المقبلة. قال تعالى: (قال: تزرعون سبع سنين دأباً، فما حصدتم فذروه في سنبله إلا قليلاً مما تأكلون. ثم يأتي من بعد ذلك سبع شداد يأكلن ما قدمتم لهن إلا قليلاً مما تحصنون. ثم يأتي من بعد ذلك عام فيه يغاث الناس وفيه يعصرون) يوسف / ٤٧: ٤٩.

ويلاحظ أن أمن البيئة بمستوياتها المختلفة كان أمراً مهماً بالنسبة للمسلمين، فقد أولوه عناية ورعاية كبيرتين، وكان مفهوماً شاملاً لم يقتصر على الأمن من اللصوص والعدوان، والأمن من التلوث البيئي الناجم عن النفايات والأدخنة والروائح الكريهة والضوضاء، بل امتد ليشمل الجوانب الخلقية مثل الحفاظ على الآداب العامة وأمن الخصوصية. ولم يقتصر الأمر على مجرد توفير هذا الأمن، بل إن تعاليم الإسلام ترى ذلك حقاً من حقوق المكان، أي حقوق البيئة^(٣٨). وما زالت كلمات النبي محمد ﷺ تملأ ألسنا، وذلك في حديثه الذي أمر فيه المسلمين بأن يعطوا الطريق حقه، وحينها سأله: وما حقه؟ قال: "غض البصر، وكف الأذى، ورد السلام، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر" رواه مسلم.

(٣٧) علي الجرجاني، التعريفات، دار الكتب العربية، بيروت، بدون تاريخ، صفحة ٣٧.

(٣٨) د. محمد محمود محمد، الأمن البيئي في تراثنا الإسلامي، مجلة الدارة، العدد الثاني، السنة العشرون، محرم - صفر - ربيع الأول

ولعل الأمن المائي أحد أهم صور الأمن البيئي، نظرا لأنه قوام الحياة، إذ يقول تعالى: (وجعلنا من الماء كل شيء حي) الأنبياء/ ٣٠.

ويؤكد معهد المصادر المائية البريطانية على أن دول العالم جميعا ستعرض في السنوات المقبلة لأزمة مياه خطيرة، وأن الدول الغنية بالمصادر المائية قد لا تستطيع تجنب هذه الأزمة التي ستكون أكثر خطورة في الدول الفقيرة في مواردها المائية^(٣٩).

المقصد التاسع: المحافظة على استمرارية خلافة الإنسان في الأرض إلى يوم القيامة:

خلق الله الإنسان وجعله خليفة في الأرض، قال تعالى: (وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة) البقرة/ ٣٠، وقال عز وجل: (هو الذي جعلكم خلائف الأرض) الأنعام/ ١٦٥. ويقول الرسول الكريم ﷺ: (إن الدنيا حلوة خضرة والله تعالى مستخلفكم فيها) رواه مسلم والنسائي. والمقصد من الاستخلاف في الأرض هو عبادة الله وطاعته. فعارة الأرض والتصرف في شؤونها - حسب منهج الله - عبادة، وصيانة الكون من الفساد والتلف عبادة؛ لأنها تنفيذ لأمر الله للإنسان باستعمار الأرض ونبيه عن الإفساد فيها. فإذا قام الإنسان بما أمره الله به في هذا الشأن فقد أطاع الله، وإذا أهمل وأتلف أو خرب وأفسد فهو عاصي وأثم. وترتبط رعاية البيئة في الإسلام ارتباطا وثيقا بقضية الاستخلاف هذه، كما ترتبط بإحقاق الحقوق الواجبة على الإنسان تجاه الأرض كموئل له ولذريته والأجيال القادمة، وتجاه ما في البيئة من أحياء ومخلوقات وجمادات وأنظمة وسنن. ولهذا كانت استمرارية خلافة الإنسان في الأرض مقصدا من المقاصد التي استهدفتها الشريعة حين نهت عن الإفساد في بيئة الأرض، فلا يتحقق الاستخلاف في الأرض مع مثل هذا الإفساد.

والخلافة في الأرض لها مهامها ومسئولياتها وواجباتها. ومن واجبات الخليفة أن يحافظ على ما استخلف عليه لأنه أمانة. قال تعالى: (إنا عرضنا الأمانة على السماوات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها، وأشفقن منها، وحملها الإنسان إنه كان ظلوما جهولا) الأحزاب/ ٧٢. فإذا لم يحافظ على بيئة الأرض وسعى في خرابها فهذا يعني أنه قد خان الأمانة وضيعها، وخرج عن دائرة العبادة والطاعة إلى طريق العصيان.

وقد "وجد الإنسان - عندما خلقه الله - بيئة الأرض في استقباله وهي في أعظم صورة وأجل هيئة وأفضل نظام وتنسيق وتكامل واتزان"^(٤٠)، ولهذا، وحتى تستمر خلافته في الأرض إلى يوم القيامة فإن عليه أن يحافظ على

(٣٩) د. حمدي الظاهري، مستقبل المياه في العالم العربي، بدون ناشر، القاهرة، ١٩٩١ م، صفحة ٢٨٠.

(٤٠) مصطفى كامل مصطفى، خواطر إسلامية في التوعية البيئية والسكانية، دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٩٩ م،

تلك البيئة ويرعاها ويحسن إليها، ويجتنب الإساءة إليها والإضرار بها، بحيث يتركها صالحة للحياة لمن سيخلفه من أبنائه وذريته. والاستخلاف يعني أيضا أن الإنسان وصي على البيئة لا مالك لها، فهو مستخلف على إدارتها واستثمارها وإعمارها، أمين عليها. ويقتضي واجب الاستخلاف بطبيعة الحال أن يتبع المخلوق ما يأمره به مالك هذه البيئة وخالفها ومستخلفه فيها. ويقتضي واجب أمانة الاستخلاف أن يتصرف المستخلف فيها تصرف الأمين فيما لديه من أمانات، فالأرض أرض الله، والعباد عباد الله.

إن استخلاف الإنسان في بيئة الأرض هو "استخلاف جماعي مشترك. وهذا يستدعي ألا يستأثر بعض الناس دون بعض بالاستخلاف في عناصر البيئة وبخاصة العناصر الأساسية لها (من هواء وماء ومصادر طاقة ونباتات برية)، وهو ما بيّنه ﷺ في قوله: (المسلمون شركاء في ثلاث: في الكأ والماء والنار) رواه أبو داود. وفي ذلك مزيد تأكيد على وحدانية الله تعالى في تملكه لمقدّرات البيئة كلّها، ومن ثم لا يكون التعامل مع البيئة إلا على هذا الأساس"^(١).

المقصد العاشر: تحقيق الاستقرار الاقتصادي:

إن النظرة المتعجّلة إلى ما ينفق على برامج رعاية البيئة والمحافظة عليها وحمايتها من التلوث قد تبدو مكلفة اقتصاديا. ولكن إذا بحثنا في فاعلية هذه البرامج وثمارها فسوف نجد أنها تضمن تحقيق عائد اقتصادي مجزٍ وكبير على المدى الطويل. والمخرجات الاقتصادية لبرامج رعاية البيئة تتشابه مع المخرجات الاقتصادية لنظم وبرامج التربية والتعليم، فالعوائد المالية للاستثمارات في الجانبين تنسم بتأخر مردودها المادي، وصعوبة تقديره رغم ضخامته. وبوجه عام، فإن المردود الاقتصادي لبرامج الزراعة العضوية، أو لبرامج المحافظة طويلة الأمد على الغابات، أو لبرامج السياحة البيئية، تتفوق على أي مكسب قصير الأجل ينتج من استغلال الحياة البرية والموارد الطبيعية. والحفاظ على الشعاب المرجانية - على سبيل المثال - يمكن أن يجلب المزيد من السياح البيئيين الذين يسهمون في توفير عوائد اقتصادية تبلغ عدة أضعاف ما قد تحقّقه مشروعات صيد الأسماك والأحياء البحرية على مستوى واسع في البيئات الساحلية المهشة. ولعل أعظم عائد لبرامج رعاية البيئة وحمايتها هو تحقيق الاستقرار الاقتصادي، ويعد ذلك مقصدا من مقاصد الشريعة لأنه يعني تحقيق ما يمكن أن نسميه بالأمن الاقتصادي، وهو نوع من الأمن يضمن:

(٤١) د. عبد المجيد عمر النجار، قضايا البيئة من منظور إسلامي، وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، الدوحة، قطر، ١٩٩٩م، صفحة

- ١- تحقيق التنمية المستدامة، على النحو الذي سبق أن أشرنا إليه.
- ٢- توافر المنتجات البيئية (من ثمار وأسمالك وجمادات) بأسعار تناسب جميع فئات المجتمع.
- ٣- توفير فرص عمل لأفراد المجتمع المحلي، تكفل لهم دخلاً مناسباً وكريماً.
- ٤- الحد من الإنفاق على عمليات مكافحة التلوث التي تتطلب مبالغ ضخمة تفوق قدرة المجتمعات النامية على الوفاء بها، ومن ثم توجيه الأموال التي كانت ستصرف على معالجة التلوث إلى مشروعات تنموية أخرى ذات منافع اقتصادية كبيرة.
- ٥- الحد من الإنفاق على مشروعات الرعاية الصحية والعلاج الطبي للحالات التي تعاني من آثار التلوث البيئي.
- ٦- توسيع نطاق الزراعة التقليدية العضوية التي لها مردود اقتصادي أكبر من ذلك الذي تغله منتجات الزراعة المهندسة وراثياً، أو التي تستخدم مواد كيميائية كمخصبات ومبيدات حشرية ومزيلات للحشائش والنباتات الضارة.

المقصد الحادي عشر: المحافظة على التوازن البيئي:

من المعروف أن الله خلق كل شيء بقدر، وجعل التوازن ينتظم كل شيء. قال تعالى: (والأرض مددناها وألقينا فيها رواسي، وأنبتنا فيها من كل شيء موزون) الحجر/ ١٩. وقال عز وجل: (وكل شيء عنده بمقدار) الرعد/ ٨. وتوضع بيئة الكون الذي نعيش فيه لدورة حيوية تتسم بالدقة والتوازن. وقد دعت تعاليم الشريعة الإسلامية إلى حفظ هذا التوازن، والحيلولة دون اختلاله، فقال عز وجل: (والسما رفعها ووضع الميزان. ألا تطغوا في الميزان. وأقيموا الوزن بالقسط، ولا تخسروا الميزان) الرحمن/ ٧: ٩. والإخلال بالتوازن يعد نوعاً من الفساد والبغي في الأرض. وقد نبه سبحانه وتعالى على أن البغي يفضي إلى أسوأ العواقب: (يا أيها الناس إنما بغيكم على أنفسكم) يونس/ ٢٣.

ولتحقيق مقصد المحافظة على التوازن البيئي دعت الشريعة الإسلامية إلى نبذ الإسراف بشتى صورته، بمعنى أن تستغل النظم البيئية استغلالاً علمياً رشيداً ومستداماً، وفقاً لمنهج "الوسطية"، فلا إفراط أو تفريط. فقال تعالى: (وكلوا واشربوا ولا تسرفوا، إنه لا يحب المسرفين) الأعراف/ ٣١، وقال رسول الله ﷺ: (كلوا واشربوا والبسوا وتصدقوا في غير إسراف ولا مخيلة) رواه النسائي وابن ماجه. كما نهت الشريعة عن الإساءة إلى البيئة بهدر مواردها ومصادرهما. فقد روي عن عبد الله بن عمر أن رسول الله ﷺ مر بسعد وهو يتوضأ، فقال: "ما هذا السرف؟" فقال: "أفي الوضوء إسراف؟" قال: "نعم، وإن كنت على نهر جار" رواه ابن ماجه. وامتدت دائرة

النهي إلى أحياء البيئة، فقد قال النبي ﷺ: (من قتل عصفورا عبثاً عَجَّ إلى الله يوم القيامة يقول: يا رب إن فلانا قتلني عبثاً، ولم يقتلني لمنفعة) رواه النسائي. ودعت الشريعة إلى المحافظة على التنوع الحيوي، نظراً لأهميته في تحقيق التوازن البيئي، فقال النبي ﷺ: (لولا أن الكلاب أمة من الأمم لأمرت بقتلها...). وما ينطبق على أمة الكلاب ينطبق على سائر أمم الحيوان والطيور.

المقصد الثاني عشر: وسيلة للتقرب إلى الله:

إن رعاية البيئة والرفق بعناصرها الحية وعدم الإفساد فيها والمحافظة على نظمها وسننها وسيلة يتقرب بها العبد إلى خالقه، لأنها لون من العبادة. قال تعالى: (وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون) الذاريات/ ٥٦. والعبادة لا تقتصر فقط على مجرد أداء الشعائر الدينية الروحية من صلاة وصوم وحج وغيرها، وإنما تعني الالتزام بمبادئ الإسلام وأوامره ونواهيه وتعليماته في كل شؤون الحياة. فحسن استغلال البيئة عبادة، والمحافظة عليها وصيانتها لتستمر إلى ما شاء الله تنتفع بها البشرية كافة حتي يرث الله الأرض ومن عليها عبادة، وإمالة الأذى عن الطريق عبادة وعدم تلويث الماء والهواء عبادة، وحسن استعمال المرافق العامة والخاصة من طرق ومياه وكهرباء ومؤسسات مختلفة (مدارس ومستشفيات ومصانع وغيرها) بأسلوب راشد عاقل عبادة. وهذه السلوكيات الإسلامية البناءة في التعامل مع مكونات البيئة الطبيعية والمشيدة أمر من الله سبحانه وتعالى بقوله: (وأحسن كما أحسن الله إليك، ولا تبغ الفساد في الأرض، إن الله لا يحب المفسدين) القصص/ ٧٧.

وفي مقابل ذلك فإن السلوكيات السلبية تجاه البيئة تعد مخالفة للشريعة ومجافة لمقصد المحافظة على استمرارية الحياة على الأرض إلى أن يأتي أمر الله. وقد ذمت الشريعة المفسدين في الأرض، فقد وعد سبحانه وتعالى المفسدين في الأرض بالخسران، وتوعدهم بسوء القرار: (الذين ينقضون عهد الله من بعد ميثاقه ويقطعون ما أمر الله به أن يوصل ويفسدون في الأرض أولئك هم اللعنة وهم سوء الدار) الرعد/ ٢٥.

وليس ثمة شك في أن حسن استغلال مكونات البيئة الطبيعية والمشيدة وصيانتها فيه نفع كبير للبشرية كافة، وأن سوء استغلالها وسرعة استنزاف مواردها فيه ضرر بالغ للبشرية جمعاء، وهو في الوقت نفسه كفر والعياذ بالله بأنعم الله. ولاريب أن الكفر بأنعم الله مدعاة إلى المآسي والكوارث والجوع والخوف وانعدام الأمن البيئي. يقول تعالى: (وضرب الله مثلاً قرية كانت آمنة مطمئنة يأتيها رزقها رغداً من كل مكان، فكفرت بأنعم الله فأذاقها الله لباس الجوع والخوف بما كانوا يصنعون) النحل/ ١١٢. ومن يتفكر فيها تحفل به البيئة من النعم الظاهرة والباطنة، فسوف يعرف فضل الله عليه، ويكون هذا مدعاة لشكره عليها. ومن صور الشكر: الإحسان إلى الخلق (والبيئة خلق من خلق الله)، وأداء الأعمال الصالحة. وقد أمر الله بالإحسان في كتابه وحث عليه في آيات كثيرة، مثل قوله

تعالى: (إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ) النحل/ ٩٠، وقوله عز وجل: (وَأَحْسِنُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ) البقرة/ ١٩٥، ووصف الله الإحسان بأنه مجاهدة وجهاد، فقال تعالى: (والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا وإن الله لمع المحسنين) العنكبوت/ ٦٩. وحث النبي ﷺ أيضاً على الإحسان وأمر به في كل شيء، فقال ﷺ: (إن الله رفيق يحب الرفق ويعطي على الرفق ما لا يعطي على العنف) رواه مسلم. فالإحسان إلى البيئـة: تربة وماء وهواء ومخلوقات حية وغير حية ونظماً سبب جليل من أسباب محبة الله لعبده، ورضاه عنه، وفوزه بالسعادة في الدارين. ويثاب المسلم على كل نفع أسداه ولو لحيوان بهيم واحد. فقد قال ﷺ: (من حفر ماءً لم يشرب كبد حي من جني ولا إنس ولا طائر إلا أجزه الله يوم القيامة) رواه ابن خزيمة.

وطهارة البيئـة أمر حث عليه الشريعة، فقد قال ﷺ: (إن الله طيب يحب الطيب، جواد يحب الجود، كريم يحب الكرم، نظيف يحب النظافة، فنظفوا أفئيتكم ولا تشبهوا باليهود) رواه الترمذي. بل إن نظافة الطرق وإمـاطة الأذى عنها شعبة من شعب الإيمان بالله. فقد قال ﷺ: (الإيمان بضع وستون أو سبعون شعبة، أدناها إمـاطة الأذى عن الطريق) متفق عليه.

والاعتدال في استهلاك الموارد الطبيعية عبادة لأنه استجابة لما ورد في الشريعة من نهي عن الإسراف. فقد قال تعالى: (ولا تطيعوا أمر المسرفين. الذين يفسدون في الأرض ولا يصلحون) الشعراء/ ١٥١: ١٥٢.

هل يمكن إضافة البيئـة إلى الكليات الخمس التي يجب المحافظة عليها؟

رأينا فيما سبق كيف ترتبط رعاية البيئـة بكل عنصر من عناصر المصالح الضرورية التي سماها الأصوليون بالكليات الخمس، وكيف أن أغلب المصالح البيئية المشمولة بحماية التشريع الإسلامي هي من المصالح الضرورية. ونظرا لكون البيئـة هي الإطار العام الذي يمارس الإنسان فيه نشاطه، ومن هذه البيئـة نشأ، وفيها يعيش، وإليها يعود بعد موته، ومنها يبعث يوم القيامة، كما قال تعالى: (منها خلقناكم، وفيها نعيدكم، ومنها نخرجكم تارة أخرى) طه/ ٥٥، فإن المحافظة عليها تعد إحدى الضروريات الأساسية التي لا بد منها لحفظ الأمن بوجه عام: أمن الإنسان على الأرض، وأمن الأحياء المسخرة لخدمته، وأمن الماء الذي يشربه، وأمن الهواء الذي يتنفسه، وأمن الأرض المستخلف فيها. ولعل ذلك يدفعنا إلى الاقتراح بأن تضاف البيئـة إلى الكليات الخمس، ليصبح عدد الكليات التي يجب على الإنسان المحافظة عليها ستا، أي: (الدين، والنفس، والنسل، والعقل، والمال، والبيئـة). ومما يشجعنا على هذا الاقتراح أنه لا يوجد نص محدد في الكتاب والسنة يصر الضروريات في الكليات الخمس، وإنما استنبط علماء الأصول هذه الكليات من خلال استقراءهم لآيات القرآن الكريم وأحاديث النبي ﷺ. ثم إن المحافظة على البيئـة لن تؤدي إلى التفريط في أي شيء من مكوناتها وعناصرها

الضرورية لاستمرارية الحياة. والإفساد في البيئة يعني تدمير الكليات الخمس المتعارف عليها. والقضية تحتاج إلى مناقشة جادة من قبل علماء أصول الفقه وخبراء البيئة، لكي يكمل كل منهما الآخر، ويتم الاتفاق على رأي سديد.

كيف نحقق مقاصد الشريعة في رعاية البيئة وحمايتها؟

بعد هذه الدراسة المتواضعة لمقاصد الشريعة في رعاية البيئة وحمايتها، نأتي إلى السؤال المهم الذي يمثل بيت القصيد في هذا البحث، وهو: كيف نحقق هذه المقاصد على أرض الواقع؟ أو بصيغة أخرى: كيف نترجمها إلى قواعد عامة يلتزم بها الجميع؟

والإجابة عن ذلك سهلة، فاستقراء القواعد الفقهية التي استنبطها العلماء قديماً يقدم لنا الخطوط العريضة للسياسة البيئية التي يجب أن تتبعها في تعاملنا مع البيئة. كما أن إحياء نظام الحسبة يسهم في الرقابة على البيئة والحد من المخالفات التي ترتكب بحفها. كما أن حماية المجتمع من الجرائم البيئية يجب أن تكون أصلاً من أصول السياسة الشرعية التي يجب أن يلتزم بها الحاكم، ويوظف القضاء للتحقيق مع من يرتكبون المخالفات البيئية ويصدر بحقهم العقوبات المناسبة. وسوف نتناول هنا أهم القواعد الفقهية المتعلقة بتحقيق المقاصد التي ذكرناها.

القواعد الفقهية التي يمكن تطبيقها حالياً لتحقيق مقاصد الشريعة في رعاية البيئة وحمايتها:

ثمة قواعد فقهية عامة، مستنبطة من أحكام الكتاب والسنة، يمكن تطبيقها في عصرنا هذا لتحقيق مقاصد الشريعة في مجالات رعاية البيئة وحمايتها وتوفير الأمن البيئي للبشر. ومن أبرز هذه القواعد ما يلي:

أولاً: قاعدة "لا ضرر ولا ضرار":

هذه القاعدة مأخوذة من نص حديث لرسول الله ﷺ رواه مالك في (الموطأ) وأحمد في مسنده وابن ماجه في سننه. وبرغم اختلافات الفقهاء في تعريف المراد بالضرر والضرار، فإن هناك مفهوماً بيئياً واضحاً يفرضه الحديث النبوي الشريف، وهو أن لكل فرد مطلق الحرية في أن يتصرف فيما يملك إذا انعدم الضرر، فإذا حدث ضرر للغير فلولي الأمر الحق في التدخل واتخاذ كل ما من شأنه أن يحول دون وقوع الضرر الذي قد يلحق ببعض مكونات البيئة أو التخفيف منه أو حتى إزالة مصدر هذا الضرر، لسد الذرائع المؤدية إلى الفساد. فعلى سبيل المثال، من غير الجائز لأحد أن يفسد على الجماعة حقها في الانتفاع بأحد مواردها، كأن يلوث الهواء بدخان مصانعه أو يندسه بعوادم سيارته التي يتسرب زيت التبريد فيها إلى داخل إسطوانات غرف الاحتراق بالمحرك.

وبالمثل، إذا وضع رجل في بيته آلة تصدر اهتزازات تؤثر في سلامة حائط الجار، كان للقاضي أن يحكم بإزالة هذه الآلة، وكان على السلطة التنفيذية تحقيق ذلك.

وما ينطبق على الفرد ينطبق على الدول أيضاً، فليس من حق دولة أن تتصرف في مياهها الإقليمية بالشكل الذي يلحق أضراراً بيئية بجاراتها أو بدول أخرى يمكن أن ينتقل إليها التلوث البحري الذي يتصف بأنه لا يعترف بالحدود الجغرافية.

ويتفرع عن قاعدة "لا ضرر ولا ضرار" قواعد جزئية شتى قررها الفقهاء، مثل:

١- درء المفسد مقدم على جلب المصالح:

من الملاحظ أن بعض التصرفات والسلوكيات التي يقوم بها الإنسان تجاه البيئة قد تحقق مصالح له، ولكنها في الوقت نفسه يمكن أن تجلب مفسدات ثمائلها أو تزيد عليها. ومن هنا فإن تجنب المفسد يقدم على جلب المصالح. فمثلاً، إذا كانت هناك نية لإنشاء ورشة (للنجارة أو السمكرة أو للحدادة أو غيرها) في منطقة معينة لتشغيل بعض أبناء هذه المنطقة، ثم تبين أن هذه الورشة سوف تقلق راحة الأهالي وتقض مضاجعهم بما سيصدر عنها من ضجيج، فالأولى أن تقام بعيداً عن المناطق السكنية، وإن تعذر أن تقام إلا وسط السكان فلا تقام.

ويمكن تعميم المثال السابق انطلاقاً من هذه القاعدة الفقهية، فإذا كان استغلال موارد البيئة لتحقيق منفعة ذاتية ومؤقتة سوف يتسبب في الإضرار بهذه الموارد وإفسادها ويتسبب في استنزافها فلا يجب أن تسمح السلطات البيئية المختصة بذلك، لأن هذا يعدّ أمراً منهياً عنه في الإسلام، إذ إن منع الضرر والفساد يجب أن يقدم على أي منفعة عند استغلال البيئة. وقد بدأت بعض الجهات المسؤولة عن حماية البيئة تدرك ذلك مؤخراً، فتبنت مفهوم تقييم المردود البيئي Environmental impact Assessment عند استغلال موارد البيئة. ويعني هذا المفهوم ضرورة تقييم تأثير أي مشروع على البيئة قبل البدء في تنفيذه، فإذا تبين أن له تأثيراً ضاراً أو مفسداً لعناصر البيئة (من بشر وأحياء وجمادات) فيجب اتخاذ التدابير اللازمة لمنع وقوع هذه الآثار، دون مراعاة للفوائد الاقتصادية التي تعود على الجهة صاحبة المشروع، أو يتم تعديل هذا المشروع لتفادي هذا الضرر أو هذه المفسدة، وإذا لم يتحقق ذلك يلغى المشروع من منطلق أن المحافظة على موارد البيئة مقدمة ومفضلة على المنفعة الاقتصادية التي كثيرا ما تكون مؤقتة. فالمحافظة على البيئة من المقومات الأساسية والضرورية لإنجاح مشروعات التنمية واستمرارها. وبموجب هذه القاعدة، فلولاة الأمور منع المباح إذا ترتب على وجوده ضرر بالبيئة يفوق النفع المتوقع منه، كمنع المشروعات الاقتصادية والصناعية والزراعية التي تلحق الضرر بالناس، ومنع استخدام المبيدات الكيميائية والمواد المشعة وغيرها من المواد التي يثبت أنها ضارة بالمحاصيل والبشر والأحياء الأخرى والتربة.

ونود أن نركز هنا على نقطة مهمة، وهي أن المصالح والمفاسد المتعلقة بقضايا البيئة من الأمور التي يصعب الحكم فيها بسرعة. فقد تجرى دراسة جدوى بيئية لمشروع ما، ويذهب القائمون على تقييم هذا المشروع إلى أنه لا ضرر منه على البيئة، ثم يتبين بعد ذلك خطأ ما وصلوا إليه من حكم (ربما لأن هناك بعض الجوانب التي خفيت عليهم في أثناء الدراسة، أو ربما لأن الآثار البيئية لمنتجات هذا المشروع لم تكن معروفة وقتئذ). وفي مثل هذه الحالات يجب الاحتياط وعدم التسرع في إصدار القرارات النهائية.

٢- الضرر يزال بقدر الإمكان (ولا سيما الضرر الفاحش).

لولاة الأمور الحق في إجبار من يحدث ضرراً في البيوت أو الشوارع أو الأسواق أو البيئة بوجه عام بإزالة الأضرار الناتجة عن أعمالهم وتصرفاتهم، والتي قد يترتب عليها الإضرار بالناس أو بالحيوانات أو بوجود البيئة. فإذا كان إلقاء النفايات على ساحل المحميات البحرية مثلاً سيسبب ضرراً لمرتادي الشاطئ أو للأحياء التي تعيش في منطقة الساحل فلولي الأمر التدخل بالزام المتببب في التلوث بإزالة هذه النفايات وتنظيف الشاطئ منها.

٣- الضرر لا يزال بضرر مثله (بله بما هو أكبر منه).

إذا تساوى الضرر الذي يلحق بالبيئة بالضرر الذي يتتج منه حرمان صاحب حق الملكية لمشروع ما من استعمال حقه، فإنه لا يجوز لإزالة الضرر الذي يلحق بالبيئة حرمان صاحب الحق من استعمال حقه. وإذا كان انسكاب النفط في البيئة البحرية يمكن أن يلحق أضراراً بطيور البحر والأسماك والأحياء البحرية الأخرى، فلا يصح إزالة هذا الضرر باستخدام مشتتات كيميائية، لأنها ستحدث بالبيئة البحرية ضرراً أكبر من ضرر النفط نفسه. وفي مثل هذه الحالة يجب استخدام أساليب أخرى أكثر سلامة، مثل اللجوء إلى الوسائل الميكانيكية لكشط الزيت الطافي. وإذا كان هناك مصدر لتلوث الهواء في منطقة معينة (مصنع مثلاً)، فلا يزال المصنع لتنشأ مكانه محرقة قمامة.

٤- الضرر يدفع بقدر الإمكان:

تدل هذه القاعدة على وجوب دفع الضرر قبل وقوعه وفقاً لأصل المصالح المرسله والسياسة الشرعية، كإيقاع العقوبة لصيانة الأمن، وشرع الحجر على السفبه لدفع ضرر سوء تصرفاته. وقياساً على ذلك، إذا كان سلوك مالك منشأة صناعية مطلة على ساحل البحر مثلاً يرجح معه وجود ضرر، يقينا كان أو ظنياً، فإن هذا السلوك يمنع، دفعا للضرر بقدر الإمكان.

٥- الضرر الأشد يزال بالضرر الأخف:

يتفرع من هذه القاعدة الفرعية قاعدتان أخريان هما:

أ- يتحمل الضرر الخاص لدفع ضرر عام:

ومثال ذلك: تقييد استعمال حق المالك في إقامة فرن خبز في سوق البزازين^(٤٢)؛ حتى لا يتسبب الشرر الناتج من الفرن في احتراق المنتجات الحريرية المعروضة في السوق.

وانطلاقاً من هذه القاعدة نجد الكثير من الفقهاء يجيزون انتزاع ملكية عقار خاص إذا ضاق الطريق على المارة. وقياساً على ذلك، يمنع إقامة مصنع للأسمنت مثلاً وسط حي سكني، منعاً للضرر الذي يعود على أهل هذا الحي. ويمنع إقامة محطة نووية لتوليد الكهرباء على السواحل البحرية لأن مياه التبريد المنصرفة منها سوف تؤثر سلباً في الخصائص الفيزيائية للمياه وتضر بها فيها من الأحياء المائية.

أ- يختار أهون الشرين أو أخف الضررين:

فمثلاً هناك أخطار يمكن أن تترتب على كل من المقاومة الكيميائية والمقاومة الحيوية لبعض الآفات، ولكن إذا كانت المقاومة الكيميائية ستترتب عليها أضرار أكبر مثل تلوث الهواء والماء والتربة والغذاء، والقضاء على النافع قبل القضاء على الضار، وجب التحول والحال كذلك من المقاومة الكيميائية إلى المقاومة الحيوية وإن كانت لها هي الأخرى ضوابطها ومحاذيرها، ولكنها بالمقارنة أهون. وإذا تعذر نقل النفايات المنزلية مثلاً إلى مناطق غير مأهولة بالسكان، وأريد حرقها للتخلص منها، فيمكن أن يجري ذلك قرب المناطق البعيدة نسبياً ذات التعداد السكاني الأقل، بدلاً من حرقها في المناطق ذات الكثافة السكانية العالية.

ثانياً: قاعدة الموازنة بين المصالح:

من القواعد الفقهية الوثيقة الصلة بالبيئة قاعدة (الموازنة بين المصالح). وهي تعني أن المصالح إذا تعددت وتعارضت فإنه يعمل بالترجيح بينها، وتغليب الأهم منها على ما دونها. ومثال ذلك أن يقدم المرء الإنفاق من أجل معيشته على الإنفاق من أجل السلع الكمالية، وأن يقدم شراء المنتجات الصديقة للبيئة على المواد الضارة بها أو المستنزفة لطبقة الأوزون مثلاً.

ثالثاً: ما جاز بعذر بطل بزواله:

(٤٢) الحموي (أبو العباس، شهاب الدين أحمد بن محمد مكي الحسيني)، غمز عيون البصائر على الأشباه والنظائر لابن نجيم الحنفي، دار الطباعة العامرة، الأستانة، ١٢٩٠ هـ، الجزء الثاني، صفحة ١٢٢.

من حق ولي الأمر وقف بعض الأعمال إذا كان ضررها على بيئة الإنسان أكثر من نفعها، لأن درء المفاسد - كما سبق أن ذكرنا - مقدم على جلب المصالح.

وإذا كانت الجماعة تحتاج إلى الأعمال التي يترتب عليها ضرر فإن حاجتها تنزل منزلة الضرورة في إباحة المحظور، على أن يدفع الضرر بقدر الإمكان، وأن تقدر الضرورة بقدرها. وبمجرد زوال الحاجة إلى تلك الأعمال، فعلي ولي الأمر وقفها لأن ما جاز بعذر بطل بزواله.

رابعاً: ما يؤدي إلى الحرام فهو حرام:

يقع تحت طائلة الحرام هنا كل ما يضر الناس، ومن ثم فإن أي مصدر يضر الناس في صحتهم أو راحتهم، مثل ابتعاث غازات توديمهم، أو إحداث ضوضاء تقلق راحتهم، يعدّ أمراً غير مقبول، ويكون السكوت عليه من ولي الأمر أو ممن يعرف حقيقة الضرر تقصيراً.

وإذا كان استنزاف الموارد البيئية بدون مبرر معقول أو مقبول يؤدي إلى حرمان الأجيال المقبلة من هذه الموارد، فمثل هذا الاستنزاف حرام لأنه يؤدي إلى حرام. وإذا كان التلوث بتركيز عالية غير مأمونة من غاز كبريتيد الهيدروجين أو أول أكسيد الكربون مثلاً يسبب الوفيات ويصيب الناس بالأمراض، فإن هذا النوع من التلوث حرام، لأن نتائجه حرام.

خامساً: ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب:

فمثلاً، إذا كان من مقتضيات الحد من تلوث البيئة في بلد ما ضرورة استصدار مرسوم أو وضع معايير تحدد مواصفات الملوثات التي تقذف بها عوادم المصانع والسيارات في بيئة هذا البلد، فإن استصدار مثل هذا المرسوم يصبح واجباً، لأن الواجب الأصلي (حماية الناس من أضرار التلوث) لا يتم إلا به.

وبالمثل، يجب على ولي الأمر منع تلوث المياه، وتسرب المياه الصناعية العادمة إلى الأنهار والبحيرات. ولما كان هذا الواجب لا يتم إلا بإيجاد مشروعات الصرف الصحي، فإن إقامة هذه المشاريع يصير واجباً لمنع التلوث والإضرار بالناس. وكذلك التخلص من النفايات أمر واجب، وهو لا يتحقق إلا بإقامة مصانع لتدويرها، فيكون إنشاء هذه المصانع أيضاً واجباً.

سادساً: ولي الأمر في خدمة الرعية:

وهذا يقتضي أن تعمل السلطات جميعها بما يحمي المجتمع من خطر يهدد به أو يتهدهده، أي التوقي من الضرر حتى لا يقع، واتخاذ الإجراءات التصحيحية لعلاج هذا الخطر في حالة وقوعه. فمثلاً، إذا تعرض الناس لخطر تلوث الهواء في منطقة معينة بسبب سوء الصيانة في مصنع معين فيها، فعلى ولي الأمر العمل على إزالة مصدر هذا الخطر، إما بإيقاف المصنع وإزالته أو إلزام المالك بصيانة معدات المصنع واستبدال ما هو تالف منها.

سابعاً: تدخل ولي الأمر منوط بالمصلحة:

من واجب ولي الأمر رعاية مصالح الرعية والمحافظة على تنفيذ الأحكام. وولي الأمر نائب عن الأمة في تنفيذ شرع الله، ولهذا فتدخله في شئون الرعية منوط بتحقيق مصالحهم ورعاية شئونهم^(٤٣). فإذا وقعت مفسدة كان على ولي الأمر التدخل لدرئها، ولكن هذا التدخل ليس مطلقاً، وإنما هو مقيد فقط في حدود ما يجلب النفع ويبعد الضرر. فعلى سبيل المثال إذا كان هناك خط أنابيب بحري ينقل الزيت الخام من أحد مراكز التجميع على الساحل إلى رصيف التصدير الموجود على جزيرة صناعية داخل البحر، وحدث تآكل كيميائي أدى إلى تسرب الزيت من الأنبوب، فلولي الأمر التدخل لوقف ضخ الزيت عبر هذا الأنبوب، إلى أن يتم استبداله بخط أنابيب آخر مصنوع من مادة تقاوم التآكل. وما دام الخط يعمل دون تلويث للبيئة فليس على ولي الأمر أن يتدخل بحجة أنه قد يتلف لاحقاً، لأن اقتصاد الدولة يعتمد على تصدير الزيت الخام عبر هذا الخط. وقد روى القاضي عياض أن محمداً بن محمد الطرزي مر يوماً بدار ابن زرقون إمام الجامع، والماء يخرج من قناة داره، فقال له: قد آذيت المسلمين بما يخرج من دارك، فقال له: قد وقع في بئرنا فأر وطهرناه، فقال: نجس أيضاً. فحبسه في المسجد، فلما حانت الصلاة أطلقه، وقال له: لولا أنك الإمام لما أطلقتك^(٤٤).

ثامناً: مصلحة الجماعة عند التعارض فوق مصلحة الفرد:

فالضرر الخاص يتحملة الفرد لمنع الضرر العام. وهذا قد يقتضي التضحية بالمصلحة الخاصة للفرد من أجل المصلحة العامة للجماعة، وذلك من باب دفع الضرر الأشد بالضرر الأخف. ومثال ذلك المشروعات التنموية ومستلزماتها من فتح طرق وبناء جسور ومد الشبكات من السكك الحديدية، وإقامة مطارات في مواقع لا ينفع إقامتها في غيرها. وهذه المشروعات يترتب عليها نزع ملكية بعض الأراضي الزراعية أو الحرجية، وعدم إقامة هذه المصلحة يضر بالمجموع، فهنا يجب على ولي الأمر تعويض أصحاب هذه الأراضي تعويضاً مناسباً، وترجيح المصلحة العامة على المصلحة الخاصة. وبالإضافة إلى القواعد الفقهية الثماني السابقة قد يكون من الضروري استنباط قواعد أخرى جديدة لتطبيق مقاصد الشريعة في رعاية البيئة وحمايتها، وبخاصة أن الحاجة باتت ملحة للتعاون مع الآخر لمواجهة حالات التدهور البيئي والحد من المشكلات المترتبة على استفحال التلوث البيئي بشتى صورته، ذلك التلوث الذي لا

(٤٣) السبكي (تاج الدين عبد الوهاب بن علي)، الأشباه والنظائر، دار الكتب العلمية، بيروت، الجزء الأول، صفحة ٤١. وانظر أيضاً:

السيوطي (جلال الدين بن عبد الرحمن)، الأشباه والنظائر في قواعد وفروع الشافعية، دار الباز للنشر والتوزيع، مكة المكرمة، صفحة ٨٦.

(٤٤) القاضي عياض، ترتيب المدارك، وزارة الأوقاف المغربية، الجزء الخامس، صفحة ١٠٤.

يعترف بحدود إقليمية أو سياسية أو طبيعية، ولا يفرق بين مسلم ونصراني ويهودي وكافر وملحد. وفي ضوء ما نزل بالبيئة من أضرار، وما يحيق بها وبنا من تهديدات ومخاطر، فإن البشر جميعاً حالهم الآن كحال قوم على سفينة واحدة، والسفينة معرضة للغرق، وصمام الأمان هو التعاون الجماعي بينهم لإنقاذ الجميع. إنها حال تشابه تلك الحال التي وصفها الرسول ﷺ في الحديث الذي رواه النعمان بن بشير، قال: قال النبي ﷺ: (مثل القائم في حدود الله، والواقع فيها كمثل قوم استهموا على سفينة، فصار بعضهم أعلاها، وبعضهم أسفلها، وكان الذين في أسفلها إذا استقوا من الماء مروا على من فوقهم فقالوا: لو أنا خرقنا في نصيبنا خرقاً ولم نؤذ من فوقنا!! فإن تركوهم وما أرادوا هلكوا جميعاً، وإن أخذوا على أيديهم نجوا ونجوا جميعاً) رواه البخاري.

التعامل مع الجرائم البيئية

إذا كانت الشريعة الإسلامية قد جعلت الممارسات الإيجابية تجاه البيئة سبباً من أسباب الفوز بالجنة والنجاة من النار، فإنها في المقابل لم تهمل مسألة الممارسات السلبية تجاه هذه البيئة. فقد نهى الشارع عن فساد السلوك الإنساني المتصل بالبيئة؛ لأنه فساد في الأرض أو يؤدي إلى فساد فيها، غير أن الشارع لم يلزم، بنص قرآني أو حديث نبوي، تطبيق عقوبة محددة ومقدرة لهذا السلوك، وترك الأمر مفوضاً لولي الأمر، فله أن ينظم الأحكام المتعلقة بتجريم هذا السلوك تجريباً تعزيرياً، ويضع العقوبات المناسبة لهذا السلوك في حدود ما تسمح به الشريعة الإسلامية لولي الأمر، وله أيضاً أن يضع أنسب الطرق لاحترام القواعد الفقهية المتصلة بحماية البيئة. ومع ذلك، فإنه في حالات المساس بالبيئة، أي الاعتداء عليها، فإن الشريعة تلزم المعتدي بالتعويض إذا تسبب اعتدائه في إحداث ضرر بالبيئة. قال ابن جزى: (إذا تجاوز الحد في فعله، فتولد منه تلف، يضمنه)^(٤٥). والضمان (أي التعويض) من الجوابر وليس من الزواجر، والجبر لا يكون إلا لوجود ضرر، أما الجزء الجنائي فهو زاجر، يمكن الحكم به على الفاعل، حتى ولو لم يترتب على فعله المحذور ضرر بالغير، أي يكتفى بشأنه بمجرد حصول تهديد للمصلحة المشمولة بالحماية الجنائية في التشريع الإسلامي.

ويمكننا القول بأن الحماية المدنية، أي التعويض، تقتضي أن يحدث المساس بالمصلحة البيئية المشمولة بالحماية ضرراً. أما المسؤولية الجنائية عن هذا المساس فيكتفى بشأنها بمجرد حصول تهديد للمصلحة البيئية، ومن باب أولى تنقرر هذه المسؤولية إذا نتج عن هذا المساس ضرر بالمصلحة المذكورة^(٤٦). ولا تتناول الجرائم البيئية في

(٤٥) ابن جزى المالكي (محمد بن أحمد)، القوانين الفقهية، بيروت، بدون ناشر، بدون تاريخ، صفحة ٣٢٣.

(٤٦) د. محمود صالح العادلي، الإسلام وحماية البيئة، مرجع سابق، صفحة ٢٥: ٢٧.

أضرارها، فمنها ما قد يكون قاتلا للأنفس ومهلكا للحرث والنسل، ومنها ما يسبب متاعب صحية لبعض البشر، ومنها ما يمكن للبيئة أن تتحمله وأن تتعافى منه دون تدخل من البشر... كما أن الآثار المترتبة على الجرائم البيئية قد لا تظهر في حين وقوعها، وربما لا تظهر هذه الآثار إلا بعد مرور سنوات على وقوعها. وفي مثل هذه الحالات لا يمكن إغفال دور عوامل أخرى (مثل مستوى جودة البيئة، والحالة الصحية العامة للشخص المتضرر) في تفعيل هذه الآثار. ولهذا فإن من الصعوبة بمكان الحكم في الجرائم البيئية، ما لم يتم دراسة آثارها الحالية والمستقبلية. ولكن هناك جرائم بيئية كبرى لا يخفى آثارها، مثل جرائم الإرهاب النووي أو البكتيري أو الفيروسي، وغيرها من الجرائم التي تتسبب في الوفيات المباشرة. وتدرج مثل هذه الجرائم تحت مسمى الإفساد في الأرض، وهي تستدعي تطبيق حد الحرابة الذي نص عليه قوله تعالى: (إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الأرض فساداً أن يقتلوا أو يصلبوا أو تقطع أيديهم وأرجلهم من خلاف أو ينفوا من الأرض ذلك لهم خزي في الدنيا وهم في الآخرة عذاب عظيم) المائدة/ ٣٣. ومسألة تقرير أية جريمة بيئية يمكن إدراجها ضمن إطار الإفساد في الأرض الذي يستحق تطبيق حد الحرابة أمر يحتاج إلى دراسة فقهية متخصصة يستعين فيها علماء الفقه بخبراء البيئة والتلوث للوصول إلى كلمة سواء.

حماية المجتمع من الجرائم البيئية:

يلاحظ أن طبيعة بعض الجرائم البيئية المعاصرة تثير صعوبات خاصة بالنسبة للسببية، إذ إن هناك بعض الجرائم التي لا تظهر نتائجها الإجرامية إلا بعد فترة طويلة من الزمن كجرائم الاعتداء على البيئة الحيوية (البيولوجية)^(٤٧). فعلى سبيل المثال، فإن تسمم الأسماك بالكادميوم لا يتضح أثره في الإنسان إلا بعد تناوله للأسماك بفترة طويلة^(٤٨)، باستثناء الحالات التي يكون فيها التركيز عاليا. كما قد لا تظهر نتائج السلوك الإجرامي (الذي يمثل اعتداء على البيئة) في بعض الأحيان إلا على مسافة مكانية بعيدة عن مكان صدور هذا السلوك^(٤٩)، كأن يلوث إنسان ما (على سبيل المثال) مياه الخليج العربي قبالة شواطئ البحرين فتجرف الأمواج والتيارات البحرية المياه الملوثة فتقتل أسماكاً في أحد الخلجان الموجودة على السواحل السعودية مثلاً، فيتناولها شخص أو أكثر هناك فيصابون بالتسمم. ولا يشذ القصد الجنائي في الجرائم البيئية (في أحكامه) عن الأحكام المقررة للقصد

(٤٧) د. محمود صالح العادلي، الإسلام وحماية البيئة، مرجع سابق، صفحة ٤٦: ٤٧، ٥٠.

(٤٨) محمد عبد القادر الفقي، البيئة: مشاكلها وقضاياها وحمايتها من التلوث - رؤية إسلامية، مكتبة ابن سينا، القاهرة، ١٩٩٣، صفحة

٦٧.

(٤٩) د. محمود صالح العادلي، الإسلام وحماية البيئة، مرجع سابق، صفحة ٥٠.

الجنائي في الجرائم التي يعاقب عليها التشريع الإسلامي. فالأصل في التشريع الإسلامي هو العقاب على العمد، أما العقاب على النسيان أو الخطأ فهو لا يكون إلا بهدف تحقيق مصلحة عامة، ولا يلجأ إليه إلا على سبيل الاستثناء، لذا يتعين على أولي الأمر مراعاة ذلك فيما يشرعونه من جرائم تعزيرية^(٥٠).

خاتمة

إن استقراء المقاصد الكلية للشريعة الإسلامية يوضح أن الشريعة الإسلامية قد جاءت من أجل حماية الكون كله، بما في ذلك البيئة التي نعيش فيها، أي كوكبنا الأرضي، وأنها عملت على حماية المخلوقات التي تعيش على الأرض والإحسان إليها، بما في ذلك حماية الإنسان من شرور نفسه ومن ظلم أخيه الإنسان، مع الاستفادة مما في الأرض من موارد ومقدرات وفق ضوابط خاصة من غير إفراط ولا تفريط. وقد فرضت هذه الشريعة أحكام الحلال والحرام، وأباححت الرخص بشرطها المعقولة في حالات استثنائية من أجل حفظ الأنفس، ورعاية المصالح العامة والخاصة، واعتمدت تععيد العموم والخصوص، وأقرت فقه الحقوق العامة للبيئة، وكل ذلك لرعاية البيئة وحمايتها.

أهم نتائج الدراسة

- ١- إن طبيعة القضايا البيئية المستجدة تقتضي المعالجة الشرعية لها وفق المنظور المقاصدي، حتى نحافظ على الكوكب الذي نعيش فيه ونتركه سالماً لأبنائنا والأجيال القادمة.
- ٢- إن المقصد العام لرعاية البيئة والمحافظة عليها في الشريعة الإسلامية هو توفير الحياة الآمنة للإنسان، وحماية مصالحه الاقتصادية، وتوفير حاجاته المعيشية وغيرها، وحماية سائر الأحياء والمخلوقات الأخرى التي هي مسخرة لخدمته.
- ٣- إن المقاصد التي هدف الشارع إلى تحقيقها من الحث على المحافظة على البيئة وعدم الإفساد فيها تندرج تحت المصالح بأقسامها الثلاثة كما حددها الأصوليون (ضرورية وحاجية وتحسينية)، وإن كانت أغلب المصالح البيئية المشمولة بحماية التشريع الإسلامي هي من المصالح الضرورية.
- ٤- إن تحقيق المقاصد المتعلقة برعاية البيئة وحمايتها تختلف باختلاف الزمان والمكان والظروف السائدة في المنطقة ذات العلاقة.

- ٥- لترتيب المصالح البيئية - وفق المنظور المفاصدي الإسلامي - يجب أن تتبع المنهجية نفسها التي أقرها علماء الأصول لترتيب المصالح بوجه عام، بمعنى أن ترتب المصالح البيئية التي يقصدها الشارع بحسب أهميتها، فيقدم ما هو ضروري منها على ما هو حاجي، ويقدم ما هو حاجي على ما هو تحسيني.
- ٦- لرعاية البيئة وحمايتها في الشريعة الإسلامية مقاصد متعددة، يمكن استنباطها من القرآن الكريم والسنة النبوية ومن استقراء الواقع البيئي المعاصر. وقد عدد الباحث منها اثني عشر مقصداً، منها أنها تدبير وقائي، ودفع للأذى، والمحافظة على سلامة الأرض، وتحقيق التنمية المستدامة، وعمارة الأرض، والمحافظة على التنوع الحيوي فيها، ومساعدة الإنسان على التدبر في الكون والتعرف من خلال ذلك على الخالق، وتحقيق الأمن البيئي، والمحافظة على استمرارية خلافة الإنسان في الأرض إلى يوم القيامة، ووسيلة للتقرب إلى الله.
- ٧- ثمة قواعد فقهية عامة، مستنبطة من أحكام الكتاب والسنة، يمكن تطبيقها لتحقيق مقاصد الشريعة في رعاية البيئة وحمايتها وتوفير الأمن البيئي، مثل: لا ضرر ولا ضرار، والموازنة بين المصالح، وما جاز بعذر بطل بزواله، وما يؤدي إلى الحرام فهو حرام.
- ٨- إن تصنيف الجرائم البيئية وتحديد العقوبة التي تناسب كل جريمة منها أمر يحتاج إلى دراسة فقهية متخصصة يستعين فيها علماء الفقه بخبراء البيئة والتلوث للوصول إلى كلمة سواء.

أهم التوصيات:

- ١- ضرورة الجمع بين المقاصد الشرعية والقضايا البيئية المعاصرة، نظراً لأهمية ذلك في التصدي للمشكلات البيئية التي يعاني منها العالم حالياً.
- ٢- التأكيد على أهمية التعاون بين الباحثين الشرعيين والبيئيين لدمج علم المقاصد الشرعية في علوم البيئة.
- ٣- دراسة إمكانية تطبيق الاقتراح الخاص بإضافة المحافظة على البيئة إلى الكليات الخمس (الدين والنفس والعقل والنسل والمال).
- ٤- تضمين مناهج التعليم في المراحل المختلفة منهج الإسلام في التعامل مع البيئة والمحافظة عليها، ووضع الحلول لمشكلاتها وفق الشريعة الإسلامية.
- ٥- دعوة المفكرين والفقهاء والباحثين وخبراء البيئة إلى التعاون فيما بينهم لعرض الرؤية الإسلامية الشاملة للبيئة ومشكلاتها، والعمل على تصحيح المسار وبيان مواطن الخلل كلما أتاحت لهم الفرصة في المحافل العلمية والفكرية.

أثر مقاصد الشريعة في فهم الحديث النبوي الإمام ابن تيمية نموذجاً

د. خالد بن منصور الدريس*

المقدمة

إن الحمد لله نحمده، ونستعينه، ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا، وسيئات 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. أما بعد.

يلحظ الراصد للحراك الثقافي في المجتمعات العلمية الخاصة بعلماء الشريعة والباحثين فيها؛ أن مقاصد الشريعة أصبحت تحظى باهتمام قوي يزداد يوماً بعد يوم، وما ذلك إلا لتنامي الشعور الحقيقي بحاجة الواقع الإسلامي لها، وازدياد القناعة بأنها جسر من أهم جسور النهضة والتغيير للأفضل، وتلك هي غاية المصلحين ومطلب المجددين.

في ظل هذه الحقيقة، جاء بحثنا هذا " أثر مقاصد الشريعة في فهم الحديث النبوي - الإمام ابن تيمية نموذجاً - بوصفه مشاركة تعبر عن أهمية موضوع " علم المقاصد الشرعية "، وتأكيداً على ضرورة التزاوج بين علمين مهمين هما: الحديث، والمقاصد، وإسهاماً في إبراز نموذج متوازن لأحد أعلام الفقهاء المصلحين في قضية بالغة الخطورة، ألا وهي: ضرورة فهم النص الشرعي الجزئي في ضوء القواعد الكلية، وهذا ما نطمح إن شاء الله لتحقيقه في هذا البحث.

مشكلة البحث: تعد قضية منهجية فهم نصوص السنة النبوية، إحدى أهم المشكلات المعاصرة، وتتمثل مظاهر هذه المشكلة لدى طائفتين من المتخصصين في العلوم الشرعية: الأولى: تنتهج منهجاً يتسم بالغلو في التمسك بالظاهر، والثانية: تنتهج منهجاً يتسم بالتساهل في التمسك بنصوص السنة مع فهم خاص لمقاصد الشريعة لا يتعدى بها الأمور الدنيوية فقط.

وبين الإفراط والتفريط تقوم الحاجة الملحة لإبراز المنهج الوسطي، الذي يعد الإمام تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبدالحليم بن عبد السلام ابن تيمية الحراني الدمشقي المتوفى سنة ٧٢٨ هـ - فيما نظن - أحد ممثليه، ذلك أنه قد عُرف بميله لفقهاء أهل الحديث، كما أنه يعتبر مرجعية مهمة في الفكر الإسلامي يمكن الاستناد إلى تراثها في

* أستاذ الحديث وعلومه المشارك، جامعة الملك سعود

محاولة معالجة تلك المشكلة، وذلك من خلال إبراز منهجه الوسطي في فهم الحديث النبوي فهماً مقاصدياً بعيداً عن جمود الغالين، وتمييع المتساهلين.

أهداف البحث: يهدف هذا البحث إلى:

- أ- إبراز جوانب التأصيل النظري لقضية فهم الحديث النبوي في ضوء مقاصد الشريعة
- ب- تسليط الضوء على جملة من الأحاديث النبوية التي فهمها الإمام ابن تيمية فهماً مقاصدياً.
- ج- تحديد الملامح العامة التي راعاها الإمام ابن تيمية في فقهه المقاصدي للأحاديث النبوية.

أقسام البحث:

- أ- المقدمة.
- ب- التمهيد.
- ج- المبحث الأول: التأصيل النظري لأهمية فهم الحديث النبوي في ضوء المقاصد.
- د- المبحث الثاني: أمثلة تطبيقية للفهم المقاصدي للحديث النبوي عند ابن تيمية.
- هـ- المبحث الثالث: الملامح العامة لفهم الحديث مقاصدياً عند ابن تيمية.
- و- الخاتمة.

ومن الله استمد العون والتوفيق في تحقيق ما أصبو إليه على الوجه الذي يرضيه عني، وأسأله سبحانه أن يرزقني صدق الإخلاص، وحسن المتابعة لنبيه عليه الصلاة والسلام، كما أسأله وهو الكريم الوهاب أن يجزي الإخوة الأفاضل القائمين على هذه الندوة المباركة خير الجزاء على ما أتاحوه لنا من فرصة الالتقاء والمشاركة، {سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ، وَسَلَامٌ عَلَى الْمُرْسَلِينَ، وَالْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ} الصافات ١٨٠ - ١٨٢

التمهيد

مفهوم مقاصد الشريعة عند ابن تيمية:

يكاد يتفق الباحثون المعاصرون على أن القدماء ممن تكلم في المقاصد، كالجويني، والغزالي، والعز ابن عبد السلام، وابن تيمية، وابن القيم، والشاطبي، لم يعرفوا المقاصد ولم يحدوها بحد جامع مانع، وقبل أن نعطي تعريفاً للمقاصد الشريعة عند ابن تيمية أرى أنه من الأهمية بمكان أن نستعرض بعضاً من أهم التعريفات في ذلك، كي يتضح سبب اختيارنا للتعريف الذي سنذكره فيما بعد.

لعل الحد الذي ساقه العلامة محمد الطاهر ابن عاشور رحمه الله يعد أقدم اجتهاد في العصر الحديث لتعريف مقاصد الشريعة حيث يقول في ذلك: ((هي المعاني والحكم الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع أو معظمها، بحيث لا تختص ملاحظتها بالكون في نوع خاص من أحكام الشريعة))^(١)

ويلاحظ أحد المعاصرين على هذا التعريف أنه جعل المعاني هي المقاصد، بينما المعنى هو التفسير، أما المقصد فهو الغاية من الشيء، والحكم كذلك أوسع وأشمل من المقاصد.^(٢)

والشرط الأول من الاعتراض غير لازم؛ لأن ابن عاشور استعمل المعاني هنا استعمالاً عرفياً لا لغوياً، فمن عرف الأصوليين المشهور بينهم استخدام كلمة " المعاني " يريدون بها مراد الشارع وغايته كما قال السمرقندي: ((والمعنى هو المقصد))^(٣)، كما في قولهم: الحكم الفلاني شرع لمعنى كذا وكذا.^(٤)

ويقول الأستاذ علال الفاسي رحمه الله في تعريف مقاصد الشريعة: ((المراد بمقاصد الشريعة: الغاية منها، والأسرار التي وضعها الشارع عند كل حكم من أحكامها))^(٥) ويؤخذ على هذا التعريف وصف المقاصد بالأسرار، وهذا معنى غير موفق في هذا المقام؛ لأن من مقتضى السر الكتان، والشريعة مبنية على الظهور وتيسير الإفهام لعموم الناس، وهذا لا يتناقض مع وجود بعض الأحكام التي تحتاج لإعمال الفكر والتدبر بغرض الاستنباط والفهم. كما أنه يشترط في المقاصد أن تكون: ثابتة وظاهرة ومنظمة ومطردة، فهل يتلاءم هذا مع وصفها بالأسرار؟

ثم على فرض التسليم بصحة التعبير الأنفي في تعريف الفاسي، فهل تكون كل المقاصد أسراراً، وبمعنى آخر هل كل الأسرار تكون مقاصداً؟

ومن التعريفات المتأخرة للمقاصد، ما ذكره الدكتور الريسوني بقوله: ((مقاصد الشريعة هي الغايات التي وضعت الشريعة؛ لأجل تحقيقها لمصلحة العباد))^(٦).

(١) محمد الطاهر ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، تحقيق محمد الحبيب ابن الخوجة، الدوحة، وزارة الأوقاف و الشؤون الإسلامية بقطر، ١٤٢٥ هـ. ص ١٦٥

(٢) عوض بن محمد القرني، المختصر الوجيز في مقاصد التشريع، جدة، دار الأندلس الخضراء، ١٤١٩ هـ، ص ١٨

(٣) أبو بكر محمد السمرقندي، ميزان الأصول في نتائج العقول، قطر، مطابع الدوحة الحديثة، ١٤٠٤ هـ. ص ٥٧٥

(٤) انظر بعض الشواهد التي ذكرها أحمد الريسوني، نظرية المقاصد عند الشاطبي، الرياض، الدار العالمية للكتاب الإسلامي، ١٤١٢ هـ.

ص ١٣-١٥

(٥) علال الفاسي، مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، الدار البيضاء، مكتبة الوحدة العربية، د.ت، ص ٣

(٦) أحمد الريسوني، نظرية المقاصد، ص ٧.

وقد تعقب الدكتور عوض القرني هذا التعريف بقوله: ((ولو قال: مقاصد الشريعة هي الغايات التي أنزلت الشريعة لتحقيقها لمصلحة الخلق في الدارين، لكان أولى، فكلمة " أنزلت " أولى من كلمة " وضعت "، لما فيها من الإشارة لنزول التشريع من الله، وكلمة "لأجل" حشو لا حاجة له، والخلق أشمل من كلمة " العباد " المشعرة بالملكفين فقط؛ لأن الشريعة جاءت لصالح وإصلاح المكلفين وغيرهم من جميع المخلوقات، وإن كان المخاطب بها أهل التكليف فقط من الإنس والجن، وعبرة " في الدارين " إشارة إلى المصالح الأخروية التي هي من أهم مقاصد الشريعة وإن غفل عن ذكرها كثير ممن كتب في المقاصد))^(١).

ويبدو لي أن تعريف القرني هو الأقرب للدقة والله أعلم^(٢).

و يهمننا في هذا البحث أن نتعرف على مفهوم مقاصد الشريعة عند ابن تيمية تحديداً، وقد اجتهد الدكتور يوسف البدوي في تقديم تعريف لذلك بعد أن استعرض عدداً من نصوص ابن تيمية وتأملها، فقال: ((هي الحكم التي أرادها الله من أوامره ونواهيه؛ لتحقيق عبوديته، وإصلاح العباد في المعاش والمعاد))^(٣).

ثم قال شارحاً ما حرره: ((فالحكم تشمل الحكم والغايات الكلية العامة والخاصة والجزئية، وقلت: " أوامره ونواهيه " بدل " تشريعه " خوفاً من الاعتراض بالدور على التعريف بإضافة الشريعة له، وقولي: " لتحقيق عبوديته، وإصلاح العباد في المعاش والمعاد " ضروري لبيان الهدف من المقاصد، وعدم حصرها في جانب العباد))^(٤).

ويؤخذ على تعريف الدكتور البدوي اقتصره على ذكر الخالق عز وجل كما هو ظاهر في قوله " أرادها الله " مما يصرف الذهن إلى القرآن الكريم فقط، ولا أرى مبرراً لإهماله لذكر السنة النبوية، ولو استعمل لفظاً أشمل يستوعب القرآن والسنة لسلم من الاعتراض.

وفي نظري أن مفهوم مقاصد الشريعة عند ابن تيمية الأقرب إلى الدقة يمكن التعبير عنه بقولنا: ((هي الغايات العامة والخاصة، المرادة للشارع، لتحقيقها مصالح الخلق، الدينية والدنيوية))، وأصل هذا التعريف

(١) عوض القرني، مرجع سابق، ص ١٩.

(٢) وقفت بحمد الله على أكثر تعريفات المعاصرين، ولكنني أعرضت عن إيرادها هنا خشية الإطالة، واكتفيت بتعريف الرسوني لأهمية كتاباته في علم المقاصد، وحرصت على ذكر استدلالات الدكتور عوض القرني لتخصصه في الأصول ولوجهاتها.

(٣) يوسف البدوي، مقاصد الشريعة عند ابن تيمية، الأردن، دار النفائس، ١٤٢١هـ، ص ٥٤

(٤) المرجع السابق.

مأخوذ من عبارات ابن تيمية نفسه^(١)، ومما حرره الدكتور يوسف البدوي، مع ملاحظات الدكتور القرني على تعريف الأستاذ الريسوني، بالإضافة إلى بعض التعديلات التي أدخلتها، وهي مع بيان سبب اختيارها: عبارة: " العامة والخاصة " لأهميتها في الدلالة على أقسام المقاصد. وعبارة: " الشارع " المراد صاحب الشرع، فتشمل العبارة الكتاب والسنة، والسنة على القول الراجح تستقل بالتشريع.

وعبارة: " مصالح " لكونها أعم من كلمة " مصلحة " ولأنها تشمل جلب النفع ودفع الضر. وعبارة: " الدينية والدينية " لتكون العبارة أكثر وضوحاً من كلمة " الدارين "، وكذا أقرب للدقة من عبارة ابن تيمية " المعاش والمعاد " التي جاءت في بعض استعماله، التي قد يفهم من ترتيبها تقديم المصالح الدنيوية " المعاش " على المصالح الدينية " المعاد "، والقارئ لتراث ابن تيمية يعلم مدى عنايته بشمولية مقاصد الشريعة، واهتمامه البالغ بالقضايا العقديّة، وعليه فلا نشك أن أعظم المصالح الدينية وأعلاها بلا استثناء، والمقدمة على غيرها عند التعارض، وهي المقصود الأعظم للشارع: تحقيق العبودية لله وحده، وحماية التوحيد من الشرك، كما قال تعالى مبيناً الغاية من خلق الخلق: {وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ} الذاريات: ٥٦، وكما قال سبحانه أيضاً مبيناً أن الشرك بالله هو أكبر الكبائر: {إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدِ افْتَرَىٰ إِثْمًا عَظِيمًا} النساء: ٤٨.

وكذلك فلا يشك عارف بالشريعة أن الله ما بعث محمداً عليه الصلاة والسلام إلا رحمة بالخلق، ومقتضى هذا أن رسالته جاءت بما ينفعهم ويدفع عنهم الضر في أمر الدين والدنيا، كما قال تعالى: {وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ} الأنبياء: ١٠٧.

عناية ابن تيمية بمقاصد الشريعة.

الدارس لتراث الإمام ابن تيمية يدرك بصورة ظاهرة أنه رحمه الله كان من أكثر علماء الشريعة الكبار عناية واهتماماً بمقاصد الشريعة، فهو يرى أن أحق الناس بالحق، من علق الأحكام بالمعاني، التي علقها بها الشارع^(٢)، ويرى أن علم الكتاب والحكمة التي علمها الرسول ﷺ لأصحابه وأمته، لا يكون إلا بمعرفة حدود ما أنزل الله

(١) المرجع السابق، ص ٥٠ - ٥٢.

(٢) ابن تيمية، الفتاوى الكبرى، بيروت، دار المعرفة، ١٣٨٦هـ، (١٥٣/٢)

على رسوله من الألفاظ والمعاني، والأفعال والمقاصد^(٣٧)، كما يؤكد أن الخاصية المميزة للفقه في الدين هي معرفة حكمة الشريعة ومقاصدها ومحاسنها^(٣٨)، ولذا فإن من فهم حكمة الشارع كان هو الفقيه حقاً^(٣٩)، لأن من يعلم مقاصد الشريعة يعلم تفسير ما أمر الله به ورسوله، وما نهى عنه^(٤٠)، وفي رأيي أن النتيجة التي انتهى إليها الدكتور يوسف البدوي في بحثه عن " مقاصد الشريعة عند ابن تيمية " صحيحة، حيث يقول: ((إذا كان الشاطبي شيخ المقاصدين على المستوى النظري، فشيخ المقاصدين على المستوى التطبيقي العلمي هو ابن تيمية))^(٤١).

المبحث الأول: التأصيل النظري لأهمية فهم الحديث النبوي في ضوء المقاصد.

يشمل مصطلح " النص الشرعي " آيات القرآن الكريم، وأحاديث الرسول ﷺ، وهذه النصوص في الغالب تأتي في صورة أوامر أو نواهي تخص حالة جزئية، وقد ينشأ عن العمل بذلك النص الجزئي في حالات معينة، وأظروف خاصة ما يعارض مقصد من مقاصد الشريعة؛ لكون العامل بذلك النص لم يراع الغاية التي راعاها الشارع في تشريعه له، ومن هنا شدد العلماء قديماً وحديثاً على ضرورة أن تفهم النصوص الجزئية في ضوء المقاصد التي جاءت بها الشريعة، وبلا شك ((فإن التمسك بحرفية السنة أحياناً لا يكون تنفيذاً لروح السنة ومقاصدها، بل يكون مضاداً لها، وإن كان ظاهره التمسك بالسنة))^(٤٢).

ومن طريف العبارات التي تدل على شناعة إهمال هذه الحقيقة ما ذكره تلميذ ابن تيمية النجيب الإمام ابن القيم رحمه الله: ((ما مثل من وقف مع الظواهر والألفاظ، ولم يراع المقاصد والمعاني، إلا كمثل رجل قيل له: لا تسلم على صاحب بدعة، فقبل يده ورجله ولم يسلم عليه.

أو قيل له: اذهب فاملاً هذه الجرة، فذهب فملاًها، ثم تركها على الحوض، وقال: لم تقل اتنني بها))^(٤٣).
ويطرح بعض طلبة العلم سؤالاً بهذا الصدد، فحواه: ما الدليل على وجوب أن يفهم الحديث الوارد في مسألة ما في ضوء مقاصد الشريعة ؟

(٣٧) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، (٣٩١/١٥).

(٣٨) المرجع السابق، (٣٥٤/١١).

(٣٩) ابن تيمية الفتاوى الكبرى، (١٦٨/٦).

(٤٠) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، (٥٧/٣).

(٤١) البدوي، مقاصد الشريعة عند ابن تيمية، ص ٥٧٢.

(٤٢) يوسف القرضاوي، كيف تتعامل مع السنة، مصر، دار الوفاء، ١٤١١هـ، ص ١٣٥.

(٤٣) ابن القيم، إعلام الموقعين عن رب العالمين، بيروت، دار الجليل، ١٣٩٣هـ، (١١٥/٣).

والجواب عن هذا السؤال يقودنا إلى بناء حجية هذه القاعدة بالأدلة التالية:

أولاً: ذم القرآن والسنة لمن لم يأخذ بالمقاصد وتمسك بالظواهر فقط.

فأما القرآن ففي قوله تعالى: ﴿وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِّنَ الْأَمْنِ أَوْ الْحَوْفِ أَدَّعَوْا بِهِ وَكَوَّرُوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ لَاتَّبَعْتُمُ الشَّيْطَانَ إِلَّا قَلِيلًا﴾ النساء: ٨٣

ففي هذه الآية الكريمة مدح الله تعالى أهل الاستنباط في كتابه، ووصفهم بأنهم أهل العلم، ومعلوم أن الاستنباط إنما هو: استنباط المعاني والعلل، والاستنباط في اللغة كالاستخراج، ومعلوم أن ذلك قدر زائد على مجرد فهم اللفظ، فإن ذلك ليس طريقه الاستنباط، إذ موضوعات الألفاظ لا تنال بالاستنباط، وإنما يصل إلى الاستنباط من عرف العلل والمعاني والأشياء والنظائر ومقاصد المتكلم، والله سبحانه ذم هنا في هذه الآية من سمع ظاهراً مجرداً فأذاعه وأفشاه، وحمد من استنبط من أولى العلم حقيقته ومعناه^(١٠).

وأما في السنة فعن أبي سعيد رضي الله عنه قال: (بعث علي رضي الله عنه إلى النبي ﷺ بذهبية فقسمها بين الأربعة الأقرع بن حابس الحنظلي ثم المجاشعي وعيينة بن بدر الفراري وزيد الطائي ثم أحد بني نيهان وعلقمة بن علاثة العامري ثم أحد بني كلاب فغضبت قريش والأنصار قالوا يعطي صناديد أهل نجد ويدعنا قال إنما أتألفهم فأقبل رجل غائر العينين مشرف الوجنتين ناتئ الجبين كثر اللحية مخلوق فقال اتق الله يا محمد فقال من يطع الله إذا عصيت أيا مني الله على أهل الأرض فلا تأمنوني فسأله رجل قتله أحسبه خالد بن الوليد فمنعه فلما ولى قال إن من ضئضى هذا أو في عقب هذا قوما يقرءون القرآن لا يجاوز حناجرهم يمرقون من الدين مروق السهم من الرمية يقتلون أهل الإسلام ويدعون أهل الأوثان لئن أنا أدركتهم لأقتلنهم قتل عاد)^(١١)

وفي هذا الحديث دليل على أن رأس الخوارج ذا الخويرة التميمي، هو أول من أنكر مراعاة المصالح والمفاسد في فهم السنة النبوية، حيث لم يفهم تصرف النبي عليه الصلاة والسلام في ضوء ما جاءت به الشريعة من مقاصد، وظن بجعله أن الأمر بالعدل يعني التسوية المطلقة، بدون النظر في المناسبات والمقامات، واختلاف الأحوال، ومراعاة مآلات الأفعال، يقول ابن تيمية: ((فلما رأى النبي صلى الله عليه وسلم الرجل الطاعن عليه في القسمة، المناسب له عدم العدل بجعله و غلوه، و ظنه أن العدل هو ما يعتقده من التسوية بين جميع الناس،

(١٠) ابن القيم، إعلام الموقعين، مرجع سابق، (٢٢٥/١).

(١١) أخرجه البخاري، صحيح البخاري المطبوع مع شرحه فتح الباري لابن حجر، بيروت، دار المعرفة، ١٣٧٢هـ رقم الحديث:

"٣٣٤٤"، ومسلم، صحيح مسلم، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٤٠٠هـ رقم الحديث: "١٠٦٤".

دون النظر إلى ما في تخصيص بعض الناس، و تفضيله من مصلحة التأليف، و غيرها من المصالح، علم أن هذا أول أولئك، فإنه إذا طعن عليه في وجهه على سنته، فهو يكون بعد موته و على خلفائه أشد طعنا))^(٢٢)

ومن تأمل الأحاديث الواردة في الخوارج الواردة في الصحاح، سيتضح له أن من أهم أسباب ضلالهم التي استوجبت في حقهم الوعيد الشديد، هو ما عبّر عنه الشاطبي بقوله: ((اتباع ظواهر القرآن على غير تدبر ولا نظر في مقاصده ومعاقده والقطع بالحكم به ببدائى الرأي والنظر الأول وهو الذي نبه عليه قوله في الحديث " يقرءون القرآن لا يجاوز حناجرهم "، ومعلوم أن هذا الرأي يصد عن اتباع الحق المحض ويضاد المشي على الصراط المستقيم... ألا ترى أن من جرى على مجرد الظاهر تناقضت عليه الصور والآيات، وتعارضت في يديه الأدلة على الإطلاق والعموم))^(٢٣)

إن سبب ضلال الخوارج يعود إلى منهجهم في فهم النصوص الشرعية بطريقة حرفية، وإنما هلكوا مع شدة عبادتهم واجتهادهم في الطاعات، بسبب مخالفتهم للمنهج السوي المستقيم في الفهم، لقد كانوا يظنون أن التشدد والغلو في الاستدلال والفكر طريق النجاة.

ويتبين بوضوح لمن تدبر الأحاديث النبوية الصحيحة الواردة فيهم أن هناك مدرستين بينهما اختلاف في منهجية التفكير والفهم، الأولى مدرسة الصحابة رضي الله عنهم وهم يأخذون بالمقاصد، والثانية مدرسة الخوارج الذين وصفهم الرسول ﷺ بأنهم: " أحداثُ الأسنان " يعني صغاراً، " سفهاء الأحلام " والمراد التنبيه على ضعف عقولهم وفكرهم، ووصفهم بأنهم " يقرءون القرآن لا يجاوز حناجرهم "، والمراد التنبيه على عدم تعمقهم في تدبر آيات الكتاب الكريم، وقد وضع الرسول ﷺ أنهم: يمرقون من الدين، وبين عليه الصلاة والسلام أن الصواب والحق مع من قاتلهم، ومن المعلوم الذي لا يخالف فيه عاقل أن الذي قاتلهم هو علي بن أبي طالب رضي الله عنه، ومن معه من أصحاب رسول الله رضي الله عنهم أجمعين. ومما يؤكد الاختلاف المنهجي في التفكير بين المدرستين أيضاً ما دار من حوار بين ابن عباس رضي الله عنهما و الخوارج الذين بغوا على أمير المؤمنين علي رضي الله عنه، وفيه يقول ابن عباس رضي الله عنهما لهم: (أتيتكم من عند أصحاب رسول الله ﷺ، ومن عند ابن عم النبي ﷺ وصهره، وعليهم نزل القرآن، فهم أعلم بتأويله منكم، وليس فيكم منهم أحد)^(٢٤) إلى آخر ما جاء في تلك المناظرة البديعة.

(٢٢) ابن تيمية، الصارم المسلول على شاتم الرسول، بيروت، دار المعرفة، ١٤٠٠هـ، ص ١٩٠.

(٢٣) الشاطبي، الموافقات، بيروت، دار المعرفة، ١٣٩٩هـ، (١٧٩/٤).

(٢٤) عبدالرزاق الصنعاني، المصنف، بيروت، المكتب الإسلامي، ١٤٠٣هـ، (١٥٧/١٠)، والنسائي، السنن الكبير، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤١١هـ، (١٦٥/٥)، واللفظ له.

إن عاقبة مخالفة الخوارج لقواعد الفهم الصحيح أمرٌ يبينه السنة النبوية الصحيحة، فجاء في الأحاديث الثابتة عن المصطفى ﷺ قوله: (لئن أدركتهم لأقتلنهم قتل عاد)^(٢٥) ومعنى هذا الحديث كما قال الشراح: أي لأستأصلنهم بالكليّة، وبأي وجه، حتى لا يبقى أحدٌ منهم، كما قال الله تعالى في عاد: { فهل ترى لهم من باقية } لحاقة: ٨، وفي حديث آخر قال عليه الصلاة والسلام في الخوارج: (شرُّ الخلق، أو من أشر الخلق)^(٢٦). وفي صحيح مسلم عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه أنه قال: (لو يعلم الجيش الذين يصيبونهم، ما قُضي لهم على لسان نبيهم ﷺ لاتكلوا عن العمل)^(٢٧). ويظهر من سياق الأحاديث النبوية الآنفه في الخوارج أن الوعيد الشديد في شأنهم، كان بسبب منهجيتهم في فهم النصوص، وانحرافهم عن أصول التلقي والاستدلال والفهم التي علمها رسول الله ﷺ لصحابته الكرام رضوان الله عليهم.^(٢٨)

ثانياً: عمل الصحابة بفهم الحديث النبوي في ضوء المقاصد.

يتفق أهل السنة والجماعة على أن الله عز وجل قد زكى صحابة الرسول عليه الصلاة والسلام ورضي عنهم. قال تعالى: { وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُمْ بِإِحْسَانٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ وَأَعَدَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا ذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ } التوبة: ١٠٠.

فمن اتبع الصحابة في منهجية الفهم والاستدلال والهدي العام، استحق رضوان الله ووعده له بالجنان، وإن لم يكن اتباع المهاجرين والأنصار في أصول الإيمان وقواعد الدين والعلم، ففي أي شيء يكون إذن؟! ومن شواهد ذلك أن رسول الله ﷺ قد قسم أرض خيبر بين الفاتحين، ولكن عمر لم يقسم أرض سواد العراق، ورأى أن تبقى في أيدي أربابها، ويفرض الخراج على الأرض، ليكون مدداً مستمراً لأجيال المسلمين.^(٢٩) وقد ورد في السنة في مدح عمر رضي الله عنه والثناء على فقهه وفهمه، والأمر باتباعه كما في حديث (اقتدوا

(٢٥) البخاري، صحيح البخاري، "٧٤٣٢"، ومسلم، صحيح مسلم، "١٠٦٤".

(٢٦) مسلم، صحيح مسلم، "١٠٦٥".

(٢٧) المرجع السابق، "١٠٦٦".

(٢٨) لو تتبع باحث التطبيق المقاصدي للنصوص الشرعية في العهد النبوي لوقف على كثير من الشواهد المؤيدة لهذا الأمر، ولعل الله ييسر لنا في قادم الأيام كتابة بعض ما تحصل لنا من ذلك.

(٢٩) القرضاوي، كيف نتعامل مع السنة، مرجع سابق، ص ١٣٠

باللذين من بعدي، أبي بكر وعمر^(٣١)، ما يؤكد سلامة المنهج العمري في فهم الحديث النبوي في ضوء مقاصد الشريعة.

وكذلك مسألة ضالة الإبل في زمن عثمان وعلي رضي الله عنهما، وما اجتهدا في شأنها، مع ورود نص نبوي في ذلك^(٣٢) مما يؤكد أن هذا الضرب من الفهم للحديث النبوي منهج راشدي، وقد أمرنا باتباع سنة الخلفاء الراشدين المهديين، فإن لم يكن الاتباع في أصول الفهم والاستدلال لنصوص الشريعة، ففيم يكون الاتباع إذاً؟

دلالة الاستقراء القطعي على أن أحكام الشريعة مبنية على تحصيل المصالح وتكميلها ودفع المفاسد وتقليلها. القاعدة المذكورة يقرها علماء الشريعة، وقد أفاض في الكلام عليها العز بن عبد السلام، وابن تيمية، وابن القيم، وغيرهم.

يقول العز بن عبد السلام: ((إن الله تعالى أرسل الرسل، وأنزل الكتب؛ لإقامة مصالح الدنيا والآخرة، ودفع مفاسدهما، والمصلحة لذة أو سببها أو فرحة أو سببها، والمفسدة ألم أو سببه أو غم أو سببه))^(٣٣).

ويقول ابن تيمية: ((الشريعة مبنية على تحصيل المصالح وتكميلها، وتعطيل المفاسد وتقليلها))^(٣٤)، ويعبر عن هذه القاعدة بتعبيرات متنوعة كقوله: ((الرسول بعث بتحصيل المصالح وتكميلها...))^(٣٥)، وقوله: ((والرسل صلوات الله عليهم بعثوا بتحصيل المصالح وتكميلها، وتعطيل المفاسد وتقليلها، بحسب الإمكان))^(٣٦)، وقوله: ((إن الشريعة جاءت بتحصيل المصالح وتكميلها...))^(٣٧).

(٣١) أخرجه الترمذي، جامع الترمذي، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٤٠٤هـ، رقم الحديث "٣٦٦٢"، وصححه الحاكم في

المستدرک (٨٠/٣)، والألباني في السلسلة الصحيحة (٢٣٣/٣) رقم الحديث "١٢٣٣"

(٣٢) المرجع السابق، ص ١٣١ - ١٣٢

(٣٣) العز بن عبد السلام، القواعد الصغرى، مصر، دار الكتاب الجامعي، ١٩٨٨م، ص ٣٤-٣٥.

(٣٤) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، الرياض، وزارة الشؤون الإسلامية، ١٤١٨هـ، (٥١٢/١٠).

(٣٥) المرجع السابق، (١/١٣٨).

(٣٦) المرجع السابق، (٨/٩٣).

(٣٧) المرجع السابق، (٢٣/٣٤٣).

ويقول ابن القيم: ((إن الشريعة مبناها وأساسها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد وهي عدل كلها ورحمة كلها ومصالح كلها وحكمة كلها فكل مسألة خرجت عن العدل إلى الجور وعن الرحمة إلى ضدها وعن المصلحة إلى المفسدة وعن الحكمة إلى العبث فليست من الشريعة وإن أدخلت فيها بالتأويل))^(٣٧).

والثمرة العملية لهذه القاعدة العامة أن كل الأوامر والنواهي في نصوص الشرع، خاضعة لهذه القاعدة ويجب أن يعرض كل نص جزئي عليها، وهذا ما عبر عنه ابن تيمية بقوله: ((فالواجبات والمستحبات لا بد أن تكون المصلحة فيها راجحة على المفسدة، إذ بهذا بعثت الرسل، ونزلت الكتب، والله لا يحب الفساد، بل كل ما أمر الله به، فهو صلاح، وقد أثنى الله على الصالح والمصلحين، والذين آمنوا وعملوا الصالحات، وذم المفسدين في غير موضع، فحيث كانت مفسدة الأمر والنهي أعظم من مصلحته، لم تكن مما أمر الله به، وإن كان قد تُركَ واجبٌ وفُعلَ محرم))^(٣٨)، ثم قال: ((جماع ذلك داخل في القاعدة العامة فيما إذا تعارضت المصالح والمفاسد، والحسنات والسيئات، أو تراخمت فإنه يجب ترجيح الراجح منها، فيما إذا ازدحمت المصالح والمفاسد، وتعارضت المصالح والمفاسد، فإن الأمر والنهي، وإن كان متضمناً لتحصيل مصلحة ودفع مفسدة، فينظر في المعارض له، فإن كان الذي يفوت من المصالح أو يحصل من المفاسد أكثر لم يكن مأموراً به، بل يكون محرماً، إذا كانت مفسدته أكثر من مصلحته، لكن اعتبار مقادير المصالح والمفاسد هو بميزان الشريعة، فمتى قدر الإنسان على اتباع النصوص، لم يعدل عنها وإلا اجتهد رأيه؛ لمعرفة الأشباه والنظائر، وقل أن تعوز النصوص من يكون خبيراً بها، وبدالاتها على الأحكام))^(٣٩).

ويقول: ((فهذا أصل عظيم في هذه المسائل ونوعها، لا ينبغي أن ينظر إلى غلظ المفسدة المقتضية للحظر، إلا وينظر مع ذلك إلى الحاجة الموجبة للإذن، بل الموجبة للاستحباب، أو الإيجاب))^(٤٠).

وكل من أعرض عن هذه القاعدة فهو بعيد عن حقيقة الفقه في الدين، فإن خاصة الفقه في الدين معرفة حكمة الشريعة ومقاصدها ومحاسنها^(٤١)، والفقيه حقاً هو من عرف حكمة الشارع ومقصدته؛ لأن من يعلم مقاصد الشريعة يعلم تفسير ما أمر الله به ورسوله، وما نهى عنه.^(٤٢)

(٣٧) ابن القيم، إعلام الموقعين، (٣/٣).

(٣٨) ابن تيمية، الاستقامة، الرياض، جامعة الإمام محمد بن سعود، ١٤٠٣هـ، (٢/٢١١).

(٣٩) المرجع السابق، (٢/٢١٦-٢١٧)، والكلام نفسه في مجموع الفتاوى، (٢٨/١٢٦).

(٤٠) المرجع السابق (٢٦/١٨١).

(٤١) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، (١١/٣٥٤).

(٤٢) المرجع السابق، (٦/٧٢)، (٣/٥٧).

المبحث الثاني: أمثلة تطبيقية للفهم المقاصدي للحديث النبوي عند ابن تيمية

تقدم معنا في المبحث السابق جملة من النصوص تؤكد مدى عناية الإمام ابن تيمية بضرورة فهم النصوص الشرعية، والحديث النبوي في ضوء مقاصد الشريعة، وكان رحمه الله يشدد على أهمية ربط الجزئيات بالكليات، وفي ذلك يقول: ((ونحن نذكر قاعدة جامعة في هذا الباب لسائر الأمة فنقول: لا بد أن يكون مع الإنسان أصول كلية، يرد إليها الجزئيات؛ ليتكلم بعلم وعدل، ثم يعرف الجزئيات كيف وقعت، وإلا فيبقى في كذب وجهل في الجزئيات، وجهل وظلم في الكلليات فيتولد فساد عظيم))^(٤٣).

وسأعرض فيما يلي لبعض الأحاديث النبوية التي فهمها ابن تيمية في ضوء مقاصد الشريعة:

المثال الأول: النهي عن التشبه بغير المسلمين. كحديث ابن عمر رضي الله عنهما عن رسول الله ﷺ " من تشبه بقوم فهو منهم"^(٤٤) أخرجه أحمد وأبو داود، ويرى ابن تيمية أن إسناد هذا الحديث جيد^(٤٥)

وهذا الحديث أشد ما ورد في النهي عن التشبه بغير المسلمين من الأحاديث الصحيحة، وإن كان قد ثبت في الكتاب والسنة مشروعية مخالفة الكافرين ومفارقتهم في الشعائر والمهدي

ولابن تيمية رؤية مقاصدية للحديث السابق وما ورد في معناه، تبدأ من أن سبب النهي عن التشبه بهم، والأمر بمخالفتهم، إنما شرع بعد ظهور الدين وعلوه بقيام الجهاد، وما يترتب عليه من إلزامهم بالجزية والصغار، وأما حين كان المسلمون في أول الأمر ضعفاء لم يشرع المخالفة لهم فلما كمل الدين وظهر وعلا شرع ذلك.

يقول ابن تيمية بناء على تحليله السابق لمقاصد نهى الشرع وأوامره في مسألة وجوب مخالفة غير المسلمين، وتحريم التشبه بهم: ((ومثل ذلك اليوم، لو أن المسلم بدار حرب، أو دار كفر غير حرب، لم يكن مأموراً بالمخالفة لهم في الهدى الظاهر؛ لما عليه في ذلك من الضرر، بل قد يستحب للرجل، أو يجب عليه، أن يشاركهم أحياناً في هديهم الظاهر، إذا كان في ذلك مصلحة دينية، من دعوتهم إلى الدين والاطلاع على باطن أمرهم لإخبار المسلمين بذلك، أو دفع ضررهم عن المسلمين، ونحو ذلك من المقاصد الصالحة، فأما في دار الإسلام والهجرة التي أعز الله فيها دينه، وجعل على الكافرين بها الصغار والجزية ففيتها شرعت المخالفة، وإذا ظهرت الموافقة والمخالفة لهم

(٤٣) ابن تيمية، منهاج السنة، الرياض، جامعة الإمام محمد بن سعود، ١٤٠١هـ، (٨٣/٥)، والكلام نفسه في مجموع الفتاوى (٢٠٣/١٩).

(٤٤) أخرجه أبو داود (٤٠٣١)، وأحمد في المسند (٥٠٩٣).

(٤٥) ابن تيمية، اقتضاء الصراط المستقيم مخالفة أصحاب الجحيم، الرياض، العبيكان، ١٤٠٤هـ، (٢٣٦/١)

باختلاف الزمان ظهرت حقيقة الأحاديث في هذا))^(٤٦)، وحقيقة الأحاديث الواردة في النهي عن التشبه بهم أنها محكومة باختلاف القوة والضعف، وتحقق المصلحة الدينية من ذلك أو عدمه.

وهذا مثال على فهم ابن تيمية للحديث النبوي في ضوء مقاصد الشريعة، يدل على عمق نظره رحمه وسعة اطلاعه على غايات التشريع ومعانيه.

المثال الثاني: ميراث المسلم من الكافر، حديث أسامة بن زيد رضي الله عنهما أن النبي ﷺ قال " لا يرث المسلم الكافر، ولا الكافر المسلم " أخرجاه في الصحيحين^(٤٧).

أجمع العلماء على أن الكافر لا يرث المسلم، وذهب الجمهور إلى أن المسلم أيضاً لا يرث الكافر، واحتجوا بالحديث الأنف، ولكن ابن تيمية يرجح أن المسلم يرث الكافر لا العكس، كما هو مذهب بعض السلف كعماذ بن جبل، ومعاوية بن أبي سفيان، ومحمد بن الحنفية، وسعيد بن المسيب، وغيرهم^(٤٨).

ونترك المجال لهذا الإمام ليستدل على رأيه هذا الذي خالف فيه ظاهر الحديث، وحمله على معنى غير ما يدل عليه، فيقول: ((وقد ثبت باللسنة المتواترة أن النبي كان يجري الزنادقة المنافقين في الأحكام الظاهرة مجرى المسلمين فيرثون ويورثون، وقد مات عبدالله بن أبي وغيره ممن شهد القرآن بنفاقهم، ونهي الرسول عن الصلاة عليه والاستغفار له، وورثهم ورثتهم المؤمنون كما ورث عبدالله بن أبي ابنه، ولم يأخذ النبي من تركة أحد من المنافقين شيئاً، ولا جعل شيئاً من ذلك شيئاً، بل أعطاه لورثتهم، وهذا أمر معلوم بيقين، فعلم أن الميراث مداره على النصرة الظاهرة، لا على إيهان القلوب والموالة الباطنة، والمنافقون في الظاهر ينصرون المسلمين على أعدائهم، وإن كانوا من وجه آخر يفعلون خلاف ذلك، وأما المرتد فالمعروف عن الصحابة مثل علي وابن مسعود أن ماله لورثته من المسلمين أيضاً، ولم يدخلوه في قوله " لا يرث المسلم الكافر"، وهذا هو الصحيح))^(٤٩)

ويوضح ابن القيم رأي شيخه فيشير إلى أن أهل الذمة كما هو مقتضى قول معاذ ومعاوية، وابن المسيب ومن وافقهم يقيدون لفظة " الكافر " في الحديث " لا يرث المسلم الكافر " ويقولون: المراد به الحربي لا المنافق ولا المرتد ولا الذمي، فإن لفظ الكافر وإن كان قد يعم كل كافر فقد يأتي لفظه والمراد به بعض أنواع الكفار كقوله تعالى: { إِنَّ اللَّهَ جَامِعُ الْمُنَافِقِينَ وَالْكَافِرِينَ فِي جَهَنَّمَ جَمِيعًا } النساء: ١٤٠، فهنا لم يدخل المنافقون في لفظ الكافرين، وكذلك المرتد فالفقهاء لا يدخلونه في لفظ الكافر عند الإطلاق.

(٤٦) المرجع السابق، (١/٤٢٠-٤٢١).

(٤٧) أخرجه البخاري "٦٧٦٤"، ومسلم "١٦١٤".

(٤٨) ابن القيم، أحكام أهل الذمة، بيروت، دار العلم للملايين، ١٤٠١هـ، (٢/٤٦٢).

(٤٩) المرجع السابق، (٢/٤٦٣).

ويبين ابن القيم وجهة نظر شيخه ابن تيمية، بما يجلي لنا الفهم المقاصدي للحديث السابق، فيقول: ((ولا ريب أن حمل قوله: "لا يرث المسلم الكافر" على الحربي أولى وأقرب محملاً، فإن في توريث المسلمين منهم ترغيباً في الإسلام لمن أراد الدخول فيه من أهل الذمة، فإن كثيراً منهم يمنعهم من الدخول في الإسلام خوف أن يموت أقاربهم ولهم أموال فلا يرثون منهم شيئاً.

وقد سمعنا ذلك منهم من غير واحد منهم شفاهاً، فإذا علم أن إسلامه لا يسقط ميراثه ضعف المانع من الإسلام، وصارت رغبته فيه قوية، وهذا وحده كاف في التخصيص، وهم يخصصون العموم بما هو دون ذلك بكثير، فإن هذه مصلحة ظاهرة، يشهد لها الشرع بالاعتبار في كثير من تصرفاته، وقد تكون مصلحتها أعظم من مصلحة نكاح نسائهم، وليس في هذا ما يخالف الأصول، فإن أهل الذمة إنما ينصرهم ويقاوم عنهم المسلمون ويفتدون أسراهم، والميراث يستحق بالنصرة فيرثهم المسلمون، وهم لا ينصرون المسلمين فلا يرثونهم، فإن أصل الميراث ليس هو بموالة القلوب، ولو كان هذا معتبراً فيه كان المنافقون لا يرثون ولا يورثون، وقد مضت السنة بأنهم يرثون ويورثون))^(٤٠)

المثال الثالث: طواف الإفاضة في الحج للحائض. عن عائشة رضي الله عنها قالت: (خرجنا لا نرى إلا الحج، فلما كنا بسرف حضت، فدخل علي رسول الله ﷺ وأنا أبكي. قال: ما لك أنفست؟ قلت: نعم. قال: إن هذا أمر كتبه الله على بنات آدم، فاقضي ما يقضي الحاج غير أن لا تطوفي بالبيت) أخرجه الشيخان في صحيحهما.^(٤١) وقد ذهب جمهور الفقهاء إلى أن هذا حكم عام في جميع الأحوال والأزمان، ولم يفرقوا بين حال القدرة والعجز، ولا بين زمن إمكان الاحتباس لها حتى تطهر وتطوف، وبين الزمن الذي لا يمكن فيه ذلك، وتمسكوا بظاهر النص ورأوا منافاة الحيض للطواف كمنافاته للصلاة والصيام إذ نهى الحائض عن الجميع سواء، ومنافاة الحيض لعبادة الطواف كمنافاته لعبادة الصلاة^(٤٢)

وقد كان لابن تيمية فهماً لهذا الحديث في ضوء مقاصد الشريعة، فهو يرى أن الحال بين زمن النبي عليه الصلاة والسلام وخلفائه مختلف عما جرى في الأزمنة المتأخرة، ذلك لأنه كانت الطرقات آمنة في زمن السلف، والناس يردون مكة ويصدرون عنها في أيام العام، وكانت المرأة يمكنها أن تحتبس هي وذو محرمها ومن معهم من الأجراء، حتى تطهر، ثم تطوف، فكان العلماء يأمرهم بذلك، وربما أمروا الأمير أن تحتبس لأجل الحيض حتى

(٤٠) المرجع السابق، (٤٦٤/٢)، ولا أدري هل الكلام لابن القيم أم لشيخه ابن تيمية لأنه نقل عنه في هذه المسألة مطولاً، ولم يشر إلى نهاية النقل.

(٤١) أخرجه البخاري "٢٩٤"، ومسلم "١٢١١".

(٤٢) ابن القيم، إعلام الموقعين، (١٤/٣).

يطهرن، ويستشهد على هذه الحقيقة بقوله النبي ﷺ: "أحابتنا هي"، ويقول لأبي هريرة رضي الله عنه: "أمير وليس بأمر، امرأة مع قوم حاضت قبل الإفاضة"، فكان القوم يحتبسون لأجل الحائض حتى تطهر وتطوف، وأما في الأوقات المتأخرة كزمن ابن تيمية، فإن كثيراً من النساء أو أكثرهن لا يمكنهن الاحتباس بعد الوفد، والوفد ينفر بعد التشريق بيوم أو يومين أو ثلاثة، وتكون هي قد حاضت ليلة النحر فلا تطهر إلى سبعة أيام أو أكثر وهي لا يمكنها أن تقيم بمكة حتى تطهر، إما لعدم النفقة، أو لعدم الرفقة التي تقيم معها وترجع معها، ولا يمكنها المقام بمكة لعدم هذا أو هذا، أو لخوف الضرر على نفسها ومالها في المقام وفي الرجوع بعد الوفد. والرفقة التي معها تارة لا يمكنهم الاحتباس لأجلها إما لعدم القدرة على المقام والرجوع.

وحدهم وإما لخوف الضرر على أنفسهم. وأمواهم وتارة يمكنهم ذلك لكن لا يفعلونه فتبقى هي معذورة فهذه المسألة التي عمت بها البلوى في عصره^(٥٧).

ولهذا فإن ابن تيمية أعاد النظر والتأمل في النهي الوارد في طواف الحائض، وترجح له أن الطهارة ليست شرطاً في الطواف، كما أن الواجبات تسقط بالعجز وعدم القدرة، وخلص إلى من ذلك إلى القول: ((فيتوجه أن يقال: إنما تفعل ما تقدر عليه من الواجبات، ويسقط عنها ما تعجز عنه، فتطوف وينبغي أن تغتسل، وإن كانت حائضاً كما تغتسل للإحرام وأولى، وتستنفر كما تستنفر المستحاضة وأولى)).^(٥٨) (وليس من أقوال الشريعة أن تسقط الفرائض للعجز عن بعض ما يجب فيها كما لو عجز عن الطهارة في الصلاة فلو أمكنها أن تقيم بمكة حتى تطهر وتطوف، وجب ذلك بلا ريب فأما إذا لم يكن ذلك، فإن من أوجب عليها الرجوع مرة ثانية كان قد أوجب عليها سفران للحج بلا ذنب لها، وهذا بخلاف الشريعة ثم هي أيضاً لا يمكنها أن تذهب إلا مع الركب، وحيضها في الشهر كالعادة فهذه لا يمكنها أن تطوف طاهراً ألبتة.

وأصول الشريعة مبينة على أن ما عجز عنه العبد من شروط العبادات يسقط عنه، كما لو عجز المصلي عن ستر العورة واستقبال القبلة، أو تجنب النجاسة، وكما لو عجز الطائف أن يطوف بنفسه راكباً وراجلاً فإنه يحمل ويطاف به)^(٥٩)

وقد أطال في الاستدلال على رأيه في هذه المسألة بأدلة كثيرة، مع تفصيل بيان الصور المحتملة يدل على نظر

اجتهادي قل نظيره.^(٦٠)

(٥٧) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، (٢٢٤/٢٦-٢٢٥).

(٥٨) المرجع السابق، (٢٢٥/٢٦).

(٥٩) المرجع السابق، (٢٤٣/٢٦).

(٦٠) المرجع السابق، (٢٢٥/٢٦-٢٤١).

المثال الرابع: النهي عن بيع الغرر. فعن أبي هريرة رضي الله عنه قال: " نهى رسول الله ﷺ عن بيع الحصاة، وبيع الغرر " أخرجه مسلم.^(٤٧)

ظاهر النهي أن كل بيع دخله غرر فهو منهي عنه، وقد التزم بعض الفقهاء كما ذكر ابن تيمية بعموم النهي الوارد في الحديث الآنف وتوسعوا في تحريم ما يعتقدوه غرراً، وبالغوا في ذلك وشددوا؛ لمعتقدهم بتحريم الشارع لكل الصور الداخلة في ذلك.

ولكن ابن تيمية يخالفهم في فهمهم الحرفي للحديث، ويرى أنه ((من المحال أن يحرم الشارع علينا أمراً نحن محتاجون إليه، ثم لا يبيحه إلا بحيلة لا فائدة فيها))^(٤٨)، ويرى أن مراد الشارع من النهي عن بيع الغرر، يعرف بالنظر في سببه، ولهذا فقد قال: ((و إذا كانت مفسدة بيع الغرر، هي كونه مظنة العداوة والبغضاء وأكل الأموال بالباطل، فمعلوم أن هذه المفسدة إذا عارضتها المصلحة الراجحة قدمت عليها، كما أن السباق بالخيل و السهام و الإبل لما كان فيه مصلحة شرعية جاز بالعوض، و إن لم يميز غيره بعوض... و معلوم أن الضرر على الناس بتحريم هذه المعاملات أشد عليهم مما قد يتخوف فيها من تباعض و أكل مال بالباطل؛ لأن الغرر فيها يسير كما تقدم و الحاجة إليها ماسة، و الحاجة الشديدة يندفع بها يسير الغرر، و الشريعة جميعها مبنية على أن المفسدة المقتضية للتحريم إذا عارضتها حاجة راجحة أبيض المحرم، فكيف إذا كانت المفسدة منتفية))^(٤٩)

ويؤكد رحمه الله أن حديث النهي عن بيع الغرر لا بد أن يفهم في ضوء القواعد الكلية للشريعة، ومنها أن سر الشريعة في ذلك كله أن الفعل إذا اشتمل على مفسدة منع منه إلا إذا عارضها مصلحة راجحة كما في إباحة الميتة للمضطر، و بيع الغرر لا يختلف عن ذلك؛ فإنها نهى عنه الشارع؛ لكونه نوع من الميسر الذي يفضي إلى أكل المال بالباطل، فإذا عارض ذلك ضرر أعظم من ذلك أباحه دفعا لأعظم الفسادين باحتمال أدناهما^(٥٠)

فالمصلحة الراجحة المعتمدة على حاجة الناس مؤثرة في نظر الإمام ابن تيمية في تقديمها على عموم النهي عن بيع الغرر.

(٤٧) مسلم، صحيح مسلم، "١٥١٣"

(٤٨) ابن تيمية، مجموع الفتاوى (٤٥/٢٩).

(٤٩) ابن تيمية، مجموع الفتاوى (٤٨/٢٩-٤٩).

(٥٠) المرجع السابق، (٤٨٣/٢٩).

المثال الخامس: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: (من رأى منكم منكراً، فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه، وذلك أضعف الإيمان) أخرجه مسلم.^(١)

والآيات والأحاديث الواردة في ذلك كثيرة، ولكن لأهمية حديث أبي سعيد الخدري، ولكون نصوص ابن تيمية الآتية لا تخلو من الاستشهاد به في أصل الموضوع، أبرزناه هنا، مع علمنا أن كلام ابن تيمية عام في فريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وليس خاصاً بالحديث الآنف.

يرى ابن تيمية أن القيام بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لا بد أن يسبقه نظر في مدى الأثر الذي سببته ذلك التصرف، ويضرب مثلاً على ذلك فيقول: ((وعلى هذا إذا كان الشخص أو الطائفة جامعين بين معروف ومنكر، بحيث لا يفرقون بينهما بل إما أن يفعلوهما جميعاً أو يتركوهما جميعاً لم يجز أن يؤمروا بمعروف، ولا أن ينهوا عن منكر، بل ينظر فإن كان المعروف أكثر أمر به، وإن استلزم ما هو دونه من المنكر، ولم ينه عن منكر يستلزم تفويت معروف أعظم منه، بل يكون النهي حينئذ من باب الصد عن سبيل الله، والسعي في زوال طاعته وطاعة رسوله ﷺ، وزوال فعل الحسنات، وإن كان المنكر أغلب، نهى عنه، وإن استلزم فوات ما هو دونه من المعروف، ويكون الأمر بذلك المعروف المستلزم للمنكر الزائد عليه أمراً بمنكر، وسعيّاً في معصية الله ورسوله، وإن تكافأ المعروف والمنكر المتلازمان، لم يؤمر بهما ولم ينه عنهما فتارة يصلح الأمر، وتارة يصلح النهي، وتارة لا يصلح لا أمر ولا نهى، حيث كان المنكر والمعروف متلازمين، وذلك في الأمور المعينة الواقعة.

وأما من جهة النوع، فيؤمر بالمعروف مطلقاً، وينهى عن المنكر مطلقاً، وفي الفاعل الواحد والطائفة الواحدة، يؤمر بمعروفها وينهى عن منكرها، ويحمد محمودها ويذم مذمومها، بحيث لا يتضمن الأمر بمعروف فوات معروف أكبر منه أو حصول منكر فوقه، ولا يتضمن النهي عن المنكر حصول ما هو أنكر منه أو فوات معروف أرجح منه))^(٢).

ويقرر ابن تيمية قاعدته الكبرى في وجوب الفهم المقاصدي، لكل الأوامر والنواهي الشرعية وخاصة في فريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، بأن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وإن كان من أعظم الواجبات أو المستحبات، فهذا لا يلغي ضرورة النظر المصلحي الذي هو من أعظم مقاصد الشريعة في الأوامر والنواهي، ذلك لأن الواجبات والمستحبات لا بد أن تكون المصلحة فيها راجحة على المفسدة إذ بهذا بعثت الرسل وأنزلت

(١) مسلم، صحيح مسلم، "٤٩".

(٢) ابن تيمية، الاستقامة، (٢/٢١٧-٢١٨).

الكتب، ومن المقرر في القرآن أن الله لا يحب الفساد، بل كل ما أمر الله به فهو صلاح، وقد أثنى الله على الصالح والمصلحين، والذين آمنوا وعملوا الصالحات، وذم الفساد والمفسدين في غير موضع، فحيث كانت مفسدة الأمر والنهي أعظم من مصلحته، لم يكن مما أمر الله به، وإن كان يترتب على ذلك ترك واجب، أو فعل محرم، أقل مفسدة^(٣٣)

وهذه الحقيقة التي حررها ابن تيمية في كلامه السابق، نراه يحرص رحمه الله في أكثر من موضع على أن يستدل لها بأدلة شرعية مع بيان العلل والمعاني وقصد الشارع من تلك الأحكام المدرجة تحتها، فتراه مثلاً وهو يقرر قاعدة: " لا يجوز إنكار المنكر بما هو أنكر منه "، فيوضح أنها قاعدة شرعية منصوص عليها في الكتاب والسنة، ومن ذلك أحاديث النهي عن الخروج على ولاة الأمر بالسيف؛ لأجل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فيقف عندها محلاً للغاية من النهي، بمعنى آخر: لماذا نهى الشارع عن ذلك؟ وما قصده من هذا النهي؟، فيقول: ((لأن ما يحصل بذلك من فعل المحرمات، وترك واجب أعظم مما يحصل بفعلهم المنكر والذنوب، وإذا كان قوم على بدعة أو فجور، ولو نهوا عن ذلك وقع بسبب ذلك شر أعظم مما هم عليه من ذلك، ولم يمكن منعهم منه، ولم يحصل بالنهي مصلحة راجحة؛ لم ينهوا عنه))^(٣٤)

ولكن ألا يمكن أن يعترض على ذلك بأن الأنبياء جاؤوا بالدعوة لأقوامهم مع ما حصل من ابتلاءات، فيوضح رحمه الله هذا الإشكال ويبيِّن عنه بقوله: ((بخلاف ما أمر الله به الأنبياء وأتباعهم من دعوة الخلق، فإن دعوتهم يحصل بها مصلحة على مفسدتها كدعوة موسى لفرعون، ونوح لقومه فإنه حصل لموسى من الجهاد وطاعة الله، وحصل لقومه من الصبر والاستعانة بالله ما كانت عاقبتهم به حميدة، وحصل أيضاً من تفريق فرعون وقومه ما كانت مصلحته عظيمة، وكذلك نوح حصل له ما أوجب أن يكون ذريته هم الباقين، وأهلك الله قومه أجمعين، فكان هلاكهم مصلحة، فالمنهي عنه إذا زاد شره بالنهي، وكان النهي مصلحة راجحة، كان حسناً، وأما إذا زاد شره وعظم وليس في مقابلته خير يفوته لم يشرع إلا أن يكون في مقابلته مصلحة زائدة فإن أدى ذلك إلى شر أعظم منه، لم يشرع مثل أن يكون الأمر لا صبر له، فيؤذى فيجزع جزعاً شديداً يصير به مذنباً، وينقص به إيمانه ودينه، فهذا لم يحصل به خير لاله ولا لأولئك))^(٣٥)

(٣٣) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، (١٢٦/٢٨).

(٣٤) المرجع السابق، (٤٧٢/١٤).

(٣٥) المرجع السابق.

وهذا والله هو الفقه الحلي المهتدي بهدي المصطفى ﷺ وسنته، ومن تأمل سيرة النبي عليه الصلاة والسلام وجدها لا تخرج في إطارها العام عن مراعاة المصالح الشرعية في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر كما بينه ابن تيمية.

المثال السادس: حديث التسعير. عن أنس رضي الله عنه: ((قال الناس: يا رسول الله غلا السعر فسعر لنا. فقال رسول الله ﷺ: إن الله هو المسعر، القابض، الباسط، الرازق، وإني لأرجو أن ألقى الله وليس أحد منكم يطالبني بمظلمة في دم ولا مال))^(٦٧) أخرجه أبو داود وغيره.

يرى ابن تيمية أن من منع التسعير مطلقاً محتجاً بالحديث الآنف، فقد غلط، لأن الحديث وارد في شأن قضية معينة، فلا يعامل معاملة اللفظ العام، كما أنه ليس فيه ما يدل على أن أحداً امتنع من بيع يجب عليه، أو عمل يجب عليه، أو طلب في ذلك أكثر من الثمن العادل لتلك السلع.^(٦٧)

ويقرر رحمه الله في شرحه وتحليله المقاصدي للحديث السابق بأن التسعير منه ما هو ظلم لا يجوز، ومنه ما هو عدل جائز، فإذا تضمن ظلم الناس وإكراههم بغير حق على البيع بثمن لا يرضونه، أو منعهم مما أباحه الله لهم، فهو حرام، وإذا تضمن العدل بين الناس مثل إكراههم على ما يجب عليهم من المعاوضة بثمن المثل، ومنعهم مما يحرم عليهم من أخذ زيادة على عوض المثل، فهو جائز بل واجب^(٦٨)

وعليه فإن التسعير الممنوع شرعاً والذي جاء بصده الحديث كما يرى ابن تيمية، هو ما إذا كان الناس يبيعون سلعتهم على الوجه المعروف من غير ظلم منهم، وقد ارتفع السعر إما لقلّة الشيء، وإما لكثرة الطلب بسبب كثرة الناس، مع عدم توفر العرض الكافي من السلع، ففي هذه الحالة يكون إلزام الخلق أن يبيعوا بقيمة بعينها إكراه بغير حق.^(٦٩)

إن الأمثلة السابقة ما هي إلا غيض من فيض من منهجية ابن تيمية في فهم الحديث النبوي في ضوء مقاصد الشريعة، ولولا أن المقام لا يسمح بمزيد من النصوص التطبيقية لاسترسلنا في ذكر المزيد، ولكن لعل الله ييسر لنا فرصة أوسع لعرض ما وقفنا عليه في ذلك.

المبحث الثالث: الملامح العامة لفهم الحديث مقاصدياً عند ابن تيمية.

(٦٧) أخرجه أبو داود "٣٤٥١"، والترمذي "١٣١٤" وقال: حسن صحيح، وابن ماجه "٢٢٠٠"

(٦٨) ابن تيمية، مجموع الفتاوى (٩٥/٢٨).

(٦٩) المرجع السابق (٧٦/٢٨).

(٧٠) المرجع السابق (٧٦/٢٨).

بالنظر فيها تقدم، ومن خلال الوقوف على نصوص عديدة لابن تيمية تمثل منهجه العام في التعامل مع النص الشرعي وفهمه في ضوء المقاصد الشرعية، نستطيع أن نوجز من دون إطالة، أهم الملامح العامة عند هذا الإمام المتعلقة بفهم الحديث مقاصدياً، وهي:

الأول: تعظيم نصوص القرآن، والسنة، والعمل بها ما أمكن.

يؤكد ابن تيمية في نصوص كثيرة جداً على تعظيمه البالغ لنصوص الشريعة عموماً، ويدخل في ذلك بلا ريب حتى أحاديث الأحاد الصحيحة كما سيأتي بيانه، ومن الأمثلة على ذلك قوله وهو يتحدث عن المصالح والمفاسد، وأهمية النظر فيها: ((متى قدر الإنسان على إتباع النصوص لم يعدل عنها، وإلا اجتهد برأيه لمعرفة الأشباه والنظائر، وقل أن تعوز النصوص من يكون خبيراً بها وبدلالاتها على الأحكام))^(٧٠).

ويقول أيضاً: ((والواجب على الخلق اتباع الكتاب والسنة وإن لم يدركوا ما في ذلك من المصلحة والمفسدة))^(٧١).

وينقل تلميذه ابن القيم عند تفسيره لقول الحق سبحانه وتعالى: { ما لكم لا ترجون لله وقارا } نوح: ١٣ ما يلي: ((قال شيخ الإسلام في تعظيم الأمر والنهي: هو أن لا يعارضوا بترخص جاف، ولا يعرضوا لتشديد غال، ولا يحملا على علة توهن الانقياد. ومعنى كلامه أن أول مراتب تعظيم الحق عز وجل تعظيم أمره ونهيه))^(٧٢) ويرى رحمه الله أن من الواجب على الفقيه أن لا يحكم بما يدل عليه العام والمطلق قبل النظر فيما يخصه ويقيده، ولا يعمل بالقياس قبل النظر في دلالة النصوص هل تدفعه أم لا؟ فإن أكثر خطأ الناس تمسكهم بما يظنون من دلالة اللفظ والقياس، فالأمور الظنية لا يعمل بها حتى يبحث عن المعارض بحثاً يطمئن القلب إليه، وإلا اخطأ من لم يفعل ذلك وهذا هو الواقع في المتمسكين بالظواهر والأقيسة ولهذا عد أئمة السلف الاحتجاج بالظواهر مع الإعراض عن تفسير النبي وأصحابه طريق أهل البدع، وكذلك التمسك بالأقيسة مع الإعراض عن النصوص والآثار طريق لأهل البدع أيضاً.^(٧٣)

(٧٠) المرجع السابق (١٢٩/٢٨).

(٧١) ابن تيمية، اقتضاء الصراط المستقيم، تحقيق محمد حامد الفقي، ص ٢٨٣

(٧٢) ابن القيم، الوابل الصيب في الكلم الطيب، بيروت، دار الكتاب العربي، ١٤٠٥هـ، ص ١٥

(٧٣) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، (٣٩٢/٧).

ومن المهم التنبيه هنا على حقيقة مهمة في منهج ابن تيمية وهي أنه يرى أن حديث الأحاد يفيد العلم إذا تلقته الأمة بالقبول تصديقاً به، أو عملاً به، والاعتبار في ذلك باتفاق أهل العلم بالحديث، ولذلك فهو يرى أن جمهور أحاديث الصحيحين تفيد العلم كما صرح بذلك.^(٦٤)

الثاني: العلم بمقاصد الشريعة يستلزم سعة الاطلاع على السنة النبوية.

قال رحمه الله: ((فمن له اختصاص بالرسول، ومزيد علم بأقواله وأفعاله ومقاصده، يعلم بالاضطرار من مراده ما لا يعلمه غيره))^(٦٥) وقال أيضاً في أهل الحديث: ((وبكل حال فهم أعلم الأمة بحديث الرسول وسيرته ومقاصده وأحواله، ونحن لا نعني بأهل الحديث المقتصرين على سماعه أو كتابته أو روايته، بل نعني بهم كل من كان أحق بحفظه ومعرفته وفهمه ظاهراً أو باطناً واتباعه باطناً وظاهراً... ففقهاء الحديث أخبر بالرسول من فقهاء غيرهم))^(٦٦).

الثالث: لا عبرة بأي فهم مقاصدي يخالف فهم الصحابة والسلف الصالح.

من الأصول المنهجية عند الإمام ابن تيمية رحمه الله ضرورة الالتزام بفهم الصحابة والتابعين للنصوص القرآن والسنة^(٦٧). ويقرر ذلك في نصوص عديدة، منها قوله: ((إن من فسر القرآن أو الحديث، وتأوله على غير التفسير المعروف عن الصحابة والتابعين، فهو مفتر على الله، ملحد في آيات الله، محرف للكلم عن مواضعه، وهذا فتح لباب الزندقة والإلحاد، وهو معلوم البطلان بالاضطرار من دين الإسلام))^(٦٨) ويؤكد في موضع آخر أن من طريقة أهل البدع تفسير القرآن على ظاهره من دون الرجوع إلى السنة أو لكلام الصحابة^(٦٩).

ولا شك أن المجمع عليه عند الصحابة فهماً أو عملاً، يأخذ منزلة عالية جداً عند ابن تيمية، فهو يرى أن الإجماع المعلوم هو إجماع الصحابة؛ لأنه يمكن معرفته والقطع به^(٧٠)، ولذا فإذا ثبت الإجماع في حكم من الأحكام

(٦٤) المرجع السابق (٣٥٢-٣٥١/١٣).

(٦٥) ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، (١٠٢/١).

(٦٦) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، (٩٥/٤).

(٦٧) هذه المسألة مهمة جداً، وهي التي يعبر عنها بحجية فهم السلف، والسلف الصالح المقصود بهم أهل القرون الثلاثة المفضلة، وهذه القاعدة لها ذيول وتشعبات، وتحتاج إلى تفصيل، فليس ما اختلف فيه بينهم، مثل ما = أجمعوا عليه، وليس ما كان مستنده الاجتهاد المبني على الظن أو المصلحة كغيره، والمقام لا يناسب بسط هذه المسألة الأصولية المهمة هنا.

(٦٨) المرجع السابق، (٢٤٣/١٣).

(٦٩) المرجع السابق، (٣٩١-٣٩٠/٧).

(٧٠) المرجع السابق، (٣٤١/١١).

لم يكن لأحد أن يخرج عليه^(٨١)، وأي حكم يخالف الإجماع فهو باطل بإجماع المسلمين^(٨٢). وعليه فمن المؤكد بأن من ضوابط الفهم المقاصدي للحديث النبوي، ما يمكن أن يعبر عنه بالقاعدة التالية: " أن لا يكون الفهم المقاصدي نفيًا للمقاصد الشرعية المتفق عليها عند السلف الصالح " ^(٨٣)

الرابع: لا عبرة بمصلحة لم توزن بميزان الشريعة.

قال رحمه الله: ((إن الأمر والنهي، وإن كان متضمنًا لتحصيل مصلحة ودفع مفسدة، فينظر في المعارض له، فإن كان الذي يفوت من المصالح، أو يحصل من المفاصد أكثر، لم يكن مأمورًا به، بل يكون محرماً، إذا كانت مفسدته أكثر من مصلحته، لكن اعتبار مقادير المصالح والمفاصد هو بميزان الشريعة)).^(٨٤)

وينبه ابن تيمية إلى أنه قد تتحقق مصلحة للبعض في أمر من الأمور، ولكن لا يلزم من ذلك أنها مقبولة شرعاً، ولو كان الفعل مباحاً، فإن ذلك الفعل قد يكون فيه مفسدة راجحة على مصلحته، والشريعة جاءت بتحصيل المصالح وتكميلها وتعطيل المفاصد وتقليلها، وإلا فجميع المحرمات من الشرك والخمر والميسر والفواحش والظلم قد يحصل لصاحبها بها منافع ومقاصد، لكن لما كانت مفاصد راجحة على مصلحتها نهى الله ورسوله عنها، كما أن كثيراً من الأمور كالعبادات والجهاد وإنفاق الأموال قد تكون مضرّة، لكن لما كانت مصلحته راجحة على مفسدته أمر به الشارع.^(٨٥)

الخامس: درء المفاصد مقصد شرعي جليل لا يستقيم الفهم المقاصدي للنصوص بإهماله أو التقليل من شأنه. اشتدت عناية ابن تيمية بقاعدة درء المفاصد، وتكلم في شأنها كثيراً^(٨٦)، وخاصة في المسائل العقدية المتعلقة بالقبور والتوسل، والتشبه بالكافرين، وكذلك في المسائل الفقهية كقضية زواج التحليل، وكل ما يتعلق بالحلل... الخ. فإهمال قاعدة درء المفاصد، أو التقليل من شأنها على حساب مراعاة التيسير ورفع الحرج، خلل في فهم مقاصد الشريعة وتطبيقها، ولا يستقيم أمر الناظر في فهم الحديث النبوي على ضوء مقاصد الشريعة، إلا بالتأكيد على أن

(٨١) المرجع السابق، (٢٦٩/١٩-٢٧٠)، (١٠/٢٠).

(٨٢) ابن تيمية، الفتاوى الكبرى، (٣/٣٢٥).

(٨٣) انظر علاء الدين رحال، معالم وضوابط الاجتهاد عند شيخ الإسلام ابن تيمية، الأردن، دار الفنائس، ١٤٢٢ هـ ص ٣١٦، وأصل العبارة لمحسن الميلي في كتابه " ظاهرة اليسار الإسلامي " ص ١٤١.

(٨٤) المرجع السابق، (٢٨/١٢٩٩).

(٨٥) المرجع السابق (١/٢٦٤-٢٦٥).

(٨٦) انظر كتاب سد الذرائع عند شيخ الإسلام ابن تيمية، لإبراهيم مهنا المهنا، وهو رسالة ماجستير، منشورة في دار الفضيلة الرياض، ١٤٢٤ هـ.

الشريعة كما جاءت بتحصيل المصالح وتكميلها، فقد جاءت أيضاً بتعطيل المفاسد وتقليلها، ومن مقاصد الشريعة إخراج المكلف عن هواه، ولقد ضل قوم من المعاصرين ظنوا أن المقاصد وسيلة للتخفيف أو التحلل من تكاليف الشرع.

ونقول لهؤلاء: ليست المقاصد هي التيسير ورفع الحرج فقط، ألم يكتب علينا القتال وهو كره لنا؟، ألم يخبر الخالق عزوجل نبيه بأنه سيلقي عليه قولاً ثقيلاً؟، أليست الدنيا سجن المؤمن وجنة الكافر؟، أليست الجنة محفوفة بالمكاره، والنار بالشهوات؟ ألم يخبرنا نبينا عليه الصلاة والسلام بأن الجنة سلعة الله، وأن سلعة الله غالية؟ السادس: قصد الشارع لفعل المأمور به أعظم من جنس ترك المنهي عنه.

هذه القاعدة اهتم بها ابن تيمية وحررها تحريراً لم أره عند غيره، وعبر عنها بقوله: ((قاعدة: في أن جنس فعل المأمور به أعظم من جنس ترك المنهي عنه، وأن جنس ترك المأمور به أعظم من جنس فعل المنهي عنه، وأن مثوبة بني آدم على أداء الواجبات أعظم من مثوبتهم على ترك المحرمات، وأن عقوبتهم على ترك الواجبات أعظم من عقوبتهم على فعل المحرمات))^(٨٧)

ومن ثمرة هذه القاعدة أن النهي كما يرى ابن تيمية إذا كان لسد الذريعة، فإنه يفعل للمصلحة الراجحة كما يباح النظر إلى المخطوبة والسفر بها إذا خيف ضياعها، كسفرها من دار الحرب مثل سفر أم كلثوم، وكسفر عائشة لما تحلفت مع صفوان بن المعطل، فإنه لم ينه عنه، إلا لأنه يفضي إلى المفسدة فإذا كان مقتضياً للمصلحة الراجحة لم يكن مفضياً إلى المفسدة.^(٨٨)

وقد لاحظت بناء على ما تقدم أن أكثر الأحاديث التي فهمها ابن تيمية في ضوء مقاصد الشريعة، كانت مما يندرج في المنهيات، وقاعدته في ذلك أن المنهي عنه مقصود لغيره تبعاً، بعكس الأمر فإنه مقصود مراد لذاته أصلاً.^(٨٩) السابع: النظر في مآلات تطبيق الأوامر والنواهي معتبر ومقصود شرعاً.

رأيت ابن تيمية يشدد بحرص بالغ على ضرورة اعتبار نتائج الأوامر والنواهي الشرعية أتصب في كفة المصلحة أم المفسدة؟. ويقول في ذلك كما ذكرناه فيما تقدم^(٩٠): ((فالواجبات والمستحبات لا بد أن تكون المصلحة

(٨٧) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، (٨٥/٢٠)، وقد أطلت في الاستدلال عليها.

(٨٨) المرجع السابق، (١٨٦/٢٣).

(٨٩) المرجع السابق، (١١٦/٢٠).

(٩٠) انظر هذا البحث ص ١٤-١٥.

فيها راجحة على المفسدة، إذ بهذا بعثت الرسل ونزلت الكتب... فحيث كانت مفسدة الأمر والنهي أعظم من مصلحته، لم تكن مما أمر الله به، وإن كان قد ترك واجب، وفعل محرم)).^(١)

الخاتمة

لابد من التأكيد في الختام على أن فهم الحديث النبوي في ضوء مقاصد الشريعة ليس أمراً هيناً، بل هو في غاية الدقة، ويجب أن لا يترك لعبث العابثين أو تهور المتهورين، ولا يصلح أن يقوم به إلا أهل العلم الأثبات، الذين تعمقوا في فهم نصوص الكتاب والسنة وأحاطوا بهما كماً وكيفاً، ودرسوا مقاصد التشريع الإسلامي دراسة تحقيق وتدقيق، وميزوا بين أولويات الأحكام، وعرفوا فقه الموازنات حق المعرفة.

ومما يدعونا إلى ضرورة ربط الفهم المقاصدي للنصوص الشرعية بضوابط حاكمة له، ما نلاحظه من ظاهرة بدأت تنتشر وهي: ازدياد التغريب في المجتمعات الإسلامية، مما جعل الالتزام بكثير من التعاليم الإسلامية يشكل صعوبة لدى أكثر العامة، بل حتى لدى بعض المتخصصين في علوم الشريعة، فطفق قوم يتبعون الرخص، ووجد آخرون وقد يكون منهم فقهاء ودعاة أنفسهم أمام ضغط اجتماعي شديد، وعبء فكري كبير، فدعوا إلى مجارة العامة في أهوائهم وعجزهم عن تحمل التكاليف الشرعية، ولا يصح على الإطلاق أن يكون المعيار في تحديد المصالح موافقتها لأهواء الناس وشهواتهم. كما أن التمسك الحرفي بالنصوص مع الإعراض عن مقاصد الشريعة ضلال عن الحق أيضاً، يوشك أن ينتهي بصاحبه إلى مخالفة مراد الشارع من إرسال الرسل وإنزال الكتب السماوية، ولقد رأينا في ابن تيمية نموذجاً رائعاً، يجمع بين سعة العلم بالسنة مع عمق الفهم بالمقاصد الشرعية، ومن الواجب علينا أن نعطي اهتماماً أكبر بمثل هذه النوعية من الموضوعات العلمية؛ لشدة الحاجة إليها.

(١) ابن تيمية، الاستقامة، (٢/٢١١).

تقوية الدليل عند المحدثين

د. سعد الدين منصور محمد*

تقوية الدليل أو التعضيد عند المحدثين

فإنه بعد اطلاعي على دعوتكم المباركة، أود الإشتراك بهذه المقالة، متمنيا من الله أن تنال الرضا والقبول عنكم. وهي تحت محور: (علاقة مقاصد الشريعة بالعلوم الإسلامية المختلفة) فمقاصد الشريعة الإسلامية تلعب دورا معياريا في قضية تقوية وتعضيد الدليل _ كان هذا الدليل من الكتاب العزيز أو السنة النبوية المطهرة _ وهو ما يعرف بالتعضيد فالورقة تحاول تناول هذا الجانب تقوية الحديث الشريف، من ناحية علم مصطلح الحديث، ماهي العواضد التي تقوي الحديث حيث ان الحديث بعد معرفة درجته يعتمد عليه، فنبين كيف استفاد العلماء من هذا المقصد، حتى يطبق الحديث في مختلف النوازل التي يمر بها المؤمن.

والورقة تحت مسمى (تقوية الدليل عند المحدثين)

ولعل الباحث يصل الى نتائج مفيدة من خلال رجوعه الى كتب التراث ومصادره من كتب علوم الحديث و الفقه وأصوله.

إذا نظرنا الى الحديث الضعيف عند علماء أصول الحديث نجد أنهم قسموه الى قسمين:

ضعف لا يزول بتعدد الطرق كرواية الكذابين والمتروكين أو المتهمين بالكذب أو الفسق، فتعدد الطرق برواية أمثالهم لا يزيد الضعيف إلا ضعفا وذلك كحديث (الأذنان من الرأس) فقد روى بطرق عدة إلا أنها كلها ضعيفة.^٢

* قسم القرآن والسنة - كلية معارف الوحي والعلوم الإنسانية الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا

ص ١٧٥) والأذنان من الرأس، لما يلي:-

- أثبتوه عن النبي ﷺ أنه كان يمسح الرأس مع الأذنين، (ص ١٥٢) ومواضعه على ذلك.

علماً أن حديث (الأذنان من الرأس) ضعفه كثير من العلماء كابن الصلاح وغيره، وقالوا: إن طرقه واهية، ولكثرة الضعف فيها لا يرتقي إلى درجة الحسن، وبعض العلماء صححه، وبعضهم حسنه.

وضعف يزول بتعدد الطرق، منه إذا كان الراوي سئ الحفظ مع كونه من أهل الصدق والديانة، فإذا رأينا أن الحديث جاء من طرق أخرى عرفنا أنه مما قد حفظه ولم يختل فيه ضبطه، وإذا جاء ضعفه من جهة الإرسال أو التدليس، فإنه يزول بالمتابعات وذلك كالحديث الذي يرسله إمام حافظ، إذ فيه ضعف قريب يزول بروايته من وجه آخر، فكل هذا يرتقب إلى درجة الحسن لغيره لا لذاته، وكذلك يرتقي الحديث الحسن لذاته إلى درجة الصحيح لغيره إذا جاء من طرق عدة، لأن الصحيح لغيره أصله حديث حسن لذاته، ثم جاء من طرق أخرى عدة فارتقى إلى الدرجة العليا.^٢

أذن يمكن أن نجعل الضعيف على نوعين:

١- ضعف منجر بغيره كتعدد الطرق أو نحوها، وهو الذي يعمل به في الفضائل وماشبهها، والإنجبار إما يكون بمساو، أو أقوى منه، أما بما هو أقل منه فلا.

وضعف غير منجر ولا يشهد له أصل شرعي وهذا لا يعمل به قط لاف الفضائل ولا في غيرها.^٣

ويحسن بنا هنا بيان حكم العمل بالحديث الضعيف رواية وعملا:

أولا الحديث الموضوع لا يجوز العمل به مطلقا بل وحرمة روايته من غير بيان لوضعها وكذبها. ولم يجوزوا رواية شيء منه أكان في القصص والترغيب والترهيب والاحكام أم لم يكن لحديث رسول الله ﷺ (من حدث عني بحديث يرى انه كذب فهو احد الكاذبين).^٤ أما رواية الحديث الموضوع مع بيان حاله فلا بأس بها، لأن بيان ذلك يضح ما ينسب إلى النبي ﷺ مما ينسب إلى غيره، وفي هذا حفظ للسنة النبوية المطهرة وصيانة لها من كل دخيل.

أما الضعيف الذي لم يصل إلى درجة السقوط والوضع وهو الضعيف المحتمل فقد اختلفت أنظار العلماء فيه:

٢- أنها آلة السمع، فكان من الحكمة أن تطهرها حتى يطهر الإنسان مما تلقاه بها من المعاصي، ومسحها واجب. "الأذنان من الرأس" هي

من قول ابن عمر وهي ثابتة عنه انظر ملتقى أهل الحديث

٣- انظر علوم الحديث شرح العراقي ص ٢٧، واختصار علوم الحديث لابن كثير ص ٤١، ومحمد محمد أبوشهبة الوسيط في علوم ومصطلح

الحديث بدون تأريخ ص ٢٦٩

٤- أنظر الوسيط ص ٢٦٩

٥- أنظر الوسيط ص ٢٧٩

٥ الحديث أخرجه مسلم في صحيحه عن سمرة بن جندب والمغيرة بن شعبة ج ١ ص ٩

أولا في رأي ابن الصلاح انه يجوز رواية ما عدا الحديث الموضوع من أنواع الأحاديث الضعيفة من غير اهتمام ببيان ضعفها وذلك كالمواعظ والقصص فضائل الأعمال والترغيب والترهيب وما لا يتعلق بالعقائد والأحكام^٦

وتساهل في رواية الحديث الضعيف عبد الرحمن بن مهدي وأحمد بن حنبل. ونقل السيوطي في تدريره عن ابن العربي المالكي: لا يجوز العمل بالحديث الضعيف لا في الفضائل ولا في الحلال والحرام. ولا بن حجر العسقلاني شروط للعمل بالحديث الضعيف. أو فاحش الغلط أن يكون الضعيف غير شديد، فإذا رواه كذاب أو متهم بالكذب لا يقبل الحديث. وأن يكون مندرجا تحت أصل من أصول الشريعة معمول به، وأن لا يعتقد العامل عند العمل به أنه ثابت.^٧

ويمكن أن يقال أن تعدد طرق الحديث الضعيف تقويه إذا لم يكن الضعف ناشئ عن كذب الراوي أو فسقه أو جرح مؤثر في عدالته فهذا لا ينجبر بتعدد طرقه المماثلة له في الضعف ولتقاعد هذا الجابر، نعم يرتقى الحديث الضعيف بمجموعة كونه منكرًا أو لأصل له، وربما كثرت طرقه حتى توصله الى درجة المستور والسئ الحفظ، إذا كان الضعيف في الحديث من جهة حفظ راويه وضبطه، وتعددت طرقه بمثله أو بأعلى منه فهو الذي يرتقى الى درجة الحديث الحسن لغيره ٨ على أن هناك أحاديث ضعيفة الإسناد وعمل بها في الأحكام وغيرها، وقد حكم لها بالقوة وثبات الأصل لإعتبارات أهمها:

١- تلقى العلماء لها بالقبول فيما ذكره طائفة من العلماء منهم ابن عبد البر القرطبي النمري ومثل له بحديث جابر بن عبد الله عن النبي ﷺ: (الدينار أربعة وعشرون قيراطا).

قال السيوطي في "تدريب الراوي" عقب التنبيه الخامس عند كلامه في حد الحديث الصحيح. قال بعضهم: يحكم للحديث بالصحة إذا تلقاه الناس بالقبول وإن لم يكن له إسناد صحيح. قال ابن عبد البر في الاستذكار لما حكى عن الترمذي أن البخاري صحح حديث قال هو الطهور ماؤه: "وأهل الحديث لا يصححون مثل إسناده لكن الحديث عندي صحيح وقال الأستاذ أبو إسحق الإسفرايني: تعرف صحة الحديث إذا اشتهر عند أئمة الحديث بغير نكير منهم.

وقال نحوه ابن فورك وزاد: بأن مثل ذلك بحديث "في الرقة ربع العشر وفي مائتي درهم خمسة دراهم".

^٦ انظر مقدمة ابن الصلاح ص ١١٣

^٧ انظر فتح المغيث ج-١ ص ٢٦٨ وتدريب الراوي ص ١٩٦

وقد قال الإمام الشافعي رحمه الله في حديث (لاوصية لوارث)^٨ أنه لا يثبت أهل العلم ولكن العامة تلقتة بالقبول وعملوا به حتى جعلوه ناسخاً لأية الوصية، وقد أشار ابن حجر في شرحه (فتح الباري) إلى هذا حيث قال البخاري في كتاب الوصايا من صحيحه ويذكر أن النبي (ﷺ) قضى بالدين قبل الوصية، وكأن البخاري اعتمد عليه بالإتفاق على ما اقتضاه وإلا فلم تجر عاداته أن يورد الحديث الضعيف في مقام الإحتجاج به، ونقل الجصاص من الحنفية بأنه كالمتواتر كما نقله عنه التهانوي حيث قال: استعملت الأمة هذين الحديثين (طلاق الأمة وعدتها) عن عائشة وابن عمر وان كان وروده من طريق خبر الأحاد فصار في حيز المتواتر لأن ماتلقاه الناس من أخبار الأحاد فهو عندنا في معنى المتواتر^٩.

شهرة الحديث عند أئمة الحديث تغني عن الإسناد وذلك إذا لم يستنكروه، أو لم يطعنوا فيه، قال الأستاذ أبو اسحق الإسفرياني: تعرف صحة الحديث إذا اشتهر عند الأئمة بغير تكبير منهم^{١٠}. وقال نحوها بن فورك ومثل له بحديث (في الرقة - الخالصة - ربع العشر، وفي مائتين درهم خمسة دراهم)^{١١}

أو يتفق العلماء على العمل بمدلول الحديث، فإنه يقبل حتى يجب العمل وقد صرح بذلك جماعة من أئمة الحديث ومن أمثلته قول الشافعي: وما قلت - يعني في تنجيس الماء بحلول النجاسة فيه من أنه إذا تغير طعم الماء أو ريحه أو لونه يروى عن النبي (ﷺ) من وجه لا يثبت أهل الحديث مثله لكنه قول العامة لا أعلم بينهم خلافا والحديث المضار إليه أخرجه ابن ماجه واسناده ضعيف وفيه اضطراب، قال ذلك الحافظ ابن حجر في الإيضاح. كما إن شهرة الحديث بالمدينة تغني عن صحته كما قرره الإمام مالك (رحمه الله تعالى)^{١٢} موافقة الحديث لأية من كتاب الله تعالى، أو بعض أصول الشريعة، حيث لم يكن في سنده كذاب، فيحمل الفقيه إلى العمل به وقبول^{١٣} فالأحاديث التي يمكن ترقيتها هي كحديث الحسن حيث يقول القاسمي في قواعده:

(اعلم أن الحديث الحسن إذا روي من وجه آخر، ترقى من الحديث الحسن إلى الحديث الصحيح، لقوته من وجهين، فيتعضد أحدهما بالآخر وذلك لأن الراوي في الحديث الحسن متأخر عن درجة الحافظ الضابط مع

^٨ - لاوصية لوارث، ولا إقرار بدين أورده تقي الدين في كتابه كنز العمال رقم ٤٦٠٧١ المكتبة الإسلامية تاريخ الزيارة ٢٤-٣-٢٠٠٦

^٩ المنهج الإسلامي في الجرح والتعديل د. فاروق حمادة ص ٣٩٠د

^{١٠} المصدر السابق ص ٢٩١

^{١١} As_slam.com on 23-3-2006 الحديث أخرجه البخاري في صحيحة من حديث أنس بن مالك فتح الباري كتاب الزكاة

^{١٢} - باب زكاة الغنم حديث رقم ١٤٧٧

^{١٣} انظر فتح القدير لابن المهام ج ٣ ص ١٤٣

^{١٤} انظر تدريب الراوي للإمام السيوطي ص ٢٤

كونه مشهورا بالصدق والستر، فإذا روي حديثه من وجه آخر ولو وجها واحدا قوي بالمتابعة وزال ما كان يُحشى عليه من جهة سوء حفظ راويه، فارتفع حديثه من درجة الحسن إلى درجة الصحيح^{١٤}.
ويري البقاعي - رحمه الله - أن الحديث الحسن بنوعيه يرتقيان لمرتبة الحديث الصحيح لغيره عند تعدد الطرق، حيث قال: (فإذا انضم بعضها إلى بعض صارت حسنة للغي، فترتقي بها تلك الطريقة الحسنة إلى الصحة، ولا يضر كون أحدهما لذاته والآخر لغيره، وتكون هذه أقل مرتبة الصحة)^{١٥}
ومن أمثلة ذلك حديث أبي هريرة - رضي الله عنه - قال قال رسول الله - ﷺ - (لولا أن أشق على امتي لأمرتهم بالسواك عند كل صلاة)^{١٦}.

واسناد الحديث فيه محمد بن عمرو حيث قال ابن الصلاح عنه أنه مشهور بالصدق والصيانة، لكنه لم يكن من أهل الإتقان، حتى أن بعض أهل العلم ضعفه من جهة سوء حفظه، ووثقه بعضهم لصدقه وجلالته، فحديثه من هذه الجهة حسن، فلما انضم إليه كونه روي من وجه آخر، انجبر نقصه اليسير، فلتحق حديثه بدرجة الصحيح^{١٧}.

ومن أمثله حديث سبرة بن معبد الجهني - رضي الله تعالى عنه - قال قال رسول الله (ﷺ): (علموا الصبي الصلاة ابن سبع سنين واضربوه عليها ابن عشر)^{١٨} والحديث فيه عبد الملك بن الربيع حديثه في مرتبة الحسن، قال الذهبي في ميزانه مترجما له: (صدوق ان شاء الله، ضعفه يحيى بن معين فقط)^{١٩}. ولهذا الحديث شواهد عند أبي داود والإمام أحمد^{٢٠} وغيرهما يرتقي بها إلى درجة ومرتبة الصحيح لغيره
أما تقوية الأحاديث الضعيفة والتي في سندها سقط يمكن حصرها في الآتي:

^{١٤}قواعد التحديث للقاسمي ص ١٠٥

^{١٥}النكت الوفيه بما في شرح الألفية ٢ ص ٥١٨

^{١٦}الحديث أخرجه الترمذي في سننه ١-٣٤ والإمام أحمد في مسنده ٢-٢٥٩

^{١٧}مقدمة ابن الصلاح ص ٣٧-٣٨

^{١٨}الحديث أخرجه أبو داود في سننه ١-٣٣٢ رقم ٤٩٤ و الترمذي في سننه ٢ ص ٢٥٩

^{١٩}ميزان الاعتال في نقد الرجال للحافظ شمس الدين الذهبي ٢-٦٥٤

^{٢٠}انظر سنن أبي داود ١-٣٣٤ ومسنده الإمام أحمد ٢-١٨٧

وهناك عواضد كثيرة ذكرها العلماء، منها منها مجيء المرسل مسندا من طريق آخر. ذكر ذلك الأنصاري: (بمسند
يحيى من وجه آخر صحيح، أو حسن، أو ضعيف يعتضد به)^{٢١}
مثال ذلك حديث تابعي كبير تقوى بمسند صحيح كمرسل سغيد بن المسيب أن رسول الله ﷺ نهى عن بيع
الغرر. ذكره العلائي وقال: (وقد ثبت متصلا من حديث عبيد الله بن عمر عن أبي الزناد عن الأعرج عن أبي هر
يرة به. أخرجه مسلم، فاعتضد به المرسل المتقدم وثبت صحته).^{٢٢}
ومنه تقوية الحديث المرسل بالمرسل حيث أشار الى ذلك الإمام الشافعي في رسالته^{٢٣}
من أمثله حديث القهقهة (من ضحك في الصلاة فهقهة فليعد الوضوء والصلاة)^{٢٤}
ومنه أن يعضده قول بعض الصحابة حيث يوجد ما يوافق من قول الصحابة منه حديث الحسن قال قال
رسول الله ﷺ: (المؤذنون أمناء المسلمين على صلاتهم وعلى صيامهم) تقوى بحديث أبي أمامة - رضي الله عنه: (
المؤذنون أمناء المسلمين)^{٢٥}
ومن العواضد افتاء أكثر أهل العلم بمثله^{٢٦}
أو يعضده فعل الصحابي، ذكر ذلك البلقيني قائلا: (واطلق قوم من العلماء عن الشافعي رحمه الله تعالى أنه
يحتج بالمرسل إذل اسند، أو أرسل من طريق آخر، أو عضده قياس، أو قول صحابي، أو فعل صحابي)^{٢٧}
مثاله حديث عطاء بن يسار أن رجلين تيمما وصليا ثم وجدا ماء في الوقت، فتوزأ أحدهما وأعاد لصلاته ما
كان في الوقت ولم يعد الآخر، فسألا النبي ﷺ فقال للذي لم يعد أصبت السنة، وأجزأتك صلاتك. وقال للآخر:
أما انت فلك مثل سهم جمع)^{٢٨}
ومن العواضد اعتضاد المرسل بانتشاره وقد اشار الى ذلك السيوطي في تدريبه: * (زاد الأصوليون في
الإعتضاد أن يوافق قياس، أو انتشار من غير نكير)^{٢٩}

²¹ فتح الباقي على ألفية العراقي ١-١٤٩

²² جامع التحصيل في أحكام المراسيل للعلائي ص ١٠٢-١٠٣

²³ الرسالة ص ٤٦٢

²⁴ انظر الزيلعي في نصب الراية ١-٤٧-٥٤-

²⁵ حديث الحسن أخرجه البيهقي في سننه الكبرى ١-٤٢٦-٤٢٦ وحديث أبي أمامة السنن الكبرى ٤٣٢

²⁶ الرسالة ص ٤٦٣

²⁷ محاسن الإصطلاح ص ١٣٨

²⁸ شرح ابن الأثير كسهم الجيش من الغنمة انظر النهاية ج ١ ص ٢٩٦

ومن العواضد أن يعضد المرسل عن أهل العصر به كحديث البيهقي عن الحسن قال: (إن رسول الله ﷺ كان يغدو إلى العيدين - الأضحى والفطر - حين تطلع الشمس فيتنام طلوعها).
 حيث قال البيهقي: (هذا مرسلًا، زشاهده عمل المسلمين بذلك، أو بما يقرب منه مؤخرًا عنه)^{٢٠}
 ومنه اعتضاد المرسل بقياس معتبر وقد أشارنا إلى كلام السيوطي قبل قليل ومن أمثله حديث الزهري قال:
 كان رسول الله ﷺ يأمر المؤذن في العيدين أن يقرأ الصلاة جامعة. قال الحافظ ابن حجر - رحمه الله تعالى -: (وهذا مرسل، يعضده القياس على صلاة الكسوف لتبوت ذلك فيها)^{٢١}.

أم عواضد الحديث المنقطع وهو الحديث الذي سقط من أسناده راو - أو أكثر بشرط عدم التوالى - قبل الوصول إلى الصحابي، شريطة أن لا يكون أول الإسناد^{٢٢}

مثاله حديث أبي هريرة - رضي الله عنه - مرفوعًا: (سورة تشفع لقائلها وهي ثلاثون آية، وهي تبارك الذي بيده الملك) قال الحافظ ابن حجر - رحمه الله -: (وله شاهد من حديث ثابت بن أنس بإسناد صحيح)^{٢٣}
 أما الحديث المعضل وهو ما سقط منه اثنان فصاعداً من أي موضع كان، سواء سقط منه الصحابي والتابعي، أو التابعي وتابعه أو اثنان قبلهما لكن بشرط أن يكون سقوطهما من موضع واحد)^{٢٤} مثاله حديث هارون بن رثاب

قال: بعث رسول الله ﷺ بعثًا ففتح عليهم، فبعثوا بشيرهم إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، فبينما هم يخبروه بفتح الله عليهم، وبعدد من قتل الله منهم، فتفرت برجل منهم، فلما غشيت له لأقتله قال لا: أنى مسلم، قال فقتلته وقد قال إني مسلم. قال فقتلته وقد قال إني مسلم؟ قال يا رسول الله إنا قال ذلك متعوذاً قال: فهلا شققت عن قلبه ز قال وكيف أعرف عن ذلك يا رسول الله؟ قال فلا لسانه صدقت، ولا قلبه عرفت، إنك لقاتله، أخرج عنى فلا تصاحبني. قال ثم إن الرجل توفي فلفظته الأرض مرتين، وألقى في بعض الأودية. فقال بعض أهل العلم: إن الأرض لتوارى من هو أنتن منه ولكنه موعظة)^{٢٥} تقوى بحديث عمران الذي أخرجه ابن ماجه القزويني^{٢٦}

²⁹ تدريب لالراوي للسيوطي ١- ٢٠٢

³⁰ السنن الكبرى للبيهقي

³¹ فتح الباري ٢- ٥٢

³² انظر مناهج المحدثين في تقوية الأحاديث الضعيفة والمرضى الزين أحمد مكتبة ابن رشد الرياض ١٩٩٤ ص ٢٢١

³³ التلخيص الحبير ١- ٢٣٤

³⁴ مقدمة ابن الصلاح مع التقييد واليضاح ص ٦٥

³⁵ تحاف الخيرة المهرة بزوائد المسانيد العشرة ١- ١٤٨- ١٤٩

أما تقوية الضعيفة التي في اسنادها سقط خفي وهما نوعان المدلس والمرسل الخفي .
 والتدليس نوعان. تدليس الإسناد وهو أن يروى الراوى عن لقيه مالم يسمعه منه موهما انه سمعه منه، أو
 عن عاصره ولم يلقه موهما أنه قد لقيه وسمعه منه^{٣٧}
 قال الخطيب وتدليس الشيخ فهو أن يروى المحدث عن شيخ سمع منه حديثا فغير اسمه، أو كنيته، أو نسبه،
 أو حاله المشهور من امره لئلا يعرف^{٣٨}
 ومن أمثلة تقوية الحديث المدلس حديث بريدة - رضى الله عنه - عن النبي (ﷺ) قال: (المؤمن يموت بعرق
 الجبين)^{٣٩} ولكن الحديث تقوى اسناده بما له من متابعة وشاهد، وقد ذكر الترمذى ان هذا الحديث حسن ن حيث
 اشار ان قتادة لم يسمع من عبد الله بن بريدة.
 أما المتابعة فقد رواها النسائي من طريق محمد بن معمر^{٤٠}
 وأما الشاهد فقد رواه الطبراني من طريق أحمد^{٤١}
 أذن الحديث حسن لغيره بالمتابعة والشاهد^{٤٢}

تقوية الحديث المرسل الخفي

المرسل هنا نعني به: أن يروى الرجل عن من لم يعاصره بحيث لا يشتبه إرساله بإتصاله على أهل الحديث،
 كالحديث الذى رواه النسائي من رواية القاسم بن محمد عن ابن مسعود قال: اصاب النبي ﷺ بعض نسائه ثم نام
 حتى أصبح. فإن القاسم لم يدرك ابن مسعود.^{٤٣}

^{٣٦} مصباح الزجاجة بزوائد سنن ابن ماجه ٤-١٦٣

^{٣٧} مقدمة ابن الصلاح ص ٧٨

^{٣٨} الكفاية في علم الرواية ص ٥٢٠

^{٣٩} الحديث أخرجه الترمذى في سننه ٣-٣٠١ حديث رقم ٩٨٢ وابن ماجه في سننه ١-٤٦٧ حديث رقم ١٤٥٢ والحاكمة في المستدرک

١-٣٦١

^{٤٠} النسائي في سننه ٤-٦

^{٤١} المعجم الأوسط ٢-٣٠٤ بتحقيق د. محمود الطحان

^{٤٢} مناهج المحدثين في تقوية الأحاديث الحسنة والضعيفة د. المرتضى الزين أحمد ص ٢٨٦

^{٤٣} شرح ألفية العراقي ٢/٣٠٠

وهناك اربع طرق لمعرفة المرسل الخفي:

الأول: عدم اللقاء بين الراوي ومن روى عنه ومثلوا له بحديث ابن ماجة القزويني⁴⁴ من طريق عمر بن عبد العزيز عن عقبة بن عامر مرفوعا رضى الله عنه (رحم الله حارس الحرس).

قال المزي - عمر بن عبد العزيز - رحمه الله لم يلق عقبة بن عامر رضى الله عنه⁴⁵ اذن هذا الحديث مرسل خفي.

الثاني: أن يعرف عدم سماع الراوي ممن يروي عنه مطلقا بنص امام من أئمة الحديث كاحديث أبي عبيدة بن عبد الله بن مسعود عن أبيه وهي في كتب السنن الأربعة فقد روى الترمذي أن عمرو بن مرة قال لأبي عبيدة: هل تذكر من عبد الله شيئا؟ قال: لا⁴⁶

الثالث: أن يعرف سماعه منه لهذا الخبر فقط وان سمع منه غيره⁴⁷

الرابع: أن يرد في بعض طرق الحديث زيادة اسم راوي بينهما، كحديث رواه عبد الرزاق عن سفيان عن أبي اسحق عن زيد بن يوثع مرفوعا (أن وليتموها أبا بكر فقوي أمين. قال العراقي منقطع في موضعين⁴⁸

ومن أمثلة تقوية الحديث المرسل الخفي ما أسنده ابن أبي حاتم الرازي في مراسيله عن الحسن البصري عن ابى موسى الأشعري رضى الله عنه _ قال قال رسول الله ﷺ: (إذا التقى المسلمان بسيفيهما والمقتول في النار. قالوا يارسول الله هذا القاتل فما بال المقتول؟ قال إنه أراد قتل صاحبه)⁴⁹

حيث ذكر ابن أبي حاتم أن الحسن لم يسمع من أبى موسى الأشعري شيئا اذن هناك انقطاع ما بين الحسن وأبى موسى إلا أن ضعفه ينجبر بحديث أبى بكر (إذا التقى المسلمان بسيفيهما والمقتول في النار. فقلت يارسول الله هذا القاتل فما بال المقتول؟ قال إنه كان حريصا على قتل صاحبه. واللفظ للبخارى⁵⁰

⁴⁴سنن ابن ماجة القزويني ٩٢٥/٢ كتاب الجهاد ناب فضل الحرس

⁴⁵تحفة الأشراف ٣١٤/٧

⁴⁶سنن الترمذي ٢٦/١ (كتاب الطهارة) باب مت حاء في الإستنجاء بالحجرين

⁴⁷بعض العلماء يرى هذه الرواية تدليس انظر التقييد والإيضاح ص ٨٠

⁴⁸شرح ألفية العراقي ٣٠٩/٢

⁴⁹المراسيل لابن أبي حاتم الرازي ص ٣٧ والحديث أخرجه النسائي في سننه ١٢٤/٧

⁵⁰ أخرجه البخاري في صحيحه كتاب الإيمان (باب وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا) ٣٧/٨ وكتاب الديات (باب قول الله تعالى (ومن

أحيائها) ٩٢/٨

ومن الأحاديث التي تتقوى حديث مجهول الحال ومجهول العين ومن في اسناده راوى مبهم وكذلك تتقوى أحاديث من طعن في ضبط احدى رواتها كان الراوى سئ الحفظ أو مختلط.

خاتمة

اذن هناك عواضد تقوى الحديث الحسن كاعتضاده بمثله او بما هو أعلى منه -الصحيح - مثلا .
أما الأحاديث الضعيفة فحديث الملقن والمختلط تتقوى والحديث الذى الذى فيه سقوط ظاهر كامرسلا والمعضل والمنقطع تتقوى ومافيه سقط خفى كامدلس والمرسل الخفى أيضا تتقوى، وكذلك تتقوى بالأحاديث الضعيفة بسبب الجهل بعدالة رواتها كحديث فيه مجهول العين، أو مجهول الحال أو راوى مبهم.
فاذا تقوى الحديث باطريق من الطرق جاز العمل به عند الفقهاء وأهل الحديث، فيتحقق مقصد من مقاصد الشريعة الإسلامية.

التأصيل لمقصد التيسير ورفع الحرج في باب الحج: دراسة أصولية مقاصدية

د. هاني أحمد عبد الرحمن عبد الشكور*

المقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام الأتمان الأكملان على خير الله أجمعين، وعلى آله، وصحابه، والتابعين.

وبعد...

فإنه مما لا يخفى على المشتغلين بعلوم الشريعة - لاسيما الفقه الإسلامي - أن الشروط التي يجب توفرها في المفتي بلوغ درجة الاجتهاد. ولا يبلغ العالم درجة الاجتهاد إلا إذا اتصف بوصفين؛ على حد قول الإمام الشاطبي رحمه الله. أحدهما: فهم مقاصد الشريعة على كمالها.

وثانيها: التمكن من الاستنباط؛ بناء على فهمه في الشريعة.

أما الأول فمراده: أن الشريعة بنيت على اعتبار المصالح، وهذه المصالح ثبت بالاستقراء أنها ثلاثة:

ضروريات، وحاجيات، وتحسينيات.

يقول الإمام الشاطبي رحمه الله: (فإذا بلغ الإنسان مبلغا فهم عن الشارع فيه قصده في كل مسألة من مسائل الشريعة، وفي كل باب من أبوابها، فقد حصل له وصف، هو السبب في تنزله منزلة الخليفة للنبي ﷺ في التعليم، والفتيا، والحكم بما أراه الله ..) الموافقات ٤٣/٥ .

وهذا الكلام من الشاطبي رحمه الله ليس بدعاً من القول عند أهل الأصول، بل هو موافق لهم في ذلك ومؤيد، ولذا كان من المهم لأهل الفتوى تتبع مقاصد الشارع في أبواب الفقه؛ حتى لا تعود فتاويهم أو ما يقررونه من أحكام شرعية للناس على مقاصد الشارع والمصالح التي بنيت عليها الشريعة بالإلغاء.

وباب الحج باب عظيم من أبواب الفقه الإسلامي اختلفت فيه الفتاوى وتنوعت ما بين:

* قسم الدراسات الإسلامية، جامعة الملك عبد العزيز.

إفراط لا يراعى حال المستفتين، وواقع الفتوى، ومقاصد الشرع في الباب ٠ وما بين تفريط لم يلق بالبال بالأدلة الشرعية الجزئية في الباب، فجمود على النصوص دون النظر إلى روح الشريعة ومقاصدها في الأول، وتمسك بالروح دون أعمال للنصوص الشرعية في الثاني.

والمستقرئ للمسائل الواردة في باب الحج يجدها تدور حول المقاصد، والمصالح الشرعية التي ذكرها العلماء. ومن هذه المصالح الشرعية الكلية التي جاءت بها الشريعة في جميع أحكامها، وتشريعاتها، بشكل عام، وراعتها وأمرت بها في هذا الباب بشكل خاص: مقصد التيسير ورفع الحرج.

فمع أن الحج أحد أبواب العبادات التي جاءت الشريعة بالتيسير فيها بشكل عام، كما في إباحة التيمم في باب الطهارة، وقصر الصلاة وجمعها للمسافر في باب الصلاة، وعدم وجوب الزكاة في جميع الأموال في باب الزكاة، وسقوط فرض الصوم عن الكبير الذي لا يطيقه في باب الصوم، إلا أننا نجد هذا المقصد - التيسير ورفع الحرج - ظاهر ظهوراً بيناً في باب الحج بشكل خاص، وذلك واضح من خلال فرض الحج في العمر مرة واحدة على التراخي عند جمهور العلماء، وبشرط الاستطاعة، وبالتخيير في أنواع النسك الثلاثة المعروفة، وفي سعة الزمان والمكان للإحرام به، وفي عدم الإلزام بالترتيب في أعمال الحج أيام التشريق، وسقوط المبيت بمنى عن المرضى وأصحاب الحاجات، ومن كانوا سبباً في تيسير أمور الحجاج - وهم القائمون على خدمة الحجاج - إلى غير ذلك من أعمال الحج.

وهذا ما يسعى الباحث من خلال هذا البحث إلى بيانه وتوضيحه وتأصيله تأصيلاً شرعياً، يجلي هذه الحقيقة ويقدمها واضحة سهلة بيّنة بين يدي طلبة العلم، وأهل الفتيا، لعله بذلك يساهم في ترشيد الفتوى في الفقه الإسلامي بشكل عام، وفي باب الحج بشكل خاص. وقد انتظم عقد هذا البحث في مقدمة هي هذه، وتمهيد في التعريف بالاصطلاحات ذات العلاقة، ومبحثين، وخاتمة.

المبحث الأول: التيسير ورفع الحرج مقصد عام في الشريعة الإسلامية.

وفيه المطالب التالية:

المطلب الأول: أقسام المقاصد الشرعية.

المطلب الثاني: طرق معرفة المقاصد الشرعية.

المطلب الثالث: التيسير ورفع الحرج مقصد عام في الشريعة الإسلامية.

المطلب الرابع: أهداف الشارع من مقصد التيسير ورفع الحرج.

المبحث الثاني: التيسير ورفع الحرج مقصد شرعي في نسك الحج.

وفيه تمهيد: المشقة في الحج.
المطلب الأول: الاستطاعة والفعل مرة واحدة.
المطلب الثاني: في النية وجوانب التيسير فيها.
المطلب الثالث: سعة الزمان والمكان.
المطلب الرابع: التخيير.
المطلب الخامس: الإجابة في أداء بعض المناسك (التوكيل).
المطلب السادس: سقوط الواجب.
المطلب السابع: سقوط الترتيب.
المطلب الثامن: الجمع بين عبادتين في وقت واحد أو نسك واحد.
المطلب التاسع: إباحة التجارة فيه والسياحة.
المطلب العاشر: المطلوب في صفات أمير الحج.
أما الخاتمة فقد ذكرت فيها أهم نتائج البحث، والتوصيات المبنية على ذلك، وأسأل الله التوفيق والإعانة،
والرشد والسداد، والحفظ من الخطأ والزيغ، والضلال، إنه على ذلك قدير.

تمهيد: التعريف بمعاني المقاصد، التيسير، رفع الحرج.

(١) المقاصد لغة: جمع مقصد، وهو مصدر ميمي للفعل (قصد) / وأصل: ق، ص، د. في كلام العرب الاعتزام، والتوجه، والنهوض، والنهوض نحو الشيء، على اعتدال كان ذلك، أو جور، وقد ينحصر في بعض المواقع بقصد الاستقامة دون الميل^١. قال ابن فارس رحمه الله: (القاف والصاد والذال أصول ثلاثة، يدل أحدها على إتيان شيء وأمّه، والآخر على اكتناز في الشيء.....)^٢. وللكلمة معانٍ أخرى كثيرة أعرضت عنها واقتصر على المعنى الموافق للمعنى الاصطلاحي طلباً للاختصار.

ويختلف الأصوليون في حدّ المقاصد الشرعية اصطلاحاً؛ ففي حين نرى الشاطبي رحمه الله لم يحرص على إعطاء حدّ أو تعريف للمقاصد الشرعية - ولعله اعتبر الأمر واضحاً عند قارئ كتابه (الموافقات) الذي كتبه للعلماء بل للراسخين في علوم الشريعة - إلا أننا نجد في موضع من كتابه يشير إلى أنه يريد من القصد: (معرفة

^١ انظر لسان العرب مادة قصد.

^٢ معجم مقاييس اللغة ٩٥/٥ مادة قصد.

إرادة التشريع التي هي إرادة التكيف^٣ وهي عبارة موجزة قد لاتفي بالغرض، ولعله الأمر الذي دفع بعض علماءنا المعاصرين ليعطوا لها معنى اصطلاحياً خاصاً؛ فيعرفها الشيخ ابن عاشور رحمه الله بقوله: (مقاصد التشريع العامة: هي 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 أيضاً معانٍ من الحكم ليست ملحوظة في سائر أنواع الأحكام؛ ولكنها ملحوظة في أنواع كثيرة)^٤ ويعرف المقاصد الخاصة بأنها (الكيفيات المقصودة للشارع لتحقيق مقاصد الناس النافعة، أو لحفظ مصالحهم العامة في تصرفاتهم الخاصة.. ويدخل في ذلك كل حكمة روعيت في تشريع أحكام تصرفات الناس، مثل قصد التوثق في عقدة الرهن، وإقامة نظام المنزل والعائلة في عقدة النكاح، ودفع المستدام في مشروعية الطلاق).^٥ ويعرفها الأستاذ علال الفاسي بدون التفريق بين العامة والخاصة بقوله (المراد بمقاصد الشريعة: الغاية منها، والأسرار التي وضعها الشارع عند كل حكم من أحكامها)^٦. ويوجز الدكتور الريسوني تعريف المقاصد بقوله (إن مقاصد الشريعة هي: الغايات التي وضعت الشريعة لتحقيقها لمصلحة العباد)^٧.

(٢) التيسير لغة: مصدر يسر، واليسر يطلق على معانٍ منها: اللين، والانقياد، والسهولة، والخفة. واليسر: السهولة، والغنى، والسعة، وهو ضد العسر، قال تعالى (يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ)^٨. والياء والسين والراء: أصلاً يدل أحدهما على انفتاح الشيء وخفته، والآخر عن عضو من الأعضاء^٩

^٣ الموافقات ٣/٣٧٣.

^٤ أنظر نظرية المقاصد ص ٥.

^٥ مقاصد الشريعة الإسلامية لابن عاشور ص ٢٥١.

^٦ انظر المقاصد ص ٥.

^٧ مقاصد الشريعة ومكارمها، ص ٧.

^٨ نظرية المقاصد، ص ٧.

^٩ انظر لسان العرب مادة (يسر).

^{١٠} البقرة، ١٨٥.

^{١١} معجم مقاييس اللغة ١٥٥/٦ مادة يسر.

والتيسير في الاصطلاح: له تعريفات كثيرة¹² نختار منها: تشريع الأحكام على وجه روعيت فيه حاجة المكلف وقدرته على امتثال الأوامر، واجتناب النواهي، مع عدم الإخلال بالمبادئ الأساسية للتشريع¹³

(٣) رفع الحرج: يتركب من كلمتين هما (رفع) و (حرج) والرفع في اللغة يطلق على معان منها: إزالة الشيء عن موضعه¹⁴.

أما الحرج: فيطلق على معان منها: الضيق، وأضيق الضيق، والحرج: الموضع الكثير الشجر الذي لا يصل إليه الراحية، ويطلق أيضاً على الإثم¹⁵، فالأصل الذي ترجع إليه الكلمة وهو معظم الباب وإليه مرجع فروعه: تجمع الشيء وضيقه¹⁶ وفي الاصطلاح: يطلق على كل ما تسبب في الضيق؛ سواء كان واقعاً على البدن، أو على النفس، أو عليها جميعاً، في الدنيا، والآخرة، أو فيها معاً¹⁷.

الاصطلاحات ذات الصلة لمعنى التيسير ورفع الحرج في الشريعة الإسلامية:

الرخصة، السهولة، التخفيف، المصلحة، التوسع، التحليل¹⁸، الساحة، قال ابن عاشور رحمه الله: (الساحة أول أوصاف الشريعة وأكبر مقاصدها)¹⁹.

المبحث الأول: التيسير ورفع الحرج مقصد شرعي عام في الشريعة الإسلامية.

يهدف هذا المبحث إلى إثبات أن مقصد التيسير ورفع الحرج هو مقصد شرعي عام، راعته الشريعة في جميع أبواب التشريع الإسلامي، وحتى يظهر لنا ذلك جلياً لا بد من بحث المطالب التالية:

المطلب الأول: أقسام المقاصد الشرعية.

المطلب الثاني: طرق الكشف عن مقاصد الشريعة.

المطلب الثالث: التيسير ورفع الحرج مقصد عام في الشريعة.

¹² انظر المشقة تجلب التيسير لليوسف ص ٥٧ وما بعده.

¹³ مظاهر التيسير في الشريعة الإسلامية للدكتور عبد العزيز عزام.

¹⁴ لسان العرب مادة (رفع).

¹⁵ المرجع السابق مادة (حرج).

¹⁶ معجم مقاييس اللغة ٥٠/٢ مادة حرج.

¹⁷ رفع الحرج في الشريعة الإسلامية ص ٧.

¹⁸ انظر منهج التيسير المعاصر ص ١٣ وما بعده.

¹⁹ مقاصد الشريعة لابن عاشور ص ٢٦٨.

المطلب الرابع: هدف الشريعة في هذا المقصد.

المطلب الأول: أقسام المقاصد الشرعية.

يمكن تقسيم المقاصد إلى عدة أقسام باعتبارات مختلفة كالآتي:

- ١- تقسيم المقاصد باعتبار قصد الشارع في وضع الشريعة.
 - ٢- تقسيم المقاصد باعتبار ذاتها (من حيث درجاتها في القوة) وهو ما يهمننا في هذا المطلب.
 - ٣- تقسيم ما به تحفظ مقاصد الشارع باعتبار كونه أساساً أو تكملة.
 - ٤- تقسيم مقاصد الشارع باعتبار مواقع وجودها.
 - ٥- تقسيم مقاصد الشارع باعتبار إثباتها إلى قطعية وظنية.
 - ٦- تقسيم مقاصد الشارع باعتبار الاحتياج إليها في قوام أمر الأمة، أو الأفراد.
 - ٧- تقسيم مقاصد الشارع باعتبار مرتبتها في القصد إلى مقاصد أصلية، ومقاصد تابعة.
 - ٨- تقسيم مقاصد الشارع باعتبار العموم، والخصوص.
 - ٩- تقسيم مقاصد الشارع باعتبار كونها باعثة للعمل، أو نتيجة له.
 - ١٠- تقسيم مقاصد الشارع باعتبار حصولها.
 - ١١- تقسيم مقاصد الشارع باعتبار ظهور الحظ فيها للناس، وعدم ذلك.
 - ١٢- تقسيم مقاصد الشارع باعتبار كونها حاصلة من الأفعال بالقصد، أو بالمال.
 - ١٣- تقسيم مقاصد الشارع باعتبار التقرير، والتغيير.
 - ١٤- تقسيم مقاصد الشارع باعتبار كونها معاني حقيقية، أو معاني عرفية.²¹
- والذي يهمننا هنا هو تقسيمها باعتبار درجاتها في القوة، أو بما يعبر عنه من حيث مراعاتها للمصلحة الشرعية، أو باعتبار مدى الحاجة إليها، وهي بهذا الاعتبار تنقسم إلى:

ضروريات، وحاجيات، وتحسينيات²¹.

فالضرورية هي: التي لا بد منها في قيام مصالح الدين والدنيا، ويترتب على فقدانها اختلال وفساد كبير، في الدنيا والآخرة، ويقدر ما يكون من فقدانها بقدر ما يكون من الفساد والتعطل في نظام الحياة، وهذه المقاصد أو

²¹ انظر المراجع السابقة.

المصالح الضرورية ثبت بالاستقراء أنها خمسة، هي: حفظ الدين، وحفظ النفس، وحفظ النسل، وحفظ المال، وحفظ العقل وهي التي جاء حفظها في كل ملة. أما المقاصد الحاجية أو المصالح الحاجية فهي التي يتحقق بها رفع الضيق والحرج عن حياة المكلفين، والتوسعة فيها.

وأما التحسينية فهي: المصالح التي لا ترقى أهميتها إلى مستوى المرتبتين السابقتين، وإنما شأنها أن تتم وتحسن تحصيلها، ويجمع ذلك محاسن العادات، ومكارم الأخلاق والآداب^{٢٢}. والمصالح الضرورية الخمس المذكورة تعتبر أصول المصالح وأسسها، والمصالح الحاجية إنما هي خادمة ومكملة للضرورية^{٢٣}، مثلما أن التحسينية خادمة ومكملة للحاجية، فالكل إذاً حائم حول الضروريات ويقومها ويكملها ويحسنها. ولأجل حفظ الضروريات لا بد من حفظ الحاجيات والتحسينات بصفة عامة؛ لأن في إبطال الأخرى جرأة على ما هو أكد منه، ومدخلاً للإخلال به فصار الأخرى كأنه حمى للاكد، والراتع حول الحمى يوشك أن يقع فيه^{٢٤}.

المطلب الثاني: طرق معرفة المقاصد الشرعية.

تكلم الشاطبي رحمه الله عن بعض طرق كشف أو معرفة المقاصد الشرعية، وحددها في أربع جهات^{٢٥}، ومن أهم هذه الطرق: الاستقراء، الذي أعتمده الشاطبي نفسه في وضع كتابه^{٢٦}، بل إنه اعتبر الاستقراء للأدلة الظنية المتصافرة على معنى واحد يفيد القطع؛ فإن للاجتماع من القوة ما ليس للإفتراق، ولأجله أفاد التواتر القطع، وهذا نوع منه، وهو شبيه بالتواتر المعنوي^{٢٧}، وهو بذلك يخالف كثيراً من الأصوليين والمناطق الذين اعتبروا

^{٢٢} انظر القواعد ص ٤٨١-٤٨٢، والموافقات ١٧/٢ وما بعده، ومقاصد ابن عاشور ص ٢٩٩ وما بعده، ونظرية المقاصد ص ١٢٥ وما بعده.

^{٢٣} الموافقات ٤٣/٢.

^{٢٤} انظر الموافقات ٣١/٢.

^{٢٥} انظر نظرية المقاصد ص ١٥٠.

^{٢٦} المرجع السابق ٩/١.

^{٢٧} المرجع السابق ٢٨/١.

الاستقراء^{٢٨} الناقص يفيد الظن،^{٢٩} ومع هذا فإن من جاء بعد الشاطبي اعتمدوا رأيه هذا، وساروا عليه، وفصلوا في بيان طرق معرفة المقاصد، ومنهم الشيخ ابن عاشور الذي اعتبر الاستقراء أعظم طرق معرفة المقاصد، وفصل القول فيه،^{٣٠} وتبعه من بعده، وزاد في ذلك وأفاد^{٣١}.

ويمكن إجمال بقية طرق كشف المقاصد الشرعية في الآتي:

- (١) معرفة علل الأمر والنهي (مسالك العلة).
- (٢) مجرد الأمر والنهي الابتدائي التصريحي.
- (٣) التعبيرات التي يستفاد منها معرفة المقاصد.
- (٤) سكوت الشارع عن التسبب أو عن شرعية العمل، مع قيام المعنى المقتضي له، وانتفاء المانع^{٣٢}.

المطلب الثالث: التيسير ورفع الحرج مقصد عام في الشريعة الإسلامية

مقصد التيسير ورفع الحرج من المقاصد الشرعية الحاجية^{٣٣}، يقول الشاطبي رحمه الله (فإن رفع الحرج مقصود للشارع في الكلبيات، فلا تجد كلية شرعية مكلفاً بها وفيها حرج كلي، أو أكثر، البتة، وهو مقتضى قوله تعالى: (وَمَا جَعَلْ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ). الحج ٧٨^{٣٤}، قال في موضع آخر: (العمومات إذا اتحد معناها وانتشرت في أبواب الشريعة، أو تكررت في مواطن بحسب الحاجة من غير تخصيص، فهي مجرأة على عمومها على كل حال، وإن قلنا بجواز التخصيص بالمنفصل؛ والدليل على ذلك الاستقراء؛ فإن الشريعة قررت أن لا حرج علينا في الدين في مواضع كثيرة، ولم تستثن موضعاً ولا حالاً؛ فعده علماء الملة أصلاً مطروداً، وعموماً مرجوعاً

: الاستقراء الناقص: (هو استقراء أكثر الجزئيات لإثبات الحكم الكلي المشترك بين جميع تلك الجزئيات) المستصفي ١٠٣/١ — ١٠٤ بتصرف.^{٢٨}

^{٢٩} نظرية المقاصد ص ٢٨٨.

^{٣٠} انظر مقاصد ابن عاشور ص ١٩٠ — ١٩٢.

انظر رسالة طرق الكشف عن مقاصد الشارع للدكتور / نعمان جغيم ص ٢٦١، ٢٩٥.^{٣١}

^{٣٢} انظر مقاصد الشريعة لليوبي ص ١٢٣ وما بعده، وعلم مقاصد الشارع للربيع ص ١١٣ وما بعده.

^{٣٣} انظر الموافقات ٢/٢١، ٣/٣٦٦، ٤/٣٥٠.

^{٣٤} المرجع السابق ٤/٥٤١ وانظر نظرية المقاصد ص ١٥٧.

إليه من غير استثناء، ولا طلب مخصص، ولا احتشام من إلزام الحكم به، ولا توثق في مقتضاه؛ وليس ذلك إلا لما فهموا بالتكرار والتأكيد من المقصد إلى التعميم التام^{٣٥}.

أدلة مقصد التيسير ورفع الحرج بلغت مبلغ القطع.

وفي هذا يقول الشاطبي رحمه الله (إن أدلة مقصد التيسير ورفع الحرج في هذه الأمة بلغت مبلغ القطع..)^{٣٦} ووافقه على ذلك ابن عاشور حيث قال (مثال المقاصد الشرعية القطعية ما يؤخذ من متكرر أدلة القرآن تكراراً ينفي احتمال قصد المجاز والمبالغة، نحو مقصد الشارع التيسير...^{٣٧} ولا أظن أحداً من العلماء الراسخين في العلم يخالف ذلك؛ لما سيأتي من الأدلة المتواترة على صحة ما ذكرنا. ^{٣٨} وقبل الخوض في بيان هذه الأدلة لا بد من تحديد مفهوم التيسير في الشريعة الإسلامية؛ حتى نفهم النصوص الاستقرائية، ونسد باب الطعون والاعتراضات، التي قد تثار حول ثبوت هذا المقصود، وتقريره في أحكام الشريعة الإسلامية من جهات ثابتة.

مفهوم التيسير في الشريعة الإسلامية:

١. ليس معنى كون التيسير من مقاصد الشارع أن تجري الأمور كلها على التيسير، وأن يعامل الناس في كل الظروف والأحوال باليسر؛ وإنما المقصود تطبيق التيسير حيث تتوفر شروطه^{٣٩}. فالتيسير مقصد شرعي عام؛ لكنه كغيره من المبادئ لا بد له من توفر شروط لتطبيقه. يقول الشاطبي رحمه الله: (وأصل الحرج: الضيق، فما كان من معتادات المشقات في الأعمال المعتاد مثلها، فليس بحرج لغة ولا شرعاً، كيف وهذا النوع من الحرج وضع لحكمة شرعية وهي: التمحيص والاختبار؛ حتى يظهر في الشاهد ما علمه الله في الغائب، فقد تبين إذا ما هو من الحرج مقصود الرفع، وما ليس مقصود الرفع والحمد لله)^{٤٠}

^{٣٥} انظر المرجع السابق ٦٩/٤.

^{٣٦} المرجع السابق ٥٢٠/١.

مقاصد ابن عاشور ص ٢٣٥.

^{٣٨} وانظر إعلام الموقعين ١٢/٣، ومقاصد الشريعة عند العز بن عبد السلام ص ١٢٨، ورفع الحرج في الشريعة الإسلامية ص ٣٧،

ومقاصد الشريعة لليوبي ص ٤٠٠ وما بعده، ومقاصد الشريعة عند ابن تيمية ص ١٢٨، وفقه إمام الحرمين ص ٣٥٧.

^{٣٩} انظر ضوابط تيسير الفتوى ص ٣١ وما بعده.

^{٤٠} الموافقات ٢٧٣/٢ وانظر للتفصيل في ذلك رسالة رفع الحرج ص ٤٢٤ وما بعده حيث ذكر المشقة المعتدلة شرعاً للتخفيف وفصل القول فيها.

٢. يجب التفريق بين كون الشارع قاصداً للتيسير، وأن ذلك قد تم فيها نص عليه من أحكام، ومدى مراعاة المجتهد بعد ذلك لهذا المبدأ العام فيما يستنبطه من أحكام؛ فهو يتلمس اكتشاف الظروف المناسبة، والشروط اللازمة؛ لتطبيق هذا المبدأ، فإذا أخطأ في التطبيق فإن ذلك لا يمكن أن يعد طعناً في المبدأ الثابت^{٤١}.

الأدلة على كون التيسير ورفع الحرج مقصداً شرعي:

يجد المتبع لنصوص التيسير ورفع الحرج في القرآن الكريم، والسنة النبوية، أنها من السعة والشمول بحيث تغطي جميع جوانب التشريع الإسلامي، وتصرفات المكلفين، ويمكن حصر الاستقراء في ستة عشر مجالاً. وسأذكرها مع ذكر شاهد واحد في كل مجال أو شاهدين طلباً للاختصار، وأحيل القارئ إلى المراجع في ذلك للاستزادة، فليس المقصود هنا هو الاستيعاب لهذه الشواهد بقدر ما هو لفت نظر القارئ إلى هذه الشواهد، وأمثالها في نصوص الشريعة الإسلامية. وهذه المجالات هي:

١. النصوص التي جاءت بوصف الشريعة باليسر: وذلك كقوله تعالى (يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ) البقرة ١٨٥.

أما من السنة فعن أبي عروة قال: كنا ننتظر النبي ﷺ فخرج يقطر رأسه من وضوء، أو غسل، فصلي، فلما قضى الصلاة جعل الناس يسألونه: يا رسول الله أعلمنا حرج في كذا؟ فقال رسول الله ﷺ (لا أيها الناس إن دين الله عز وجل في يسر). ثلاثاً رواه أحمد^{٤٢}.

٢. النصوص التي جاءت في وصف الشريعة بالساحة: ومعنى كونها سمحة يعني أنها يسيرة: ومما ورد في هذا حديث عبد الله بن عباس رضي الله عنهما، قال: قيل لرسول ﷺ أي الأديان أحب إلى الله؟ قال (الحنيفية السمحة) رواه أحمد^{٤٣}.

٣. اتصاف الرسول ﷺ بالتيسير: وذلك كقوله تعالى واصفاً إياه ﷺ (لَقَدْ جَاءكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُمْ بِالْمُؤْمِنِينَ رَؤُوفٌ رَّحِيمٌ) التوبة (١٢٨). وعن عائشة رضي عنها قالت: ما خير النبي ﷺ بين أمرين إلا اختار أيسرهما، ما لم يأتهم فإذا كان الإثم كان أبعدهما منه... الحديث رواه البخاري^{٤٤}.

^{٤١} انظر طرق الكشف عن مقاصد الشارع ص ٣٤٦ — ٣٤٧ بتصرف

^{٤٢} مسند الإمام أحمد ٢٨٢/١٥ مسند البصريين.

مسند الإمام أحمد ٥٢٢/٢ مسند بني هاشم

^{٤٤} صحيح البخاري ٣٢٨/٤ — ٣٢٩ كتاب الحدود رقم ٦٧٨٦.

٤. التيسير على الأمة برفع الأغلال التي وضعت على الأمم السابقة وذلك في قوله تعالى {وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ فَالَّذِينَ آمَنُوا بِهِ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَاتَّبَعُوا النُّورَ الَّذِي أُنزِلَ مَعَهُ أُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ} الأعراف ١٥٧

٥. عدم التكليف بما لا يطاق: وذلك كقوله تعالى {لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ} البقرة ٢٨٦.

٦. وجود مرتبة العفو في التشريع: وذلك كحديث أبي ثعلبة الخشني رضي الله عنه قال: قال ﷺ (إن الله عز وجل فرض فرائض فلا تضيعوها، وحرم أشياء فلا تنتهكوها، وحدّ حدود فلا تعتدوها، وسكت عن أشياء من غير نسيان، فلا تبحثوا عنها). رواه الدار قطني^{٤٥}.

٧. الترغيب في معاملة الناس ببسر:

أ- التيسير على المعسرین وانتظارهم إلى زمن اليسر: وذلك كقوله تعالى: (وَإِنْ كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَى مَيْسَرَةٍ وَأَنْ تَصَدَّقُوا خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ) البقرة (٢٨٠) وعن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: (من نفس عن مؤمن كربة من كرب الدنيا نفس الله عليه كربة من كرب يوم القيامة، ومن يسر عن معسر يسر الله عليه في الدنيا والآخرة) رواه مسلم^{٤٦}

ب- الترغيب في التيسير على العموم: وفيه عن أنس بن مالك رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال: (يسروا ولا تعسروا، وبشروا ولا تنفروا) رواه البخاري^{٤٧}

ج- مخاطبة المعرضين عن الدين بقول ميسور: كقوله تعالى: (وَإِمَّا تَعْرِضْ عَنْهُمْ ابْتَغَاءَ رَحْمَةٍ مِّن رَّبِّكَ تَرْجُوهَا فَقُلْ لَهُمْ قَوْلًا مَّيْسُورًا) الإسراء ٢٨

د- العفو عن أهل الكتاب: قال تعالى: (وَدَّ كَثِيرٌ مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَوْ يَرُدُّونَكُمْ مِّن بَعْدِ إِيمَانِكُمْ كُفَّارًا حَسَدًا مِّنْ عِنْدِ أَنفُسِهِمْ مِّن بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ الْحَقُّ فَاعْفُوا وَاصْفَحُوا حَتَّى يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرِهِ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ) البقرة ١٠٩

^{٤٥} سنن الدار قطني كتاب الرضاع ٤/١٨٣—١٨٤.

^{٤٦} صحيح مسلم كتاب الذكر والدعاء حديث رقم (٢٦٩٩).

^{٤٧} صحيح البخاري كتاب العلم حديث رقم ٦٩.

هـ- الأمر بالتيسير على ذوي الحاجات، والأعذار، في الصلاة، ومما ورد في ذلك: عن عثمان بن أبي العاص أن آخر كلام كلمني به رسول الله ﷺ إذ استعملني على الطائف فقال: خفف الصلاة على الناس حتى وقت لي: (اقرأ باسم ربك الذي خلق، وأشباهاها من القرآن) رواه أحمد^{٤٨}

و- الترغيب في أن يكون الإنسان سمحاً في معاملاته:- ومما ورد في ذلك: عن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: (إن الله يحب سمح البيع، سمح الشراء، سمح القضاء.) رواه الترمذي^{٤٩}

٨. تيسير سبيل المؤمنين: كقوله تعالى: (لِيُنْفِقُ ذُو سَعَةٍ مِّن سَعَتِهِ وَمَن قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ فَلْيُنْفِقْ مِمَّا آتَاهُ اللَّهُ لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا سَيَجْعَلُ اللَّهُ بَعْدَ عُسْرٍ يُسْرًا) الطلاق ٧ وفي حديث ابن عباس رضي الله عنهما الذي يرويه عن النبي ﷺ (... وأعلم أن في الصبر على ماتركه خيراً كثيراً، وأن النصر مع الصبر، وأن الفرج مع الكرب، وأن مع العسر يسراً) رواه أحمد^{٥٠}.

٩. النهي عن التشدد والتنطع في الدين: وذلك لما فيه من التشديد على النفس، المؤدي إلى إزهاق النفوس، وابتغاء العنت. ومما ورد في ذلك عن الأحنف بن قيس، عن عبد الله بن مسعود قال: قال رسول الله ﷺ: (هلك المتنطعون!) قالها ثلاثاً رواه مسلم^{٥١}. وعن أنس بن مالك رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: (إن هذا الدين متين، فأوغلوا فيه برفق) رواه أحمد^{٥٢}.

١٠. وجود الرخص الشرعية: وهي كثيرة جداً كرخصة التيمم، والترخيص في الفطر لذوي الأعذار، والأكل من مال اليتيم المعروف، والترخيص لذوي الأعذار في ترك الجهاد، وغير ذلك^{٥٣} وهو ما بنيت عليه قاعدة المشقة تجلب التيسير، قال الشاطبي رحمه الله: (إن الرخصة أصلها التخفيف عن المكلف، ورفع الحرج عنه)^{٥٤}

١١. التدرج في التشريع: ومثال ذلك التدرج في تحريم الربا، والخمر، والتدرج في الدعوة إلى الله.

١٢. شرع الكفارات: ككفارة اليمين، وكفارة قتل الصيد في الحرم، وكفارة القتل الخطأ، وكفارة الظهار.

^{٤٨} مسند الإمام أحمد ٥٤٥/١٣ مسند التابعين.

^{٤٩} صحيح الترمذي كتاب البيوع ٣٩٠/٢.

^{٥٠} مسند الإمام أحمد ٢٤٤/٣ — ٤٤٦ مسند بني هاشم.

^{٥١} صحيح مسلم كتاب العلم حديث رقم (٢٦٧٠).

^{٥٢} مسند الإمام أحمد ٧٧/١١ — ٧٨ مسند المكثرين.

^{٥٣} انظر الفواعل لابن عبد السلام ص ٣٧٢، والرخص الفقهية من القرآن والسنة النبوية ص ٤٩٢ وما بعده

الموافقات ٤٧٧/١.

١٣. شرع التوبة: قال تعالى: (وَإِذَا جَاءَكَ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِآيَاتِنَا فَقُلْ سَلَامٌ عَلَيْكُمْ كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ أَنَّهُ مَنْ عَمِلَ مِنْكُمْ سُوءًا بِجَهَالَةٍ ثُمَّ تَابَ مِنْ بَعْدِهِ وَأَصْلَحَ فَأَنَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ) الأنعام (٥٤).

١٤. تيسير الحساب على المؤمنين في الآخرة: ومما ورد في ذلك (وَأَمَّا مَنْ آمَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُ جَزَاءُ الْحُسْنَى وَسَنَقُولُ لَهُ مِنْ أَمْرِنَا يُسْرًا) الكهف (٨٨)

والتيسير في المعاملات؛ كشرع الشفعة في نصيب الشريك، والترخيص في الغرر اليسير، والجهالة التي لانفكاك عنها في الغالب، وشرع السلم، والترخيص في العرايا، وشرع القرض^{٥٥}.

١٥. الإجماع: انعقد الإجماع بين علماء المسلمين منذ البعثة النبوية وإلى وقتنا هذا على عدم وقوع المشقة غير المألوفة في أمور الدين، وأن الشريعة وضعت على قصد الرفق والتيسير^{٥٦}.

١٦. عمل السلف يقول عمير بن إسحاق: لما أدركت من أصحاب رسول الله ﷺ أكثر ممن سبقني منهم، فما رأيت قوماً أيسر سيرة ولا أقل تشدداً منهم^{٥٧}.

المطلب الرابع أهداف الشارع من مقصد التيسير ورفع الحرج .

اعتبر الإمام ابن عبد السلام رحمه الله التيسير ورفع الحرج عن الناس وسيلة لتحقيق المقصد الأعظم، وهو جلب المصالح ودرء المفاسد، ويتجلى صلاح العالم في صلاح الكائنات فيه، وعلى رأسها النوع البشري؛ باعتبار الكائن المهيمن، ويتمثل صلاحه في صلاح عقله، وعمله، ولا يتم ذلك ما لم تكن هذه الشريعة سهلة، وسمحة، تقبلها النفوس على اختلاف طباعها، وترتاح القلوب إليها^{٥٨}.

ويذهب بعض الباحثين إلى التفصيل في بيان أهداف اليسر في الإسلام بتقسيمها إلى:

١. أهداف عقديّة: وذلك سبب انتشار الإسلام وقبوله لدى الكثير من الناس؛ نظراً لسهولة أصول الاعتقاد في الإسلام؛ وبعدها عن الغوامض، والتعقيدات، الموجودة لدى الديانات الأخرى.

^{٥٥} انظر في جميع ما سبق الموافقات ٢/٢١٠-٢١٣، وطرق الكشف عن مقاصد الشارع ص ٣٤٧-٣٦٨، ومظاهر التيسير في التشريع

الإسلامي ص ١٢-١٤، ومنهج التيسير المعاصر ص ٣٢-٤٢، والإحكام والتقارير لقاعدة المشقة تجلب التيسير ص ٣٨-٥٥.

^{٥٦} انظر الموافقات ٢/٢١٢، ومظاهر التيسير في التشريع الإسلامي ص ١٢.

انظر منهج التيسير المعاصر ص ٤٠ وما بعده. ^{٥٧}

مقاصد الشريعة عند ابن عبد السلام ص ٣٤٦. ^{٥٨}

٢. أهداف تعبدية: ولاشك أن يسر التكاليف وسهولتها تمكن المسلم من أداء العبادة بحسب ظروفه، وتحافظ على نفسه من الهلاك؛ بإسقاط التكليف أو تخفيفه.

٣. أهداف اجتماعية: ويبرز ذلك من خلال رعاية العرف في حياة الناس؛ ففي هذا نوع من التيسير على الناس إذا أقروا على ما ألفوه من عادات، وعرف، كما أن التشريعات المالية تهدف إلى سد حاجات الناس، وقضاء حوائجهم، وهذا من التيسير.

٤. الأهداف الجنائية وذلك واضح من خلال:

أ- الرحمة بالمجتمع، وحقن الدماء، وذلك بالأخذ على يد العابثين؛ حتى تتحقق الرحمة والشفقة بالمجتمع.

ب- تحقيق أكبر قدر ممكن من العدالة: فلا تأخذ الشريعة المتهم بمجرد التهمة، وتدرأ الحدود بالشبهات، إلى غير ذلك مما يحقق التيسير في حياة الناس بعامه، والمتهمين بخاصة.

ج- استصلاح الجاني: وذلك بفتح أبواب التوبة، والأمل ليقف على قدميه مرة أخرى، ويبدأ حياة جديدة على منهج صحيح، وهذا من الرحمة، والشفقة، والتيسير على الناس.

٥. أهداف سلوكية: وهو ما تكلم عنه الأصوليون الأوائل كالعز بن عبد السلام⁵⁹ والشاطبي، يقول الشاطبي رحمه الله (فاعلم أن الحرج مرفوع عن المكلف لوجهين:-

أحدهما: الخوف من الانقطاع من الطريق، وبغض العبادة، وكراهة التكليف، ويتنظم تحت هذا المعنى الخوف من إدخال الفساد عليه، في جسمه، أو عقله، أو ماله، أو حاله.

والثاني: خوف التقصير عند مزاحمة الوظائف المتعلقة بالعباد، المختلفة الأنواع، مثل قيامه على أهله، وولده، إلى تكاليف أخرى تأتي في الطريق، فربما كان التوغل في بعض الأعمال شاغلاً عنها، وقاطعاً بالمكلف دونها، وربما أراد العمل للطرفين على المبالغة في الاستقصاء، فانقطع عنها...)⁶⁰ ويمكن إضافة ثالث: وهو قطع الأعدار، وعدم الخلل؛ فكون الأحكام ميسرة مسهلة، لاتجعل لأحد عذراً في ترك العمل بأحكام الشريعة⁶¹ وقد ذكر بعضهم غير ذلك من الأهداف نعرض عنها ونكتفي بها ذكر⁶².

لكن لا بد من الإشارة هنا إلى أن المحافظة على المقصد الحاجي هو حماية للضروريات، وذلك بدفع ما يبسها أو يؤثر فيها ولو من بعد. قال الشاطبي رحمه الله: (فالأمر الحاجية إنها هي حائمة حول هذا الحمى؛ إذ هي تترد

⁵⁹ انظر القواعد لابن عبد السلام ص ٤٨٢.

⁶⁰ لموافقات ٢/٢٣٣.

⁶¹ منهج التيسير المعاصر ص ٥١.

⁶² انظر المرجع السابق ص ٥١-٥٣.

على الضروريات فتكملها، بحيث ترتفع في القيام بها واكتسابها المشقات، وتميل بهم فيها إلى التوسط. (١٤) والاعتدال في الأمور؛ حتى تكون جارية على وجه لا يميل إلى إفراط ولا تفريط^{٦٣}، ويقول (فإذا فهم هذا لم يَرْتَبِ العاقل في أن هذه الأمور الحاجية فروع دائرة حول الأمور الضرورية)^{٦٤}.

المبحث الثاني: التيسير ورفع الحرج مقصد شرعي في نسك الحج.

تمهيد: المشقة في الحج.

المشاق في العبادات أنواع، منها ما لا تنفك عنه العبادة، كمشقة الوضوء، والغسل، وكمشقة إقامة الصلاة في الحر، والبرد، ومن ذلك مشقة الحج؛ التي لا انفكاك عنها، ولا انفصال عنها غالباً^{٦٥}، فهذه لاجمال للتخفيف فيها في الشرع ولا الإسقاط، ومنها مشقة تنفك عنها العبادات غالباً وهي أنواع:

النوع الأول: مشقة عظيمة فادحة، كمشقة الخوف على النفوس، والأطراف، ومنافعها، فهذه مشقة موجبة للتخفيف، والترخيص، لأن حفظ المهج والأطراف؛ لإقامة مصالح الدارين، أولى من تعريضها للفوات في عبادة، أو عبادات، ثم تفوت أمثالها^{٦٦}.

النوع الثاني: مشقة خفيفة كأدنى وجع في أصبع، أو أدنى صداع، أو سوء مزاج، فهذا لا لفتة إليه، ولاتعريض عليه؛ لأن تحصيل العبادة أولى من دفع مثل هذه المشقة، التي لا يؤبه لها.

النوع الثالث: مشقة واقعة بين هاتين المشقتين، مختلفة في الخفة، والشدة، فما دنا منها من المشقة العليا أوجب التخفيف، وما دنا منها من المشقة الدنيا لم يوجب التخفيف؛ إلا عند أهل الظاهر، كالحمي، ووجع الضرس اليسير^{٦٧}.

وتختلف المشاق باختلاف العبادات في اهتمام الشرع بها، فما اشتد اهتمامه به شرط في تخفيفه المشاق الشديدة أو العامة، وما لم يهتم به خففه بالمشاق الخفيفة، وقد تخفف مشاقه مع شرف وعلو مرتبته؛ لتكرر مشاقه كيلا يؤدي إلى المشاق العامة الكثيرة الوقوع.

⁶³ الموافقات ٣٢/٢

⁶⁴ المرجع السابق ٣٣/٢، وانظر علم مقاصد الشارع للربيعه ص ١٣٤ — ١٣٦

⁶⁵ القواعد لابن عبد السلام ص ٣٧٣.

⁶⁶ المرجع السابق ٣٧٤.

⁶⁷ المرجع السابق.

والحج مشاقفه على ثلاثة أقسام: منها ما يمنع وجوب الحج، ومنها ما يخفف ولا يمنع الوجوب، ومنها ما يتوسط فيتردد فيه، وما قرب منه إلى المشقة العليا كان أولى بأن يمنع الوجوب، وما قرب منه إلى المشقة الدنيا كان أولى بأن لا يمنع الوجوب.⁶⁸ والمستقرى لأحكام الحج في الشريعة الإسلامية؛ يجد أن الشارع راعى فيه التيسير، ورفع الحرج، بشكل كبير جداً يفوق غيره من العبادات؛ وماذا إلا لكثرة أنواع المشتقات فيه؛ الموجبة للترخيص، كإجهاد النفس وتعريضها للمخاطر، وكل هذه الأمور موجبة للترخيص في الشريعة. فإذا كان الفقهاء يذكرون من أسباب الترخيص: الضروريات: وهي حفظ الدين، والنفس، والمال، والعقل، والنسب، ويذكرون من أسباب الترخيص أيضاً: الحاجيات، التحسينيات، والسفر، والنسيان، والخطأ، والجهل، والإكراه، والنقص بعموم أنواعه؛⁶⁹ فإن الحج قد جمع هذه الأسباب؛ فالحج فيه من الضروريات: تعريض النفس والمال للهلاك، وفيه من الحاجيات الكثيرة التي تستدعي التيسير ورفع الحرج كما سيتبين لك، وفيه من التحسينيات ما يتعلق بلباس الإحرام، واستعمال الطيب، ونحو ذلك الكثير، والحج فيه سفر، ويحصل فيه النسيان، والخطأ، والجهل، والإكراه، والنقص بأنواعه، ونجد كل ذلك مبثوثاً خلال المسائل، والأحكام الواردة في باب الحج.

وإذا كان من مفرزات مادة التيسير ورفع الحرج: الاستطاعة، والتخيير، والتوكيل، وسقوط الواجب، وسقوط الترتيب، وجواز الجمع بين العبادات، وإباحة الجمع في العبادات مع المصالح الدنيوية، وسعة الزمان، والمكان، ونحو ذلك من العبارات؛ فإننا نجد أحكام الحج ومسائله تدور حول هذه المفرزات، وتحوم حولها، مما يعطي نتيجة حتمية: أن التيسير ورفع الحرج مقصد بنيت عليه أغلب مسائل الحج، وهذا ما يسعى إلى بيانه هذا المبحث من خلال مطالبه التسعة الآتية:

المطلب الأول: الاستطاعة والفعل مرة واحدة.

جمعت الأمة على وجوب الحج على المستطيع في العمر مرة واحدة؛⁷⁰ لقوله تعالى ((وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا)) آل عمران ٩٧، وعن أبي هريرة رضي الله عنه قال: خطبنا رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقال: ((يا أيها الناس قد فرض الله عليكم الحج فحجوا)). فقال رجل: أفي كل عام يا رسول الله؟ فسكت حتى قالها ثلاثاً، فقال رسول

⁶⁸ المرجع السابق ص ٣٧٥

⁶⁹ انظر الرخص الفقهية من القرآن والسنة النبوية ص ٤٤٤ وما بعده.

⁷⁰ المغنى ٦/٥ وانظر المجموع ٩/٧

الله ﷻ: ((لو قلت نعم لوجبت ولما استطعتم..)) الحديث رواه مسلم،^{٧١} وإيجاب الحج مرة في العمر، وربط الوجوب بالاستطاعة بالنص في الآية والحديث؛ دلالة واضحة في إرادة التيسير على الناس ورفع الحرج عنهم؛ لما في هذه الشعيرة من مجموع المشاق الموجبة للتخفيف، كما مر ذكره.

ومبحث الاستطاعة مبحث طويل يذكر فيه الفقهاء مفهومها،^{٧٢} وضوابطها، والمستقرئ لهذه الأحكام يجد أن الفقهاء توسعوا في هذا الباب توسعا كبيرا، بما يتمشى مع المقصود من هذا الشرط، وهو: التيسير على الناس في أداء النسك.

المطلب الثاني: في النية وجوانب التيسير فيها.

لا بد للعبادة من نية لحديث (إنما الأعمال بالنيات)^{٧٣} وللنية شروطها التي تكلم عنها الفقهاء في بابها^{٧٤} إلا أننا نجدها في باب الحج أخذت طابع التيسير على ناوي الإحرام وذلك فيما يلي:-

١. جواز تعليقها على نية الغير، أو إيهام النية، وهذا مخالف لشروط النية في العبادات إذ يشترط في النية تعين المنوي؛ لكنهم في الحج تساهلوا في ذلك، فلو أحرم عمرو بما أحرم به زيد جاز، بلا خلاف،^{٧٥} وهذا لاشك أنه من التيسير، والتوسعة، ورفع الحرج، عن المحرمين. والمسألة فيها تفاصيل مذكورة في بابها ليس هنا مكان تفصيلها.

٢. استحباب سؤال الله سبحانه وتعالى التيسير في أداء النسك، ولا يذكر الفقهاء هذا في عبادة أخرى إلا في الحج - فيما علمت - قال ابن نجيم الحنفي رحمه الله: (ونقلوا في كتاب الحج: أن طلب التيسير لم ينقل إلا في الحج، بخلاف بقية العبادات، وقد حققناه في شرح الكنز وفي القنية والمجتبي...)^{٧٦}

^{٧١} صحيح مسلم ٩٧٥/٢ برقم ٣٢٥.

^{٧٢} ومن ذلك ملك الزاد والراحلة وتحلية الطريق وإمكانية السير إلى غير ذلك مما هو مفصل في باب (انظر المغنى ٧/٥ - ١٢ المجموع ٤٨/٧ - ٧٠).

^{٧٣} رواه البخاري كتاب بدء الوحي برقم (١).

^{٧٤} انظر الأشباه والنظائر للسيوطي ص ٨٣.

^{٧٥} انظر المجموع ٢٣١/٧ والمغنى ٩٦/٥ - ٩٧.

^{٧٦} الأشباه والنظائر بشرحه غمز عيون البصائر ١/١٧٠.

٣. استحباب الاضطرار في الإحرام؛ وهو قول (إن حبسني حابس فمحلي حيث حبستني). ويستفيد من هذا الاضطرار أمرين: أحدهما: أنه إذا عاقه عدو، أو مرض، أو ذهاب نفقة، ونحوه أن له التحليل^{٧٧} والثاني: أنه متى حلّ بذلك فلا دم عليه، ولا صوم، وهذا الحكم هو عند الحنابلة والشافعية على تفصيل عندهم في ذلك، ولم يعمل بهذا الشرط بقية الفقهاء^{٧٨} ولا يخفى ما في الاضطرار من التيسير، ورفع الحرج عن المحرم، وإخراجه من مشقة الإحرام بأقل التكاليف، وأبسط الأعباء.

المطلب الثالث: سعة الزمان والمكان.

من أوجه التيسير، ورفع الحرج، في الشريعة الإسلامية: سعة زمن العبادة؛ فقد يقع للمكلف في أحد أوقات السعة مشقة، أو حرج في أداء العبادة فيه، فحينها يكون من التيسير عليه، توسيع الزمن؛ ليختار الأنسب له. ومثل هذا يقال في المكان، وهذا ما نجده في نسك الحج بشكل خاص، ويظهر ذلك في الآتي:-
أولاً سعة المكان:

- ويظهر ذلك في توسيع دائرة المواقيت المكانية لتشمل جميع الجهات المحيطة بمكة؛ فيسهل بذلك على المحرم أن يحرم من ميقاته الذي يمر عليه، فإن لم يكن مروره عليه جاز له أن يحرم بما يحاذيه من أقرب المواقيت، وهذا مما لا خلاف فيه، ولك أن تتصور عظم المشقة والحرج على المحرم، لو كان الإحرام من ميقات واحد^{٧٩} قال ابن جماعة رحمه الله (وأعيان هذه المواقيت لا تشترط بل الواجب عينها أو حدودها بالاتفاق)^{٨٠}.
- ويظهر كذلك في سعة مكان ذبح الهدي، والفدية، ونحوهما، في حرم مكة المتسع، فلو ذبحه المحرم في أي مكان بمكة أجزأه، مع اختلافهم في الأفضلية، ونوعية الهدي الذي يذبحه بمكة^{٨١}.
- ويظهر ذلك أيضاً في سعة مكان ركن الحج الأعظم المتفق عليه وهو عرفة، فعرفة كلها موقف إلا بطن عرنة باتفاق الفقهاء، واختلفوا فيمن وقف بعرنة^{٨٢}.

^{٧٧} انظر المجموع ٢٩٩/٨ وما بعده، والمغنى ٩٢/٥-٩٣، وهداية السالك ١٣٠٦/٣، وما بعده، ومغنى المحتاج ٥٣٤/١، وكشاف القناع ٤٠٩/٢.

^{٧٨} انظر بداية المجتهد ٢٧٦/١-٢٧٧.

^{٧٩} هداية السالك ٤٥٥/٢.

^{٨٠} انظر بداية المجتهد ٣٢١/١ والمغنى ٤٥٠/٥ وما بعده، وهداية السالك ٣٣٠/١.

^{٨١} انظر بداية المجتهد ٣٩٧/١.

• ويظهر أيضاً في سعة مكان الرمي للجبار؛ فلو رمى الجمرة من أي جهة صح رميه، ولما كان الأمر مشكلاً في جمره العقبة لكونها في سفح الجبل؛ فقد اتفق العلماء على جواز رميها من حيث تيسر، قال ابن رشد رحمه الله: (وأن رمي هذه الجمرة من حيث تيسر، من العقبة، من أسفلها، أو من أعلاها، أو وسطها، كل ذلك واسع، والموضع المختار منها بطن الوادي)^{٨٢}.

ثانياً سعة الزمان:

ولاشك أن سعة الزمان الذي تصح فيه العبادة هو من باب التيسير، ورفع الحرج، والضيق عن الناس، لاسيما في عبادة كالحج، ويتجلى لنا هذا المقصد في:

١. وجوب الحج على التراخي عند من قال به، وهم الشافعية،^{٨٣} وبعض الحنفية، والمالكية،^{٨٤} وكونه على التراخي عند من قال به فيه توسعة لزمان وجوبه، وتيسير للناس، لاسيما في زماننا هذا الذي حددت فيه نسبة الحجاج؛ فلو قلنا بأنه على الفور؛ لحصل على الناس حرج كبير، ومشقة لا تخفى - وإن كان عدم تمكنهم من الحج يعد عذراً عند من قال به - لكن بعض الحجاج يبقى في نفوسهم نوع من الحرج، والتأثم في تأخيره.

٢. زمان الإحرام: اتفق الفقهاء على أن أشهر الحج التي هي محل للحج هي: شوال، وذو القعدة، وتسع من ذي الحجة^{٨٥}.

وأما العمرة فالفقهاء متفقون على أنها جائزة في جميع أوقات السنة، على تفصيل في وقوعها في بعض أيام السنة^{٨٦} ولاشك أن سعة الزمان في الإحرام بالحج هو من باب التيسير على الناس، والتوسعة عليهم، ورفع الحرج والمشقة عنهم، ولا سيما في زماننا هذا.

٣. امتداد وقت الوقوف بعرفة من زوال شمس يوم التاسع من ذي الحجة إلى فجر يوم العاشر منه، على قول جمهور العلماء وقال الإمام أحمد إنه يبدأ من فجر يوم عرفة في إحدى الروايتين عنه^{٨٧} ولما كان الوقوف بعرفة هو ركن الحج الأعظم؛ كان مناسباً للتوسعة في زمانه حتى لا يقع الناس في حرج أثناء أدائه، فإن الحج كما مر بنا فيه

بداية المجتهد ١/٣٠٠. ٨٢

انظر تحفة المحتاج ٤/٥٤ ونهاية المحتاج ٣/٢٣٥. ٨٣

انظر بداية المجتهد ١/٢٧٤ والشرح الصغير بحاشية الصاوي ١/٢٤٣ - ٢٤٤ وحاشية الدسوقي ٢/٣ وبدائع الصنائع ٢/١١٩. ٨٤

انظر بداية المجتهد ١/٢٧٧ - ٢٧٨. ٨٥

المرجع السابق ١/٢٧٨ والمجموع ٧/١٢٨ - ١٢٩، ١٣٤. ٨٦

انظر بداية المجتهد ١/٢٩٥ والمغنى ٥/٢٧٤ - ٢٧٥. ٨٧

جميع أنواع المشتقات ولو فات المحرم به الوقوف بعرفة فاته الحج باتفاق^{٨٨}، وعليه أن يعود مرة أخرى لأدائه، ولا يخفى ما في ذلك من العنت والضيق، فكانت توسعة الزمان على ما ذكر؛ تيسيراً للناس ورفعاً للحرج عنهم.

٤. امتداد وقت الرمي في أيام منى.

وقت الرمي للجمار الثلاث في أيام منى الثلاثة مع رمي جمرة العقبة يوم العيد هو أيام منى؛ فلو أنه أخرج الرمي إلى آخر يوم ورمي جميع الجمار في آخر يوم له بمنى؛ فرمى عن كل يوم بترتيب الأيام صح، واعتبر ذلك أداء؛ لأن أيام منى كلها وقت للرمي، وهذا هو المذهب المعتمد عند الشافعية^{٨٩}

والحنابلة^{٩٠} واعتبر المالكية الرمي ليلاً عن النهار الذي قبله قضاءً لذلك اليوم، ويلزمه دم، فإن فاتت أيام التشريق بغروب شمس اليوم الثالث عشر، فاته القضاء للفاتت^{٩١}، واعتبر الحنفية أيام منى وقتاً للإعادة، فيرمي ما فاته في اليوم التالي، لكن يلزمه دم للتأخير عند أبي حنيفة، خلافاً للصاحبين، واعتبر الإمام أبو حنيفة رمي جمرة العقبة نسكاً كاملاً؛ فيلزم بتأخيره دم، وكذلك الأيام الباقية خلافاً للصاحبين، لكن يصح عند الحنفية الأداء والقضاء في هذه الأيام^{٩٢}. وخلاصة ما ذكر: أن الفقهاء متفقون على أن أيام الرمي لا تنتهي إلا بغروب شمس يوم الثالث عشر، وهو آخر أيام منى؛ فيصبح الرمي فيها أداء حتى لو أخره إلى آخر يوم ولا شيء عليه، وهو مذهب الشافعية والحنابلة والصاحبين من الحنفية، ويلزمه دم عند فواته مع جواز قضائه، إن تأخر عن يومه، للمالكية وأبي حنيفة على تفصيل في ذلك عنده، ولا شك أن المذهب الأول أوسع وأيسر للمسلمين، ومتمش مع مقاصد الشريعة، والثاني وإن كان فيه نوع من الضيق في الوقت؛ فإنهم متفقون من حيث الجملة على أنه لا يفوت تماماً إلا بغروب الشمس في آخر أيام التشريق على ما ذكره.

٥. امتداد وقت طواف الحج:

ذهب الشافعية^{٩٣} والحنابلة^{٩٤} إلى أن طواف الحج لا حد لآخر وقته؛ فمتى ما أتى به صح، وكذلك السعي، ولادم عليه للتأخير، وذهب الحنفية^{٩٥} إلى أنه يلزمه دم إن أخره عن أيام التشريق، وأجاز المالكية تأخيره إلى آخر

^{٨٨} انظر بداية المجتهد ١/.

انظر مغنى المحتاج ١/٥٠٨-٥٠٩ ونهاية المحتاج ٣/٣١٤^{٨٩}

انظر كشف القناع ٢/٥١٠ وشرح المنتهى ٢/٦٧^{٩٠}

انظر الشرح الصغير بحاشية الدسوقي ٢/٤٨ والشرح الصغير بحاشية الصاوي ١/٢٦٢^{٩١}

^{٩٢} انظر بداية المجتهد ١/٣٠٠ و بدائع الصانغ ٢/١٣٧ وهداية السالك ٣/١٢١٣ واللباب ١/١٨٦ وغنية الناسك ص ١٨٢.

^{٩٣} انظر المجموع ٨/١٧٠ ومغنى المحتاج ١/٥٠٤.

شهر الحج، فإن أخره إلى المحرم فيلزمه دم^{٩٤} للتأخير، فالفقهاء متفقون على امتداد وقت الطواف عن يوم النحر، واختلفوا في حد آخره، فيصح إن أخره إلى آخر الوقت عند من حدّه، ويلزمه دم، ولاشك أن هذا فيه تيسير على من لم يتيسر له أدائه في أيام التشريق؛ فلا يبطل الحج بتأخيره؛ وهو بيت القصيد هنا، وغاية ما هناك أن يأثم إن تعمد، ويلزمه الدم على كل حال عند تأخيره جبراً للنقص.

٦. امتداد وقت ذبح الهدي:

أجاز الشافعية^{٩٥} ذبح هدي التمتع أو التطوع قبل يوم النحر، بعد الفراغ من العمرة، وجوزه الحنفية^{٩٦} في التطوع في أي وقت شاء، ولم يجزه المالكية قبل^{٩٧} يوم النحر، وكذا الحنابلة^{٩٨}، ويمتد وقت ذبحه عندهما إلى آخر أيام الذبح في أيام التشريق^{٩٩} إلا أن الحنابلة اعتمدوا آخر أيام الذبح ثاني أيام التشريق في إحدى الروايتين عن الإمام أحمد، واختلاف العلماء في جواز تقديم الذبح عن أيام التشريق فيه توسعة على المسلمين؛ لاسيما في زمننا هذا الذي تذبذب فيه أكثر الذبائح أيام التشريق، وترمى في النفايات، أو تحرق، ولا يستفاد منها، ما يخرجها عن معنى مقصود من ذبحها هو نفع الفقراء والمساكين، ولا يكون ذلك إلا بتفرقة وقت الذبح على الزمان الموسع فيه عند الشافعية، وفي التطوع عند الحنفية.

المطلب الرابع: التخيير.

التخيير هو نوع من التيسير، ورفع الحرج، ولا نكاد نجد عبادة مفروضة يُجَيَّرُ الشارع الحكيم فيها المكلف في بعض أحكامها كما نجده في الحج؛ مما يعطي دلالة قاطعة على إرادة الشارع من هذا التيسير على الناس، ورفع الحرج عنهم، ويظهر لنا التخيير في الحج في الآتي:

أولاً: التخيير في أنواع المناسك:

^{٩٤} انظر شرح المنتهى ٦٥/٢ والمغنى ٣١٣/٥.

^{٩٥} انظر الباب ١٧٤/١ وغنية الناسك ص ١٧٧ — ١٧٨.

^{٩٦} انظر الشرح الصغير بحاشية الدسوقي ٤٧/٢ والشرح الصغير بحاشية الصاوي ٩/١.

^{٩٧} انظر مغنى المحتاج ٥١٦/١.

^{٩٨} انظر الباب ١٩٤/١.

^{٩٩} انظر بداية المجتهد ٣٢١/١.

^{١٠٠} انظر شرح المنتهى ٨٠/٢.

^{١٠١} انظر هدى السالك ٣٢٧/١ — ٣٢٨.

أنواع الإحرام خمسة: التمتع، والقران، والإفراد، والإطلاق، والإحرام بها أحرم به الغير، وهو مخير بين هذه الخمسة باتفاق الأئمة الأربعة رحمهم الله^{١٠٢} وإنما خلافهم في الأفضل منها^{١٠٣}

ثانياً: فدية الأذى: وهي الواردة في قوله تعالى (فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَّرِيضًا أَوْ بِهِ أَذًى مِنْ رَأْسِهِ فَفِدْيَةٌ مِّنْ صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ.. الآية) البقرة (١٩٦) وهي مجمع^{١٠٤} عليها بين العلماء؛ لورودها في الكتاب في الآية السابقة، والسنة من حديث كعب بن عجرة أنه كان مع رسول الله ﷺ محرماً فأذاه القمل في رأسه فأمره رسول الله ﷺ أن يخلق رأسه وقال: صم ثلاث أيام، أو أطعم ستة مساكين؛ مدين لكل إنسان، أو أنسك بشاة أي ذلك فعات أجزاً عليك^{١٠٥} ووقع الخلاف بينهم في تفصيلات من تجب عليه، ومن لا تجب عليه، ومقدارها، وفي أي شيء تجب، ولمن تجب، وأين تجب...^{١٠٦}

ثالثاً: هدي التمتع والقران:

وهو الوارد في قوله تعالى: (.. فَمَنْ تَمَتَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحُجِّ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامٌ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ فِي الْحُجِّ وَسَبْعَةً إِذَا رَجَعْتُمْ تِلْكَ عَشْرَةٌ كَامِلَةٌ ذَلِكَ لِمَنْ لَمْ يَكُنْ أَهْلُهُ حَاضِرِي الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ..) البقرة (١٩٦) وهو شاة صفتها صفة الأضحية، ويقوم مقامها سبع بدنه، أو سبع بقرة، وهذا عند الجميع^{١٠٧} عدا المالكية فلم يميزوا الاشتراك في الهدى، سواء كان تطوعاً، أو واجباً إلا في الأضحية^{١٠٨}.

المطلب الخامس: الإنابة في أداء بعض المناسك (التوكيل).

ومن الأحكام التي انفرد بها الحج عن غيره من العبادات البدنية كالصلاة ونحوها جواز الإنابة فيه، وفي بعض أحكامه، إذا عسر على المكلف أداء الواجب بنفسه^{١٠٩} وذلك يتصور في الآتي:

^{١٠٢} انظر هداية السالك ٥١٨/٢.

^{١٠٣} انظر المجموع ١٣٩/٧ — ١٤٠.

^{١٠٤} انظر بداية المجتهد ٣١٠/١.

^{١٠٥}: الحديث رواه البخاري في كتاب الحج، باب الإطعام في الفدية نصف صاع برقم ١٨١٦.

^{١٠٦} انظر بداية المجتهد ٣١٠/١.

^{١٠٧} انظر غنية الناسك ص ٣٦٧ والمجموع ١٨٠/٧ وشرح المنتهى ٧٨/٢.

^{١٠٨} انظر الشرح الصغير بحاشية الدسوقي ٩٢/٢.

^{١٠٩} انظر بداية المجتهد ٢٣٧/١.

أولاً: الحج عن الغير سواء كان معضوباً أو غير ذلك:

المعضوب هو: الذي لا يثبت على الراحلة^{١١١}، ولا خلاف بين المسلمين أن الحج يقع عن الغير تطوعاً، وإنما الخلاف في وقوعه فرضاً، وشروط ذلك، وحالاته، إلى غير ذلك مما يذكر في هذا الباب^{١١٢}، وما دام أنه تصح الاستنابة في بض حالاته دون أخرى؛ فذلك دليل على أن الشرع راعى فيه التيسير، ورفع الحرج (٢١) إذ لم يعلق صحته على مباشرة المكلف له بنفسه.

ثانياً: الرمي: لاختلاف بين الفقهاء في جواز الاستنابة في الرمي للعاجز عن الرمي، ونحوه، في الجملة، واختلفوا في الحالات، وفي وجوب الدم، وعدمه، في بعض الحالات^{١١٣}

ثالثاً: الذبائح: استحب الفقهاء لصاحب الهدى أن يكون هو الذي يلي الذبح، واتفقوا على أنه يجوز أن يوكل غيره على الذبح^{١١٤} ولا يخفى ما في هذا من رفع الحرج على كثير من الناس؛ ممن لا يحسنون الذبح، أو لا يتمكنون من الحضور إلى المذبح؛ لمباشرته، وخصوصاً في زمننا هذا؛ الذي كثرت فيه الذبائح، وأصبحت بمئات الآلاف، وتذبح في ثلاثة أو أربعة أيام.

المطلب السادس: سقوط الواجب.

راعى الشارع الحكيم حالات بعض الحجاج؛ فأسقط عنهم الواجب تيسيراً، ورفعاً للحرج عنهم، ولم يكلفهم مقابل ذلك الإسقاط دماً، أو نحوه ويظهر لنا ذلك في الآتي:

أولاً: سقوط المبيت بمنى عند من يراه واجباً:

يرى جمهور الفقهاء أن المبيت بمنى واجب إن تركه الحاج جبره بدم^{١١٥}، ومذهب الحنفية وهو إحدى الروايتين عن الإمام أحمد أن المبيت سنة لا يترتب على تركه دم^{١١٦}، إلا أن الجميع استثنى من ذلك السقاة والرعاة

^{١١٠} المرجع السابق.

^{١١١} انظر تفصيل ذلك في بداية المجتهد ١/٢٧٣، والمغنى ١٩/٥ وما بعده، وغنية الناسك ص ٣٢٠، والشرح الصغير بحاشية الدسوقي

١٠/٢، ومغنى المحتاج ١/٤٦٨ وما بعده، وشرح المنتهى ٢/٣-٧.

^{١١٢} المجموع ٨/١٨٤ وما بعده، وهداية السالك ٢/١١١٧، وما بعده، والشرح الصغير بحاشية الدسوقي ٢/٥٢ وكشاف القناع ٢/٥١٠-٥١١

٥١١، وغنية الناسك ص ١٨٧-١٨٨.

انظر بداية المجتهد ١/٣٧٤ وهدى السالك ٣/١١٤٠ وما بعده. ^{١١٣}

انظر المغنى ٥/٣٢٤-٣٢٥، وهدى السالك ٣/١٢١٤-١٢١٥. ^{١١٤}

انظر المغنى ٥/٣٢٤، وغنية الناسك ص ١٧٨-١٧٩. ^{١١٥}

وذلك لورود الآثار^{١١٦} في ذلك عن النبي ﷺ، وهذا من التيسير، والتخفيف على هؤلاء، ومراعاة أيضاً لبقية الحجاج؛ كون المستثنين قائمين على رعاية وخدمة الحجاج.

ثانياً: سقوط طواف الوداع عن الحائض:

طواف الوداع في الحج واجب عند جمهور العلماء، وسنة عند المالكية^{١١٧}، إلا أنهم اتفقوا على أن المرأة إذا طافت للإفاضة وحاضت قبل أن تودع فتخرج ولا وداع عليها، ولا فدية^{١١٨}، وهذا من رفع الحرج عن المرأة، وعن رفقتها؛ إذا لم يسقط عنها الطواف للوداع. لوقع الناس في حرج شديد؛ في البقاء لانتظار طهرها أو وجوب الدم لتركه.

المطلب السابع: سقوط الترتيب.

لما كان أكثر أعمال الحج في يوم النحر، وهي: الرمي، والنحر، والحلق أو التقصير، والطواف، والسعي. وكان من الحرج والضيق والعسر على الحجاج فعلها مرتبة؛ على الترتيب المذكور، الوارد من فعل النبي ﷺ؛ جاءت النصوص الشرعية واضحة في جواز التقديم، أو التأخير، بقوله ﷺ (افعل ولا حرج)^{١١٩}. ووقع الخلاف بين الفقهاء رحمهم الله في بعض نوع العمل الذي يصح تقديمه، والذي لا يصح تقديمه^{١٢٠}

المطلب الثامن: الجمع بين عبادتين في وقت واحد أو نسك واحد:

لا شك أن من باب التيسير على المكلفين، ورفع المشقة عنهم، جواز الجمع بين العبادتين في وقت واحد، أو في نسك واحد، وذلك جلي في باب الحج في الأمور التالية:

أولاً: نسك التمتع والقران: التمتع هو: أن يأتي بالعمرة في أشهر الحج من الميقات، ثم ينشئ الحج في العام نفسه، وفي تلك الأشهر بعينها، وهو المقصود من قوله تعالى: (فَمَنْ تَمَتَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ... الآية) البقرة (١٩٦)^{١٢١} فيوقع نسكين في عام واحد، بسفرة واحدة ويلزمه دم؛ لأجل تمتعه بالتحلل بين النسكين والقران: أن يهل بالنسكين معاً، أو أن يهل بالعمرة في أشهر الحج، ثم يردف ذلك بالحج قبل أن يتحلل

انظر المغنى ٣٢٤/٥، وهدى السالك ١٢٢٠/٣ وما بعده^{١١٦}.

^{١١٧}: انظر المغنى ٣٤١/٥، والشرح الصغير بحاشية الدسوقي ٥٢/٢-٥٣، ومغنى المحتاج ٥١٠/١، وغنية الناسك ص ١٩٠.

انظر المراجع السابقة وهداية السالك ١٢٣٤/٣^{١١٨}.

أخرجه البخاري في كتاب الحج، باب الفتيا على الدابة عند الجمرة برقم ١٧٣٦^{١١٩}

^{١٢٠} انظر تفصيل ذلك في بداية المجتهد ٢٩٩/١ والمغنى ٣٢٠/٥ وما بعده.

^{١٢١} انظر بداية المجتهد ٢٨٣/١.

من العمرة^{١٢٢}، فيأتي بطواف واحد وسعي واحد عن النسكين عند جمهور العلماء، وقال الحنفية: إنه يأتي بطوافين وسعيين^{١٢٣} وعلى كلا الصفتين يلزمه دم قران، وسقوط السفر عنه مرة أخرى.

ثانياً: جمع رمي الجمار أيام التشريق مر بنا في المطلب الرابع أن الفقهاء متفقون على أن وقت الرمي يمتد إلى غروب شمس آخر أيام التشريق، وأنهم متفقون على أن الرمي يجوز جمعه عند الشافعية، والحنابلة، والصاحبين من الحنفية^{١٢٤}، في آخر يوم أداءً، لأن أيام منى كلها أيام رمي؛ وأن بقية الفقهاء يجيزون الرمي في هذا الأيام؛ إلا أنهم يعتبرون بعض الأيام لا تجمع مع بعضها؛ فلو أخر عنها يقضي وعليه دم لتأخيره^{١٢٥}.

ثالثاً: جمع الصلاتين في عرفه ومزدلفة: نقل الموفق بن قدامة عن ابن المنذر: إجماع أهل العلم على أن الإمام يجمع بين الظهر والعصر بعرفة، وكذلك من صلى مع الإمام، ونقل قولاً ضعيفاً عند الحنابلة بأنه لا يجوز الجمع إلا لمن بينه وبين وطنه ستة عشر فرسخاً^{١٢٦}، أما قصر الصلاة: فالخلاف واقع بين الفقهاء في ذلك بينهم، ليس هذا مجال تفصيله، والذي يهمنا هنا أن الشارع نظر إلى أن يوم عرفه يوم يحتاج فيه الحجاج لأن يتفرغوا للذكر، والدعاء، فخفف عليهم بالجمع للجميع، وبالجمع والقصر للأكثر، وهذا مقصد جلي من هذا الحكم، وكذا نقل ابن قدامة عن ابن المنذر: أنه لا اختلاف بين أهل العلم: أن السنة أن يجمع الحاج بين المغرب والعشاء في مزدلفة^{١٢٧}، ولعل الحكمة في ذلك حتى ينام الحاج مبكراً، ويعطي جسمه راحته من عناء يوم عرفه، ويستعد لإعمال يوم النحر الذي أكثر أعمال الحج فيه.

المطلب التاسع: إباحة التجارة فيه والسياحة:

الأصل في العبادات أن يتفرغ القلب فيها من شواغل الدنيا، ويتجه بكامله نحو الله سبحانه وتعالى، أما في عبادة الحج فقد وسع الشارع الحكيم للناس فيه، أن يلتبسوا فيه نوعاً من متاع الدنيا كالتجارة، والسياحة، كما قال تعالى (لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَبْتَغُوا فَضْلاً مِّن رَّبِّكُمْ) البقرة (١٩٨).

¹²² المرجع السابق ٢٨٥/١.

¹²³ انظر المرجع السابق ٢٩٣/١ واللباب ١٧٦/١ — ١٧٧ (٤): أنظر ص ١٨

¹²⁴ أنظر ص ١٨.

¹²⁵ انظر المغنى ٣٣٣/٥.

¹²⁶ المغنى ٢٦٤/٥ — ٢٦٥ والمجموع ١٠١/٨ ٩٩٩.

¹²⁷ انظر بداية المجتهد ٢٩٨/١، والمجموع ١٢٧/٨، المغنى ٢٧٨/٥، وهدى السالك ١٠٤٢/٣ وما بعده.

ويقسم الشاطبي رحمه الله الحظ المطلوب بالعبادات إن كان ما في الدنيا إلى قسمين:
أحدها: قسم يرجع إلى صلاح الهيئة، وحسن الظن بالناس، واعتقاد الفضيلة، للعامل بعمله.
والثاني: يرجع إلى نيل حظه من الدنيا وهذا ضربان:
أحدها: يرجع إلى ما يخفي الإنسان في نفسه، مع الغفلة عن مراعاة الناس بالعمل.
والآخر: يرجع إلى المراءاة؛ لينال بذلك مالا، أو جاهاً، أو غير ذلك.

ويضرب مثالا للضرب الأول من القسم الثاني: الحج لرؤية البلاد، والاستراحة من الانكاد، أو للتجارة، أو لتبرمه بأهله^{١٢٨}، وولده، أو إلحاح فقر، ونقل عن ابن العربي: أن هذا دأب المرسلين، واستدل بالآية المذكورة على صحة هذا المقصد، مع غيره من الآثار الواردة عن النبي ﷺ فهذا لارياء فيه، بعكس الضرب الثاني من القسم الثاني؛ مخالفاً بذلك للغزالي، وعلى كل حال فالذي يهمننا هنا هو أن الشارع نص على جواز التوسع في السفر للحج؛ بالاشتغال بنوع من التجارة، ونحوها، مع كون المقصد الأساس هو الحج والإخلاص فيه لله سبحانه.

المطلب العاشر: المطلوب في صفات أمير الحج

نقل الإمام النووي رحمه الله عن الماوردي عدة صفات في أمير الحج، وذكر منها صفة مهمة في هذا الباب، وتتمشى مع مقصد التيسير، ورفع الحرج، وهي كونه:
يرفق بهم في السير، ويسير بسير أضعفهم^{١٢٩}، وقال معقباً بعد ذكر هذه الشروط: (واعلم أنه ليس لأمر الحج أن ينكر عليهم ما يسوغ فعله، إلا أن يخاف اقتداء الناس بفاعله، وليس له حمل الناس على مذهبه).^{١٣٠}
وهذا فقه عظيم من الماوردي والنووي رحمهما الله يتمشى مع مقصد الشارع من هذا الشعيرة المباركة.
وفي الباب مسائل أخرى كثيرة تتمشى مع أردناه في إثبات أن مقصد التيسير، ورفع الحرج، مراعى في أحكام هذا الباب، أعرضت عنها خشية الإطالة، ولعل فيها ذكر ما يؤدي الغرض، ويفي بالمقصود، والله من وراء القصد.

الخاتمة

لعل أبرز النتائج التي خرج منها هذا البحث الآتي:

^{١٢٨} انظر الموافقات ٢/٣٦٥ — ٣٦٦ بتصرف.

^{١٢٩} انظر المجموع ٢٢٢/٨ وكذا في هدي السالك ٣٨٨/١.

^{١٣٠} المجموع ٢٢٤/٨ والكلام للماوردي.

(١) ثبت بالاستقراء لنصوص وأحكام الشارع أن: التيسير، ورفع الحرج، مقصد عام في الشريعة الإسلامية وهذا بالقطع عند أهل العلم؛ كما ظهر ذلك في المبحث الأول من البحث.

(٢) أن هذا المقصد كما هو عام في أبواب الفقه؛ إلا أن مراعاة بشكل خاص في باب الحج؛ وذلك من خلال استقراء النصوص، والأحكام الواردة فيه، كما بينا ذلك في المبحث الثاني من البحث.

وإن كان من توصية في نهاية هذا البحث فهي: أن يراعي المفتون في الحج هذا المقصد، في فتاويهم، حتى لا تتعارض مع هذا المقصد؛ فلا يمكن أن نخرج بحكم شرعي مستنده دلالة ظنية يتعارض مع مقصد عام للشارع ثبت بالأدلة القطعية، وإلا لنسبنا نصوص الشريعة إلى التناقض! وهذا أمر مرفوض عند جميع العلماء.

والله الموفق والمهادي إلى سواء السبيل، وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه، والحمد لله رب العالمين.

مراجع البحث

- القرآن الكريم

- الأشباه والنظائر مع شرحه غمر عيون البصائر للإمام زين العابدين إبراهيم بن نجيم المصري، دار الكتب العلمية - بيروت. لبنان ط الأولى ١٤٠٥.

- الأشباه والنظائر للإمام جلال الدين عبد الرحمن السيوطي ت. محمد المعتصم بالله - دار الكتاب العربي، بيروت لبنان ط الثالثة ١٤١٧.

- الاجتهاد المقاصدي حجتيه، ضوابطه، مجالاته. للأستاذ / د. نور الدين الخادمي، مكتبة الرشد ناشرون - الرياض - ط الأولى ١٤٢٦.

- الإحكام والتقرير لقاعدة المشقة تجلب التيسير - لعدنان محمد أمامه - مؤسسة الرسالة ناشرون، بيروت لبنان ط الأولى ١٤٢٥.

- إعلام الموقعين عن رب العالمين - للإمام شمس الدين أبي عبد الله محمد بن قيم الجوزية - راجعه طه

عبد الرؤف سعد، دار الجيل، بيروت لبنان ط ١٩٧٣.

- بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع - للإمام علاء الدين أبي بكر بن مسعود الكاساني - دار الكتب العلمية، بيروت لبنان ط الثانية ١٤٠٦.

- بداية المجتهد ونهاية المقتصد للإمام أبي الوليد محمد بن أحمد بن رشد القرطبي - المكتبة التجارية الكبرى

بمصر .

- تحفة المحتاج بشرح المنهاج مع حاشيتي الشرواني والعبادي - للإمام شهاب الدين أحمد بن حجر الهيتمي - المكتبة التجارية الكبرى بمصر.
- الجامع الصحيح (صحيح مسلم) للإمام مسلم بن الحجاج النيسابوري ت محمد فؤاد عبد الباقي - دار الحديث - القاهرة ط ١٤١٢.
- الجامع الصحيح (صحيح البخاري) للإمام محمد بن إسماعيل البخاري دار الكتب العلمية بيروت لبنان ط ١٤١٢-١.
- الجامع الصحيح (سنن الترمذي) للإمام محمد بن سورة الترمذي - ت عبد الرحمن عثمان - دار الفكر - بيروت لبنان ط ١٤٠٠.
- الرخص الفقهية من القرآن والسنة النبوية - د/محمد الشريف الرحوني - مؤسسات عبد الكريم بن عبد الله - تونس ط ١٩٩٢.
- رفع الحرج في الشريعة الإسلامية - د/ يعقوب الباحثين - دار النشر الدولي ط ٢، ١٤١٦.
- سنن الدارقطني - للإمام علي بن محمد الدارقطني ت السيد عبد الله هاشم بياني - دار المحاسن للطباعة القاهرة ط ١٣٨٦.
- الشرح الصغير بحاشية الصاوي - للشيخ أحمد الدردير - دار الفكر.
- الشرح الصغير بحاشية الدسوقي - ط دار إحياء الكتب العربية - القاهرة.
- شرح منتهى الإرادات - للشيخ منصور بن يونس البهوتي - دار الفكر.
- ضوابط تيسير الفتوى والرد على المتساهلين فيها - د/محمد سعد اليبوي - دار ابن الجوزي - السعودية - الدمام ط ١٤٢٦، ١.
- طرق الكشف عن مقاصد الشارع - د/نعمان جعيم - دار النفائس - الأردن - ط ١٤٢٢.
- علم مقاصد الشارع - د/عبد العزيز الربيع طبعة على نفقة المؤلف - ط الأولى ١٤٢٣.
- غنية الناسك في بغية المناسك - للشيخ محمد حسن شاه المهاجر المكي - إخراج نعيم أشرف نور أحمد، نشر إدارة القرآن والعلوم الإسلامية - كراتشي - باكستان ط ١، ١٤١٧.
- فقه إمام الحرمين عبد الملك الجويني - د/عبد العظيم الديب - دار الوفاء للطباعة والنشر - المنصورة ط ٢٠١٤.
- قواعد الأحكام في مصالح الأنام (القواعد) - للإمام الغز بن عبد السلام - ت عبد الغنى الدقر - دار الطباع، دمشق - سوريا - ط ١، ١٤١٣.

- كشف القناع عن متن الإقناع- للشيخ منصور بن يونس البهوتي، راجعه الشيخ هلال مصيلحي هلال- دار الفكر- بيروت- لبنان.
- لسان العرب- للإمام جمال الدين محمد بن منظور- دار صادر- بيروت لبنان- ط١، ١٤١٠.
- اللباب في شرح الكتاب- للشيخ عبد الغنى الميداني- خرج أحاديثه وعلّق عليه عبد الرزاق المهدي- دار الكتاب العربي- بيروت لبنان ط١ ١٤١٥.
- المجموع شرح المهذب- للإمام محي الدين بن شرف النووي- الناشر زكريا على يوسف، مطبعة الإمام بمصر.
- المسند- للإمام أحمد بن حنبل الشيباني- شرحه ووضع فهارسه أحمد شاكر- دار الحديث- القاهرة ط١، ١٤١٦.
- المستصفى من علم الأصول- للإمام محمد بن محمد الغزالي- ت د/محمد سليمان الأشقر- مؤسسة الرسالة- بيروت لبنان ط١ ١٤١٧.
- المشقة تجلب التيسير- لصالح بن سليمان اليوسف- المطابع الأهلية للاؤفست- الرياض- السعودية ط١ ١٤٠٨.
- مظاهر التيسير في التشريع الإسلامي- د/عبد العزيز عزام- دار الحديث- القاهرة ط١ ١٤٢٦.
- معجم مقاييس اللغة- للإمام أحمد بن فارس بن زكريا ت٠ عبد السلام هارون- شركة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي بمصر.
- المغنى- للإمام موفق الدين عبد الله بن أحمد بن قدامة ت٠ د/عبد الله التركي و د/عبد الفتاح الحلو- هجر للطباعة والنشر- القاهرة ط٢، ١٤١٢.
- معنى المحتاج إلى معرفة ألفاظ المنهاج- للشيخ محمد الشربيني الخطيب- شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي مصر- ١٣٧٧.
- مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها- لعلال الفاسي- دار الغرب الإسلامي- ط٥، ١٩٩١.
- مقاصد الشريعة الإسلامية- د/ زياد محمد إحميدان- مؤسسة الرسالة ناشرون- بيروت لبنان ط١، ١٤٢٥
- مقاصد الشريعة الإسلامية- د/محمد سعد اليبوي- دار الهجرة- الثقبه- السعودية ط١، ١٤١٨.
- مقاصد الشريعة الإسلامية- للشيخ محمد الطاهر بن عاشور- دار النفائس- الأردن ط٢، ١٤٢١.

- مقاصد الشريعة الإسلامية عند الإمام ابن تيمية - د/ يوسف البدوي - دار النفائس - الأردن ط ١، ١٤٢١.
- مقاصد الشريعة الإسلامية عند الإمام العز بن عبد السلام - د/ عمر بن صالح عمر - دار النفائس - الأردن ط ١، ١٤٢٣.
- منهج التيسير المعاصر - عبد الله بن إبراهيم الطويل - دار الهدى النبوي - مصر ط ١، ١٤٢٦.
- الموافقات - للإمام إبراهيم بن موسى الشاطبي - ضبط وتقديم وتعليق وتخريج أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان - دار ابن عفان - السعودية - الخبر ط ١، ١٤١٧.
- نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي - د/ أحمد الريسوني - الدار العالمية للكتاب الإسلامي - السعودية - الرياض ط ٢، ١٤١٢.
- هداية السالك إلى المذاهب الأربعة في المناسك - للشيخ عز الدين بن جماعة الكتاني - ت د/ نور الدين عتر - دار البشائر الإسلامية - بيروت لبنان - ط ١، ١٤١٤.

محاولات الأتراك إقامة شعائر العبادة باللغة التركية في ضوء مقاصد الشريعة

الدكتور هدايت آيدار *

ملخص

بعد تأسيس الجمهورية التركية قام بعض الناس بمحاولات حول إقامة الصلوات باللغة التركية بدلا من اللغة العربية، أظهر هذه الفكرة في البداية بعض مفكري الأتراك الذين تأثروا كثيرا من التطورات التي حدثت في الغرب، ثم أيدهم الحكومة وشجعهم بعد تأسيس الجمهورية، فمثلا كتب أساتذة دار الفنون - وهي جامعة استانبول الحالية التي أنشأتها الحكومة الجمهورية - تقريرا عن إقامة شعائر العبادات بلغة الأم أي بالتركية، وتركزوا على أهميتها، ثم نرى مصطفى كمال أتاتورك مؤسس الجمهورية يشجع هذا الفكر ومن يدافعونه في بعض خطابه كما نراه أيضا أنه يقوم باختيار بعض أئمة المساجد الذين كان يعتبرهم أئمة متقدمين ويأمرهم بأن ينادوا الأذان بالتركية ويقرؤوا القرآن بها أيضا، وبعد أمره هذا نودي الأذان وأقيم بعض العبادات باللغة التركية مدة طويلة.

الذين اقترحوا إقامة العبادات باللغة التركية كانوا يدعون أنهم لا يستهدفون بذلك إلا فهم الشعب ما قرأه في عبادات لأن الفهم ركن مهم لا يمكن تركه فيها وهو مبدأ شرعي أيضا، وكانوا يستندون إلى بعض آيات من القرآن وأحاديث نبوية، كما يستدلون ببعض آراء نجدتها في كتب الفقه مثل رأي الإمام أبي حنيفة وعلما آخرين من الحنفية، وبرواية عزيز إلى الصحابي الجليل سلمان الفارسي أنه ترجم سورة الفاتحة إلى الفارسية على طلب أصحابه من الفرس ليقروها في صلاتهم حتى لانت ألسنتهم العربية، وروايات أخرى وجودها في بعض كتب تاريخية.

القسم الأول

معلومات تاريخية عن محاولات بعض الأتراك إقامة شعائر العبادات باللغة التركية

١. الدولة الحديثة التي أسست على أنقاض الدولة العثمانية

تقع الجمهورية التركية في قارتي آسيا وأوروبا، معظم أراضيها في آسيا ويسمى بـ"أناضول" وقسم صغير من أراضيها يقع في أوروبا ويسمى بـ"تراقيا"، تشترك حدود تركيا مع بعض الدول، ومن بينها إيران من الشرق، والعراق وسوريا من الجنوب، والإتحاد الأوروبي من الغرب، وروسيا من الشمال، وتحيطها البحار من ثلاث

* الأستاذ المشارك في كلية الإلهيات بجامعة استنبول تركيا (Istanbul Universitesi Ilahiyat Fakultesi) حصل علي

دكتوراه في التفسير وعلوم القرآن في كلية الإلهيات بجامعة مرمرية استنبول تركيا عام ١٩٩٣.

جهات؛ البحر الأبيض المتوسط من الجنوب، والبحر الأسود من الشمال، وبحر إيجه من الغرب، وهناك بحر صغير إسمه "بحر مرمره" تقع مدينة استنبول على ساحله، وهذا البحر مرتبط بمضيق بوسفور إلى البحر الأسود بمضيق داردانيل إلى بحر إيجه، وعلى مضيق بوسفور يوجد جسران يربطان بين القارتين.

بُنيت الجمهورية على خِرب الدولة العثمانية التي سيطرت على قارة آسيا وأوروبا وإفريقيا حوالي ستة قرون والتي كانت بيدها الخلافة الإسلامية، وكما تربط تركيا بين قارتي آسيا وأوروبا تربط بين حضارات الشرق والغرب وثقافتها، كأنها جسر كبير بين حضارة الإسلام وحضارة الغرب، والآن بدت مفاوضات انضمام تركيا بالاتحاد الأوروبي، وهي بلد مسلم وحيد يحاول انضمام الاتحاد، ودولة شرقية وحيدة أيضا، وفي هذا المعنى تركيا، تربط حضارة الإسلام بحضارة الغرب، كما تربط ثقافة الشرق بثقافة الغرب وتمزج هذه الحضارات والثقافات في أراضيها المنبئة، ولهذا لتركيا مكانة هامة إستراتيجية و جيولوجية.

٢. الجمهورية التركية وسياستها الغربية

أسس مصطفى كمال أتاترك الجمهورية التركية سنة ١٩٢٣ وجعلها متوجهة إلى الغرب، وقرّر جعل تركيا جزءا من الغرب كمبدء أساسي، ولتحقيق هذا المبدء قام بانقلابات وإصلاحات في مجالات مختلفة وأخذها كلها من الغرب؛ مثل أخذه نظام الحقوق والاقتصاد والإدارة، ومن بينها أيضا توحيد التدريسات، والإنقلاب في الزي، وقبول الحروف اللاتينية مقابل الحروف العربية، وتنظيم الأمور الإجتماعية الأخرى والثقافية، وتسمى كل هذه الانقلابات بـ"مبادئ أتاترك"، ومبدء العلمانية التي هي نظام سياسي يفصل بين الدين والدولة في إدارة شؤون الدولة، من أهم مبادئ أتاترك.

وفصل الأتراك الذين عاشوا ستة قرون كعضو رئيسي للحضارة الإسلامية وثقافتها من جذورها التاريخية، وتوجيهم إلى ثقافة الغرب وحضارتها ليس أمرا سهلا، بل صعب وذومشقة جدا، ولهذا وضعت الحكومة القوانين الزجرية لتنفيذ هذا المبدء الجديد، وأجبرت الشعب على اتباعها.

وكما قام أتاترك بانقلابات في مختلف مجالات الحياة، قام بانقلاب في مجال الدين، وحاول أن يغير حياة الأتراك الدينية وبعض شعائهم الإسلامية، وسنركز على هذا الانقلاب الذي قام أتاترك بتنفيذها في إقامة الصلاة باللغة التركية ونداء الأذان بها، والتكبيرات، والتهليلات، والتسبيحات وخطبة الجمعة بها أيضا.

٣. إنقلابات في شعائر العبادات

بعد أن قررت الحكومة الجديدة تغريب شعب الأتراك في كل المجالات مبدء رئيسيا، قررت الانقلابات في مجال الدين أيضا، ومن هنا اقترح بعض الناس ترك دين الإسلام كليا، واتخاذ النصرانية دينا للأتراك بدلا من الإسلام، وأطرح بعض آخر ترك كل الأديان وجعل الأتراك لادينية، لأن هؤلاء الناس كانوا يعتقدون أن الإسلام هو سبب

أصلي لتخلف الأتراك من المتقدّمات العصرية والتطورات العلمية التي في الغرب، ويدعون أن الأتراك لا يمكن تقدمهم مازالوا ينتسبون دين الإسلام، ويقول بعضهم: يجب أن نتنصر للتقدم... (١) إلا أن أتاترك لم يهتم بهذه الآراء ولم يلتفت إليها، والفكر الرئيسي عند أتاترك في هذا الموضوع حسب ما نقرأه في بعض المصادر هو جعل الإسلام كدين شعبي للأتراك، ولتحقيق هذا الفكر كان ينبغي أن تكون إقامة شعائر العبادة في هذا الدين الجديد الشعبي مختلفة من شعائر عبادة العرب والمسلمين الآخرين، ولهذا حاول أتاترك ومن معه من القواد أن يقطعوا الروابط بين الأتراك والعرب، أو يقللوا إلى حد ما، ومن أجل ذلك غير أتاترك الحروف العربية التي كان الأتراك يستخدمونها منذ ألف سنة وأقام الحروف اللاتينية بدلا منها، ويسعى إخراج كل الكلمات والتراكيب والمفاهيم العربية والفارسية من التركية كما يسعى إخراج التعبيرات الدينية منها، وأقام الكلمات من اللغات الغرب، والتعبيرات من اللاتينية، كما أقام بالكلمات الموضوعية الجديدة بدلا منها، وقام بإغلاق كل المدارس الدينية ومنع التدريس فيها^(٢)، وأجبر الناس على أن يرسلوا أولادهم إلى مدارس حكومية التدريس فيها بالحروف اللاتينية على طراز الغرب بدون أي مادة دينية^(٣).

أ- جذور الانقلابات والأفكار الوراثة في أواخر عهد العثمانيين

^١ أنظر: كاظم قره بكر (Kazım Karabekir)، مشاجرة الباشوات آتاترم و قره بكر (*Paşaların Kavgası*)، (Atatürk - Karabekir)، (تنظيم: عصمت بوزداغ) (İsmet Bozdağ)، استنبول، (Emre Yayinlari, Istanbul)، ١٩٩١، ١٤٥-١٦٦؛ أوغور موجو (Ugur Mumcu)، بجكي كاظم قره بكر (*Kazım Karabekir Anlatıyor*)، استنبول، (Tekin Yayinlari, Istanbul)، ١٩٩٠، ٨٦-٨٧.

^٢ يجب أن نشير هنا إلى أن في هذا العهد قد فُسدت المدارس وانحرفت التدريس فيها، حيث أن كثيرا من طلابها كانوا يسجلون أسماءهم فيها للفرار من خدمات عسكرية، لا للتعليم. (أنظر عرفان كوندز (Irfan Gunduz)، علاقة بين الدولة والتكية في عهد العثمانيين (*Osmanlılarda Devlet Tekke Munasebetleri*)، استنبول (Istanbul)، ١٩٨٤، ١٢٨-١٣٢؛ دوجنته جوندني أوغلو، القرآن بالتركية وإيدولوجيا الجمهورية (*Türkçe Kur'an ve Cumhuriyet Ideolojisi*)، استنبول (Kitabevi Yayinlari, Istanbul)، ٤١؛ محمد شمس الدين كون آلتلي (Mehmed Semseddin Gunaltay)، من الحرفات إلى الحقلق الحرفات وحقيقة الإسلام (*Hurafattan Hakikate Hurafeler ve Islam Gerceği*)، (تنظيم: أحمد كوكيل) (Yayına Haz. Ahmet Gokbel)، استنبول (Istanbul)، ١٩٩٧، صحف متفرقة.

^٣ عثمان نوري (Osman Nuri Ergin)، تاريخ المعارف التركية (*Türk Maarif Tarihi*)، استنبول (Eser Matbaası, Istanbul)، ١٩٧٧، مجلد (م) ٥، صفحة ١٧٥٢-١٧٧١؛ أتاترك والدين (*Ataturk ve Din*)، (تنظيم: صلدي بوراق) (Sadi Borak)، استنبول، (Ani Yayinlari, Istanbul)، ١٩٦٢، ٦٧-٦٩؛ جمال شنر (Cemal Şener)، (العبادة بلغة الأم العبادة لالتركية) (*Anadilde İbadet Türkçe İbadet*)، استنبول، (Ant Yayinlari, Istanbul)، ١٩٩٨، ٨٣-٨٤.

في الحقيقة المحاولات في الانقلابات الدينية لم تبدأ في عهد الجمهورية أول مرة، بل بدأت تتكون في أواخر عهد العثمانيين، ولها جذور فكرية قبل عهد الجمهورية، نريد أن نشير إلى هذه التطورات التي حدثت قبيل الجمهورية باختصار.

نري بعد إعلان التنظيمات سنة (١٨٣٩ م) بدأ الاشتياق للعبادة بالتركية بين بعض الأتراك تقليدا للغرب، ولكن لم يظهر أي واحد منهم اشتياقه هذا بسبب الظروف، لأن السلطان وشيخ الإسلام كانا لا يوافقان عليه، وكان الناس الذين يعيشون في ذلك الوقت لم يتعودوا على ذلك الفكر (٤). وبعد زمن قصير بدأ بعض المفكرين في ذلك العصر يظهرهم اشتياقهم للعبادة بالتركية ويدافعون عنه، فمثلاً علي سعاوي (Ali Suavi) (ت. ١٨٧٨)، كتب عن هذا الفكر ودافع عنه في السبعينات من القرن التاسع عشر وكان يقول: "إنه من الممكن أن نترجم سور القرآن إلى التركية ونصلي بها" (٥)، وجمال الدين الأفغاني (ت ١٨٩٧) أيضاً كان يشير إلى ضرورة إقامة الصلاة بلغة الأم. (٦).

وبعد انقلاب المشروطية في سنة ١٩٠٨ م بدأت الحركة العنصرية بين الأتراك بشكل كبير كما كان في الغرب، ونتيجة لهذه الحركة بدأ إظهار فكرة ضرورة ترجمة القرآن إلى التركية وإقامة شعائر العبادة بها. إن ضياء كوك آلب (Ziya Gökalp) (ت. ١٩٢٤) بوصفه قائداً لمن يدافعون عن هذا الفكر (٧)، كان يصيح للأتراك في شعر له:

^٤ انظر: أركين، م. ٥، ص. ١٩٢٣.

^٥ انظر: أركين، م. ٥، ص. ١٩٢٣؛ أنور ضياء قارال (Enver Ziya Karal)، تاريخ العثمانيين فترة مرسوم الإصلاحات ١٨٦١-١٨٦٧ (Ankara)، ١٩٨٣، م. ٧، ص. ٢١٥؛ عبد الله أوجمان (Abdullah Uzman)، "علي سعاوي" (Ali Suavi)، الموسوعة الإسلامية لوقف ديانة التركية (*Turkiye Diyanet Vakfi Islam Ansikopedisi*)، استنبول، (Istanbul)، ١٩٨٩، م. ٢، ص. ٤٤٧.

^٦ جمال كطاي (Kutay, Cemal)، العبادة بلغة الأم ٢ (*Anadilde İbadet 2*)، استنبول (Aksoy Yayinlari, Istanbul)، ١٩٩٨، ٢٣١-٢٣٦؛ يشار نوري أوزتوك (Yaşar Nuri Džtürk)، مسألة العبادة بلغة الأم (*Anadilde İbadet*) (*Meselesi*)، ط. ٤، استنبول (Yeni Boyut Yayinlari, Istanbul)، ٢٠٠٢، ٤٨-٤٩.

^٧ جوتهارض جاسكه (Gotthard Jaeschke)، الإسلام في تركيا الحديثة (*Yeni Turkiye`de İslamlik*) (ترجم إلى التركية: هـ. أورش)، أنقرة (Bilgi Yayinevi, Ankara)، ١٩٧٢، ٤٢٢-٤٢٣؛ الأمير شكيب أرسلان، فصول وتعليقات وحواش مستفيضة عن دقائق أحوال الأمم الإسلامية وتطورها الحديث على كتاب حاضر العالم الإسلامي، لستودارد، لورثروب الأمريكي (Lothrop Stoddard)، نقله إلى العربية: حجاج نويهيض، مكتبة ومطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه بمصر، القاهرة ١٣٥٣هـ، م. ١، ص. ٢١١.

"البلاد التي يُدرس القرآن في مدارسها باللغة التركية، والتي يرتفع صوت الأذان من مآذنها باللغة التركية، والتي تُقام الصلاة في مساجدها باللغة التركية، ويفهم كل الناس معانيها، هذه هي وطنك يا ابن الترك" (٨). فأشار كوك ألب أيضا إلى ضرورة فهم ما يُقرء في العبادات (٩).

في نفس الوقت طلب عبيدالله أفندي (Ubeydullah Efendi) (ت. ١٩٣٧) إمام مسجد يره باطان (Yerebatan) باستنبول في قسم أوروبا من الحكومة أن تسمح له قراءة سور قصيرة من القرآن في الصلاة باللغة التركية والتكبير والتسبيح بها أيضا، إلا أن طلعت باشا (Talat Pasa) (ت. ١٩٢١) رئيس الحكومة آنذاك، رد طلبه قائلا: الآن ليس وقت إقامة الصلاة بالتركية! (١٠)

وفي هذه الفترة ترجم كثير من الناس القرآن إلى التركية، ونرى بين المترجمين من لم يعرف ولم يفهم العربية ولو كلمة واحدة، ونرى أيضا بينهم نصرانيا. وكثير من هؤلاء المترجمين كانوا يترجمون القرآن من الترجمة الفرنسية أو الإنجليزية إلى التركية، لا من أصله العربي الذي أنزله الله به. وفي بداية إعلان الجمهورية في تركيا كانت الأسواق ممتلئة بترجمات القرآن بالتركية، كما أن كثيرا من هذه الترجمات كانت ممتلئة بالأخطاء (١١).

° ضياء كوكالب (Ziya Gokalp)، الحياة الجديدة (Yeni Hayat)، أنقره (Kultur Bakanligi Yayinlari, Ankara) ١٩٧٦، ١١.

° أنظر: ضياء كوك ألب (Ziya Gokalp)، أسس التركية (Turkculugun Esaslari)، استنبول (Turk Kulturu Yayinlari, Istanbul)، بدون تاريخ، ١٦٠-١٦١؛ كريم يابوز (Kerim Yavuz)، "موقف ضياء كوك ألب الدينية وآرائه في الدين" (Ziya Gokalp'in Dini Tutumu ve Din Anlayisi)، مجلة كلية الإلهيات بجامعة آتاترك (Ataturk Dergisi) (Universitesi Ilahiyat Fakultesi Dergisi)، أنقره ١٩٧٧، العدد ٢، ص. ٢١٩.

° أنظر: دوجانة جندي أغلي (Ducane Cundioglu)، العبادة بالتركية كمشروع سياسي ١ (Bir Siyasi Proje Olarak Turkce Ibadet 1)، استنبول (Kitabevi Yayinlari, Istanbul)، ١٩٩٩، ٢٥.

"انظر: محمد رشيد رضا، ترجمة القرآن وما فيها من المفسد ومنافاة الإسلام، (مجردة من تفسير المنارة)، ط ١، مطبعة المنارة بمصر ١٩٢٦/١٣٤٤، ٤٣-٥١؛ سبيل الرشاد (مجلة تركية) (Sebiluresad)، م. ٢٠، العدد ٥٤٢-٥٤٣، ص. ١٨١-١٨٢؛ هدايت آيدار (Hidayet Aydar)، مسألة ترجمة القرآن الكريم (Kur'an-ı Kerim'in Tercumesi Meselesi)، استنبول (Kur'an Okulu Yayincilik, Istanbul)، ١٩٩٦، ١١٥-١١٩؛ هدايت آيدار (Hidayet Aydar)، "الأعمال القرآنية لدى الأتراك" (Turklerde Kur'an Calismalari)، مجلة كلية الإلهيات بجامعة استنبول (Istanbul Universitesi Ilahiyat Fakultesi Dergisi)، العدد ١، استنبول ١٩٩٩، ١٨١-١٩٩؛ خليل ألتن تاش (Halil Altintas)، ترجمة القرآن ومسألة الصلاة بالتركية (Kur'an Tercumesi ve Tercumeyle Namaz Meselesi)، أنقره (Turkiye Diyanet Vakfi, Ankara)، ١٩٩٨، ٦٦-٩٣.

ونرى مصطفى كمال باشا (Mustafa Kemal) (ت. ١٩٣٨) رئيس الحكومة الوطنية في هذه الفترة، قد خطب الناس بالتركية يوم الأربعاء في ٧ شباط ١٩٢٣ م قبل إعلان الجمهورية في مسجد طاغانوس باشا (Zaganos Pasa) بباليكسیر (Balikesir)، (مدينة شهيرة في غرب تركيا من قسم الأناضول)، وبعد الخطبة جلس بين الناس وتكلم معهم وبيّن لهم معنى الخطبة وماهيتها في عصر النبي والخلفاء الراشدين، ثم قال: "لكن بعد عهد الخلفاء الراشدين لم يسمح الملوك المستبدون للعلماء تحت أيديهم وأمورهم في كل حال أن يلقوا خطبهم بلسان لا يفهمه عامة الناس، وأرادوا أن تكون الخطب بلسان لا يستطيع المستمعون أن يفهموها، وأن لا يتكلم الخطباء عن شؤون المسلمين في خطبهم، وفي الحقيقة إن غاية الخطبة إرشاد الناس وتنويرهم، ولكن أجبر هؤلاء الحكام الخطباء على أن يتركوا هذه الغاية الحقيقية للخطبة، وألزمهم أيضا على قراءة خطب كتبت قبل ألف سنة تتحدث عن الأمور التي حدثت قبل عصور بلسان صعب وبأسلوب لا يفهمه الناس في يومنا هذا، ولا تنور أفكار الناس، بل تشوش أذهانهم"، ثم قال: "إن المناير منابع الفيض لأذهان الناس وأفكارهم وضمايرهم، ولكن لتحقيق هذا يجب علينا أن نفهم ونذكر الصوت الذي يعكس من المنبر، كما ينبغي أن يكون هذا الصوت مطابقا للحقائق العلمية والفنية" (١٢).

ب - تطورات في عهد الجمهورية

من المعلوم أن مصطفى كمال أتاتورك (Mustafa Kemal Atatürk) قام بانقلابات في كل مجال بعد إعلان الجمهورية في تركيا سنة ١٩٢٣ م، فهناك بعض محاولات قامت بها الحكومة الجديدة وبعض الأشخاص الذين كانوا يأخذون شجاعة من الانقلابات التي أنفذها مصطفى كمال بنجاح - تجاه جعل التركية لسان العبادة، كما طلب بعض الناس من قبل - واستنادا إليخطبة مصطفى كمال التي ألقاها في البليكسير بالتركية وكلامه بعد الخطبة عن اهتمامه باللغة التركية في العبادة، سنشير إلى هذه المحاولات في التالي باختصار.

١ - محاولات مجلس الشعبي التركي الكبير

لقد أشرنا سابقا إلى أن كثيرا من الناس قاموا بترجمة القرآن إلى التركية متأثرا من التيار القومي وهم ليسوا أهلا لهذه العمل، وليس لديهم علم يوفقهم ومعرفة يساعدهم في عملهم هذا، كانت ترجماتهم ممتلئة بأخطاء كبيرة من أجل عدم علمهم بالعربية، وكان بعض الباحثين يناقشون هذه الترجمات وينقدونها، وكان يطلب هؤلاء الناس من الحكومة أن تتدخل هذا الموضوع وأن توظف بعض العلماء لترجمة القرآن ترجمة صحيحة، فشجعت الحكومة هذه

^{١٢} انظر: أركين، م. ٥، ص. ١٩٤٣-١٩٤٥؛ خطابات أتاتورك وبياناته (Ataturk un Soylev ve Demecleri)، (تنظيم: ن. آرسان - ن. أونان) (N. Arsan - N. Unan)، أنقره (Turk Inkilap Tarihi Enstitüsü, Ankara)، م. ٢، ص. ٩٤-٩٦.

الطلبات على تنفيذ الانقلابات في الدين وبدأت تنفيذ عملها هذه خطوة بخطوة، من أجل ذلك قررت الحكومة ترجمة القرآن وصحيح البخاري إلى التركية (١٣)، وخصصت مبلغا كبيرا في ميزانيتها لتنفيذ هذا العمل، وعينت الرجال الذين سيقومون بهذا العمل، ووظفتهم له (١٤). وكان من بينهم محمد عاكف أرسوي (Mehmet Akif Ersoy) (ت ١٩٣٦م) منشد الاستقلال الذي وظفته الحكومة ليقوم بترجمة القرآن إلى التركية. بدأ محمد عاكف - وكان يعيش في مصر آنذاك - بترجمة القرآن إلى التركية، وكان رجلا عالما فاضلا أديبا، اهتم بعمله هذا اهتماما كبيرا، وقبل أن أنهى عمله حدثت المحاولات حول إقامة الصلاة وجميع شعائر العبادة الأخرى بالتركية، والحكومة كانت تدعم هذه المحاولات، وبعد أن فهم عاكف أن الحكومة تريد إقامة الصلاة بترجمته هذه بدلا عن القرآن حزن كثيرا وبكى، وكان يقول لأصدقائه: إن قرئت ترجمتي هذه في الصلوات بدلا عن القرآن الذي أنزله الله كتابا عربيا مبينا، فكيف ألقى ربي وماذا أقول له؟ وكيف أقابل نبينا المصطفى وكيف أنظر إلى وجهه؟ ثم ترك عمله هذا وردّ النقود التي أخذها من الحكومة للترجمة، وقرر إحراق ترجمته (١٥). وبعد تركه مهمة ترجمة القرآن طلبت الحكومة من محمد حمدي يازر (Muhammed Hamdi Yazır) (ت ١٩٤٢م) الذي وُظف بتفسير القرآن باللغة التركية من قبل أن يترجمه، فتلى هذا الطلب وبدأ ترجمته، وبعد فترة طويلة وجهود كبيرة أتم محمد حمدي ترجمة القرآن إلى التركية كما أتم تفسيره المسمى بـ "دين الحق ولسان القرآن" (Hak Dini Kur'an Dili) أيضا (١٦).

^{١٤} أشار بعض العلماء مستندا على عمله هذا إلى أن آتاتورك، كان يريد أن يفهم الأتراك حقيقة دينهم بشكل أحسن، ولأن في ذلك العهد كان يعيش الناس دين الإسلام في حياتهم ممتلئة بالخرافات، كأنه ليس دين الله المنزل، بل دين البشر الموضوع. (انظر: يشار نوري أوزتورك (Yaşar Nuri Džtürk)، الإنشاء من جديد الرجوع إلى القرآن، 'an`a Donus' (Yeniden Yapılanmak Kur'an`a Donus) ط ١٤، استنبول (Yeni Boyut Yayinlari, Istanbul) ١٩٩٩، ١٢٥، ١٤٢-١٥١).

^{١٥} أركين، م. ٥٥، ص. ١٩٣٠-١٩٣١؛ آيدار، مسألة ترجمة القرآن الكريم، ١١٦.

^{١٦} أنظر: أشرف أديب (Esref Edip)، محمد عاكف حياته وآثاره وكتابات سبعين محرر عنه (Mehmed Akif Hayati Eserleri ve Yetmis Muharririn Yazilari)، استنبول (Sebilurresad Yayinlari, Istanbul)، ١٩٦٢، ١٨٨-٢٠١؛ أرتوغرول دوزداغ (M. Ertugrul Duzdag)، بحوث عن محمد عاكف (Mehmet Akif Hakkinda Arastirmalar)، استنبول (IFAV Yayinlari, Istanbul)، ١٩٨٩ م. ٢، ص. ٦٤؛ هدايت آيدار (Hidayet Aydar)، "محمد عاكف وترجمة القرآن الكريم" (Mehmet Akif ve Kur'an-ı Kerim Tercumesi)، مجلة الديانة العلمية (Diyaret Ilmi Dergi)، مجلد ٣٢، العدد ١، أقره ١٩٩٦، ٤٣-٥٦.

^{١٧} أنظر: محمد حمدي سائر (Muhammed Hamdi Yazır)، دين الحق ولسان القرآن (Hak Dini Kur'an Dili)، استنبول (Eser Nesriyat, Istanbul)، ١٩٧١، ٣-٦.

يُقهم مما حدث أن الحكومة كانت تنوى قراءة ترجمة محمد عاكف في الصلاة بدلا من القرآن الكريم، لأنه كان رجلا متدينا ذا أخلاق حسنة وكان يعتمد الناس عليه اعتمادا كبيرا، وهو كان شاعرا أدبيا شهيرا جدا، قادرا على ترجمة القرآن إلى التركية بلسان فصيح، وبأسلوب جميلة يقرأها كل الناس بسهولة.

٢- محاولات إمام مسجد كوزتبه

بينما كان هؤلاء العلماء مشغولين بوظائفهم التي وزعت الحكومة عليهم حدث ما حدث في مسجد كوزتبه (Goztepe) في قسم آسيا باستنبول، فترى جمال الدين أفندي (Cemalettin Efendi) (ت ١٩٦٤) إمام ذلك المسجد خطب الناس بالتركية في خطبته يوم الجمعة من بدايتها إلى نهايتها بكل عباراتها مع الآيات والأحاديث التي ذكرها فيها بالتركية، ثم صلى بالناس صلاة الجمعة بالتركية أيضا، وقرأ في الركعة الأولى من صلاته ترجمة سورتي الفاتحة والعصر بالتركية، وفي الركعة الثانية ترجمة سورتي الفاتحة والإخلاص بدلا عن قراءتها باللغة العربية، وكبر بالتركية، وسبح بها، وسلم بالتركية أيضا في ١٦ مارس ١٩٢٦ في أول جمعة من رمضان نفس العام، خلافا للعادة الجارية حتى ذلك اليوم. وعلى هذا ترك بعض من الجماعة مستنكرين صلاته بينما استمر البعض، وجمال الدين أفندي كان أول موظف رسمي خطب الناس وصل بهم باللغة التركية. وبعد أن وصل هذا الخبر إلى رئاسة الشؤون الدينية في الجمهورية التركية أرسل الرئيس رفعت بوركجي (Rifat Borekci) (ت. ١٩٤١) الذي عين من قبل أتاترك لهذا المنصب هيئة لتحقيق ذلك الخبر، ثم عوقب الإمام التبعيد عن الوظيفة تماما بعد أن ثبت فعله (١٧). ولقد انتشر هذا الخبر في جميع الجرائد يوم ٦ نيسان سنة ١٩٢٦م وأشار إليه بعض منها أول خبر في ذلك اليوم بعنوانين مختلفين، منها: "تشكيل الدين من جديد..."، وتكلمت فيها عن هذا الإمام ومدحته بأنه إمام معاصر ذو أفكار حديثة، مختلف عن الأئمة الآخرين. ثم كتبت الجرائد أيضا عن عقاب الإمام بأن رئاسة الشؤون الدينية بعد تفتيشها هذا العمل طردت الإمام عن وظيفته، وبعد هذا نقد كثير من المحررين في صحفهم رئاسة الشؤون الدينية بأنها رئاسة رجعية، لا تليق بالجمهورية الجديدة من أجل عقابها الإمام (١٨). فأحمد آغا أوغلي (Ahmet Agaoglu) (ت.

^{١٧} انظر: عبد الله ماناز (Abdullah Manaz)، إنقلابات أتاتورك والإسلام، (*Ataturk Reformlari ve Islam*)، إزمير (Akademi Kitabevi, Izmir) ١٩٩٥، ٢١٤، ٤٤؛ جاسكه، ٤٤؛ حسن حسين جيلان (Hasan Huseyin Ceylan)، العلاقات بين الدين والدولة في العهد الجمهوري (*Cumhuriyet Donemi Din-Devlet Iliskilileri*)، أنقرة (Rehber Yayincilik, Ankara)، بدون تاريخ، م. ٢، ص. ٦٣-٦٤.

^{١٨} أنظر: جريدة وقت (*Vakit Gazetesı*)، ٧ نيسان ١٩٢٦؛ جريدة إقدام (*Ikdam Gazetesı*)، ٨ نيسان ١٩٢٦؛ مجلة إجتهد (*İctihad Dergisi*)، ١٥ نيسان ١٩٢٦. وانظر أيضا أركين، م. ٥، ص. ١٩٦٥-١٩٦٧؛ جوندي أغلو، العبادة بالتركية، ٤٣-٤٤،

١٩٣٩) الذي كان محرراً في جريدة ملييت (Milliyet)، قد نقد الرئاسة والذين يهاجمون الإمام بسبب فعله هذا، بأنهم كلهم رجعيون، بقوا من العصور القديمة، وطلب من الحكومة أن تقوم بإجراءات حول هذه القضية وتجبر الناس على أن يقرؤوا في صلاتهم ترجمة القرآن باللغة التركية بدلا عن القرآن العربي (١٩). ونُشرت أيضا لقاءات كثيرة أُجريت مع الإمام جمال الدين أفندي، ولقد أشار الإمام في هذه اللقاءات إلى أنه قد استند إلى فتوى الإمام أبي حنيفة في عمله هذا، وأشار أيضا إلى ضرورة إقامة الصلاة بالتركية قائلا: إن الأتراك قد ابتلوا باستسلامين (capitulation)، هما الاستسلام الدنيوي والاستسلام الديني، تخلص الأتراك من الاستسلام الدنيوي وجاء وقت خلاصهم من الاستسلام الديني (٢٠)، أراد الإمام بقوله هذا ترك اللغة العربية واستعمال اللغة التركية في العبادات بدلا منها. فكتب الأمير شكيب أرسلان (ت. ١٩٤٦)، مراسل جريدة الأخبار المصرية في برلين (Berlin) آنذاك هذا الخبر لجريدته في نيسان ١٩٢٦، فقال فيه: إن جمال الدين أفندي قام بفعله هذا بأمر من حزب الشعب الجمهوري الذي يرأسه آتاترك والذي كان مؤسس الحكومة في ذلك الوقت، وادعى الأمير أن الحكومة ستلغى الركوع والسجود عن الصلاة، وتأمّر الأتراك أن يصلوا مرة واحدة في اليوم، ثم ترفعها ويبقى الأتراك يصلون صلاة الجمعة فقط (٢١). وبعد كثرة النقاش حول الموضوع أعلن رئيس الشؤون الدينية رفعت بوركجي أمام الصحفيين بأنه لا يمكن أن تكون ترجمة القرآن بالتركية بديلا عن العربية ولا تجوز إقامة ترجمة القرآن بالتركية مكان القرآن العربي، كما أعلن الرئيس بأن الصلاة بترجمة القرآن بالتركية ليست بصحيحة ولا جائزة (٢٢). وبعد بيان الرئيس الذي كان يهتم به آتاتورك انتهت هذه المناقشات وأُغلقت القضية لمدة.

٣- محاولات أساتذة كلية الإلهيات بدار الفنون

بعد ما حدث في مسجد كوزتبه حاول بعض الأساتذة من كلية الإلهيات بدار الفنون استنبول (Istanbul Darulfunun İlahiyat Fakültesi) أن يكتبوا تقريرا عن إنقلاب الدين، كتب إسماعيل حقي بالطنجي أوغلي (Ismail Hakki Baltacıoğlu) (ت. ١٩٧٨) هذا التقرير مفكرا أن آتاترك ينتظر منهم أن يفعلوا شيئا تجاه إنقلاب

^{١٩} انظر جريدة ملييت (Milliyet)، ١١ نيسان ١٩٢٦. وانظر أيضا أركين، م. ٥، ص. ١٩٣٢-١٩٣٣؛ جوندي أغلو، العبادة بالتركية، ٢٢٩-٢٣١.

^{٢٠} جريدة وقت، ٦ نيسان ١٩٢٦، ص. ٢. وانظر أيضا جوندي أغلو، العبادة بالتركية، ٦٤٠٦٦. (تجد الخبر واللقاء بين صفحات ٢١٥٠٢١٨، في نفس الكتاب).

^{٢١} جوندي أغلو، العبادة بالتركية، ٧٣-٧٥، ٢٣٨-٢٤١.

^{٢٢} - انظر جريدة الجمهورية (Cumhuriyet Gazetes)، ٣ آذار ١٩٢٦؛ وجريدة وقت، ٣ آذار ١٩٢٦؛ وجريدة إقدام، ٣ آذار ١٩٢٦؛ وانظر جوندي أغلو، العبادة بالتركية، ٥٩؛ ألتن تاش، ١٠٨.

الدين، وشكّلت لجنة من العلماء في الكلية برئاسة الأستاذ الدكتور محمد فؤاد كوبرلي (Mehmet Fuat Koprulu) (ت. ١٩٦٦) للإنتقال في دين الإسلام ولتجديده حسب ظروف العصر، وكانت وظيفة هذه اللجنة أن تبحث عن الإنتقال في الدين وتجديده وتكتب تقريراً وترسله إلى وزارة التربية والتعليم بواسطة رئاسة الجامعة، إلا أن اللجنة لم تتفق على تقرير كتبه إسماعيل حقي عضواً من أعضاء اللجنة، وبعد نقاش ساخن قرر أعضاء اللجنة أن يجتمعوا من بعد، ولكن في يوم التالي نشرت جريدة "وقت" (Vakit) (٢٣) التقرير كأنها تقرير قررها اللجنة، فعلى هذا لم تجتمع اللجنة مرة ثانية وبقي هذا التقرير تقرير لجنة كلية الإلهيات بدار الفنون (٢٤)، ولم يستطع أي عضو من هؤلاء الأعضاء أن يبين ما حدث بينهم من أجل الظروف آنذاك، وفي بعض المصادر إلى أن هذه اللجنة قد شكلت بإرادة الحكومة، فعلى هذه الإرادة اجتمعت اللجنة، وكان بين أعضاء اللجنة علماء في علم النفس وعلم التربية وعلم الفلسفة بجانب العلماء في الدين، أتمت اللجنة بحثها عن القضية وكتبت تقريرها في حزيران سنة ١٩٢٨ ونشرته الجرائد في ذلك الوقت. وكان يشار في التقرير إلى أن الدين يجب أن يبنى على أساس علمي وأن يلائم ضرورات الحياة الاجتماعية كالمؤسسات الاجتماعية الأخرى، ولتحقيق هذا الهدف توصى اللجنة وصايا تحت أربعة عناوين:

١- شكل العبادة

٢- لغة العبادة

٣- وصف العبادة

٤- فلسفة العبادة

تحت العنوان الأول أشارت اللجنة إلى ضرورة وضع مكاتب وكراسي في المساجد ودخول الناس إليها بالأحذية، وإلى أن يعبدوا الله على هذه المكاتب والكراسي، كما أشارت اللجنة تحت العنوان الثاني إلى أن تكون التركية لغة العبادة وتستخدم في جميع العبادات في الصلوات والأدعية والخطب... وأوصت اللجنة بإدخال أدوات الموسيقى في المساجد

²³ انظر: جريدة وقت، ٢٠ حزيران ١٩٢٨؛ أركين، م. ٥، ص. ١٩٦٤.

²⁴ انظر: "في حق إنتقالات وإصلاحات الدينية"، مجموعة موسوعة الترك والإسلام (*Türk – Islam Ansiklopedisi*)، سنة ١٩٤٧، م. ٢، ص. ٧٣؛ أركين، م. ٥، ص. ١٩٦٤؛ إسماعيل قره (Ismail Kara)، التفكير الإسلامي في تركيا (*Mecmuasi*)، سنة ١٩٤٧، م. ٢، ص. ٧٣؛ أركين، م. ٥، ص. ١٩٩٧، (Kitabevi Yayinlari, Istanbul)، م. ٢، ص. ٦٧٠-٦٧٢؛ جوندي أغلو، العبادة بالتركية، ٨٠-٨٤.

وإقامة العبادات بالموسيقى مع آلات موسيقية، ومن بين الوصايا إنشاء الدين من جديد حسب القوانين العلمية والاجتماعية (٢٥).

لم تهتم الحكومة بهذه الوصايا غير لغة العبادات، فركزت الحكومة على هذه الوصية وأخذت بعض القرارات وأجرتها (٢٦).

نفهم مما كتب من بعد، أنه قد جرى نقاش ساخن بين الأعضاء حول التقرير، ما عدا لغة العبادة، فاتفق كل الأعضاء على وجوب جعل اللغة التركية لغة العبادة بدلا من العربية، فبين بعض أعضاء اللجنة آراءهم في هذا الموضوع من بعد، فمثلا إزميرلي إسماعيل حقي (Izmirli Ismail Hakki) (ت. ١٩٤٦) (٢٧)، وإسماعيل حقي بالطنجي أوغلو (٢٨)، وشرف الدين يالت قيا (Serafettin Yaltkaya) (ت. ١٩٤٧) (٢٩)، ويوسف ضياء يوروكان (Yusuf

²⁵ انظر جريدة وقت (*Vakit Gazetesi*)، ٢٠ حزيران ١٩٢٨؛ برنارد لويس، (Bernard Lewis)، نشأة تركيا الحديثة (*Modern Türkiye'nin Dogusu*)، أنقرة ١٩٩٣، ٤١٠؛ جاسكه، ٤٠-٤٢؛ أركين، م. ٥، ص. ١٩٣٥-١٩٣٦؛ سبيل الرشاد، م. ١١، العدد ٢٦٧، ص. ٢٥٨-٢٥٩؛ سيد عبداللطيف، إنشاء القرآن الذهن (*Kur'an'ın Zihni İnsası*)، (ترجمه إلى التركية. آتالاي (K. Atalay) استنبول (Pinar Yayinlari, Istanbul)، ١٩٩٥، ١٢٨..

²⁶ لويس، ٤١١؛ خلقي جويوز أوغلو (Hulki Cevizoglu)، العبادة بالتركية (Turkce Ibadet)، استنبول (Beyza Yayinlari, Istanbul)، ١٩٩٨، ٢٠٨.

²⁷ إزميرلي إسماعيل حقي (Izmirli Ismail Hakki)، معاني القرآن (*Maani'l-Kur'an*)، (ترجمة القرآن الكريم بالتركية)، أنقره، ١٩٢٧ (بالحروف العربية)، مقدمة الكتاب؛ وانظر أيضا مصطفى جتين (Mustafa Cetin)، "كتب إزميرلي إسماعيل حقي المسمى بمعاني القرآن" (*Izmirli Ismail Hakki'nin Maani'l-Kur'an Adli Eseri*)، مؤتمر إزميرلي إسماعيل حقي (Izmirli Ismail Hakki Sempozyumu)، إزمير (Izmir)، ٢٤-٢٥ نوامبر ١٩٩٥، (تنظيم م. شكر - أ. ب. بال أوغلو) (M. Seker - A. B. Baloglu)، أنقره (Turkiye Diyanet Vakfi, Ankara)، ١٩٩٦، ٣٧؛ صبري هزمتلي (Sabri Hizmetli)، إسماعيل حقي إزميرلي (Izmirli Ismail Hakki)، أنقره (Ankara)، ١٩٩٦، ١٣٥-١٣٨؛ أركين، م. ٥، ص. ١٩٣٦؛ جيلان، م. ٢، ص. ٣٠٣-٣٠٦؛ آلتن تاش، ٩٤-٩٥.

²⁸ مجموعة ملي (*Milli Mecmua*)، ١٥ مايو ١٩٢٨؛ أركين، م. ٥، ص. ١٩٦٣.

²⁹ انظر: أركين، م. ٥، ص. ١٩٣٦؛ جيلان، م. ٢، ص. ٣٠٣-٣٠٦؛ محرم جوشكون (Muharrem Coskun)، "صوت غريب؛ تانري بويوك (الله كبير)" (Yabancı Ses; Tanrı Uludur)،

Ziya Yorukan (ت. ١٩٥٤) (٣٠) بينوا آراءهم وقالوا باختصار: تجب إقامة شعائر العبادة باللغة التركية، وتجاوز إقامة الصلاة بلغة الأم.

٤- محاولات مصطفى كمال أتاترك

أجرى أتاترك إقطابات في كثير من المجالات كما أشرنا إليه سابقا، وقد تم كل الانقلابات بنجاح ووضع لكل منها قوانين لإجبار الناس على اتباعها، وجاء دور الانقلاب في الدين بيد الحكومة، لذلك بدأت المناقشات حول العبادة باللغة التركية من جديد، وأصبحت هذه القضية من أهم القضايا في الدولة، وناقشها الناس في كثير من الأماكن حكومية كانت أو أهلية. وبلغ الأمر مبلغه حتى أن أتاترك رئيس الجمهورية الجديدة اهتم بالقضية وتناولها في نفس الوقت، وكان رئيس الجمهورية مصطفى كمال نفسه يراقب حركة شعائر العبادة بالتركية، في الواقع كان يريد أن تقام العبادة بلغة الأم، وكان يدعم من يعمل في سبيل تحقيق هذا الفكر (٣١). نرى في المخطوطات التي كتبها أتاترك بيده أنه مشتك عن إقامة العبادات بغير لغة الأم، وقال ناقدا من يعبد الله بالعربية ولا يفهمها: "... ومع هذا يدعو الله ويناجيه ويعبده بلغة كتاب أنزله الله على العرب بلغتهم لا بلغة أمه، ولا يعرف ولا يفهم أي شيء مما قال الله حتى يتعلم العربية..." (٣٢) وكان يقول أتاترك: كما نخاطب أمنا بلغة الأم، فيجب أن نخاطب ربنا بها (٣٣). ولقد قال حمد الله صبحي (**Hamdullah Suphi**) (ت. ١٩٦٦) أحد أصدقاء أتاترك له في أيام حرب الإستقلال: يا سيدي، سيقرا نوابنا العلماء أذعية عربية لإراءة الشعب الدعائم الدينية لدعوانا، فهل نظم الأذعية بالتركية، و نطلب منهم أن يدعووا بالتركية؟ فأجابه أتاترك: انتظر يا حمد الله، سيأتي يوما نحل الموضوع من جذوره (٣٤). والآن جاء ذلك اليوم وحن وقت الانقلاب في الدين، فبدأ أتاترك أولا بجعل الإسلام كدين شعبي للأتراك كما ستحدث عنه فيما يلي.

أ- مشروع "دين شعبي"

³⁰ يوسف ضياء يوروكان (Yusuf Ziya Yorukan)، دين الإسلام (*İslam Dinî*)، استنبول (Amedi Matbaasi، Istanbul)، ١٩٢٧ (بالحروف العربية)، ٥٣-٥٤؛ نفس المؤلف، الإسلام (*Musulmanlik*)، أنقره (Diyaret Isleri، Baskanligi Yayinlari، Ankara)، ١٩٦١، ١٨٤-١٨٥؛ صادق آل بايراق (Sadik Albayrak)، من الشريعة إلى الغلمانية (*Seriatten Laiklige*)، استنبول (Sebil Yayinlari، Istanbul)، ١٩٧٧، ٣٤٢.

³¹ انظر: جاسكه، ٤٨؛ جوندي أوغلو، العبادة بالتركية، ٤٧-٥٤؛ نفس المؤلف، القرآن بالتركية، ١٩٩٨، ٧٣-٧٩.

³² آفت إنان (Afet Inan)، المعلومات العصرية وما كتبه أتاتورك بخط يده (*Medeni Bilgiler ve Mustafa Kemal`in El Yazilari*)، أنقرة (Ankara)، ١٩٨٢، ٣٦٥؛ جوندي أوغلو، القرآن بالتركية، ١٨٨-١٩١.

³³ شتر، ٨٢-٨٣.

³⁴ جمال قوطاي (Cemal Kutay)، العبادة بلغة الأم (*Anadilde Ibadet*)، استنبول (Aksoy Yayincilik، Istanbul)، ١٩٩٨، م. ١، ص. ٢٥٥؛ أوزترك، العبادات بلغة الأم، ٧٤.

مع أن كثيرا من أصدقاء أتاترك كانوا يطلبون ترك دين الإسلام واعتناق دين النصارى بدلا عنه، كان أتاترك يريد بقاء الأتراك على دين الإسلام، إلا أنه كان يفكر في جعل دين الإسلام كدين شعبي للأتراك، وهو يقول: "نعم، سيبقى الأتراك على دين الإسلام، إلا أن هذا الدين سيكون مختلفا من دينهم من قبل، وسيكون مختلفا أيضا من دين العرب"، لتحقيق هذا الفكر، أمر أتاترك د. رشيد غالب (Resit Galip) أن يعد مشروعا في هذا الموضوع، فجهز د. رشيد مشروعا سماه بـ "الإسلام، دين الأتراك الشعبي" (Muslumanlik: Turk'un Milli Dini) وركز فيها على أن الإسلام دين الأتراك وأن محمدا (عليه الصلاة والسلام) كان تركيا في الأصل، لأنه ابن إبراهيم (عليه السلام) وهو من الأناضول بلاد الأتراك، وعلى أن العبادة بين العبد وربه ويلزم أن تكون بلغة العبد ليفهم العبد ما قاله لربه، لهذا يجب إقامة كل عبادة بلغة الأم (٣٥).

ولكن أتاترك رغم محاولاته وجهوده، لم ينجح في جعل الإسلام كدين شعبي للأتراك، ولقد أشار بسيم أتالاي (Besim Atalay) (ت. ١٩٦٥) أحد مروج هذه الفكرة إلى أن الفرس جعلوا الإسلام كدين شعبي لهم، ويجب على الأتراك أن يفعلوا مثل ما فعل الفرس (٣٦).

ب - قراءة القرآن المترجم إلى التركية في المساجد والتكبيرات بها

أول ما قام به أتاترك لتحقيق مشروع دين شعبي للأتراك، هو قراءة القرآن بالتركية في المساجد أمام الناس والتكبيرات بها، أمر أتاترك بإصدار أوامر (Yasar Okur)، إمام مسجد يره باطان (Yerebatan) في قسم أوروبا باستنبول بأن يقرأ القرآن بالتركية في مسجده أمام الناس، واختار له سورة يس، فقرأها الإمام أمام الناس بالتركية، ودعا الله بالتركية أيضا أن يحفظ الجمهورية الجديدة إلى الأبد وأن يوفق مؤسسها أتاترك ومن معه من أصدقائه في أعمالهم (٣٧)، فأعجبت قرائته الناس كثيرا حسب ما كتبه الجرائد (٣٨). بعد هذه المحاولة الناجحة أمر أتاترك بعض الأئمة الذين يؤمنون الناس في المساجد

³⁵ أتاترك والدين، ٦٧-٦٩؛ شتر، ٨٣-٨٤.

³⁶ بسيم أتالاي (Besim Atalay)، العبادة باللغة الترك (Turk Dili ile Ibadet)، استنبول (Nebioglu Yayinlari، Istanbul)، بدون تاريخ، ٤٢-٤٣.

³⁷ شتر، ٨٥.

³⁸ محرم جوشكون (Muharrem Coskun)، "صوت غريب؛ تانري بويوك (الله كبير)" (Yabancı Ses; Tanrı Uludur).

<http://www.milligazete.com.tr/index.php?action=show&type=privfiles&topicid=138>

(28.01.2006).

الكبرى بأن يقرؤا القرآن والتكبيرات في مساجدهم بالتركية، ففعلوا كما أمرهم أتاترك (٣٩)، هناك حفلتان كبيرتان أقامهما الأئمة وقرؤا فيهما القرآن والتكبيرات بالتركية، إحدى منهما أجريت في مسجد السلطان أحمد (Sultan Ahmet) وهو من أكبر المساجد باستنبول، والثانية في مسجد آياصوفيا (Ayasofya) وهو أيضا من أكبر المساجد باستنبول - وكان مسجدا آنذاك ثم حوّل إلى متحف كما كان الآن - في ليلة القدر من رمضان سنة ١٩٣٢، وأذاعتها محطة الإذاعة التركية، فاستمعها أتاترك في قصر دوله باغجه (٤٠)، اشترك جماعة كبيرة من الناس عددهم أكثر من أربعين ألف شخص في تلك الحفلة التي أجريت في آياصوفيا حسب ما كتبت الصحف آنذاك (٤١).

كان يُقرأ القرآن مترجما إلى التركية في هاتين الحفلتين الدينية كخطاب بدون أي مقام موسيقي، إلا أن أتاترك كان يريد قراءته بالتركية مع آلات موسيقية وبالمقام الموسيقي، لذلك دعا بعض الأئمة والمطربين المشهورين إلى قصره، فبدؤوا الإجراءات تحت رئاسة أتاترك نفسه، ولكن أوقف أتاترك هذه الأعمال لعدم وجود ترجمة جيدة للقرآن بالتركية، وأخّرها إلى وقت ما (٤٢)، وبهذا لم يُقرأ القرآن المترجم إلى التركية بالمقام الموسيقي مع آلات موسيقية.

ج - الخطبة بالتركية

كانت الخطبة عربية مع كل ألفاظها في عهد العثمانيين، وكانت تقرأ بالمقام الموسيقي (٤٣)، وكان أتاترك قد أشار إلى جعل ضرورة الخطبة بالتركية من قبل كما ذكرناه سابقا، ومع بيانه هذا دام الأئمة أن يقرؤوا الخطبة بالعربية في تلك الأيام، وفي سنة ١٩٢٦، قرأ إمام مسجد كوز ته به جمال الدين أفندي خطبة الجمعة آياتها وأحاديثها وأدعيتها وما فيها من الألفاظ كلها بالتركية من بدايتها إلى نهايتها أول مرة، وصلى

³⁹ شبر، ٨٦.

⁴⁰ أركين، م. ٥، ص. ١٩٥١-١٩٥٢.

⁴¹ انظر مصطفى موغلي (Mustafa Muftioglu)، قبحا للتاريخ الكاذب (Yalan Soyleyen Tarih Utansin)، استنبول (Cile Yayinlari, Istanbul)، ١٩٧٧، م. ٤، ص. ٣٠٤.

⁴² أركين، م. ٥، ص. ١٩٥٤.

⁴³ ماناز، ٢٠٦.

بالناس صلاة الجمعة بالتركية أيضا في نفس الوقت، كما قدمنا من قبل، إلا أن ذلك الإمام قد طرد من وظيفته هذه بسبب فعله هذا من قبل رئاسة الشؤون الدينية، وبعد مدة قليلة بدئت قراءة خطبة الجمعة بالتركية مع أن أكثرها كالأيات والأحاديث وبعض أدعية مأثورة كانت بالعربية (٤٤)، حينما بدأ أتاترك أن يجعل شعائر العبادة بالتركية قام بجعل الخطبة بالتركية، ولهذا دعا إمام مسجد السلطان سليمانية القانوني (Suleymaniy) سعدالدين قيناق (Sadettin Kaynak) (ت. ١٩٦١) إلى قصره في رمضان سنة ١٩٣٢ التي بدأ فيها الانقلاب الديني، وأمره أن يقرأ خطبة الجمعة القادمة التي توافق ٥ فبراير ١٩٣٢ بالتركية بكل ألفاظها كالأيات والأحاديث وغيرها من بدايتها إلى نهايتها، وأمره أيضا ألا يلبس لباسا خاصا لخطبة الجمعة كما كان يلبسه الأئمة في خطبهم، وطلب منه أن يلبس لباسه العادي مثل جاكيت وسروال، وأن لا يضع على رأسه شيئا كعمامة، ففعل الإمام كما أمره أتاترك وقرأ الخطبة كلها بالتركية (٤٥)، وهكذا بدأت قراءة الخطبة بالتركية كما بدأت شعائر العبادة الأخرى بها.

هـ - نداء الأذان بالتركية

كان يريد أتاترك أن يُنادى الأذان بالتركية في نفس الوقت، ولذلك دعا بعض الأئمة إلى قصره، وعلى رأسهم الإمام الشهير علي رضا صاغمان (Ali Riza Sagman) (ت. ١٩٦٥)، وطلب منهم أن يترجموا الأذان إلى التركية، وقام هؤلاء الأئمة بترجمته إلى التركية تحت إشراف أتاترك، وبعد مناقشات شديدة جرت بينهم اتفقوا على ترجمته، فوافق أتاترك على تلك الترجمة ومن ثم بدأ نداء الأذان بالتركية أيضا، ونادى الأذان رفعت أفندي (Rifat Efendi)، إمام مسجد السلطان فاتح (Fatih) بالتركية أول مرة على مآذن مسجده سنة ١٩٣٢ (٤٦)، وبقي ندائه بالتركية من هذا التاريخ إلى سنة ١٩٥٠ ثمانية عشر عاما، ثم أُعيد إلى أصله العربي، وسنتحدث عنه فيما بعد، وفي عيد الفطر في نفس السنة أذّي كل هذه الشعائر بالتركية (٤٧).

^{٤٤} ماناز، ٢٠٨.

^{٤٥} أركين، م. ٥، ص. ١٩٤٢-١٩٤٣؛ ماناز، ٢٠٨-٢٠٩.

^{٤٦} أركين، م. ٥، ص. ١٩٣٩-١٩٤٢؛ ماناز، ٢١١؛ شتر، ٨٦.

^{٤٧} محرم جوشكون (Muharrem Coskun)، "صوت غريب؛ تانري بويوك (الله كبير)" (Yabancı Ses; Tanrı Uludur).

و - الصلاة والسلام على النبي بالتركية

بعد أن أصبح أداء كل هذه الشعائر بالتركية غير قراءة الصلاة والسلام على النبي لإعلان الموت، قررت رئاسة الشؤون الدينية أن تترجم ألفاظها إلى التركية كي يقرأها المؤذنون بالتركية أيضا، فقامت بترجمتها لجنة في الرئاسة، ثم أرسلت الرئاسة هذه الترجمة إلى كل إمام موظف حكوميا في البلدان والقرى سنة ١٩٣٣، وبدأت قراءتها أيضا بالتركية كسائر الشعائر. هكذا أصبح كل شعائر العبادة كقراءة القرآن، والتكبيرات، والتسبيحات، والتهليلات، والأذان، والخطبة بالتركية (٤٨).

ز - إقامة الصلاة بالتركية

أشرنا سابقا إلى أن الإمام جمال الدين أفندي قد قام بإقامة الصلاة بالتركية أول مرة، كان يقرأ الإمام القرآن، والتكبيرات، والتسبيحات، والتهليلات، والتحيات، والأدعية في الصلاة بالتركية، ويختم صلاته بالسلام في اللغة التركية أيضا، وذكرنا أيضا أن لجنة شكلتها الأساتذة من كلية الإلهيات اقترحو إقامه الصلاة بالتركية تماما، ومع هذا، لم يعتبر آتاترك هذه المحاولات آنذاك ولم يلتفت إليها مع أن بعض الناس كانوا ينتظرون أن يأمر آتاترك الأئمة بأن يقيموا الصلوات الجماعية في المساجد بالتركية، ولكن آتاترك لم يأمر ولم يفعل كما يُنتظر، ولم يحاول على تغيير اللغة في الصلاة في ذلك الوقت. لماذا لم يحوّل اللغة في الصلاة من العربية إلى التركية؟ أكان لا يريد هذا التحويل، أم هناك أسباب أخرى؟ لا نعرف بالضبط، نفهم من أفكاره أنه كان لا يوافق على إقامة شعائر العبادة بغير لغة الأم، وهو كان يشير إلى ضرورة إقامة الصلاة بالتركية ليفهم المصلي معنى ما قرأه في صلاته دائما، إلا أنه على ما اعتقد لم يحاول على تبديل اللغة في الصلاة من أجل عدم ترجمة صحيحة ومعتبرة بالتركية، ولو وجد آتاترك ترجمة جيدة - مثل ترجمة

<http://www.milligazete.com.tr/index.php?action=show&type=privfiles&topicid=138>

(28.01.2006).

⁴⁸ انظر: أركين، م. ٥، ص. ١٩٢٤-١٩٥٨؛ علي رضا صاغان (Ali Riza Sagman)، "ذكريات مع آتاترك" (Ataturk'le Hatıralar)، مجموعة مللت (*Millet Mecmuası*)، م. ٥، العدد ١٠ (مارس ١٩٤٨)، ص. ٣؛ جيلان، م. ٢، ص. ٣٦١-٣٦٩؛ عبد الرحمن ديلي باك (Abdurrahman Dilipak)، الكماليزم من وجهة أخرى (*Bir Baska Acidan Kemalizm*)، استنبول (Beyan Yayinlari, Istanbul)، ١٩٨٨، ١٦١-١٦٢، ٢٠٦؛ جوندي أوغلو، القرآن بالتركية، ٨٨-٨٩.

محمد عاكف - لأمر الأئمة بإقامة الصلاة بهذه الترجمة، كان يستخدم آتاترك ترجمة جميل سعيد التي ترجمت من ترجمة فرنسية للقرآن، لا من أصله العربية، ولذلك كانت ممتلئة بالأخطاء (٤٩)، وكان يناقش آتاترك مع الأئمة في أن في القرآن أحكاما غير معقولة، مستندا إلى ما قرأ من ترجمة جميل سعيد، وبعد المناقشات فهم آتاترك أن ترجمة جميل سعيد ليست بصحيحة، فلذلك يمكننا أن نقول إن آتاترك لم يصرّ على إقامة الصلاة بترجمة تركية من أجل هذه النقطة، ويمكن أن يكون خائفا من معارضة الشعب الشديدة ضد إقامة الصلاة بالتركية، لأن الشعب كان يقوم بالمظاهرات ضد نداء الأذان بالتركية في كثير من البلاد، كما سنشرحها فيما بعد. حينها فهم آتاترك أنها تحتوي كثيرا من الأخطاء الخطيرة أحرّ تنفيذ فكره تجاه قراءتها في الصلاة بالتركية (٥٠).

نجح مصطفى كمال آتاترك في إقامة شعائر العبادة بالتركية ما عدا الصلاة، وبقيت إقامتها بالتركية اشتياقا كبيرا في داخله، وذهب به إلى دار البقاء، فلماذا سمي جمال قوطاي كتابه الذي تحدث فيه عن محاولات آتاترك على إقامة الصلاة بالتركية وكتبه بعد أن مرت خمسون سنة على وفاته بـ "الإشتياق الذي ذهب به آتاترك معه: الصلاة بالتركية"، وباختصار، لقد حول آتاترك لغة كل شعائر العبادة من العربية إلى التركية إلا الصلاة، وهي بقيت على حالها الأصلية.

ج - رفض الشعب الانقلاب في الدين

جعل التركية لغة العبادات ما كان أمرا سهلا كما ظن البعض، فرفض الشعب هذا الأمر منذ بدايته وبدؤوا بالمظاهرات ضد هذا العمل، أصبحت هذه القضية من أهم القضايا في تركيا في ذلك الوقت، فركزت الحكومة على هذه القضية بقوة، والشعب قام ببعض الثورات المحلية ضد الحكومة في مختلف مدن تركيا، فمثلا في بورسه (Bursa) رفض الشعب نداء الأذان بالتركية، ومشوا إلى قصر الوالي في وسط المدينة في ٤ شباط سنة ١٩٣٣ م، اتصل الوالي بقائد الجيش الذي كان في بورسه فورا، وطلب منه المساعدة ضد

⁴⁹ أنظر: أحمد حمدي آقسكي (Ahmed Hamdi Akseki)، "إلى صاحب كتاب اسمه القرآن التركية استاذ جميل سعيد" (Turkce Kur'an Namindaki Kitabın Sahibi Cemil Said Bey'e)، سبيل الرشاد (Sebilurresad)، سنة ١٣٢٤ م، ٢٤.

العدد ٦٢٤، ص. ٤٠٣-٤٠٦.

⁵⁰ أنظر: أركين، م. ٥٠، ص. ١٩٢٩، ١٩٥٣-١٩٥٤.

المتظاهرين، بعد أن وصل الخبر إلى مصطفى كمال أتاترك الذي كان في مدينة إزمير (Izmir) آنذاك اتجه إلى بورسسه فورا، فبعد مشاجرة صغيرة تحكّم الجيش وتفرق الناس واعتُقل كثير منهم وعوقبوا عقابا شديدا (٥١).

بعد هذه الحوادث وضعت الحكومة قوانين لإجبار المواطنين على إطاعة الحكومة في إقامة العبادات ونداء الأذان باللغة التركية. كما قررت أن من يخالف هذه القوانين ورفض اتباعها سيُعتقل ويعاقب عقابا شديدا (٥٢). رغم هذا كله لم تنجح الحكومة في إقامة العبادات باللغة التركية، لأن هذه الحركة كانت محرومة من دعم الشعب ودفاعهم عنها، كما أشار إليه شريف ماردين (Serif Mardin) بعد أن قاس انقلاب أتاترك بالثورة الفرنسية، فقال: أنه كان ملايين من الناس يؤيدون الثورة الفرنسية ويقفون وراءها، ولكن ثورة أتاترك، كانت محرومة من تأييد الشعب ولم يقف الناس وراء ثورته (٥٣)، ولذا رغم نجاح أتاترك في كل انقلاباته لم ينجح في انقلاب الدين (٥٤).

يقول برنارد لويس (Bernard Lewis) معبرا عن تفاعلات ومشاعر الأتراك تجاه هذه القضية: يمكن تغيير وتبديل سلطنة العثمانيين إلى دولة جمهورية ديمقراطية برلمانية، ولكن لا يمكن تحويل المساجد إلى كنائس للمسلمين فيها المكاتب والمقاعد والآلات الموسيقية، كما لا يمكن جعل الإمام مغنيا يقرأ الأدعية مع أصوات الآلات الموسيقية (٥٥).

د - محاولات بعد وفاة أتاترك

⁵¹ انظر جاسكة، ٤٥؛ مناز، ٢١٠ جيلان ٢/٢٠٤-٤١٥؛ مه ته تنجاي (Mete Tuncay)، تأسيس حكم الحزب الوحيد في الجمهورية التركية (*Turkiye Cumhuriyetinde Tek Parti Yonetiminin Kurulmasi*)، (١٩٢٣-١٩٣١)، أنقرة ١٩٨١، ٢٢٩، هامش ٣٧؛ جوندي أوغلو، القرآن بالتركية، ١٠٣-١٠٧؛ شنر، ٨٨-٩١.

⁵² انظر جاسكة، ٤٦؛ ماناز، ٢١١-٢١٢؛ سبيل الرشاد، م. ٤، العدد ٨٢، ص. ١٠٠.

⁵³ محرم جوشكون (Muharrem Coskun)، "صوت غريب؛ تانري بويوك (الله كبير)" (Yabancı Ses; Tanrı Uludur)،

<http://www.milligazete.com.tr/index.php?action=show&type=privfiles&topicid=138>

(28.01.2006).

⁵⁴ أركين، م. ٥، ص. ١٩٦٧.

⁵⁵ لويس، ٤١٠.

١ - محاولات عصمت إين أونى وأصحاب حزب الشعب الجمهوري

لم تنته قضية العبادة باللغة التركية بعد هذه الوقائع، بل استمرت متزايدة في الثلاثينات، شاهد المجلس الوطني الكبير مناقشات حول هذه الحركة دائماً، متى يجد نائب ممن يدافعون عن العبادة بالتركية فرصة، كان يحاول أن يشير إلى ضرورة العبادة باللغة التركية وأن يهاجم على العربية مباشرة، رغم هذه المناقشات الحادة لم تنجح الحكومة في إقامة الصلاة بالتركية إلا في الأذان، وفي تلك السنوات كان الأذان بالتركية ولكن ما زال الناس يصلون بالعربية كما كانت من قبل. وبعد وفاة آتاتورك عام ١٩٣٨م أصبح عصمت إينونى (İsmet İnönü) (ت. ١٩٧٣) رئيساً للجمهورية التركية وكان أشد من آتاتورك في هذا الموضوع. وبعد أن أصبح رئيساً بدأ بإجراء محاولات في إقامة العبادات بالتركية من جديد، نصب إينونى شرف الدين يلتقيا رئيساً للشؤون الدينية ليحقق فكره هذا، طلب منه أن يترجم القرآن إلى التركية لتقوم مقام القرآن العربي ولإقامة العبادات بها، قام يلتقيا بترجمة سور قصيرة من القرآن إلى التركية ثم قدمها إلى إينونى، و طلب إينونى منه أن يأمر جميع أئمة المساجد بإقامة الصلاة بهذه الترجمة. وفي ذلك الحين أصيب يلتقيا بمرض السرطان في حنجرتهم، فلم يستطع أن يقوم بوظيفته حتى مات، وبوفاته عقمتم حركة العبادة بالترجمة مرة أخرى وهدأت هذه القضية لفترة قليلة (٥٦).

ونرى في الأربعينات بعض النواب قد تكلموا عن العبادة باللغة التركية من جديد في مؤتمر حزب الشعب الجمهوري، أصبحت هذه القضية من أهم القضايا في المؤتمر بسبب تركيز بعض النواب عليها. فوزير التربية والتعليم في ذلك الوقت تحسين بانغواغلى (Tahsin Banguoglu) وغيره من النواب أشاروا في كلماتهم التي ألقوها في المؤتمر إلى ضرورة إخراج جميع الكلمات العربية التي دخلت بطريق الدين وأصروا على أن تكون التركية لغة العبادات، فأجابهم ورد عليهم مندوب مدينة وان (Van) إبراهيم آرواسي

⁵⁶ أديب، محمد عاكف، م. ١، ص. ٢٠٤؛ سبيل الرشاد، م. ١١، العدد ٢٥٢، ص. ١٩.

(Ibrahim Arvasi) وأشار إلى خطر هذه الفكرة وهذه الحركة، وبدأت مناقشة حارة بينهم، وفي النهاية انتصر إبراهيم أرواسي عليهم وخسر مدافعو هذه الحركة (٥٧).

٢ - محاولات عثمان نوري جرمان

وفي سنة ١٩٤٩-١٩٥٠م نرى مجلس الشعب يناقش هذا الموضوع مرة أخرى، وكان عثمان نوري جرمان (Osman Nuri Cermen) سبب هذه المناقشة، حيث كتب تقريراً كمشروع، وكان يتمنى أن يكون مرجعاً لقانون يُتوقع أن يقره المجلس في انقلاب الدين، أشار فيه إلى ضرورة جعل اللغة التركية لغة أصلية في جميع العبادات وترك اللغة العربية فيها، وكان جرمان يقول في تقريره هذا: يجب إلغاء كثير من مواضع القرآن ووضع أقوال أتاترك وبياناته بدلا منها، ويجب أيضا طبعه بهذا الشكل واعتباره كتابا مقدسا للأتراك، وقراءته في الصلوات. وكان يقترح أيضا إخراج البساط من المساجد وإدخال المكاتب والكراسي بدلا منها وإقامة العبادة على هذه الكراسي والمكاتب كما طرحت لجنة كلية الإلهيات سابقا. وكذلك كان يطرح أن تقام صلاة الجمعة يوم الأحد يوم العطلة الرسمية في الساعة التاسعة صباحا باللغة التركية بدلا من يوم الجمعة، لأن يوم الجمعة يوم العمل ولا يجوز أن يترك الناس أعمالهم لإقامة الصلاة حسب رأيه (٥٨).

يدعى بعض الباحثين أن حركة إقامة العبادة بلغة الأم، بدأت كقضية تهدف إلى أن يفهم الناس ما قالوا في صلواتهم وأدعيتهم وما طلبوا من ربهم فيها، وبوصفها هذا رغب فيه بعض الناس واتجهوا إليها في البداية، ولكن ثم انتقلت من وصفها هذا إلى حركة سياسية وإيديولوجية تهدف إلى تغيير الدين الإسلامي وتبديله بين الأتراك بواسطة تحويل صفة العبادات واستخدام اللغة التركية بدلا عن العربية، ومن أجل تحقيق تلك النية عقدت لجان وندوات ومؤتمرات، وقد أشرنا سابقا إلى اللجنة التي عقدت في كلية الإلهيات بدار الفنون باستنبول.

⁵⁷ إبراهيم أرواسي (Ibrahim Arvasi)، حقائق تاريخية (*Tarihi Hakikatler*)، أنقرة (Ankara) ١٩٦٤، ٥٥-٥٧.

⁵⁸ لمزيد من المعلومات انظر: عثمان نوري جرمان (Osman Nuri Cerman)، أفكار لوطن سعيد، (*Mutlu Bir Vatan İçin*)

(*Dusunceler*)، إستانبول ١٩٦٢، ٨-٢٠؛ جيلان، م. ٢، ص. ١٧٥-١٧٦؛ ديليبك، كماليزم، ١٢٤-١٤٠.

قد أشرنا إلى أنه لم تنجح حركة إقامة العبادة بالتركية في عهد آتاترك رغم دعم الحكومة والسياسيين ورغم وضع القوانين و إجبارهم الناس على اتباعها ورغم العقوبات الشديدة، فلم تنجح نفس الحركة بعد وفاته أيضا على رغم استخدام كل الوسائل، وبقي الناس على صلواتهم الخمس وصلاة الجمعة بالعربية لا بالتركية كما كانت من قبل، من بداية هذه المناقشات حتى نهايتها، إلا أن الأذان، قد نودي باللغة التركية حوالي ثمانية عشر عاما وذلك من عام ١٩٣٢م حتى عام ١٩٥٠م ومع هذا كثير من الناس لم يطيعوا الحكومة ولم يتبعوا القوانين التي تفرض عليهم نداء الأذان باللغة التركية وتمنعه بالعربية، واستمروا على نداء الأذان باللغة العربية خفية، وقد عوقب كثير منهم من أجل ذلك؛ منهم من حبسوا ومنهم من ضربوا ضربا شديدا (٥٩).

وبعد تلك السنوات وعد رئيس الحزب الديمقراطي عدنان مندريس (Adnan Menderes) (ت. ١٩٦١) الذي كان يعرف موقف الناس تجاه هذا الموضوع أنه إذا نجح في الانتخابات التي ستجرى عام ١٩٥٠م سيعيد الأذان إلى لغته الأصلية، ونجح عدنان مندريس نجاحا باهرا بسبب وعده هذا كما اتفق عليه الباحثون في هذا الموضوع، وفاز حزبه الديمقراطي فوزا لم ير مثله (٦٠)، وقام مندريس بتنفيذ وعده كما قال، وكان أول عمل قام به مندريس تحويل الأذان التركي إلى أصله العربي، وذلك في تاريخ ١٧ خزيان -١٩٥٠م، في أول يوم نادى المؤذنون الأذان باللغة العربية بعد فترة استمرت ثنائي عشرة سنة تأثر الناس تأثرا كبيرا من الأذان العربي، كأنه شرع لأول مرة، وكأن كل واحد من المؤذنين أصبح بلالا الحبشي الذي نادى الأذان على سطح الكعبة يوم فتح مكة، وفي هذا اليوم كان الأتراك كلهم في الأسواق، يهنئ بعضهم بعضا كما يبكي بعضهم فرحا، كأن هذا اليوم يوم عيد الأكبر، وذبح البعض الأضاحي لهذا العيد؛ عيد الأذان بالعربي، قال مفكر تركي شاهد هذا المنظر وعاش في تلك الأيام: إن فرح المسلمين الأتراك في هذا

^{٥٩} انظر: جاسكه، ٤٦؛ جيلان، م. ٢؛ ص. ٣٦٣-٣٦٩؛ م. ٣، ص. ٣٧٤-٣٩٢؛ ماناز، ٢١١-٢١٢؛ سبيل الرشاد، م. ٤، العدد ٨٢، ص. ١٠٠.

^{٦٠} عبد الرحمان ديليباك (Abdurrahman Dilipak)، عهد مندريس 'Menderes Donemi'، استنبول (Beyan Yayinlari, Istanbul)، ١٩٩٠، ١٥٦.

اليوم، ليس أقل من فرح أصحاب الرسول (ص) الذين فتحوا مكة ونظفوا الكعبة من الأصنام والأوثان وسمعوا أذان بلال الحبشي فوق سطح الكعبة (٦١).

٥- تطورات حول إقامة شعائر العبادة بالتركية بعد الثورة العسكرية

١- محاولة مؤتمر اللغة التركية التاسع

وفي المؤتمر التاسع للغة التركية بعد الانقلاب الذي حدث في سنة ١٩٦٠م، قرر العلماء الذين شاركوا فيه أن يقترحوا ناداء الأذان باللغة التركية وتقوم العبادة بترجمة القرآن بالتركية، وأرسلوا قراراتهم إلى رئيس الشؤون الدينية^(٦٢) وبدأ نقاش جديد في هذا الموضوع في الجرائد فقد رفض بعض المحررين والمفكرين هذه القرارات كما قبله ودعمه البعض الآخر. وفي نفس الوقت أعلن بيان رسمي باسم الحكومة العسكرية التي تشكلت بعد الانقلاب أن الحكومة لا تقبل التدخل في اعتقاد الشعب وعباداته ولا يمكن لها أن تضع قوانين مجبرة لتغيير صفة العبادات وتبديلها (٦٣). ومن هذا نفهم أن الحكومة في ذلك الوقت كانت لا توافق على ماقرره بعض المؤتمرين في مجال تغيير لغة العبادة ولا تدعمهم. وبعد هذا البيان انتهت المناقشات وانقطعت هذه الحركة مرة أخرى.

٢- محاولة جمال قوطاي

كان جمال قوطاي من أشهر محرري الأترك، وله كتب كثيرة جدا، فكتب كتابا اسمه "الاشتياق الذي ذهب به أتاتورك معه؛ العبادة بالتركية" (*Ataturk'un Beraberinde*)^(٦٤) وأشار فيه إلى ضرورة إقامة الصلاة بالتركية كما أشار إليه بعض آخر قبله، وأصر على أنها حق الأترك يجب أن يأخذونها، ولهذا كتب قوطاي رسائل كثيرة إلى رجال لهم دور مهم في إدارة الدولة، ومن بينهم رئيس الجمهورية، ورئيس الوزراء، ورؤساء الأحزاب، والجنرالات في ذلك الوقت، وطلب

^{٦١} أشرف أديب (Esref Edip)، "العصيبة الأسود والأحمر التي سقطت على الأرض" (" Yere Serilen Kara ve Kizil Taassub")، سبيل الرشاد، م. ٥، العدد ٨٢، ص. ١٠٥.

^{٦٢} جاسكة، ١٣٣.

^{٦٣} انظر جريدة أوس (*Ulus Gazetesi*)، ٢٧-٢٨ تموز ١٩٦٠؛ جاسكة، ١٣٣.

منهم أن يسعوا لجعل لغة التركية لغة العبادة (٦٤)، ولكن لم يجب عليه أحد منهم (٦٥)، ولم يكتف قوطاي بإرسال الرسائل إلى هؤلاء الرجال، بل قام بكتابة رسالة إلى روحانية النبي (عليه الصلاة والسلام) وطلب منه مساعدته الروحانية في جعل لغة التركية لغة العبادة (٦٦)، فبعد طبع كتابه هذا في سنة ١٩٩٧م بدأ نقاش جديد في هذا الموضوع، وناقش بعض العلماء والمفكرين والمحريين قضية العبادة بترجمة القرآن في الصحف وعلى شاشات التلفاز وكتبوا ما كتبوا، كبر النقاش إلى حد ما، حتى قرر مجلس الأمن الوطني الذي اشترك فيه كثير من قواد الجيش أن يناقشوا هذا الموضوع بينهم، لذلك طلب هذا المجلس من المجلس الأعلى للشؤون الدينية الذي تشرف عليه رئاسة الشؤون الدينية أن يشرح لهم مسألة العبادة بترجمة القرآن، بعد بحث عميق كتب المجلس الأعلى للشؤون الدينية تقريرا أشار فيه إلى أنه لا يمكن تجويز العبادة باللغة التركية (٦٧). فبعد هذا التقرير ترك مجلس الأمن الوطني النقاش في هذا الموضوع، ولكن استمر النقاش في بعض الجرائد وقنوات التلفاز. وشاهدنا في بعض البرامج التلفزيونية أن قليلا من الأتراك كانوا يقولون: "نصلي صلواتنا الخمس بالتركية" إلا أنهم قليلون جدا جدا.

٣- محاولة يشار نوري أوزترك

فلم يهتم الناس بما كتبه جمال قوطاي ومن يشابهه، لأنهم لم يكونوا من علماء الدين، فأول شخص عالم في الدين ادعى ضرورة إقامة الصلاة بلغة الأم هو الأستاذ الدكتور يشار نوري أوزترك (Yasar Nuri Ozturk)، (عميد كلية الإلهيات بجامعة استنبول (Istanbul Universitesi Ilahiyat Fakultesi) في ذلك الوقت) قد تركز أوزترك على هذا الموضوع وكتب عنه بحوثا كثيرة، وأشار في بحوثه العميقة التي نقل فيها كثيرا من

⁶⁴ جمال قوطاي (Cemal Kutay)، الاشتياق الذي ذهب به أتاتورك معه؛ العبادة بالتركية (Ataturk'un Beraberinde) (Goturdugu Hasret Turkce Ibadet)، استنبول (Aksoy Yayinlari, Istanbul)، ١٩٩٨، ص ١٦٧-١٦٨.

⁶⁵ قوطاي، العبادة بالتركية، م. ١، ص. ١٦٧-١٦٨.

⁶⁶ قوطاي، العبادة بالتركية، ٢٥٠-٢٥٤؛ وانظر أوزترك، العبادة بلغة الأم، ٧٧-٨٠.

⁶⁷ انظر: T.C. Basbakanlik Diyanet Isleri Baskanligi Turkce Ibadet 04.12.1997.

⁶⁸ <http://www.diyane.gov.tr/turkish/karar.asp?id=4&sortu=1> (21.02.2006)؛ وجريدة زمان (Zaman

(Gazetesi)، ديسمبر ١٩٩٧.

المعلومات حول قضية الصلاة بترجمة القرآن، إلى أنه لا يوجد أي دليل من القرآن، ولا من السنة يمنع العبادة بلغة الأم، بل هناك كثير من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية يمكن لنا أن نفهم منها ضرورة العبادة بلغة الأم، وكان الأستاذ يشار نوري يدّعو إلى إقامة الصلاة بلغة الأم منفردا، والصلاة بالعربية جماعة (٦٨).

و - علماء الذين رفضوا إقامة شعائر العبادات بالتركية

يجب أن نشير هنا إلى أن بعض العلماء والمفكرين مثل أحمد مدحت أفندي (Ahmet Mithat Efendi) (ت ١٩١٢)، وميلاسلي إسماعيل حقي (Milasli Ismail Hakki) (ت ١٩٣٨)، ويحي عاطف (Yahya Atif)، قد رفضوا الأفكار التي طرحها ونشرها مدعى هذه الفكرة في عهد العثمانيين، وكان يحي عاطف يصف عبده الله أفندي الذي كان يدافع عن ضرورة إقامة الصلاة باللغة التركية، بأنه رجل متشدد أفغاني (٦٩). وبعد إعلان الجمهورية وتأييد أتاترك إقامة شعائر العبادة بالتركية، لم يجرؤ أي عالم من العلماء آنذاك أن يبين رفضه هذه الفكرة واختاروا السكوت في هذا الموضوع، إلا محمد حمدي يازر مؤلف تفسير دين الحق ولسان القرآن، الذي هو مشهور بين الأتراك المتدينين، فقد أشار هو فقط في مقدمة تفسيره إلى أن إقامة شعائر العبادة بالتركية غير جائز ولا يمكن أن نقول لترجمة القرآن بالتركية "القرآن" (٧٠).

بينما سكت علماء الأتراك في الموضوع تكلم عنه كثير من علماء مصر، ولا ينبغي أن نركز هنا على المناقشات التي جرت في مصر، لأنه ليس موضوعنا هنا، إلا أنه يجب أن

⁶⁸ لأراء أوزتورك في الموضوع انظر كتبه مسألة العبادة بلغة الأم (*Anadilde İbadet Meselesi*)، استنبول (Yeni Boyut) (Yayınları, İstanbul)، ٢٠٠٢، ١٥-١٤٦؛ والإنشاء من جديد الرجوع إلى القرآن (*Yeniden Yapılanmak Kur'an'a*)، استنبول (Yeni Boyut Yayınları, İstanbul)، ٢٠٠٠، ١٥٢-٢٠٩؛ وكيف حرف الإسلام (*Islam Nasıl*)، استنبول (Yozlastirildi) (Yeni Boyut Yayınları, İstanbul)، ٢٠٠١، ٤٨٤-٤٨٧؛ وتفسير الفاتحة (*Fatiha*)، استنبول (Yeni Boyut Yayınları, İstanbul)، ١٩٩٨، ١١-١٤.

⁶⁹ يحي عاطف (Yahya Atif)، "لا يمكن للسان البشر أن يكون مترجما لسان القرآن" (*Lisan-i Beser Lisan-i Kur'an'a*)، سبيل الرشاد (*Sebilurresad*)، سنة ١٩٢٣/١٣٤٢، مجلد ٢٤، العدد ٦٠٢، ص. ٥٠-٥٢، انظر أيضا آلتون تاش، ٦١، ٦٤-٦٥.

⁷⁰ انظر يازر، مقدمة تفسيره، م. ١، ص. ١٥-١٦.

نشير إلى ما كتبه مصطفى صبري أفندي شيخ الإسلام السابق للدولة العثمانية في هذا الموضوع مع أنه كان يعيش في مصر آنذاك، فأرّاه من الجمهورية من أجل أفكاره ضد الجمهورية، وعدوانه لمؤسس الجمهورية، كان مصطفى صبري يهاجم على الراغبين بإقامة العبادات بالتركية وناقشهم وأجابهم ورد عليهم ونقدتهم نقدا شديدا في كتابيه المجددون الدينيون (Dini Muceddidler) (٧١) الذي كتبه باللغة التركية، ومسألة ترجمة القرآن الذي كتبه باللغة العربية، أشار فيهما إلى ضرر هذا العمل وأخطاره في الأمة، وأظهر نية الراغبين في إقامة الصلاة بالتركية بأنهم يريدون إلغاء الإسلام، وعلى التخصيص في كتابه مسألة ترجمة القرآن الذي كتبه في مصر، بعد أن أشار إلى ما حدث في تركيا في مجال إقامة الصلاة بالتركية أنها ليست قضية دينية، بل هي قضية سياسية، أحدثتها الحكومة، ثم ترك مصطفى صبري على الرد على ما كتبه محمد مصطفى المراغي ومحمد فريد وجدي وعلى ما في كتاب بدائع الصنائع للكاساني حول جواز إقامة الصلاة بلغة الأم (٧٢).

بعد الخمسينات نرى أن كثيرا من محرري مجلة سبيل الرشاد (Sebilurresad)، كمحمد رائف أغان (Mehmet Raif Ogan) وأشرف أديب (Esref Edip) و كامل ميراث (Kamil Miras) وأحمد حمدي آقسكي (Ahmet Hamdi Akseki) ونجاتي أرم (Necati Erdem) وصفت آقسو (Saffet Aksu) وأشخاص آخرون من محرري هذه المجلة ومجلات أخرى دينية، كتبوا مقالات كثيرة ردا على ما كتبه داعمو العبادة باللغة التركية ورفضوا جواز العبادة بترجمة القرآن، كما أشاروا إلى أخطارها لعالم الإسلام. وقام أيوب صبري خايرلي اوغلي (Eyup Sabri Hayirlioglu) رئيس الشؤون الدينية في ذلك الوقت أيضا، بعقد مؤتمر صحفي سنة ١٩٥٩م وصرح فيه أن اللغة العربية، هي لغة العبادة ولا تجوز العبادة بترجمة القرآن (٧٣).

ز - موقف رئاسة الشؤون الدينية التركية من إقامة شعائر العبادات بالتركية

⁷¹ استنبول ١٩٦٩، ٢٠٦-٢١٥.

⁷² انظر ٥-١٣٣.

⁷³ انظر سبيل الرشاد، م. ١٢، العدد ٢٧٩، ص. ٥١.

ولقد نظمت رئاسة الشؤون الدينية التركية الاجتماع الاستشاري الأول للمسائل الدينية الراهنة، في إستنبول ما بين ١٥ - ١٨ مايو ٢٠٠٢. وقد هدف هذا الاجتماع المساهمة في إيجاد حلول للمسائل الدينية المستجدة في حياتنا، وتقديم حلول سليمة للمسائل الدينية التي كثرت حولها المناقشات كإقامة الصلاة بترجمة القرآن وغيرها من المواضيع الدينية، بحيث يطمئن المجتمع ويرتاح فكرياً، وهذا نص ما قرره الاجتماع حول إقامة الصلاة بترجمة القرآن: "هناك حاجة ماسة إلى ترجمة القرآن الكريم إلى لغات مختلفة وإلى كتابة تفسيره بلغة مفهومة. ويجب أن لا ننسى أن أي ترجمة لا يمكن بحال أن تحل محل الأصل، كما لا يمكن أن تطابق الأصل من جميع جوانبه. ولا يمكن بحال أن نسمى الترجمة قرآناً. وقد اتفق علماء المسلمين على عدم إمكانية تسمية الترجمة قرآناً.

أما القراءة في الصلاة فهي فرض ثابت بالقرآن، ويقول الرسول وفعله. وهي ركن لا يمكن أن يؤدي إلا باللغة العربية. فإذا ما أدى كل هذه الفريضة حسب لغته أو حسب ما يريد من لغات، فسيؤدي ذلك إلى كثير من النزاعات والفوضى بل والتفرقة. وهذا خطر يهدد وحدة المجتمع، ويهز كيانه، كما سيقضي على الهدف الأسمى المرجو من العبادات. ولكن بما أن الصلاة لا يمكن التساهل بها أو تأخيرها، فيمكن حينئذ أداء الصلاة منفرداً بالترجمة إلى أن يتعلم اللفظ الأصلي للقرآن الكريم.

أما الأدعية؛ بما أن الدعاء هو لجوء المخلوق إلى خالقه مباشرة وسؤاله ربه، فمن الطبيعي جداً أن يدعو كل إنسان بلغته.

الأذان هو شعار الإسلام الذي لا يتغير. وهو رمز هوية المسلم ورمز وجوده في أية بقعة من العالم. ونداؤه بألفاظه الخاصة بلغته الخاصة، متفق عليه وهو ما تواتر عليه المسلمون منذ ١٥ قرناً. والهدف الأساسي في الأذان هو الإعلام بدخول الوقت، والدعوة إلى الصلاة، وإيصال هذه الدعوة إلى كافة المسلمين الناطقين بلغات مختلفة، فلا يمكن هذا إلا بخطاب وعيهم المشترك، وهذا الوعي المشترك هو رفع الأذان بلغته الخاصة وبشكله المعروف لديهم. " (٧٤) فنحن نوافق على هذا القرار.

⁷⁴ الاجتماع الاستشاري الأول للمسائل الدينية الراهنة

القسم الثاني

أدلة مدافعي إقامة شعائر العبادات بلغة الأم وملاحظاتها من وجهة مقاصد الشريعة

الإسلامية

ومحظورات تسببها إقامة شعائر العبادات بلغة الأم

١ - أدلة مدافعي إقامة شعائر العبادات بلغة الأم وملاحظاتها من وجهة مقاصد

الشريعة

أشرنا من قبل إلى ما جرى حول إقامة شعائر العبادات باللغة التركية في الجمهورية التركية، وأشرنا أيضا إلى ما ادعى مدافعو هذه الفكرة وآرائهم، وفي هذا القسم من بحثنا نريد أن نركز على أدلتهم وأن نلاحظها من وجهة مقاصد الشريعة، في بحثنا هذا، رأينا أن مدافعي هذه الحركة إحتجوا بدلائل كثيرة نقلية كانت أو عقلية، من القرآن، والأحاديث ومن كتب الفقه والتاريخ، سنوجزها ونناقش أهمها فقط فيما يلي.

أ- القرآن معنى لا لفظ

احتج مدافعو هذه الفكرة بأن القرآن معنى، لا لفظ، مستندين إلى آراء الإمام أبي حنيفة حول الموضوع، وأن ألفاظه العربية ليست جزءا أصليا من أجزائه، القرآن معنى من كلام الله نفسي، والألفاظ ليست من كلامه الأزلي، بل حروف القرآن وألفاظه حادثة، خلقت من بعد، يقول الله تعالى: "إنا جعلناه قرآنا عربيا" (٧٥)، فمعنى هذه الآية، أن القرآن كان معنا في الأزل، فأدخله الله في حروف وألفاظ عربية، فجعله عربية، يفهم من هذه الآية وما تشابهها من الآيات الأخرى، أن العربية وصف للقرآن، والقرآن موصوف، والموصوف مختلف من الصفة، فعلى هذا أن القرآن مختلف من العربية، وأن القرآن ليس بالعربية عند الله في الأزل، وهو أدخله فيها، ولو أدخله في حروف وألفاظ فارسية - مثلا - لأصبح قرآنا فارسيا كما قال الله في كتابه العزيز: "ولو جعلناه قرآنا أعجميا" (٧٦)، فعندئذ، ولو ترجمنا معاني القرآن إلى الفارسية أو التركية لأصبحت هذه الترجمة قرآنا،

⁷⁵ سورة الزخرف، ٣/٤٣.

⁷⁶ سورة فصلت، ٤٤/٤١.

ولقد أشار الله بقوله هذا "وإنه لفي زبر الأولين" (٧٧) وبقوله هذا أيضا "إن هذا لفي الصحف الأولى صحف إبراهيم وموسى" (٧٨) إلى أن معاني القرآن كان قرآنا ولو في لغة أخرى بحروف وألفاظ أخرى، لأن ما في زبر الأولين وفي الصحف الأولى من القرآن ليس بالعربية وليس بحروف عربية، ومع هذا، عبّر الله بأنه قرآن، فإذا، نستطيع أن نقول لما ترجمناه من القرآن إلى لغاتنا "قرآنا"، ويجوز لنا أن نصلي بها وأن نقرأها في صلاتنا (٧٩).

ونحن نوافق على آرائهم حول أن القرآن من كلام الله الأزلي معنى، لا لفظ، وأن الأحرف والألفاظ العربية حادثة خلقت من بعد، كما قال علماء أهل السنة ما عدا الحنابلة (٨٠)، إلا أنه ينبغي أن نشير إلى أن من أدخل معاني القرآن في حروف وألفاظ عربية هو الله نفسه، ليس بشرا، ولو اراد أن ينزله بالفارسية فهو سيدخل المعاني في حروف وألفاظ فارسية ليس غيره، كذلك فإن يوجد معنى من القرآن في زبر الأولين وفي الصحف الأولى، فقد أدخلها الله فيها بلغتها وبحروفها وألفاظها أيضا، فأما ترجماتنا، فنحن البشر نترجم معاني القرآن من العربية إلى لغتنا، ليس الله ربنا، فإذا فعل الله شيئا، يفعل به بأحسن صورة، دون أي قصور أو خطأ، فإذا أدخل الله معاني كلامه في لغة من اللغات - كالفارسية أو التركية - أدخلها بدون أي خلل أو نقصان، ولكن حينما نقوم نحن البشر بترجمة معاني القرآن من العربية إلى لغاتنا، فيمكن أن نخطئ في فهمنا وفي ترجمتنا، أو ننسى بعض معانيه أو نهملها، لأننا عاجزون عن فهم كل معاني القرآن بشكل كامل وأن نترجمها إلى لغتنا كاملا، فإذا، المقارنة بين ما يفعل الله وبين ما نفعل نحن البشر ليست بصحيح، لأن الله يعلم ما عنده من المعاني كاملا، وهو قادر على إنزاله بأي لغة

⁷⁷ سورة الشعراء، ١٩٦/٢٦.

⁷⁸ سورة الأعلى، ١٩-١٨/٨٧.

⁷⁹ آتالاي، ٧٧-٧٨، ١٠٢-١٠٣؛ أوزترك، العبادة بلغة الأم، ٩٥، ١١١.

⁸⁰ نورالدين الصابوني، عقائد ماتريدي (*Maturidiyye Akaidi*)، (ترجمه إلى التركية ب. توبال أوغلو) (Terc. Bekir Topaloglu)، أنقره (Diyanet Isleri Baskanligi Yayinlari, Ankara)، ٨٥؛ سعدالدين التفتازاني، علم الكلام وعقائد الإسلام شرح العقائد (*Kelam Ilmi Islam Akaidi*)، (تنظيم: س. أولوداغ)، (Derl. S. Uludag)، استنبول (Dergah Yayinlari, Istanbul)، ١٦٧، ١٩٨٢.

شاء، ولكن واحد منا لا يمكن له أن يكون عليهما بمعاني القرآن وأن يترجمها إلى لغته كاملا، فعلى هذا، ترجمات القرآن ليست بقرآن ولا تجوز إقامة الصلاة بها وقرائنها فيها من جهة أخرى ينبغي أن نشير إلى أن كثيرا من العلماء يدعون أن القرآن ليس معنى فقط، بل هو معنى ولفظ معا(٨١)، احتججا بكثير من الآيات القرآنية التي تصف القرآن بأنه عربي، مثل "قرآنا عربيا"(٨٢)، و"حكما عربيا"(٨٣)، و"بلسان عربي"(٨٤)؛ والتي تشير إلى أنه مسطور ومكتوب، مثل "وكتاب مسطور"(٨٥)، و"اتل ما أوحى من الكتاب"(٨٦)، و"إنا أنزلنا إليك الكتاب"(٨٧)، ومعلوم أن الكتاب المنزل لا يمكن أن يكون معنى فقط، بل هو معنى في الألفاظ ومع الألفاظ، ولا يمكن أيضا خلعه من الحروف والألفاظ وسلخه، العلاقة بين المعنى واللفظ ليس كالعلاقة بين الجسد واللباس بل كالعلاقة بين الجسد والجلد لا يمكن سلخ بعضها من بعض إلا بالضرر، فسلخ معاني القرآن من الألفاظ العربية يجعلها كجسد منسلخ، وخلع معاني القرآن من ألفاظه العربية وإدخالها في ألفاظ غير العربية يجعله كتابا غير القرآن كالتفسير أو الترجمة لا كالقرآن نفسه، فعلى هذا لا تجوز الصلاة بشيء غير القرآن ولا تجوز قراءته فيها.

ب - رسالة سليمان الفارسي إلى الفرس

⁸¹ التفتازاني، ١٧٣-١٧٤؛ سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني، شرح التلويح على التوضيح لمن التنقيح في أصول الفقه، دار الكتب العلمية، بيروت بدون تاريخ، م. ١، ص. ٢٨٠-٣٠؛ أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، المستصفى من علم الأصول، تحقيق: محمد سليمان الأشقر، مؤسسة الرسالة، بيروت ١٤١٧/١٩٩٧، م. ١، ص. ١٩٠-١٩١؛ م. سعيد شمشك (M. Sait Simsek)، سورة الفاتحة والصلاة بالتركية (*Fatiha Suresi ve Turkce Namaz*)، استنبول (Beyan Yayinlari, Istanbul)، ٩٤-١٠٤.

⁸² أنظر سورة يوسف، ٢/١٢؛ وطه، ١١٣/٢٠؛ الزمر، ٢٨/٣٩؛ فصلت، ٣/٤١؛ والشورى، ٧/٤٢؛ والزخرف، ٣/٤٣؛ والأحکاف، ١٢/٤٦.

⁸³ انظر سورة الرعد، ٣٧/١٣.

⁸⁴ انظر سورة الشعراء، ١٩٥/٢٦. جديرا بالذكر أن نشير هنا إلى هذه الآية: "ولقد نعلم أنهم يقولون إنها يعلمه بشر لسان الذي يلحدون إليه أعجمي وهذا لسان عربي مبين" (سورة النحل، ١٠٣/١٦).

⁸⁵ انظر سورة الطور، ٢/٥٢.

⁸⁶ سورة العنكبوت، ٤٥/٢٩.

⁸⁷ سورة النساء، ١٠٥/٤.

ومن أدلة (٨٨) مدافعي الصلاة بلغة الأم رواية نسبت إليالصحابي الجليل سلمان الفارسي الذي عدّه النبي من أهل بيته، وهي أنه ترجم فاتحة الكتاب إلى الفارسية بناء على طلب إخوانه الفرس الذين أسلموا في ذلك الوقت، وأرسل إليهم هذه الترجمة ليقرؤوها في صلاتهم بدلا من سورة الفاتحة بالعربية، وصلى هؤلاء الفرس صلاتهم بها حتى لانت ألسنتهم على العربية. (٨٩) ولكن لم نجد هذه الرواية في أي كتاب من كتب الحديث صحيحا كان أو ضعيفا، كما لم نجدها في كتب الفرس التي بحثنا فيها عن تلك الرواية. (٩٠) أقدم كتاب وجدنا فيه هذه الرواية هو تاج التراجم في تفسير القرآن

⁸⁸ انظر أوزترك، العبادة بلغة الأم، ٨٩-٩٤؛ ماناز، ٢١٨؛ شمشك، ١٩٩٨، ٩٤.

⁸⁹ أنظر: أبو بكر محمد بن أحمد السرخسي الحنفي، كتاب المبسوط، (تحقيق أبي عبد الله محمد حسن إسماعيل الشافعي)، دار الكتب العلمية، ط ١، بيروت ١٤٢١/٢٠٠١، ١٣٨/١. وانظر أيضا أبو زكريا محيي الدين بن شرف النووي، كتاب المجموع شرح المذهب، (حقيقه وعلق عليه وأكمله بعد نقصانه: محمد نجيب المطيعي)، دار إحياء التراث العربي، ط ١، بيروت، ١٤٢٢/٢٠٠١، ٣/٢٣٧؛ أبو الخطاب محفوظ بن أحمد بن الحسن الكلوزاني الحنبلي، الانتصار في المسالك الكبار على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق ودراسة: د. عوض بن رجاء بن فريح العوفي، مكتبة العبيكان، ط ١، الرياض ١٤١٣/١٩٩٣، ١٩٠/٢-١٩١؛ محمد أبو زهرة، المعجزة الكبرى القرآن، نزوله، كتابته، جمعه، إعجازه، جدله، علومه، تفسيره، حكم الغناء به، دار الفكر العربي، ٥٨٤؛ محمد حميد الله، تاريخ القرآن الكريم، (*Kur'an-i Kerim Tarihi*)، (ترجمه إلى التركية صالح طوغ) (Salih Tug)، استنبول (MUIFYayinlari, Istanbul)، ١٩٩٣، ١٠٢.

⁹⁰ ولقد بحثنا عن رسالة سلمان في الكتب الشيعة التالية، ولكن لم نجد أي معلومات عنها: ١- تهذيب الأحكام في شرح المنفعة للشيخ المفيد رضوان الله عليه، لشيخ الطائفة أبي جعفر محمد بن الحسين الطوسي (ت ٤٦٠ هـ/١٠٦٧م)، الجزء الثاني (في الصلاة)، حقيقه وعلق عليه حسن الموسوي الخرساني، دار الكتب الإسلامية، ط ٢، النجف ١٣٧٨/١٩٥٩، (١٠ مجلدات). ٢- اللمعة الدمشقية، للشهيد السعيد محمد بن جمال الدين مكي العاملي (الشهيد الأول) (ت ٧٨٦ هـ/١٣٨٤م)، تصحيح و تعليق: تحت إشراف محمد كلانز، منشورات جامعة النجف الدينية/٩، الجزء الأول، ط ١، ١٣٨٦ هـ، (١٠ مجلدات). ٣- الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية، للشهيد السعيد زين الدين الجبعي العاملي (الشهيد الثاني) (ت ٩٦٥ هـ/١٥٥٧م)، تصحيح و تعليق: تحت إشراف محمد كلانز، منشورات جامعة النجف الدينية/٩، الجزء الأول، ط ١، ١٣٨٦ هـ، (١٠ مجلدات). ٤- الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة، يوسف البحراني، حقيقه وعلق عليه محمد تقي الأيرواني، فهرسة و تصحيح الدكتور يوسف البقاعي، دار الأضواء، ط ٢، بيروت ١٤١٣/١٩٩٣، ٢٥ مجلدا + الفهارس. ٥- أصول الكافي، أبي جعفر محمد بن يعقوب الكليني، تحقيق محمد جواد العقبة، فهرسة و تصحيح الدكتور يوسف البقاعي، دار الأضواء، ط ١، بيروت ١٤١٣/١٩٩٢، ٨ مجلدات. ٦- بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، محمد باقر المجلسي، مؤسسة الوفاء، ط ٢ المصححة، بيروت ١٤٠٣/١٩٨٣، ١١٠ مجلد + ٧- جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام، محمد حسن النجفي (ت ١٢٤٤ هـ/١٨٢٨م)، مؤسسة التاريخ العربي، ط ٧، بدون تاريخ، ٤٣ مجلدا؛ ٨- ميزان الحكمة، أخلاقي، عقائدي، اجتماعي، سياسي، اقتصادي، أدبي، محمد الري شهري، التنقيح الثاني، التحقيق: دار الحديث، ط ٢، دار الحديث ١٤١٦، ٩ مجلدات؛ ٩- ما وراء الفقه، محمد الصدر، دار الأضواء، ط ١، بيروت ١٤١٣/١٩٩٣، ١٠ مجلدات.

للأعاجم (ورقة ٣٠) (٩١) لأبي المظفر شاهفور الإسفراييني (ت ١٠٧٨/٤٧١) واستشهد به على جواز ترجمة معاني القرآن الكريم. (٩٢) ثم وجدناها في بعض الكتب الفقهية بدون أي نقد في صحتها ورفضها وعزو إليها أحد. (٩٣) ومع هذا فقد نقدها بعض علماء القرن العشرين نقدا شديدا ورفضوها ووصفوها بأنها رواية موضوعة لا أصل لها، لأنها لم يذكرها أي كتاب من كتب الحديث صحيحا كان أو ضعيفا كما ذكرنا من قبل، ووصل إلينا ترجمة بسملة منها فقط في بعض كتب الفقه بدون عزو، والمعلومات عن الرواية في الكتب التي تذكرها مختلفة، فقد وقع فيه اختلاف بالزيادة والنقصان، (٩٤) وأشار بعض الباحثين إلى أن هذا الخبر، على فرض صحته معارض للأدلة القاطعة التي تدل على استحالة الترجمة، وهو رأي صحابي فقط لا يلزم كل الناس... (٩٥) ومع هذا، لو قبلنا أنه صحيح، لوجب أن نقول إنه رخصة في حال العجز، لا يمكن تعميمها لكل الناس ولا يصح. (٩٦).

ج - فتوى أبي حنيفة ونظرة المذهب الحنفي إلى الموضوع

هناك دليل آخر يستدل به مدافعو إقامة الصلاة بالتركية (٩٧)، وهو فتوى أبي حنيفة، فإننا نقرأ في كتب الفقه للحنفيين أن الإمام أبا حنيفة (ت ٧٦٧/١٥٠) قال: إن افتتح

⁹¹ انظر: فضل الهادي زين محمد عمر علي، التفاسير باللغة الفارسية واتجاهاتها، (رسالة دكتوراه في قسم القرآن وعلومه، كلية أصول الدين، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، إشراف: محمد بن عبدالرحمان الشايع)، ٢٠٠٠، ٤٨/١.

⁹² محمد بن عبدالرحمان الشايع، "أيها أولى: التفسير ابتداء بغير العربية أو ترجمة معاني القرآن الكريم؟"، ندوة ترجمة معاني القرآن الكريم تقويم للماضي وتخطيط للمستقبل، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة المنورة ١٤٢٣/٢٠٠٢، ص ١٦.

⁹³ انظر السرخسي، ١٣٨/١؛ النووي، المجموع، ٣/٢٣٧.

⁹⁴ مصطفى صبري شيخ الإسلام للدولة العثمانية سابقا، مسألة ترجمة القرآن، المطبعة السلفية ومكتبتها، القاهرة ١٣٥١، ص ١٨-١٩؛ محمد فريد وجدي، الأدلة العلمية على جواز ترجمة معاني القرآن إلى اللغات الأجنبية، مطبعة المعاهد الدينية، ط ١، القاهرة ١٣٥٥/١٩٣٦، ٦٣-٧٠؛ محمد إبراهيم الحفناوي، دراسات أصولية في القرآن الكريم، مطبعة الإشعاع الفنية، ١٩٩٩/١٤١٩، ٨٣-٨٤؛ سبيل الرشاد، م. ٢، العدد ٤٤، (مايو ١٩٤٩)، ص ٣٩٠-٣٩١.

⁹⁵ وجدي، ٦٥؛ الحفناوي، ٨٣-٨٤.

⁹⁶ انظر الكلوزاني، ١٩١/٢، حاشية ١؛ صبري، ١٨-١٩؛ وجدي، ٦٣-٦٤.

⁹⁷ انظر آتالاي، ٨٥-٨٦، ١٠٣-١٠٤؛ أوزترك، العبادة بلغة الأم، ٩٣-٩٦؛ ماناز، ٢١٨؛ شمشك، ٩٣.

الصلاة بالفارسية وقرأ بها وهو يحسن العربية أجزاءه (٩٨)، يقول محمد أبو زهرة: إن أبا حنيفة، رأي في صدر حياته طوائف من الفرس، قد دخلوا في الإسلام، وقد تعلموا العربية، ولكن ألسنتهم لم تُطَوع للنطق بها من غير رطانة أعجمية، بل كانت تتلوى في مخارج الحروف العربية، كما نجد اليوم الأعاجم الذين يعلمون اللغة العربية ولا تطاوعهم ألسنتهم في النطق السليم بها، فسوغ أبو حنيفة لهؤلاء أن يقرؤوا معاني الفاتحة بلغتهم الفارسية (٩٩). ومع هذا فخالفه تلميذاه وصاحبه الإمام محمد الشيباني (ت ٨٠٤/١٨٩)، والإمام أبو يوسف (ت ٧٩٨/١٨٢) ولم يجيزا الصلاة بالفارسية إلا لمن عجز عن القراءة بالعربية (١٠٠)، أما من يقدر على القراءة بالعربية فليس له أن يقرأ الفاتحة بالفارسية في صلاته (١٠١)، كثير من علماء الحنفية يشيرون إلى أن الإمام أبا حنيفة قد رجع عن قوله بجواز الصلاة بالفارسية إلى قول صاحبيه، والاعتماد والفتوى على هذا

⁹⁸ أبو عبد الله محمد بن الحسن الشيباني، كتاب الأصل المعروف بالمبسوط، تصحيح وتعليق: أبو الوفاء الأفعاني، عالم الكتب، ط ١، بيروت ١٩٩٠/١٤١٠، ٣٩/١؛ أبو عبد الله محمد بن الحسن الشيباني، الجامع الصغير، بيروت ١٩٨٦/١٤٠٦، ٩٤؛ السرخسي، ١٣٨/١؛ برهان الدين أبي الحسن علي بن عبد الله أبي بكر المرغيناني، الهداية شرح البداية المبتدي، (مع البناية)، تحقيق أمين صالح شعبان، دار الكتب العلمية، ط ١، بيروت ١٩٩٩/١٤٢٠، ١٧٦/٢.

⁹⁹ أبو زهرة، ٥٨٤.

¹⁰⁰ انظر الشيباني، الأصل، ٣٩/١؛ نفس المؤلف، الجامع الصغير، ٩٤؛ السرخسي، ١٣٨/١.

¹⁰¹ انظر المرغيناني، ١٧٨/٢-١٧٩؛ أكمل الدين محمد بن محمود الباردي، شرح العناية على الهداية، (مع كتب أخرى)، دار إحياء التراث العربي، بيروت بدون تاريخ، ٢٤٨/١؛ عبد العلي محمد بن نظام الدين الأنصاري الهندي، فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت، إعداد: مكتب التحقيق بدار إحياء التراث العربي، ط ١، بيروت ١٤١٨-١٩٩٨، ١١/٢؛ فخر الدين عثمان بن علي الزيلعي الحنفي، تبين الحقائق شرح كنز الدقائق، (وبهامشه حاشية الشلبي)، ط ١، عيد طبعه بالأوفست، المكتبة الإسلامية، ديار بكر تركيا، من ط ١ بالمطبعة الكبرى الأميرية ببولاق، مصر ١٣١٣ هـ، ١١٠/١؛ الشيخ الشلبي، حاشية الشلبي على تبين الحقائق، (مع تبين الحقائق)، ط ٢، عيد طبعه بالأوفست، المكتبة الإسلامية، ديار بكر تركيا، من ط ١ بالمطبعة الكبرى الأميرية ببولاق، مصر ١٣١٣ هـ، ١١١/١؛ علاء الدين أبي بكر بن مسعود الكاساني الحنفي، كتاب بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، تحقيق: محمد خير طعمة حلبي، دار المعرفة، ط ١، بيروت ٢٠٠٠/١٤٢٠، ١٨٨/١؛ زين الدين بن إبراهيم بن محمد المعروف بـ ابن نجيم المصري الحنفي، البحر الرائق شرح كنز الدقائق في فروع الحنفية، (مع الحواشي المسمى منحة الخالق على البحر الرائق)، ضبطه وخرج آياته وأحاديثه الشيخ زكريا عميرات، ط ١، دار الكتب العلمية، بيروت ١٩٩٧/١٤١٨، ٥٣٦/١.

القول في المذهب (١٠٢). ولهذا لا يصح تجويز إقامة الصلاة ببلغة الأم استدلالاً بفتوى أبي حنيفة.

د - إقامة أهل بخارى صلاتهم بالفارسية

وهناك رواية أخرى تدل على إقامة الصلاة بالترجمة الفارسية على قول مدافعي هذا الفكر، وهي ما وجدناه في كتاب تاريخ بخارى الذي كتبه النرشخي (ت ٩٥٩/٣٤٨)، فهم يقولون: نفهم مما نقل النرشخي أن أهل بخارى كانوا يقرؤون في صلاتهم بالفارسية (١٠٣)، وكان أهل بخارى في أول إسلامهم يقرؤون القرآن في الصلاة بالفارسية، لأنهم ليسوا قادرين على أن يقرؤوا بالعربية، ولم يكونوا يستطيعون تعلم العربية، لذا إذا حان وقت الركوع كان يقف وراءهم رجل، يصيح فيهم بـ(كنيتا نكيت)، وإذا حان وقت السجود كان يصيح فيهم بـ(نكونيا نكوني) (١٠٤).

¹⁰² الزيلعي، ١١١/١؛ الشلبي، ١١١/١؛ محمد أمين الحسيني أمير بادشاه الحنفي البخاري، تيسير التحرير على كتاب التحرير، دار الكتب العلمية، بيروت بدون تاريخ، ٥/٣؛ محب الله بن عبد الشكور البهاري الهندي، مسلم الثبوت في فروع الحنفية، (مع شرحه فواتح الرحموت)، إعداد: مكتب التحقيق بدار إحياء التراث العربي، دار إحياء التراث العربي، ط ١، بيروت ١٤١٨/١٩٩٨، ١١/٢؛ الأنصاري، ١١/٢؛ محمد بن علي بن محمد الحصكفي الحنفي الأصل الغلاء الحنفي (ت ١٠٨٨ هـ/١٦٦٦ م)، الدر المنتقى في شرح المتقي، (مع مجمع الأنهر)، خرج آياته وأحاديثه خليل عمران المنصور، دار الكتب العلمية، ط ١، بيروت ١٤١٩/١٩٩٨، ١٤٠/١؛ ابن عابدين الدمشقي الحنفي (ت ١٢٥٢ هـ/١٨٣٦ م)، منحة الخالق على البحر الرائق، ضبطه وخرج آياته وأحاديثه الشيخ زكريا عميرات، ط ١، دار الكتب العلمية، بيروت ١٤١٨/١٩٩٩، ٥٣٥/١؛ المرغيناني، ١٧٩/٢؛ العيني، ١٧٩/٢؛ البابري، ٢٤٩/١؛ جلال الدين الخوارزمي الكرلاني، الكفاية على الهداية، (مع كتب أخرى)، دار إحياء التراث العربي، بيروت بدون تاريخ، ٢٤٩/١؛ ابن نجيم، ٥٣٦/١؛ كمال الدين محمد بن عبد الواحد ابن همام السيواسي الحنفي (ت ٨٦١ هـ/١٤٥٧ م)، فتح القدير للعاجز الفقير، (مع كيب أخرى)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، بدون تاريخ، ٢٤٨/١؛ صبري، ٢٩-٣٠؛ محمد بخيت المطيعي، كتاب حجة الله على خليفته في بيان حقيقة القرآن وحكم كتابته وترجمته، المطبعة اليوسفية بمصر، ط ١، ١٩٣٢/١٣٥٠، ٤٢.

¹⁰³ انظر آتالي، ٨٤-٨٥؛ أوزترك، العبادة ببلغة الأم، ١٢١؛ ماناز، ٢١٨.

¹⁰⁴ أبو بكر محمد بن جعفر النرشخي، تاريخ بخارى، (عربه عن الفارسية وقدم له وحققه وعلق عليه: الدكتور أمين عبد المجيد بدوي - نصر الله مبشر الطرازي)، دار المعارف بمصر، بدون تاريخ، ص ٧٤؛ أرمنيوس فامبري، (Arminius Vambery)، تاريخ بخارى منذ أقدم العصور حتى العصر الحاضر، (ترجمه وعلق عليه: الدكتور احمد محمود الساراتي، راجعه وقدم عليه: الدكتور مجي الخشاب)، مكتبة نهضة الشرق، جامعة القاهرة، بدون تاريخ، ص ٦٧-٦٨؛ محمد أحمد محمد، بخارى في صدر الإسلام، القاهرة ١٣١٢/١٩٩٢، ص ٨٨-٨٩، ٩٧. ك. ف. زترستن، (K. V. Zettersteen) _ إبراهيم قفس أوغلي (İbrahim Kafesoğlu)، "قتيبة" (Kuteybe)،

لم نحصل على أي معلومات في أن أهل بخارى -الذين تكلموا عن صلاتهم بالفارسية- إلى أي دليل استندوا في عملهم هذا رغم بحثنا عنها، ولم نر أيضا أي معلومات في هذا الموضوع في كتب الفقه للإيرانيين ولا في كتب عن تاريخهم (١٠٥) إلا ما في كتاب النرشخي، عدم وجودها في كتب أخرى يجعلها ضعيفا. ثم، على فرض صحتها لا نعرف بالضبط هل كل الناس الذين كانوا يعيشون في هذه المنطقة كانوا يصلون بالفارسية ويقرؤون الفاتحة بها، أو بعض منهم فقط؟ لو كل الناس كانوا يعبدون هكذا، لوجب أن تكون إقامتها هكذا مذكورة في كثير من الكتب للفرس، كما وجب عليهم أن يكتبوا رسائل أو كتب خاصة في إقامة الصلاة بالفارسية (١٠٦). وجدير بالذكر أنه ما نفهم من نقل النرشخي، أن واحدا من وراء الجماعة كان يصيح فيهم عند الركوع والسجود بألفاظ فارسية، فهل كانوا يكتفون بهذه الألفاظ فقط، أو كانوا يقرؤون الآيات والأذكار والتحيات والأدعية بها أيضا؟ فكأن هذه النقطة مغلقة ومبهمه لا نعرفها جيدا، ونظن أن هؤلاء الناس كأنهم أقاموا صلاتهم بالعربية ما عدا ألفاظا ذكرت عند الركوع والسجود إخبارا لهم بأنه يلزم عليهم أن يركعوا ويسجدوا على فرض صحتها، فلذا لا يصح الإستدلال بهذه الرواية في موضوع مهم كإقامة الصلاة بلغة الأم.

ه - إقامة الحبيب العجمي صلاته بالفارسية

ونرى أيضا في بعض كتب الحنفية أن تاج العرفاء والأولياء صاحب السلاسل الحبيب العجمي (ت ١٢٠٠هـ/٧٣٧م) صاحب إمام المجتهدين الحسن البصري (ت ١١٠هـ/٧٢٨م)، كان يقرأ القرآن في الصلاة بالفارسية، لعدم انطلاق لسانه بالعربية (١٠٧). فاستدل

الموسوعة الإسلامية (*Islam Ansiklopedisi*)، استنبول (Milli Egitim Basimevi, Istanbul)، ١٩٧٧، ١٠٥١/٦ -

١٠٥٣. هاتان لعبارتان كانتا بلغة أهل بخارى، ومعناها طلب الركوع والسجود كما يفهم بالسياق (النرشخي، ٧٤).

¹⁰⁵ ولقد بحثت عن صلاة أهل بخارى في كتب الشيعة التي ذكرناها في همامش ٩٢ ولكن لم أجد أي معلومات عنها، أنظر إليه.

¹⁰⁶ هناك كتاب اسمه: كتاب جواز الصلاة بالفارسية، كتبه أبو عبد الله الحسين بن علي بن إبراهيم المعروف بالكاغذي من أهل البصرة (ت ٣٦٩هـ)، يذكره ابن النديم (محمد بن إسحاق ابن النديم، الفهرست، صباغة حديثة، تحقيق الدكتورة ناهد عباس عثمان، ط ١، دار قطري بن الفجاءة، ٤٤٠، ١٩٨٥). إلا أنه لم نحصل على أي معلومة منه.

¹⁰⁷ الأنصاري، عبد العلي محمد بن نظام الدين الهندي (ت ١٢٢٥هـ/١٨١٠م)، فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت، إعداد: مكتب التحقيق بدار إحياء التراث العربي، ط ١، بيروت ١٤١٨-١٩٩٨، ١٢-١١/٢، الأمير شكيب، ٢٠٩.

الراغبون في إقامة الصلاة بلغة الأم بهذه الرواية وقالوا: فجائز لنا أن نصلي بلغتنا كما كان جائزا للحبيب العجمي (١٠٨). ولقد نقد بعض العلماء أن هذه الرواية ليست بصحيحة وغير معقولة، وعلى فرض صحتها فإن الرواية لا تكون دليلا للكل في إقامة الصلاة بلغة الأم، بل رخصة لمن عجز عن النطق بالعربية فقط.

و- إرسال كل رسل بلسان قومه

يشير القرآن إلى أن كل رسول من الرسل قد أرسلوا إلى قومهم بلسانهم قال تعالى: "وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه"، فهذه الآية تدل على لزوم قراءة القرآن والأدعية في الصلاة بلغة الأم، فعلى هذا، يجب على الأتراك أن يقيموا شعائر العبادات بلغتهم (١٠٩). إرسال الله رسله إلى أقوامهم بلغتهم حقيقة ثابتة بالقرآن، ولكن لماذا يجبرنا هذا إلى إقامة العبادات بلغة الأم؟ ألا يمكن لنا أن نترجم أقوالهم حتى نفهم؟ فرسول الله محمد (عليه الصلاة والسلام) أرسل بلغة العرب، ومع هذا هو نبي كل الناس عربا كان أو عجميا، فقال الله تعالى: "وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين" (١١٠)، وقال أيضا: "وما أرسلناك إلا كافة للناس بشير ونذيرا" (١١١)، فبالترجمة وصلت رسالته إلى كل الناس في أنحاء العالم، كما أشار إليه الزمخشري^(١١٢). فعلى هذا زعمهم في ضرورة إقامة الصلاة بالتركية استدلالا بهذه الآية زعم باطل لا يجب النظر إليه.

ز- إختلاف مخارج الحروف العربية من مخارج الحروف الأخرى والأخطاء التي حدثت من أجلها

يقول مدافعو هذا الفكر: إن الأتراك لا يستطيعون أن يلفظوا بعض الحروف العربية - مثل ث وخ وذ وض وط وظ وع وغ وق - من مخارجها، ومن ذلك يقرؤون الكلمات التي فيها هذه الأحرف خطأ، فمثلا يقولون: "فاقفر لنا"، بدلا من "فاغفر لنا"، ومعلوم أن هناك فرق مهم بين هاتين الجملتين، وهناك شعوب أخرى لا يقدرّون على تلفظ

^{١٠٨} انظر أرتك، العبادة بلغة الأم، ١٢٢-١٢٣.

^{١٠٩} انظر يوركان، دى الإسلام، ٥٣؛ آتالي، ٥٨-٥٩، ٧٠؛ قوطاي، "العبادة بلغة الأم وأقوال أخيرة فيها"،

<http://www.kurandakidin.net/bolumler/40anadildeibadet.htm> (21.02.2006).

^{١١٠} سورة الأنبياء، ٢١/١٠٧.

^{١١١} سورة سبأ، ٣٤/٢٨.

^{١١٢} أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشري، الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأفاويل في وجوه التأويل، (رتبه م. عبد السلام هاشم)، دار الكتب العلمية، بيروت ١٤١٥/١٩٩٥ م، ٢، ص. ٥١٨. وانظر أيضا سليمان آتش (Suleyman Ates)، تفسير القرآن العظيم الحديث

(Yuce Kur'an'in Cagdas Tefsiri)، استنبول (Istanbul)، بدون تاريخ، م. ٥، ص. ٨-١٢.

الأحرف العربية، فقراءة كل هذه الأسمم القرآن تحتوي أخطاء كثيرة، لأجل هذا، يجب على هؤلاء الناس أن يقرؤوا القرآن في صلاتهم مترجمة إلى لغتهم، لئلا يخطؤوا في قراءتهم (١١٣). فنعتقد أن هذه، نقطة مهمة يجب التأكيد عليها، نعم، قراءة بعض الأتراك القرآن تحتوي على أخطاء كبيرة جداً، إلا أن هذا ليس سبباً لتبديل اللغة في الصلاة، فيمكن تصحيح هذه الأخطاء بالتعليم، فالطلاب الذين يذهبون إلى مدارس دينية يتعلمون تلفظ الحروف من مخارجها بسهولة، وهناك مدن مختلفة في تركيا يتكلم سكانها بالتركية مختلفة مما يتكلم سكان مدينة أخرى، إلا أن في المدارس يعلم المدرسون الطلاب التركية الفصيحة، كما في بلدان أخرى في العالم، ومن جهة أخرى، لا تبطل الصلاة إلا باللحن الجلي^(١١٤)، وأيضاً إن يلفظ بها قدر عليه فهذا يكفي له، ويتقبل الله عبادته مهما كان، "لا يكلف الله نفساً إلا وسعها" (١١٥)، فإن يخطئ متعمداً فلا، فقد قال الله تعالى: "لا يؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم والله غفور حلِيم" (١١٦) وقد روى أن بلال بن حمامة كان يقول: "أشهد أن لا إله إلا الله وأشهد أن محمداً رسول الله"، يجعل مكان الشين المعجمة سينا مهملة، فنقم عليه الصحابة: فشكوه إلى الرسول (ص) فقالوا: "إن بلالاً يبدل الشين سينا"، فقال عليه السلام: "سين بلال خير من شينكم" (١١٧). فبهذا يمكن أن نقول: إن القراءة إذا كانت من صميم القلب وبنية خالصة يتقبل الله ولو فيه خطأ.

ح - المقصد الرئيسي من الصلاة ذكر الله وادعاء حصوله بكل لغة

¹¹³ آتالاي، ٧٣-٧٧؛ قوطاي، "العبادة بلغة الأم وأقوال أخيرة فيها"،

<http://www.kurandakidin.net/bolumler/40anadildeibadet.htm> (21.02.2006).

¹¹⁴ انظر صدقي كوله (Sitki Gulle)، علم التجويد مع الأمثلة والشرح (Aciklamali Ornekleriyle Tecvid Ilmi)،

استنبول (Huzur Yayinlari, Istanbul)، ٢٠٠٥، ٤٥٥-٤٥٧.

¹¹⁵ سورة البقرة، ٢/٢٨٦.

¹¹⁶ سورة البقرة، ٢/٢٢٥.

¹¹⁷ أبو بكر أحمد بن عبد الله الكندي السمدي النزوي، المصنف، تحقيق: عبد المنعم عامر، سلطنة عمان، وزارة التراث القومي والثقافة، (طبع

بمطبعة عيسى الباني الحلبي وشركائه، ٩٨/٥؛ النجفي، ٣١١/٩.

ويقولون أيضا: إن المقصد من العبادات كالصلاة وغيرها ذكر الله، فقال الله: "وأقم الصلاة لذكري" (١١٨)، فذكر الله لا يحصل إلا باللغة، واللغة واسطة للذكر، فلا فرق بين أن تكونها عربية كانت أو فارسية أو تركية، فما يطلب منا فهو ذكر الله، فنؤديه كيف ما يسر علينا (١١٩). نعم، المقصد الحقيقي من الصلاة وسائر العبادات هو ذكر الله، ولكن هل يصح أن نصلي كما سهل علينا؟ ألا ليس لها شروط وقواعد؟ أفلا يجب علينا أن نصلي كما علمنا نبينا؟ فبلى طبعاً، فإن الصلاة - مثل شعائر العبادة الأخرى - تعبدية، فلا حكم للعقل فيها، ولا يصح أن نناقش على كون صلاة المغرب ثلاث ركعات، بينما نعرف أن صلاة العشاء أربع ركعات، ومن جهة أخرى، فهل يمكن أن ننظر إلى الصلاة كذكر فقط؟ فلو نراها كذكر كما يراهم فإذا لماذا نركع ونسجد؟ لماذا نقوم ونقعد؟ فما معنى قول النبي (عليه الصلاة والسلام): "صلوا كما رأيتموني أصلي"؟ (١٢٠) فلا يمكن ترك أي شرط من شروط الصلاة أو ركن من أركانها أو تغييرها أو تبديلها استدلالاً بأنها ذكر، بناء على هذا، ليس بمعقول استدلالهم هذا. فمع هذا، فمن يرد فله أن يذكر الله ببلغته خارج الصلاة كيف يشاء.

ط - ضرورة فهم ما قرئ في الصلاة من القرآن والأدعية والأذكار

يقول كل مدافعي هذا الفكر أنه يجب علينا أن نفهم معنى ما نقوله ونقرؤه في صلاتنا، والأترك لا يعرفون العربية ولا يفهمونها، فلا يفهمون معنى ما يقرؤون في صلاتهم من الآيات والأدعية، فيكررون ألفاظاً يقرؤونها في صلاتهم بدون أن يفهموها مثل ببغاء، فلا قيمة لصلاة أقيمت بدون فهم. (١٢١) بعد أن أشار محرر جريدة الجمهورية (Cumhuriyet) يونس نادي (Yunus Nadi) إلى هذه النقطة قال: فمن المعقول أن يكلف كل الناس بما يستطيع أن يفهم معناه، فلا نكلف مما لا نفهم ولا نعرف، فكل عقد لا يفهم معناه فباطل، لا قيمة لها، والإيمان في الإسلام عبارة عن التصديق بالقلب

¹¹⁸ سورة طه، ١٤/٢٠.

¹¹⁹ انظر يوركان، دين الإسلام، ٥٣.

¹²⁰ أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، دار الكتب العلمية، ط ١، بيروت ٢٠٠١/١٤٢١، الأذان، ١٨؛ الأدب،

٢٧.

¹²¹ انظر يوركان، دين الإسلام، ٥٣؛ أتالاي، ٥٩؛ موفتي أوغلو، م. ٤، ص. ٣٠٣.

والإقرار باللسان، فالتصديق بالقلب يوجب الفهم والتفهم، فكيف نؤمن بما لا نعرف ماهو ولا نفهم؟ والإقرار باللسان لا يمكن إلا بلغة الأم، فلأن يفهم الأتراك معنى ما يؤمنون به ويصدقونه بالقلب الخالص، ويقرونه باللسان يجب أن يكون بلغتهم، فإيمان الأتراك حتى يومنا هذا، كان إيماناً تقليدياً من أجل عدم تفهمهم معنى ما يقرؤون في عباداتهم، ولكن الآن، أصبحوا مؤمنين حقاً، لأنهم يعبدون ربهم بلغتهم ويفهمون معنى ما يقرؤون. (١٢٢) وتصف جريدته الجمهورية حفلة إقامة بعض شعائر العبادة بالتركية التي أجريت في مسجد آياصوفيا بأنها حفلة لم ير مثلها في حياة الأتراك الدينية، فلقد اشترك الأتراك هذه الحفلة التي أقيمت بلغة التركية بالسرور والمحبة (١٢٣).

فليس الاختلاف بيننا وبينهم في ضرورة تفهم معنى ما قرئ في الصلاة وسائر العبادات، فلقد أنزل الله القرآن وسائر كتبه المقدسة بلغة من أنزله عليهم ليفهموا معناه، فقال الله تعالى: "إنا أنزلناه قرآنا عربيا لعلكم تعقلون" (١٢٤)، ويقول أيضاً: "كتاب فصلت آياته قرآنا عربيا لقوم يعلمون" (١٢٥)، وأشار كثير من آيات القرآن إلى أن القرآن "كتاب عربي" (١٢٦)، فمثلاً قال تعالى في سورة طه: "كذلك أنزلناه قرآنا عربيا وصرنا فيه من الوعيد لعلهم يتقون أو يحدث لهم ذكرا" (١٢٧)، والله تعالى أرسل جميع رسله بلسان قومه ليبينوا لهم، "وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه ليبين لهم" (١٢٨)، وأنزل الله القرآن على العرب بلسانهم ليفهموا معناه، ولا يعترضوا بأنهم لا يعرفون معناه، فيقول الله: "ولو جعلناه قرآنا أعجميا لقالوا لولا فصلت آياته أءعجمي وعربي" (١٢٩) فإن أنزل الله القرآن بالأعجمي فسيقولون: أنزل علينا كتابا لا نعرف

¹²² ماناز، ٢١٧؛ موفتي أوغلو، م. ٤، ص. ٣٠٣.

¹²³ موفتي أوغلو، م. ٤، ص. ٣٠٤.

¹²⁴ سورة يوسف، ٢/١٢.

¹²⁵ سورة فصلت، ٣/٤١.

¹²⁶ انظر سورة الزمر، ٢٨/٣٩؛ والشورى، ٧/٤٢؛ والزخرف، ٣/٤٣؛ والأحكاف، ١٢/٤٦.

¹²⁷ سورة طه، ١١٣/٢٠.

¹²⁸ سورة إبراهيم، ٤/١٤.

¹²⁹ سورة فصلت، ٤٤/٤١.

معناه، بلغة لا نفهمها، فكيف نسأل عما لا نعرف ولا نفهم؟ فكل هذه الآيات تشير إلى أن فهم القرآن وتفهمه مبدأ رئيسي لا يمكن تركه أو إهماله، ولتحقيق هذا المبدأ بإمكاننا أن نترجم القرآن إلى لغاتنا، ونستغتي بهذه الترجمات من العربية، كما أشار إليه الزمخشري (١٣٠).

فأما ضرورة فهم معنى ما يقرأ في الصلاة من القرآن والأدعية فلا نعترض عليها ونؤمن بضرورتها كما يدعون، ولقد أشار إليها ربنا في كتابه بقوله هذا: "يا أيها الذين آمنوا لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون" (١٣١)، ومع أن السياق متعلق بالسكران فيشار إلى أن فهم ما يقال مبدأ رئيسي، ويأمر الله السكارى أن لا يصلوا حتى يعلموا ما يقولون. فيدع بعض مدافعي إقامة الصلاة بالتركية أنه يجب ألا يقرب الصلاة من لا يعرف معنى ما يقرأ فيها، استدلالاً بهذه الآية، فلهذا ينبغي علينا أن نفهم معنى ما نقرأ في صلاتنا، وهذا لا يحصل إلا بلغة الأم. (١٣٢)، ولكن هناك فرق مهم بين من لا يعرف ما قرأه في الصلاة بالعربية لأجل أعجميته وبين من لا يعرفها بسبب سكرانه، فلا يصح القياس بينهما، ولا يجوز أن نحكم على الأعجمي مثل حكمنا على السكران، فالسكران لا يمنع من الصلاة من أجل عدم معرفته اللسان وما يقرأ فيه، ولكن يمنع لأجل تشويشه ما يقرأ في صلاته، فنفهم مما روي في التفاسير عن سبب نزول هذه الآية أنه كان اجتمع بعض أصحاب الرسول -ومن بينهم علي رضي الله عنه- في بيت واحد منهم، فشربوا الخمر حتى أصبحوا سكارى، ثم حان وقت الصلاة، فصلى بهم علي رضي الله عنه -أو صحابي آخر- فقرأ في صلاته سورة الكافرين، فشوش في قراءته فأخطأ خطأ كبيراً، فلهذا منع الله قربة الصلاة في حالة السكر (١٣٣)، فإذا حالة السكر وحالة العجز عن النطق بالعربية حالتان مختلفتان فلا يصح القياس بينهما، ومن جهة أخرى لو

¹³⁰ الزمخشري، م. ٢، ص. ٥١٨. وانظر أيضاً آتش، تفسير القرآن العظيم الحديث، م. ٥، ص. ٨-١٢.

¹³¹ سورة النساء، ٤/٤٣.

¹³² بوركان، دين الإسلام، ٥٣؛ قوطاي، "العبادة بلغة الأم وأقوال أخيرة فيها"،

http://www.kurandakidin.net/bolumler/40anadildeibadet.htm (21.02.2006). شمشك، ٩٤.

¹³³ أبو الحسن علي بن أحمد الواحدي، أسباب نزول القرآن، (تحقيق: ك. ب. زغلول)، دار الكتب العلمية، بيروت ١٤١١/١٩٩١، ١٥٧؛

أبو الفداء إسماعيل ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، (تحقيق: جماعة)، دار فهران، استنبول ١٩٨١، م. ٢، ص. ٢٧١-٢٧٢.

صلي بالتركية - على سبيل المثال - وهو سكران فلا تجوز صلاته ولا يصح له أن يصلي بلغته أيضا. فلهذا، الإستدلال بحال السكران على ضرورة فهم ما قرأه في الصلاة بالتركية ليس بصحيح.

ونحن نعتقد بلزوم فهم معنى ما قرئ في الصلاة، وهناك بعض آراء يشار فيها إلى أن الصلاة حالة العبادة، فلا يلزم فيها الفهم، بل يجب حصول الخشوع واطمئنان القلب (١٣٤)، وهناك آراء أيضا تشير إلى أن التفكير في معنى ما يقرأ في الصلاة ليس بصحيح، لأن الصلاة حالة يجب أن نشعر فيها عجزنا وضعفنا وذلتنا أمام رب العزة الذي هو قادر على كل شيء (١٣٥)، ومع اعتقادنا بأهمية حصول الخشوع والإطمئنان والشعور بالعجز والفقير في الصلاة أمام رب العالمين، فلا نوافق على عدم الإهتمام بفهم معاني ما قرئ في الصلاة، فبالأسف هناك كثير من الناس في تركيا لا يفهم أي شيء من معاني ما يقرؤها في صلاته، ولا أظن أن حالهم هذا يوافق مع رضی الله وإرادته، ونعتقد أن عدم الفهم في الصلاة عيب ونقصان، ولكن فهل تغيير اللغة في الصلاة وتبديلها طريق وحيد لإزالة هذا العيب والنقصان؟ لا طبعاً، بإمكاننا أن نتعلم معاني الآيات والأذكار والتحيات والأدعية التي نقرؤها في صلاتنا بترجمات في لغتنا ونفهم معانيها، ولا نعتقد أن فهم معاني ما قرئ في الصلاة من الترجمة صعب، بل هو سهل جداً، لأن كل العبارات التي تقرأ في الصلاة لا تتجاوز عشرين جملة، فيمكن لكل واحد منا أن يتعلم معناها بسهولة، فلأمورنا الدنيوية نتعلم لغة أجنبية أو أكثر حسب احتياجاتنا، أفلا نستطيع أن نتعلم معاني عشرين جملة عربية بلغتنا في طول عمرنا لحياتنا الأخروية الأبدية؟

فمن المعلوم أن الصلاة شعار من شعائر الإسلام كالأذان والكعبة، كما أن الناقوس شعار النصرانية، فأينما نسمع صوت الناقوس نفهم أن هناك النصرانية، وأينما نسمع الأذان نفهم أن هناك الإسلام، يدل هذا أن للشعائر معنى رمزياً مختلفاً من معناها اللفظي، فهذا المعنى الرمزي أهم من المعنى اللفظي أو مهم مثله على الأقل، فتجتمع

¹³⁴ خير الدين قرمان (Hayrettin Karaman)، "هل يكون القرآن التركي؟" (Turkce Kur'an Olur mu?)، العيش في نظام

علمانية ٢ (Laik Duzende Yasamak)

،(2)؛ <http://www.hayrettinkaraman.net/yazi/laikduzen/2/0009.htm> (21.02.2006).

¹³⁵ انظر أبو حامد محمد من محمد الغزالي، إحياء علوم الدين، دار الندوة الجديدة، بيروت، بدون تاريخ، م. ١، ص. ١٥٩.

الأمة حول معنى الشعائر الرمزي (١٣٦)، فلو سمع مسلم لا يفهم التركيبة صوت ترجمة الأذان في التركية في شوارع تركيا لا يستطيع أن يفهمه ولا يفكر في الذهاب إلى المسجد ليقيم الصلاة جماعة، ولكن لو سمع الأذان بالعربية كما كان ليفهمه مباشرة ويذهب إلى مسجد ليصلي مع الناس، فعلى هذا، نفهم أهمية معنى الشعائر الرمزية، فلو قمنا بتغييرها أو جعلها كرمز شعبي تفقد معناها العالمي وخصائصها الإتحادية، وبهذا نهدم وحدة الأمة من جذورها.

من جهة أخرى لو قبلنا تغيير ركن القراءة بالعربية من أجل عدم الفهم وإقامة قراءة ترجمتها بدلا منها - على سبيل المثال - فهل ستنتهي طلباتهم؟ فمن يأمن لنا أنهم لن يطلبوا تغيير ركن آخر من الصلاة غدا؟ فلو يقولون: إن الركوع والسجدة صعب جدا، ولا يناسب لإنسان عصرنا الحديث أن يركع ويسجد في يومنا هذا، فهما كانا لقرون من قبلنا، فلنرفع هذين الركنين، ونضع الكراسي في المساجد لها - كما طلبها بعض أساتيد دار الفنون من قبل - فماذا نفعل، فهل نقول: نعم؟ فهذه كلها تدل على أن تغيير أي ركن من أركان العبادة أو تبديله يسبب إلى تغيير أركانها الأخرى.

ي - ضرورة الخشوع والخضوع في الصلاة وادعائهم بأنهما لا تحصلان إلا بلغة الأم لزوم حصول الخشوع والخضوع في الصلاة دليل من أدلتهم التي استدلوها بها على ضرورة إقامة الصلاة بلغة الأم، يقولون: لا يمكن حصولها إلا بلغة الأم، فينبغي أن يفهم المصلي ما قرأه في صلاته ليحصل على الخشوع والخضوع، فإن لم يفهم شيئا مما يقرأه

¹³⁶ خير الدين قرمان (Hayrettin Karaman)، "هل يكون القرآن التركية؟" (Turkce Kur'an Olur mu?)، العيش في نظام

علمانية ٢ (Laik Duzende Yasamak)

2)؛ (21.02.2006) http://www.hayrettinkaraman.net/yazi/laikduzen/2/0009.htm. خير الدين قرمان

(Hayrettin Karaman)، "عالمية الإسلام والعبادة بالتركية؟" (Islamin Evrenselligi ve Turkce Ibadet)، العيش في

نظام علمانية ٢ (Laik Duzende Yasamak 2).

(21.02.2006) http://www.hayrettinkaraman.net/yazi/laikduzen/2/0016.htm؛ "العبادة بالتركية في

رسائل النور" (Risale-i Nur'da Turkce Ibadet)،

http://home.arcor.de/ronaldstach/listentonur/8mesele.htm (21.02.2006).

فكيف يحصل عليهما؟ فلذلك تجب قراءة الآيات والأدعية في الصلاة بلغة الأم (١٣٧). فنعتقد أن الخشوع والخضوع ركن رئيسي في الصلاة وإن لم يشر إليه العلماء في كثير من كتب الفقه، ونعتقد أيضاً أنه لا يحصل الخشوع والخضوع إلا بالفهم (١٣٨)، وهناك بعض آراء تشير إلى أنه لا يلزم التفكير في الصلاة وفي قراءة القرآن، فإن التفكير في الصلاة يشوش الأذهان ويزيل الخشوع والخضوع (١٣٩)، ولكن لا يمكن أن نوافق على هذه الآراء ونعتقد بضرورة التفكير والتدبر في الصلاة وفي قراءة القرآن، كما أشار إليه ربنا في كثير من الآيات القرآنية، فقد قال الله في كتابه: "ولقد يسرنا القرآن للذكر فهل من مدكر" (١٤٠)، فكلم آيات في القرآن يأمر الله فيه بالتفكير والتدبر، ولقد أشار بعض علمائنا إلى أن الخشوع مبدأ تفرض الشريعة بوجوده في الصلاة (١٤١)، فالخشوع في الصلاة صفة مهمة يصف الله المؤمنين بها بقوله هذا: "قد أفلح المؤمنون الذين هم في صلاتهم خاشعون" (١٤٢)، والصلاة لا تثقل على المخاشعين، فيقول الله تعالى: "وإنها لكبيرة إلا على الخاشعين" (١٤٣)، ولقد أمر الله نبيه موسى بإقامته الصلاة لذكره فقال: "وأقم الصلاة لذكري" (١٤٤)، فهذا الأمر يفيد الوجوب، والغفلة في الصلاة تمنع الذكر وتزيله،

¹³⁷ انظر يوركان، دين الإسلام، ٥٣؛ أتالاي، ٧١؛ أوزترك، العبادة بلغة الأم، ٤٢-٤٤؛ شمشك، ٩٤؛ قوطاي، "العبادة بلغة الأم وأقوال أخيرة فيها"، <http://www.kurandakidin.net/bolumler/40anadildeibadet.htm> (21.02.2006).

¹³⁸ انظر شمشك، ١٠٠؛ وجدي آق يوز (Vecdi Akyuz)، مبادئ العبادة (Ibadet İlkeleri)، استنبول (Istanbul)، ٢٠٠٢، ١٣٣.

¹³⁹ الغزالي، م. ١، ص. ١٥٩؛ خير الدين قرمان (Hayrettin Karaman)، "هل يكون القرآن التركيبة؟" (Turkce Kur'an Olur mu?)، العيش في نظام علمانية ٢ (Laik Duzende Yasamak)، <http://www.hayrettinkaraman.net/yazi/laikduzen/2/0009.htm> (21.02.2006)؛ شمشك، ١٠٠.

¹⁴⁰ سورة القمر، ١٧/٥٤، ٢٢، ٣٢، ٤٠.

¹⁴¹ انظر أحمد شاه ولي الله الدهلوي، حجة الله البالغة، (ضبط: م.س. هاشم)، دار الكتب العلمية، بيروت ١٤١٥/١٩٩٥، م. ٢، ص. ٦.

¹⁴² سورة المؤمنون، ٢٣-٢.

¹⁴³ سورة البقرة، ٤٥/٢.

¹⁴⁴ سورة طه، ١٤/٢٠.

فمن غفل في الصلاة فكيف يذكر الله فيها؟ ويصف الله تعالى من لا يشعر بالخشوع في صلاته بأنه غافل ويأمرنا بأن لا نكون منهم: "ولا تكن من الغافلين" (١٤٥).

وأشار النبي (عليه الصلاة والسلام) إلى أهمية الخشوع في الصلاة في كثير من أحاديثه، لا يجب أن نذكرها هنا.

فكل هذه الأقوال تفيد ضرورة الخشوع والخضوع في الصلاة، وأن الصلاة عندما كانت خالية منها فليس لها قيمة.

ومع هذا فإن حصول الخشوع والخضوع ليس بمرتبط بفهم المعنى، فإنه مرتبط بأن يشعر المصلي بأنه أمام ربه ويتكلم معه فيها، ويتكثف روحه على هذه الخصائص، وهناك كثير من الناس لا يعرفون العربية ولا يفهمون معنى ما يقرؤون في صلاتهم، ومع هذا تراهم خاشعين في صلاتهم ومخلصين في عبادتهم، ويكون في صلاتهم من خوف الله، فدلينا بأن الخشوع ليس بمرتبط بفهم المعنى، أن هناك كثير من الناس الذين يعرفون العربية ويفهمون معنى ما يقرؤون في الصلاة ومع هذا ليسوا بخاشعين في صلاتهم، فيشير القرآن إلى هؤلاء الناس في سورة الماعون بهذا القول: "فويل للمصلين الذين هم عن صلاتهم ساهون" (١٤٦)، فعلى ما نقل في تفاسيرنا أن هؤلاء الناس، هم العرب، أهل مكة آنذاك، فهم كانوا يفهمون القرآن ويفهمون معنى ما قرئ في الصلاة، ومع هذا يصفهم الله بأنهم ساهون عن صلاتهم، غافلون عن معناها، ولو كان الفهم كان شرطاً وحيداً للخشوع، لوجب أن يكون هؤلاء العرب خاشعين، ولكن الله يوبخهم شديداً، وفي عهد المدينة نرى أن القرآن قد قبح بعض الناس الذين كانوا فاهمين معنى ما قرؤا في الصلاة بقوله هذا: "وإذا قاموا إلى الصلاة قاموا كسالى" (١٤٧)، كل هؤلاء الناس الذين وبخهم القرآن توبيخاً كانوا عرباً وكانوا يفهمون معنى ما قرؤا في صلاتهم بأحسن صورة، ومع هذا لم يكن خشوع وخضوع في صلاتهم، بل كانوا الغافلين والساهين عن الصلاة. فبالشعور بأمام الله وبالغوص في ملكوت السموات يحصل الخشوع والخضوع، ويادراك العبد أن يعبد ربه كأنه يراه يحصلها، فإن لم يكن يراه فإن الله يراه. فبإمكان العبد أن يتعلم معنى ما يقوله في صلاته ثم يصلي بالعربية وهو يشعر بأنه أمام الله ويدرك أنه يتكلم مع الله في صلاته.

^{١٤٥} سورة الأعراف، ٢٠٥/٧.

^{١٤٦} سورة الماعون، ٤/١٠٦-٥.

^{١٤٧} سورة النساء، ١٤٢/٤؛ والتوبة، ٥٤/٩.

نعلم أن إقامة كل صلاة بالخشوع والخضوع صعب جدا، من أجل تكراره كل يوم خمس مرات، فيتعودها العبد ثم يبدأ أن يصلى بدون تفكير وتدبر، ولذا لم ير علمائنا حصول الخشوع والخضوع ركنا أصليا في كل صلاة، ولو صلى بلغته لبدأ أن يصلى بدون تفكير بعد أن يتعود.

فنرى حتى هنا أن ما استدلل به مدافعو هذا الفكر من أدلة لا يوجب علينا تغيير لغة الصلاة وتبديلها بالتركية، ومع هذا هناك أخطار كبيرة تحدث بإقامة شعائر العبادة بلغة الأم، نوجزها فيما يلي.

٢- محظورات تسببها إقامة شعائر العبادة بلغة الأم

فكما اتحد الشعوب والأمم كان مهما في الماضي فهمهم في يومنا هذا، ويمكن أن نقول: إن إتحاد الشعوب والأمم اليوم في العالم الذي أصبح كقرية كبيرة أهم مما في الماضي، وبالأسف الإتحاد بين العالم الإسلامي في يومنا هذا أصبح ضعيفا جدا، فإقامة شعائر العبادة بلغة الأم سيجعله أضعف، وربما يفقد الإتحاد بين المسلمين تماما. فلنترك العالم الإسلامي ولننظر إلى تركيا فقط، فإقامة الصلاة بلغة الأم ستمزق وحدانية الدولة ممزقا، فمن المعلوم أنه يعيش في تركيا الأكراد واللاز والشراكس والشيشان والعرب والعجم مع الأتراك، فحينما نقبل إقامة الصلاة بلغة الأم فسيقول كل واحد من هذه الشعوب: نحن سنقيم صلاتنا بلغتنا، الأكراد بالكردية، واللاز باللازية... وهكذا. فمن أجل ذلك فستتفرق مساجدهم وجماعاتهم، لا يذهب بعض إلى مسجد بعض، ولا يشترك بعض جماعة بعض آخر، فلن يصلى كردي وراء إمام تركي، كما لن يصلى تركي وراء إمام شركسي...، وسيكون بعض المساجد خاصة للأتراك يصلى فيها بالتركية، كما سيكون بعض آخر للأكراد يصلى فيها بالكردية...

فإقامة الصلاة بلغة الأم لا يسبب هذا الإنقسام فقط، بل سينقسم الأتراك والأكراد واللاز بينهم إلى أقسام، ولو قبلنا إقامة الأتراك صلواتهم بلغتهم فسيبدأ نقاش بينهم في الترجمات بلغتهم، لأن هناك كثيرا من ترجمات القرآن في لغتهم، فأيا أحسن؟ وبأي منها نصلي؟ ومن أي منها نقرأ في صلاتنا؟ فكل ترجمة تدعى أنها أحسن مما عداها، ففي مقدمة كل منها نرى المترجم ينقد كل ترجمات نشرت من قبل، ويدعى أن فيها أخطاء كثيرة وأن ترجمته خالية من الأخطاء، ولكن بعد فترة قليلة تخرج ترجمة جديدة وتنقد ما قبلها من التراجم، هكذا منذ البداية حتى يومنا هذا.

فهناك بعض الناس تعجبهم ترجمة فلان، وهناك بعض آخر تعجبهم ترجمة فلان، وهناك بعض جماعات دينية كانت أو سياسية أو صوفية يستخدمون ترجمة رجل منهم فقط ولا يعتمدون على ترجمات أخرى، فعلى هذا فبأي ترجمة نصلى في المساجد؟ وسيصلى في بعض المساجد بترجمة فلان وفي بعض المساجد بترجمة فلان أو فلان، فسيذهب بعض إلى

مسجد يصلي فيها بترجمة فلان وسيذهب بعض آخر إلى مسجد يصلي فيها بترجمة فلان، فهكذا ستتفرق مساجد الأتراك وستختلف جماعاتهم اختلافا كثيرا بعد انقسام دولتهم، يمكن أن يقال: إن رئاسة الشؤون الدينية تقوم بترجمة ويقرأ منها الأئمة في صلاتهم الجماعية، إلا أن هناك كثير من الجماعات والأحزاب لا تثقون برئاسة الشؤون الدينية، ويدعون أنها مرتبطة بالحكومة وبالإيديولوجيا الرسمية، وموظفو الرئاسة كلهم تحت أيدي الحكومة، لا يستطيعون أن يضعوا حكما أو يقرروا قرارا يخالف سياسة الحكومة، فمن ذلك لا يمكن أن تقبل هذه الجماعات والأحزاب ترجمة الرئاسة وتعتمدوا عليها، فهناك ترجمة قام بها الرئاسة قبل ثلاثين سنة فلا تقبلها الجماعات ونقدها كثير من الباحثين بأن فيها أخطاء كثيرة (١٤٨) وادعوا أيضا أن فيها تأثير سياسة الدولة وإيديولوجياها أيضا (١٤٩)، فمن ذلك لا يمكن اجتماع الأتراك على هذه الترجمة، ولا يمكن اجتماعهم أيضا في المساجد التي تقام الصلاة فيها بهذه الترجمة، فسيذهب كل فرقة وجماعة إلى مذهبهم، وستتفرق وحدة الأتراك مرة أخرى من أجل هذه الحادثة، فإن اتفق الناس على ترجمة من التراجع - على سبيل المثال - فيقول الباحثون أن كل ترجمة باللغة التركية تحتوي على أخطاء كثيرة مهمة جدا (١٥٠)، فكيف نقرأ ترجمة خاطئة في صلاتنا بدلا من القرآن؟ فهل تجوز الصلاة بعبارات لا توافق إرادة الله؟

لم ينته أسباب التفرق بعد، فهناك سبب آخر يفرق كيان الأتراك، ألا وهو اختلاف الكلمات والألفاظ في اللغة التركية، فإن اللغة التركية تتغير بسرعة كبيرة، فالترجمات

^{٩٨} انظر حسن بصري جانتاي (Hasan Basri Cantay)، "إنتقادات على ترجمة القرآن الكريم الذي نشرتها رئاسة الشؤون الدينية" (Diyantet Isleri Riassetinin Nesrettigi Kur'an-ı Kerim Tercumesi Hakkında Intikadlar)، مجلة الإسلام (Islam Mecmuası)، أنقرة (Ankara) ١٩٦٢، م. ٥، العدد ٩، ١٠، ١١؛ علي بولاج (Ali Bulac)، "مآل ومآل الديانة" (Meal ve Diyanet Isleri Baskanliginin Meali)، مجلة كتاب (Kitap Dergisi)، استنبول (Istanbul) ١٩٨٩، العدد ٢٥؛ آق دمير، ٥٥-٦٩.

^{٩٩} بولاج، نفس البحث.

^{١٥٠} انظر سبيل الرشاد، م. ١٠، العدد ٢٣٢، ص. ١٠٣، م. ١١، العدد ٢٥٦، ص. ٩٥-٩٦، العدد ٢٥٧، ص. ١٠٠-١٠٤؛ صالح آق دمير (Salih Akdemir)، ترجمات عهد الجمهورية - نظرة نقدية - (Cumhuriyet Donemi Kur'an Tercumeleri -) (Ankara)، أنقرة (Ankara)، ٥١-٧٤، وصحف متفرقة؛ أيدار، مسألن ترجمة القرآن الكريم، ١١٩-١٢٢.

القديمة ترجمت قبل خمسين سنة لا يفهمها الشباب في يومنا، ولا يمكن أن يفهم الشيوخ الترجمات الحادثة التي قام بها المترجمون في يومنا هذا، فلو اتفقنا على ترجمة قديمة فلن يفهمها الشباب، ولو اتفقنا على ترجمة حديثة فلن يفهمها الشيوخ، فإذا لا يقدر على فهم المعنى ولو كان في لغتهم. فكل هذه المشاكل المهمة لا يمكن حلها بجعل لغة شعائر العبادة بالتركية.

فكما رأينا فإن بإقامة شعائر العبادة بلغة الأم ستتفرق الأمة أولاً إلى شعوب، ثم سيتفرق الناس في تركيا -على سبيل المثال وهم متركبون من شعوب مختلفة من المسلمين- فيما بينهم إلى فرق، ثم سيتفرق الأتراك إلى جماعات، والجماعات إلى أحزاب، والأحزاب إلى طوائف... فهكذا ستقسم أمة الإسلام إلى أقسام كثيرة وستتفرق الأمة إلى فرق صغيرة جداً، فيقول الله: "واعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرقوا" (١٥١)، ولكن نحن المسلمين نتفرق إلى فرق كثيرة، ويعتصم كل واحد منا بحبل خاص لهم، فنفسل وتذهب ربحنا، هذه هي نتيجة إقامة شعائر العبادة بلغة الأم، فهل نقبل هذه النتيجة، فهل نرضى انحطاط عالم الإسلام مرة أخرى من أجل إقامة الصلاة بلغة الأم؟ فيمكن أن يرد مدافع هذا الفكر بأن المسلمين قد تفرقوا واختلفوا فيما بينهم، فهل إقامة الصلاة بلغة الأم كان سبباً لذلك الاختلاف؟ فلا، طبعاً، ولكن نقول: إن إقامة شعائر العبادة بلغة الأم ستشدد هذا الاختلاف وستقسم الوحدة التي بقيت بينهم تقسيماً.

نتيجة البحث

فهم من كل ما قدمناه حتى الآن أن هناك محاولات تجاه إقامة شعائر العبادة بالتركية في بداية إعلان الجمهورية خاصة، فالحكومة آنذاك قد شجعت الناس لإقامة الصلاة باللغة التركية وأيدت مدافعي هذا الفكر، ثم لم تكتف بالتشجيع والتأييد، بل قامت الحكومة نفسها ببعض الأعمال لتحقيق هذه الفكرة، فلذلك وضعت القوانين لتنفيذها وأجبر الناس على أن يتبعوها، وأعلنت أنه من خالف تلك القوانين ليعاقب عقاباً شديداً، فمع هذا كله خالف كثير من الأتراك هذه الحركة ولم يتبعها، ورفضوا إقامة شعائر العبادة بالتركية.

فينا أدلة مدافعي هذه الحركة وقمنا بملاحظات حول استدلالاتهم، وفهمنا أن أدلتهم في إقامة شعائر العبادة بلغة الأم ليست بكافية لتبديل لغتها، ففهم ما قرئ في الصلاة من القرآن والأدعية -ورأيها مبدأ رئيسياً- يحصل أيضاً بتعليمها خارج الصلاة في التركية بدون تبديل لغتها، وإن جعل اللغة التركية لغة العبادة يسبب أضراراً كبيرة جداً كما بينا سابقاً.

فلذلك نعتقد أن هذه المحاولات لا تولد من احتياج المجتمع التركي، بل هي فكرة أخرجها بعض المثقفين الذين درسوا في الغرب وتأثروا من التطورات التي حدثت هناك، فكثير منهم لا علاقة لهم بإقامة العبادة، فلو جوزنا لهم إقامة الصلاة بالتركية لا يقيمونها أبداً (١٥٢)، وهم لا يجبون الصلاة كما لا يجبون المصلين ومع هذا داخلون دائماً في موضوع الصلاة والأذان في نقاشهم، ويدعون إلى ضرورة الأذان والصلاة باللغة التركية. فيمكن أن نفهم من آرائهم وما حدث حول هذه الفكرة أنهم لا يشتغلون بها لجعل الأتراك فاهمين معنى ما يقرؤنه في صلاتهم بل هم يريدون قطع الروابط التي بين الأتراك وبين دينهم الإسلام وجعل دين جديد خاص لهم، اسمه الإسلام ولكن حقيقته مختلفة منه، مركب من عناصر نصرانية وشامانية -دين الأتراك قبل الإسلام- مع عناصر إسلامية.

فهناك نقطة مهمة جداً لا بد أن نشير إليها وهي علاقة الأجانب بهذه الحركة وتأييدهم وتشجيعهم مدافعها، فجارلس شيرل (Charles Sherrill) سفير أمريكا لدى الحكومة آنقرة آنذاك قد اشترك حفلات دينية أجريت بالتركية في المساجد -وهو نصراني- وشبه مصطفى كمال أتاترك من أجل محاولاته تجاه جعل التركية لغة العبادة بهارتين لوتر (Martin Luther) الذي قام بإصلاحات وانقلابات دينية في النصرانية وأسس مذهب بروثوستان الذي هو كدين جديد في النصرانية (١٥٣)، وهناك رجال آخرون ووسائل الإعلان كانوا يشجعون تلك الحركة (١٥٤)، فمن ذلك أشار بعض إلى أن هذه الحركة نبتت في الغرب وجذرها هناك، هدفها تغيير دين الإسلام،

¹⁵² خير الدين قرمان (Hayrettin Karaman)، "هل يكون القرآن التركية؟" (Turkce Kur'an Olur mu?)، العيش في نظام

علمانية ٢ (Laik Duzende Yasamak)

(2006.02.21): <http://www.hayrettinkaraman.net/yazi/laikduzen/2/0009.htm>؛ شمشك، ١٩٩٨،

٩٢-٩٣.

¹⁵³ جارلس شيرل (Charles Sherrill)، قائد مصطفى كمال (Gazi Mustafa Kemal)، (ترجمه إلى التركية أ. إيلغاز) (A. Ilgaz)، استنبول (Tercuman 1001 Temel Eser, Istanbul)، بدون تاريخ، ١٠٧؛ أتاترك و الدين، ٩٣-٩٤؛ شير، ٩٢-٩٤.

¹⁵⁴ محرم جوشكون (Muharrem Coskun)، "صوت غريب؛ تانري بويوك (الله كبير)" (Yabancı Ses; Tanrı Uludur)،

<http://www.milligazete.com.tr/index.php?action=show&type=privfiles&topicid=138>

(28.01.2006).

فمع عدم نجاحهم آنذاك فلم تنتهي جهودهم وغيرتهم حول هذه الحركة، ففي يومنا هذا نرى أن بعض الناس يقومون ببعض أفعال وأفكار تهدف إلى تغيير مفاهيم دين الإسلام وشعائره، فمن هذه الجملة فقامت بعض النساء بقيام صلاة الجنازة بين صفوف الرجال جنباً بجنب¹⁵⁵، ثم في بداية سنة ٢٠٠٦، قامت بعض النساء أيضاً -وبينهن زوجات رجال سياسيين- بإقامة صلاة الجمعة في مسجد في قسم أسيا باستنبول بين صفوف الرجال بجانبهم، وبدون حجاب على رأسهن، فوصفت هؤلاء النساء أنفسهن بأنهن "مسلمات برؤوسنايات"، فشجعهن كثير من محرري الجرائد العلمانية وكتبوا بأنهن "مسلمات متقدمات مثقفات"، فوقوف النساء في الصلاة وراء الرجال لا يناسب عصرنا الحديث، ولا يليق بالمسلمين المتقدمين أن يلحقوا النساء وراء الرجال، فعلى المسلمين أن يغيروا هذا الموقف وأن يأخذوا بهن بينهم في صفوفهم بجانبهم (١٥٦).

وفي يومنا هذا لا نرى في أي مكان على وجه الأرض من يصلي بلغة أمه، والإيرانيون الذين يدعى أن بعضاً من أجدادهم كانوا أوائل المسلمين في إقامة الصلاة بالفارسية يصلون بالعربية ولم نحصل على أي فكر صدر منهم في هذا الموضوع، وكذلك لم نشاهد أي محاولة في العالم قامت من أجل تغيير لغة العبادات إلا في تركيا، وقد استغرق الأتراك في هذا الموضوع وناقشوه فيما بينهم فترة طويلة أكثر من مائة سنة ومازال هذا النقاش مستمرا حتى يومنا هذا ونخاف أنه سيستمر في المستقبل أيضاً، لا نعرف بالضبط لماذا يناقشون في هذا الموضوع وحتى متى سيستمر هذا النقاش، لكننا نعرف بالضبط أن هذا النقاش الذي استمر أكثر من مائة سنة لا يغني ولا يضمن من جوع ويسبب العداوة والبغضاء بين الأتراك فقط، ونتمنى أن يركز الناس على مواضيع مفيدة لهم.

لا نقول ليجب وليمنع النقاش في هذا الموضوع، فلنناقش به بيننا ولنبحث عنه ولكن بالموضوعية والتزاهة العلمية وبالمنهج العلمي لنقطف ثماره وتتعرف على كل من السلبيات والإيجابيات في موضوع العبادة بلغة الأم. وبالله التوفيق.

¹⁵⁵ انظر جريدة حرية، ١٩/٠٥/٢٠٠٢؛ قرارات الاجتماع الاستشاري الأول للمسائل الدينية الراهنة،

<http://www.islamiyetgercekleri.org/fetva020519.html>؛ (٢٠٠٦/٠٣/٢٣).

¹⁵⁶ "محاولة سنة ١٩٢٦ كانت من أجل الصلاة بالتركية" (1926'daki Eylem Turkece Namaz Icindi)،

<http://www.yenisafak.com.tr/arsiv/2006/ocak/30/izdusum.html> (21.02.2006)؛ محمد دورموش

(Mehmet Durmus)، اجتماع الديانة: مجمع الدين تحت هامة الدولة (Diyanet Surasi: Devletin Gudumunda Din)

(Konsili)؛ <http://www.iktibas.info/dergi/haziran/dusunce.htm> (21.02.2006)

المقاصد الأصلية في القرآن الكريم عند الإمام ابن عاشور رحمه الله

الدكتور رضوان جمال الأطرش*

المبحث الأول: التعريف بابن عاشور وفكرة المقاصد عنده.

أولاً: نشأة ابن عاشور:

شهد زمن ابن عاشور سقوط الخلافة الإسلامية، وبروز ظاهرة الاستعمار الغربي للعالم الإسلامي، وما انجر عن ذلك من تمزق ثقافي دام قرابة القرنين، إضافة إلى ركام التخلف الذي تراكم عبر القرون، غير أن ما يميز عصر ابن عاشور أيضاً ذلك الجانب المضيء منه؛ والتمثل في جهود التجديد التي انطلقت على أيدي الأفغاني وعبدته وتلاميذهما منذ نهاية القرن الميلادي الماضي، ويعتبر ابن عاشور أحد تلاميذ هذا الخط التجديدي، الذي حاول بعث بذور الوعي في الأمة على مختلف المستويات، فأفرز الاستقلال السياسي.

في ظروف مثل هذه، وبتأثير عوامل متعددة، نشأ ابن عاشور وتكونت شخصيته، واشتهر بمنهجه الأصولي التجديدي، الذي اتبع فيه خطى الشاطبي، واعتمد فيه على علم المقاصد بديلاً منهجياً لقضايا الاجتهاد، خلفاً للمنهج التقليدي القائم على النظر في الجزئيات، دون مراعاة الكلليات التي جاءت الشريعة لتحقيقها.

لكن ابن عاشور نشأ في وسط علمي، حيث تعلم الفرنسية، ودخل جامع الزيتونة الأعظم، وطلب الفقه، والتفسير، واشتغل بالعربية، واعتبر حجة في اللغة. ولعل الفضل يرجع في سعة ثقافة ابن عاشور إلى شيوخه الكبار وعلى رأسهم "الشيخ سالم بو حاجب والشيخ عمر بن الشيخ والشيخ محمد النجار والشيخ محمد بن يوسف والشيخ محمد النخلي وعمر بن عاشور وصالح الشريف"^١. لقد كان ابن عاشور يعيش واقعه، مستوعباً لكل المحاولات الإصلاحية النهضوية التي قام بها الدهلوي ومحمد بن عبد الوهاب، والأفغاني ومحمد عبده، رغم اختلافها في

* قسم دراسات القرآن والسنة، الجامعة الإسلامية العالمية - ماليزي

^١ ولد العلامة ابن عاشور في جمادي الأولى ١٢٩٦هـ/١٨٧٩م، وكان رحمه الله في ابتداء أمره يعيش في ضاحية المرسى من أحواز تونس الشمالية، ومنذ ولادته كفله جده لأمه الشيخ محمد العزيز بو عتور، ولما بلغ السادسة من عمره بدأ تعلم القراءة، وحفظ القرآن في المنزل، وهذه عادة أمثاله المنحدرين من العائلات العلمية والثرية بالبلاد آنذاك، إذ أن جده الشيخ محمد الطاهر بن عاشور كان عالماً، وتقلد مناصب كبيرة: كالإفتاء والقضاء والتدريس والإشراف على الأوقاف الخيرية. انظر: الصححي العتيق، التفسير والمقاصد عند الشيخ محمد الطاهر بن عاشور، (تونس: دار السنابل للثقافة والعلوم، ط ١، ١٤١٠هـ/١٩٨٩م)، ص: ١٣.

^٢ الصححي العتيق، التفسير والمقاصد عند الشيخ محمد الطاهر بن عاشور، ص: ١٤.

الوسائل، ولكنها "تتفق في مقاومة الانحطاط والتمزق والانحراف"^٣ الذي كانت تعيشه الأمة الإسلامية. ناهيك عن تأثر الشيخ بآراء محمد عبده في مجالات التربية والتعليم والإصلاح الاجتماعي الهادي. وعرف ابن عاشور بصلته العلمية مع المستشرق أوبنهايم، مما أكسبه رؤية شاملة للأمور، ودفعه لمزيد من البحث والتعمق، وخاصة في مجال الأديان ومقارنتها، والفلسفة والتاريخ.^٤

وأما الوظائف التي شغلها ابن عاشور، فيمكن وصفها بالوظائف المهمة، حيث اشتغل محاضراً بجامع الزيتونة عام ١٩٠٠م، كما عمل مدرساً في المدرسة الصادقية، وفي عام ١٩٠٥م أطلق عليه المدرس من الطبقة الأولى بعد فوزه في المناظرات على غرمائه. كما كلف بوظيفة نائب عن الدولة لدى النظارة العلمية بالجامع الأعظم عام ١٩٠٧م، وفي سنة ١٩١٠م، عين عضواً بلجنة إصلاح التعليم بجامع الزيتونة. ومن المهم أن نعلم أنه اشتغل بالقضاء والإفتاء على المذهب المالكي، وولي في جانفي ١٩٢٧م كبير أهل الشورى المالكية، وهو أعلى منصب يتولاه السادة المالكية. ومن الجدير بالذكر، أنه شغل خطة عضو مراسل لمجمعي اللغة العربية بالقاهرة ودمشق منذ سنة ١٩٥٥م. ولهذا الأمر دلالة الهامة، على المكانة العلمية التي حظي بها الشيخ ابن عاشور.^٥ ولهذا الأمر وذاك حاول بورقيبة أن يستميله فأبى، وكان له هذا الموقف الجهادي الرائع.

وفاته

انتقل الشيخ محمد الطاهر بن عاشور إلى جوار ربه، يوم الأحد ٣ رجب ١٣٩٣هـ/ ١٩٧٣م وخسر العالم علماً عظيماً من أعلام المعرفة والعلم، نسأل الله له الرحمة.^٦

ثانياً: مفهوم المقاصد عند ابن عاشور:

عرف العلامة التونسي الشيخ محمد الطاهر بن عاشور المقاصد بقوله: مقاصد التشريع العامة: هي 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 وغاياتها العامة، والمعاني التي لا يتخلو التشريع عن ملاحظتها ويدخل في هذا أيضاً معان من الحكم ليست ملحوظة في سائر أنواع الأحكام ولكنها ملحوظة في أنواع كثيرة منها.

الاهتمام بالمقاصد كأداة إصلاحية لعلم التفسير:

^٣ نفس المصدر والصفحة.

^٤ نفس المصدر والصفحة. بتصرف بسيط.

^٥ نفس المصدر، ص ١٥.

^٦ نفس المرجع، ص ١٩.

ما يزال البحث في المقاصد الشرعية مفتوحاً للاجتهد منذ أن بدأ بلورته أفكار الإمام الجويني في كتابه "البرهان في أصول الفقه" و "غياث الأمم في التياث الظلم" في القرن الخامس الهجري، مروراً بالإمام الشاطبي في كتابه "الموافقات في أصول الفقه" الذي يعتبر قفزة علمية في علم المقاصد، وإلى اليوم ما يزال البحث المقاصدي يحتاج إلى جهود لتفعيله بشكل أكبر في التفسير والحياة العامة.

وبخصوص هذا الشأن، فقد توجه الشيخ ابن عاشور إلى كل من يرغب بالتخصص في علم التفسير من الناشئة أن يفهم أغراض التفسير، وذلك حتى تتضح الخطوط العريضة للمعالم الكاملة للعملية التفسيرية من خلال معرفة مقادير اتصال ما تشتمل عليه، بالغاية التي يرمي إليها المفسر فترنوا بذلك مقدار ما أوفى به من المقصد، ومقدار ما تجاوزه، ثم يعطف القول إلى التفرقة بين من يفسر القرآن بما يخرج عن الأغراض المرادة منه، وبين من يفصل معانيه تفصيلاً⁷.

ولتسهيل المهمة على المفسرين الجدد، أوضح بشكل واضح غرض المفسر فقال: "فغرض المفسر بيان ما يصل إليه أو ما يقصده من مراد الله تعالى في كتابه بآتم بيان يحتمله المعنى ولا ياباه اللفظ من كل ما يوضح المراد من مقاصد القرآن، أو ما يتوقف عليه فهمه أكمل فهم"⁸.

وللتجلى قيمة ما يدعو إليه، بدأ ببيان عيوب التفاسير المقلدة من الحديث عن هذا الغرض: فقال: "فمن أعجب ما نراه خلو معظم التفاسير عن الاهتمام بالوصول إلى هذا الغرض الأسمى إلا عيون التفاسير، فمن مقل مثل معاني القرآن لأبي إسحاق الزجاج، والمحرم الوجيز للشيخ عبد الحق بن عطية الأندلسي، ومن مكثر مثل الكشاف. ولا يعذر في الخلو عن ذلك إلا التفاسير التي نحت ناحية خاصة من معاني القرآن مثل أحكام القرآن، على أن بعض أهل الهمم العلية من أصحاب هذه التفاسير لم يهمل هذا العلق النفيس كما يصف بعض العلماء كتاب أحكام القرآن لإسماعيل بن إسحاق بن حماد المالكي البغدادي، وكما نراه في مواضع من أحكام القرآن لأبي بكر بن العربي"⁹.

وتعد هذه المسألة - في تصوري - من أهم مجالات الإبداع عند ابن عاشور، حيث برز اهتمامه بالمقاصد بطريقة لم أجدها عند غيره من المفسرين، ويمكن القول أن المقاصد أخذت عليه فكره وجل اهتمامه حين فسر الآيات ولذلك تراها غالباً في كل آية من تفسيره¹⁰، حتى ليكاد نطلق عليه التفسير المقاصدي للقرآن الكريم، فحين فسر قوله

⁷ انظر: سباحة الشيخ محمد الطاهر بن عاشور، تفسير التحرير والتنوير المعروف بتفسير ابن عاشور، (بيروت: مؤسسة التاريخ، ١٤٢٠هـ/

٢٠٠٠م) ج ١، ص ٩٩

⁸ ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج ١، ص ٤١.

⁹ ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج ١، ص ١٠٠.

¹⁰ ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج ١، ص: ٣٦٤. قال: لأن المقصود من ذلك أخذ العهد على أهمهم.

تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ﴾^١ وبعد أن تكلم عن التشابه والإحكام في القرآن، قال: "إن من مقاصد القرآن أمرين:

الأول: كونه شريعة دائمة، وذلك يقتضي فتح أبواب عباراته لمختلف استنباط المستنبطين، حتى تؤخذ منه أحكام الأولين والآخرين.

والثاني: تعويد حملة هذه الشريعة وعلما هذه الأمة بالتنقيب، والبحث، واستخراج المقاصد من عويصات الأدلة، حتى تكون طبقات علماء الأمة سالحة - في كل زمان - لفهم تشريع الشارع، ومقصده من التشريع، فيكونوا قادرين على استنباط الأحكام التشريعية، ولو صيغ لهم التشريع في أسلوب سهل التناول، لا اعتادوا العكوف على ما بين أنظارهم في المطالعة الواحدة. من أجل هذا كانت صلوحية عباراته لاختلاف منازع المجتهدين، قائمة مقام تلاحق المؤلفين في تدوين كتب العلوم، تبعاً لاختلاف مراتب العصور"^٢.

وحين فسر قوله تعالى: ﴿أَمَّنْ مُّجِيبُ الْمُضْطَرِّ إِذَا دَعَاهُ وَيَكْشِفُ السُّوءَ وَيَجْعَلُكُمْ خُلَفَاءَ الْأَرْضِ إِلَهٌ مَّعَ اللَّهِ قَلِيلًا مَّا تَذَكَّرُونَ﴾^٣. قال: "إن هناك ثلاثة أنواع لأحوال البشر، هي: حالة الاحتياج، وحالة البؤس، وحالة الانتفاع. فالأولى: حالة الاحتياج: هي المضمنة في قوله تعالى: ﴿أَمَّنْ مُّجِيبُ الْمُضْطَرِّ إِذَا دَعَاهُ﴾ فالمضطر هو ذو الضرورة، أي الحالة المحوجة إلى الأشياء العسرة الحصول، وهذه مرتبة الحاجيات، فالمرء محتاج إلى أمور كثيرة، بها قوام أوده ليست متصلة بذاته، مثل: الأقوات، والنكاح، والملابس اللازمة. والمعنى: أن المضطر إذا دعا لتحصيل ما اضطر إليه فإنه لا يجيبه إلا الله، بقطع النظر عن كونه يجيب بعضاً ويؤخر بعضاً. والثانية: حالة البؤس: هي المشار إليها بقوله تعالى: ﴿وَيَكْشِفُ السُّوءَ﴾ وهذه مرتبة الضروري، فإن معظمها أو جميعها حفظ من تطرق السوء إلى مهم أحوال الناس، مثل الكليات وهي: حفظ الدين والنفس، والعقل، والنسب، والمال، والعرض. والمعنى: أن الله يكشف السوء عن المسوء.

^١سورة آل عمران: ٧.

^٢ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج ٣، ص: ١٨.

^٣سورة النمل: ٦٢.

والثالثة: حالة الانتفاع: هي المشار إليها بقوله: ﴿وَيَجْعَلُكُمْ خُلَفَاءَ الْأَرْضِ﴾ أي يجعلكم تعمرون الأرض، وتجتنون منافعها، وهذه مرتبة التحسيني. وقد جمعت الآية الإشارة إلى مراتب المناسب، وهو ما يجلب نفعاً أو يدفع ضرراً، وهو من مسالك العلة في أصول الفقه^{١٤}.

وأراني أجد ابن عاشور جريئاً في طرحه وذلك لمحاولاته العديدة لإضافة مقصد جديد أو أكثر للمقاصد الخمسة وهو مقصد "الحرية".

اهتمامه بتبيان أغراض السورة القرآنية:

وأما اهتمامه بالأغراض فقد رأيناه واضحاً في العناوين الكثيرة للسور القرآنية، حيث يكتب أغراضها، ويقصد أغراض السورة التي بدأ بتفسيرها، فانظر: مثلاً جزء عم كاملاً يتناول كل سورة على حدة، ذاكراً لأسماها وترتيبها في النزول، وأسباب نزولها وعدد آياتها ومكية أو مدنية ثم بعد ذلك يذكر أغراضها، ولنأخذ مثلاً أغراض سورة النبأ، قال: "اشتملت هذه السورة على وصف خوض المشركين في شأن القرآن، وما جاء به مما يخالف معتقداتهم، ومن ذلك إثبات البعث، وسؤال بعضهم بعضاً عن الرأي في وقوعه مستهزئين بالإخبار عن وقوعه. وتهديدهم على استهزائهم. وفيها: إقامة الحججة على إمكان البعث بخلق المخلوقات التي هي أعظم من خلق الإنسان بعد موته، وبالخلق الأول للإنسان وأحواله. ووصف الأحوال الحاصلة عند البعث من عذاب الطاغين مع مقابلة ذلك بوصف نعيم المؤمنين. وصفة يوم الحشر إنذاراً للذين جحدوا به، والإيحاء إلى أنهم يعاقبون بعذاب قريب قبل عذاب يوم البعث. وأدمج في ذلك أن علم الله تعالى محيط بكل شيء، ومن جملة الأشياء أعمال الناس"^{١٥}. وأحياناً يذكر لفظة الغرض حين يفسر الآيات، فيقول عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿رَبِّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا الرَّحْمَنَ لَا يَمْلِكُونَ مِنْهُ خِطَاباً﴾^{١٦}، والغرض من ذكر هذا إبطال اعتذار المشركين، حين استشعروا شناعة عبادتهم الأصنام التي شهّر القرآن بها، فقالوا: ﴿هُؤُلَاءِ شُفَعَاؤُنَا عِنْدَ اللَّهِ﴾^{١٧} وقالوا: ﴿مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى﴾^{١٨}. هذه من المواطن

^{١٤} ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج ١٩، ص ٢٨٩-٢٩٠.

^{١٥} ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج ٣٠، ص: ٦.

^{١٦} سورة النبأ: ٣٧.

^{١٧} سورة يونس: ١٨.

^{١٨} سورة الزمر: ٣.

^{١٩} ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج ٣٠، ص: ٤٥.

التي أبدع فيها ابن عاشور، وجعلت منهجه في التفسير منهجاً إبداعياً خلت منه كتب التفسير على الأغلب. ولهذا كان أحياناً يستشهد بأقوال الشاطبي²⁰ ليقرر مسائل اختلف فيها، مثل قضية التشابه والإحكام. ومن المباحث الأصولية التي يمكن أن تلفت نظرنا في تفسير ابن عاشور، اهتمامه بالأمر، وهل الأمر يدل على الوجوب أم لا، فحين فسر قوله تعالى: ﴿فَأَنكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ فَإِن خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَلِكَ أَدْنَى أَلَّا تَعْدِلُوا﴾²¹ يقول: "والآية ليست هي المثبتة لمشروعية النكاح، لأن الأمر فيها معلق على حالة الخوف من الجور في اليتامى، فالظاهر أن الأمر فيها للإرشاد، وأن النكاح شرع بالتقرير للإباحة الأصلية، لما عليه الناس قبل الإسلام، مع إبطال ما لا يرضاه الدين كالزيادة على الأربع، وكنكاح المقت، والمحرمات من الرضاة، والأمر بأن لا يُجْلوه عن الصداق، ونحو ذلك"²². ويمكن استخلاص "عمدة نظرية ابن عاشور المقاصدية في مفاهيم ثلاثة، هي: الفطرة والمصلحة والتعليل"²³. لكنه كان أحياناً مفرطاً في استخدام المقاصد لدرجة أنه فسر تصرف لوط عليه السلام حين قال للفسدة من قومه: ﴿قَالَ يَا قَوْمِ هَؤُلَاءِ بَنَاتِي هُنَّ أَطَهَرُ لَكُمْ فَاتَّقُوا اللَّهَ وَلَا تَخْزُونِ فِي صَيْفِي أَلَيْسَ مِنْكُمْ رَجُلٌ رَّشِيدٌ﴾²⁴ أنه ومن باب المصلحة، ارتكاب أخف الضررين، قال: ويجوز أن يكون تصرفاً بوصف النبوة بالوحي للمصلحة، أن يكون من شرع لوط عليه السلام، إباحة تملك الأب بناته إذا شاء، فإن كان أولئك الرهط شركاء في ملك بناته، كان استمتاع كل واحد بكل واحدة منهن حلالاً في شريعته على نحو ما كان البغاء من بقايا الجاهلية في صدر الإسلام قبل أن ينسخ²⁵.

المبحث الثاني: ضرورة الكشف عن فوائد المقاصد لخدمة الأمة:

لدراسة المقاصد وبحثها فوائد وأغراض كثيرة، نذكر منها:

الفائدة الأولى: إبراز علل التشريع وحكمه وأغراضه ومراميه الجزئية والكلية، العامة والخاصة، في شتى مجالات الحياة وفي مختلف أبواب الشريعة. فالمفسر يجب عليه أن يفهم هذه العلل ويقدمها للناس بشكل يتواءم مع الظروف التي تعيشها الأمة.

²⁰ ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج ٣، ص: ١٧.

²¹ سورة النساء: ٣.

²² ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج ٤، ص: ١٦-١٧.

²³ عبد الرحمن الكردي، الإصلاح الاجتماعي والفكري عن ابن عاشور، رسالة ماجستير، بحث غير منشور، ص ٣٨.

²⁴ سورة هود: ٧٨.

²⁵ ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج ١١، ص ٣٠٢-٣٠٣.

الفائدة الثانية: تمكن الفقيه من الاستنباط على ضوء المقصد الذي سيعينه على فهم الحكم وتحديد تطبيقه. فإن أراد المفسر أن يستنبط حكماً فلا بد أن يفهم الحكم ويحدده حتى يسهل تطبيقه وهذا ما يسمى بالاجتهاد المقاصدي.

الفائدة الثالثة: إثراء المباحث الأصولية ذات الصلة بالمقاصد، على نحو المصالح، والقياس، والعرف، والقواعد، والذرائع، وغيرها. إن على المفسر أن يتسلح بأدوات لها صلة بالمقاصد، وإلا يكون تفسيره ناقصاً، خالياً من الابتكار والإبداع، وأهم هذه الأدوات ما يتعلق بالمصالح والقياس والعرف والقواعد والذرائع وغيرها.

الفائدة الرابعة: التقليل من الاختلاف والنزاع الفقهي والتعصب المذهبي، وذلك باعتبار علم المقاصد في عملية بناء الحكم، وتنسيق الآراء المختلفة، ودرء التعارض بينها. المفسر الذي يعتمد على المقاصد يقل خلافه ونزاعه وتعصبه لمذهبه، لأن المقاصد نظام يتم من خلاله تنسيق الآراء وتقديم المناسب منها وفق المصالح العامة.

الفائدة الخامسة: التوفيق بين خاصيتي الأخذ بظاهر النص، والالتفات إلى روحه ومدلوله على وجه لا يخل فيه المعنى بالنص، ولا العكس، لتجري الشريعة على نظام واحد لا اختلاف فيه ولا تناقض. المفسر المبدع الذي لا يفرط في جانب اللفظ على جانب المعنى، والعكس كذلك، فالمفسر الذي يهتم بالمباحث اللفظية على حساب المعنى والمسمى بروح اللفظ ومدلولاته يخل بالنص ومقاصده التي أراد الشارع أن يوصلها للعباد.

الفائدة السادسة: تأكيد خصائص صلاحية الشريعة ودوامها وواقعيتها ومرورها وقدرتها على التحقق والتفاعل مع مختلف البيئات والظروف والأطوار. وما يسمى بالتجديد المعلوماتي وما يتوافق مع العصر. لأن من وظيفة المفسر أن يؤكد من خلال تفسيره للنصوص أن الشريعة صالحة لكل زمان ومكان وأنها واقعية في طرحها ومرنة وقادرة على التفاعل مع التطور البيئي والظرفي.

المبحث الثالث: الأدوات التي يجب أن يتسلح بها المفسر في العملية التفسيرية.

في تصوري فإن من أهم مؤهلات المفسر للقرآن، أن يكون مدركاً لواقعه والحاجات التي تهم مجتمعه، ثم إن العلم الوافي بحقائق القرآن ومقاصده ضرورة لا بد منها لمن نصب نفسه مفسراً لكتاب الله ﷻ. فالقرآن يتميز عن غيره من الكتب السماوية بأفائه اللامتناهية في جميع العلوم لجميع الأزمنة والأمكنة. ولهذا فقد تحدث عدد كبير من المتخصصين بالشأن القرآني عن مؤهلات المفسر وشروطه، منهم على سبيل المثال الراغب الاصفهاني في «مقدمة جامع التفاسير» هذه الشروط بشكل مختصر، ومنهم من أسهب كالزركشي في كتابه «البرهان في علوم القرآن» و السيوطي في «الإتقان»، ونحن نسلك طريقاً وسطاً في هذا المضمار. ويعد ما ذكره الراغب أساساً لكل من جاء بعده، ولهذا نحن نأتي هنا بملخص لما ذكره، ثم ندخل في صلب الموضوع، فنقول:

ذكر الراغب الاصفهاني في «مقدمة جامع التفاسير» الشروط التالية:

الأول: معرفة الألفاظ، وهو علم اللغة.

الثاني: مناسبة بعض الألفاظ إلى بعض، وهو الاشتقاق.

الثالث: معرفة أحكام ما يعرض الألفاظ من الأبنية والتعاريف والاعراب، وهو النحو.

الرابع: ما يتعلّق بذات التنزيل، وهو معرفة القراءات.

الخامس: ما يتعلّق بالأسباب التي نزلت عندها الآيات، وشرح الأقايصص التي تنطوي عليها السور من ذكر الأنبياء عليهم السّلام والقرون الماضية، وهو علم الآثار والأخبار.

السادس: ذكر السنن المنقولة عن النبي ﷺ وعمّن شهد الوحي ممن اتّفقوا عليه وما اختلفوا فيه ممّا هو بيان لمجمل أو تفسير لمبهم، المنبأ عنه بقوله تعالى: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نَزَلَ إِلَيْهِمْ﴾^{٢٦} وبقوله تعالى: ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَبِهِدَاهُمُ اقْتَدِهْ﴾^{٢٧}، وذلك علم السنن.

السابع: معرفة الناسخ والمنسوخ، والعموم والخصوص، والإجماع والاختلاف، والمجمل والمفصل، والقياسات الشرعية، والمواضع التي يصحّ فيها القياس والتي لا يصحّ، وهو علم أصول الفقه.

الثامن: أحكام الدين وآدابه، وآداب السياسات الثلاث التي هي سياسة النفس والأقارب والرعية مع التمسك بالعدالة فيها، وهو علم الفقه والزهد.

التاسع: معرفة الأدلة العقلية والبراهين الحقيقية والتقسيم والتحديد، والفرق بين المعقولات والمظنونات، وغير ذلك، وهو علم الكلام.

العاشر: علم الموهبة، وذلك علم يورثه الله من عوّل بها علم، ﴿الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ﴾^{٢٨}. فجملة العلوم التي هي كالألة للمفسر، ولا تتم صناعة إلّا بها، هي هذه العشرة: علم اللغة، والاشتقاق، والنحو، والقراءات، والسير، والحديث، وأصول الفقه، وعلم الأحكام، وعلم الكلام، وعلم الموهبة. فمن تكاملت فيه هذه العشرة واستعملها خرج عن كونه مفسراً للقرآن برأيه^{٢٩}.

^{٢٦}سورة النحل: ٤٤.

^{٢٧}سورة الأنعام: ٩٠.

^{٢٨}سورة الزمر: ١٨.

^{٢٩} انظر: جلال الدين السيوطي، الإتيان في علوم القرآن، (بيروت: المكتبة الثقافية، ١٩٧٣م)، ج ٢، ١٨٠-١٨١. وانظر: الراغب الأصفهاني، مقدمة جامع التفاسير، (نشر دار الدعوة)، ص ٩٤-٩٦. وانظر:

هذا نصّ كلام الراغب الإصفهاني، وقد ذكر أمّهات الشرائط التي ينبغي على المفسر التحلّي بها، وبيت القصيد في كلامه هو ما ذكره في الشرط العاشر وهو علم الموهبة.

والحقّ أنّ تفسير القرآن الكريم يحتاج إلى ذوق خاص على حدّ يخالط القرآن روحه وقلبه ويتجرد في تفسيره عن كلّ نزعة وتحيز، وهو عزيز المنال والوجود بين المفسرين.

ولكن الذي يؤخذ على الراغب الإصفهاني هو أنّ بعض ما عدّه من شروط التفسير يعدّ من كمال علم التفسير، كالعلم بأصول الفقه وعلم الكلام، فإنّ تفسير الكتاب العزيز لا يتوقف على ذنك العلمين على ما فيها من المباحث التي لا تمتّ إلى الكتاب بصلة. نعم معرفة الناسخ والمنسوخ، والمطلق والمقيد وكيفية العلاج، أو معرفة العموم والخصوص وكيفية التخصيص، والإجماع والاختلاف وأسلوب الجمع بينهما، والمجمل والمبين، التي هي من مباحث علم الأصول ممّا يتوقف عليه تفسير الكتاب، كما أنّ الآيات التي تتضمن المعارف الغيبية كالاستدلال على توحيد ذاته وفعله وعبادته لا تفسر إلاّ من خلال الوقوف على ما فيها من المباحث العقلية التي حقّقها علماء الكلام والعقائد، وهذا واضح لمن له أدنى إلمام بالقرآن.

وبما أنّ لجلال الدين السيوطي كلاماً في شروط التفسير نذكره لما فيه من اللطافة، قال:

"قال العلماء: من أراد تفسير الكتاب العزيز، طلبه أولاً من القرآن، فما أُجمل منه في مكان، فقد فُسر في موضع آخر؛ وما اختصر في مكان، فقد بسط في موضع آخر منه"³⁰.

فإن أعياه ذلك طلبه من السنّة، فإنّها شارحة للقرآن وموضحة له، وقد قال الشافعي: كلّ ما حكم به رسول الله ﷺ فهو ممّا فهمه من القرآن، قال تعالى: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ﴾³¹ في آيات أخر وقال ﷺ: "ألا إني أوتيت القرآن ومثله معه"³²، يعني السنّة. فإن لم يجده في السنّة رجع إلى أقوال الصحابة، فإنّهم أدري بذلك، لما شاهدوه من القرائن والأحوال عند نزوله، ولما اختصوا به من الفهم التام والعلم الصحيح والعمل الصالح"³³.

وهذا ملخص لمؤهلات وشروط المفسر ينحصر في النقاط التالية:

١. الإخلاص.

٢. وصحة الاعتقاد.

³⁰السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، ج ٢، ص ١٧٥.

³¹سورة النساء: ١٠٥.

³²أخرجه أبو داود في سننه في كتاب السنة، باب، في لزوم السنة.

³³السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، ج ٢، ص ١٧٦.

٣. السلامة من البدع، وتعظيم القرآن، والاعتقاد أنه كلام الله.
٤. والتوبة والإنابة إلى الله، لأنه لا يفهم كلام الله إلا أصحاب القلوب الطاهرة.
٥. توخّي الحذر في البعد عن الهوى والشطط، وصمام الأمان في ذلك:
- أن يفسر القرآن بالقرآن، ثم بالسنة المطهرة، ثم بأقوال الصحابة الكرام رضي الله عنهم أجمعين، ثم بأقوال التابعين، ويعتمد في ذلك على التفاسير المعتمدة عند أهل السنة^{٣٤}.
- العلوم الضرورية للمفسر:
- قال السيوطي: "لا يحصى للمفسر من تبني علوم يتوقف عليها فهم الآية وتبيينها، وهذه الشروط تأتي تحت عناوين خاصة، مع تفاصيلها:
١. معرفة قواعد اللغة العربية: إن القرآن الكريم نزل باللغة العربية، قال سبحانه: ﴿نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ* عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ* بِلسان عربي مبين﴾^{٣٥} ومعرفة اللغة العربية فرع لمعرفة علم النحو والاشتقاق والصرف. وإن تعارضت رد الأمر إلى ما ثبت فيه السمع فإن لم يجد سمعاً وكان للاستدلال طريق إلى تقوية أحدهما رجح ما قوي الاستدلال فيه كاختلافهم في معنى حروف الهجاء يرجح قول من قال أنها قسم. وإن تعارضت الأدلة في المراد علم أنه قد اشتبه عليه فيؤمّن بمراد الله تعالى ولا يتهجم على تعيينه وينزله منزلة المجمل قبل تفصيله والمتشابه قبل تبيينه.
٢. ومن شروطه صحة المقصد فيما يقول ليلقي التسديد فقد قال تعالى والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبنا وإنما يخلص له القصد إذا يخلص القصد إذا زهد في الدنيا لأنه إذا رغب فيها لم يؤمن أن يتوسل به غرض يصد عنه صواب قصده ويفسد عليه صحة عمله.
- ٣، ٤، ٥: المعاني والبيان والبدع لأنه يعرف بالأول خواص تراكيب الكلام من جهة إفادتها المعنى وبالتالي خواصها من حيث اختلافها بحسب وضوح الدلالة وخفائها وبالثلث وجوه تحسين الكلام وهذه العلوم الثلاثة هي علوم البلاغة وهي من أعظم أركان المفسر لأنه لا بد له من مراعاة ما يقتضيه الإعجاز وإنما يدرك هذه العلوم.
٦. علم القراءات لأنه به يعرف كيفية النطق بالقرآن والقراءات يترجح بعض الوجوه المحتملة على بعض.

^{٣٤}فواز أحمد زمرلي المحقق في مقدمته لكتاب شروط المفسر وآدابه، للحافظ جلال الدين عبد الرحمن السيوطي، (بيروت: دار حزم، ط ١،

١٤١٤هـ/١٩٩٤م) ص ١١.

^{٣٥}سورة الشعراء: الآيات ١٩٣-١٩٥.

٧. أصول الدين بما في القرآن من الآية الدالة بظاهرها على ما لا يجوز على الله تعالى فالأصولي يؤول ذلك ويستدل على ما يستحيل وما يجب وما يجوز العاشر: أصول الفقه إذ به يعرف وجه الاستدلال على الأحكام والاستنباط.

٨. أسباب النزول والقصص إذ بسبب النزول يعرف معنى الآية المنزلة فيه بحسب ما أنزلت فيه.

٩. الناسخ والمنسوخ ليعلم المحكم من غيره.

١٠. الأحاديث المبينة لتفسير المجمل والمبهم.

١١. علم الموهبة وهو علم يورثه الله تعالى لمن عمل بها علم وإليه الإشارة بحديث من عمل بها علم ورثه الله علم ما لم يعلم قال ابن أبي الدنيا: وعلوم القرآن وما يستنبطه منه بحر لا ساحل له.

قال: فهذه العلوم التي هي كالآلة للمفسر لا يكون مفسراً إلا بتحصيلها فمن فسر بدونها كان مفسراً بالرأي المنهي عنه وإذا فسر مع حصولها لم يكن مفسراً بالرأي المنهي عنه^{٣٦}.

المبحث الخامس: ابن عاشور ومقاصد القرآن الأصلية.

اهتم ابن عاشور بالمقاصد اهتماماً ملاً عليه قلبه، وكان يتحدث عنها كأنه يتحدث عن بديهيات سهلة تروق للمسلم العادي، يقول رحمه الله: "إذا نحن استقرينا موارد الشريعة الإسلامية الدالة على مقاصدها من التشريع، استبان لنا من كليات دلالتها ومن جزئياتها المستقرة أن المقصد العام من التشريع فيها هو: حفظ نظام الأمة واستدامة صلاحه بصلاح المهيمن عليه، وهو نوع الإنسان. ويشمل صلاحه صلاح عقله، وصلاح عمله، وصلاح ما بين يديه من موجودات العالم الذي يعيش فيه"^{٣٧}.

وهذا الأمر أكده الفاسي فقال: "إن القرآن الكريم يحوي أرقى المقاصد وأعظمها تأثيراً، ولهذا كان هدف إنزاله محصور في الجانب الهدائي والجانب التربوي المحض. فهداية الناس وإصلاح البشر، وعمارة الأرض، مقصد ظهر جلياً من خلال آيات القرآن العديدة التي سعت لتحقيق هذا المقصد بأساليب وطرق متنوعة منها القصص ومنها الإعجاز ومنها "التربية بالحكمة والتعليم والإرشاد لمصادر المعرفة"^{٣٨}.

وباختصار، فإن "المقصد الأعظم من الشريعة هو جلب الصلاح ودرء الفساد"^{٣٩}.

^{٣٦}السيوطي، الإتيان في علوم القرآن، ج ٢، ص ١٨٠-١٨١.

^{٣٧}محمد الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، (تونس: الشركة التونسية للتوزيع، د.ت) ص ٦٣.

^{٣٨}علال الفاسي، مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، (د.م: دار الغرب الإسلامي، مؤسسة علال الفاسي، ط ٥، ١٩٩٣م) ص ٨٨.

^{٣٩}ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ص ٦٤.

ومن جهة أخرى فقد نظر ابن عاشور إلى المقاصد باعتبار حظ المكلف وعدمه، وأنها تنقسم إلى قسمين: أ- المقاصد الأصلية: وهي التي ليس فيها حظ ظاهر للمكلف، ومثالها: أمور التعبد والامثال غالباً.

ب- المقاصد التابعة: وهي التي فيها حظ ظاهر للمكلف، ومثالها: الزواج والبيع.

ويرى ابن عاشور أن القرآن يهدي إلى ذلك بمقاصد أصلية ثمانية، اخترت منها اثنتين عليّ أدرك المقصود. وقد أوجز المقاصد الأصلية التي جاء بها القرآن الكريم في ثماني مقاصد رئيسة، هي:

أولاً: إصلاح الاعتقاد وتعليم العقد الصحيح لأنه أعظم سبب لإصلاح الخلق، لأنه يزيل عن النفس عادة الإذعان لغير ما قام عليه الدليل، ويطهر القلب من الأوهام الناشئة عن الإشراك.

ثانياً: تهذيب الأخلاق: وهذا المقصد قد فهمه العرب بله خاصة الصحابة.

ثالثاً: التشريع وهو الأحكام الخاصة وعامة، ولقد جمع القرآن جميع الأحكام كلياً في الغالب وجزئياً في المهم.

رابعاً: سياسة الأمة وهو باب عظيم في القرآن، يقصد منه صلاح الأمة وحفظ نظامها.

خامساً: القصص وأخبار الأمم السالفة للتأسي بصالح أحوالهم والتحذير من مساوئهم.

سادساً: التعليم بما يناسب حالة عصر المخاطبين، وما يؤهلهم إلى تلقي الشريعة ونشرها، وقد زاد القرآن على ذلك تعليم حكمة ميزان العقول وصحة الاستدلال في أفانين مجادلاته للضالين، وفي دعوته إلى النظر، ثم نوه بشأن الحكمة.

سابعاً: المواعظ التحذير والتبشير، وهذا يجمع جميع آيات الوعد والوعيد، وكذلك المحاجة والمجادلة للمعاندین، وهذا باب الترغيب والترهيب.

ثامناً: الإعجاز بالقرآن، ليكون آية دالة على صدق الرسول الكريم ﷺ إذ التصديق يتوقف على دلالة المعجزة بعد التحدي. وهذه المعرفة للمقاصد تسقط ورقة أصحاب المدرسة الحرفية واللفظية، والتي تأخذ بحرفية الشيء ولا تبالى بالفحوى، باعتبارها مدرسة ضيقة تهمل المقصد.

ولهذا فإننا سنتناول مقصدين من ثمانية، وهما:

أولاً: المقصد الأول: القصص وأخبار الأمم السابقة للتأسي بأحوالهم وللتحذير من مساوئهم

إن المقصد الأسمى من نزول القرآن هو هداية الخلق وإصلاح البشرية وعمارة الأرض، ويهدي القرآن إلى معرفة هذه الحقيقة بطريق قصص الأنبياء وأخبارهم مع أممهم، قصد الاتعاظ بما أصابهم والافتتاع بأن الله سنناً في الكون لا يمكن تبديلها، وأن نفس الأسباب تأتي بنفس النتائج في جميع الأوقات وبالنسبة لسائر الشعوب، فالقصة القرآنية من

وسائل الإرشاد والتعليم والاعتبار، وهي لا ترمي إلى تسجيل وقائع تاريخية، وإنما ترمي إلى الاعتاط بما تدل عليه والاستنارة به في الحياة.

إن المدرك لغاية سرد ابن عاشور للمقاصد الأصلية في مقدمة كتابه التحرير والتنوير يجد أنه يقوم بعملية إصلاح شاملة للتفسير. فهو يحاول أن يستخدم المقاصد في إصلاح العملية التفسيرية، وأن على المفسر أن يتسلح بالمقاصد الأصلية لكي يظهر المعاني التي جاء بها القرآن الكريم. ولهذا جعلها مقدمة من مقدمات التفسير، وتفصيلاً لذلك: جاء هذا المقصد في المقدمة السابعة من مقدمات تفسيره التحرير والتنوير: حيث قال ابن عاشور في بداية هذه المقدمة: "امتن الله على رسوله ﷺ بقوله: ﴿نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ أَحْسَنَ الْقَصَصِ بِمَا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ هَذَا الْقُرْآنَ وَإِنْ كُنْتَ مِنْ قَبْلِهِ لَمِنَ الْغَافِلِينَ﴾⁴⁰ فعلمنا من قوله أحسن، أن القصة القرآنية لم تسق مساق الأحماض، وتجديد النشاط، لأن غرض القرآن أسمى وأعلى"⁴¹. والمدقق يجد أن ابن عاشور محقاً في ادعائه، لأن المساحة التي شغلتها القصة القرآنية من كتاب الله كانت واسعة، وما أعتقد وجود موضوعات في القرآن كان لها نصيب أكبر مما كان للقصة، فحيز القصص القرآني في القرآن يزيد عن الربع بقليل، فإذا كان القرآن ثلاثين جزءاً، فإن القصص يبلغ قرابة الثمانية أجزاء من هذا الكتاب ولا تعجب من ذلك، لأن القصة القرآنية لم تأت لتقرر هدفاً واحداً، بل إن هذا القصص كانت له أهدافه الكثيرة وغاياته المتعددة، فعلى سبيل الإجمال يهدف القصص القرآني إلى تربية نوع الانسان تربية تضمن له خير المسالك ليتبوأ أفضل المناصب وتمنعه من الانزلاق في مهاوي الردى.

الغرض من سوق القصص في القرآن:

إن قول ابن عاشور: "ينبغي على المفسر أن يعلم الغرض الأساسي من القصص وأنها لم تسق لمجرد الإيناس وتجديد النشاط، لأنه في تصوره أن غرض القرآن أسمى وأعلى من هذا"⁴² يشير إلى أنه قد فهم الغرض من سوق القرآن للقصص وأنه يعرض لطلبة العلم منهج القرآن في التعامل مع القصص. ثم قال:

"وأبصر أهل العلم أن ليس الغرض من سوقها قاصراً على حصول العبرة والموعظة مما تضمنته القصة من عواقب الخير أو الشر، ولا على حصول التنويه بأصحاب تلك القصص في عناية الله بهم، أو التشويه بأصحابها، فيما لقوه من غضب الله عليهم، بل الغرض من ذلك أسمى وأجل. إن في تلك القصص لَعِبْرًا جمة وفوائد للأمة، ولذلك نرى القرآن يأخذ من كل قصة أشرف مواضعها، ويعرض عما عداه ليكون تعرضه للقصص منزهاً عن قصد

⁴⁰سورة يوسف: ٣.

⁴¹ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج ١، ص ٦٤.

⁴²ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج ١، ص ٦٣.

التفكه بها، من أجل ذلك كله، لم تأت القصص في القرآن متتالية متعاقبة في سورة أو سور كما يكون كتاب تاريخ، بل كانت مفرقة موزعة على مقامات تناسبها، لأن معظم الفوائد الحاصلة منها لها علاقة بذلك التوزيع⁴³.

ولمجرد معرفتها في سوقها في مناسبتها يكسبها صفتين:

صفة البرهان، وصفة التبيان.

مميزات القصص القرآني:

ذكر ابن عاشور مميزات للقصص القرآني وأجزؤها في ثلاثة:

أولاً: نسج نظمها على أسلوب الإيجاز، ليكون شبهها بالذكور أقوى من شبهها بالقصص.

ثانياً: طي ما يقتضيه الكلام الوارد، كقوله تعالى في سورة يوسف: ﴿وَاسْتَبَعَا أَبَاكَ﴾⁴⁴، فقد طوي ذكر حضور سيدها، وطرقه الباب، وإسراعها إليه لفتحه، فإسراع يوسف ليقطع عليها ما توسمه فيها من المكر به لثري سيدها أنه هم بها سوءاً، وإسراعها هي لضد ذلك لتكون البادية بالحكاية، فتقطع على يوسف ما توسمته فيه من شكايته، فدل على ذلك ما بعده من قوله: ﴿وَأَلْفَيْتَا سَيْدَهَا لَدَى الْبَابِ قَالَتْ مَا جَزَاءُ مَنْ أَرَادَ بِأَهْلِكَ سُوءًا إِلَّا أَنْ يُسْجَنَ أَوْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾⁴⁵.

ثالثاً: أن القصص بُثت بأسلوب بديع، إذ ساقها في مظان الاتعاض بها مع المحافظة على الغرض الأصلي الذي جاء به القرآن، من تشريع وتفرغ. فتوفرت من ذلك عشر فوائد:

الفائدة الأولى: أن قصارى علم أهل الكتاب في ذلك العصر، كان معرفة أخبار الأنبياء وأيامهم وأخبار من جاورهم من الأمم، فكان اشتغال القرآن على تلك القصص التي لا يعلمها إلا الراسخون في العلم من أهل الكتاب تحديداً عظيماً لأهل الكتاب، وتعجزاً لهم بقطع حججهم على المسلمين، قال تعالى: ﴿تِلْكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهَا إِلَيْكَ مَا كُنْتَ تَعْلَمُهَا أَنْتَ وَلَا قَوْمُكَ مِنْ قَبْلِ هَذَا فَاصْبِرْ إِنَّ الْعَاقِبَةَ لِلْمُتَّقِينَ﴾⁴⁶. فكان حملة القرآن بذلك أحقاء بأن يوصفوا بالعلم الذي وصفت به أحبار اليهود. وبذلك انقطعت صفة الأمية عن المسلمين في نظر اليهود، وانقطعت ألسنة المعترضين بهم بأنهم أمة جاهلية، وهذه فائدة لم يبينها من سلفنا من المفسرين.

الفائدة الثانية: أن من أدب الشريعة معرفة تاريخ سلفها في التشريع من الأنبياء بشرائعهم، فكان اشتغال القرآن على قصص الأنبياء، وأقوامهم تكليلاً لهامة التشريع الإسلامي بذكر تاريخ المشرعين، قال تعالى: ﴿وَكَايِّنَ مِنْ نَبِيِّ

⁴³ ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج ١، ص: ٦٤.

⁴⁴ سورة يوسف: ٢٥.

⁴⁵ سورة يوسف: ٢٥.

⁴⁶ سورة هود: ٤٩.

فَاتَّلَ مَعَهُ رَبِّيُونَ كَثِيرٌ^{٤٧}. قال: "وهذه فائدة من فتوحات الله لنا أيضاً. وقد رأيت من أسلوب القرآن في هذا الغرض أنه لا يتعرض إلا إلى حال أصحاب القصة في رسوخ الإيمان وضعفه، وفيما لذلك من أثر عناية إلهية أو خذلان. وفي هذا الأسلوب لا نجد في ذكر أصحاب هذه القصص بيان أنسابهم أو بلدانهم، إذ العبرة فيما وراء ذلك من ضلالهم أو إيمانهم. ففي قصة أصحاب الكهف لم يذكر أنهم من أي قوم وفي أي عصر"^{٤٨}.

الفائدة الثالثة: ما فيها من فائدة التاريخ من معرفة ترتب المسببات على أسبابها في الخير والشر والتعمير والتخريب لتقتدي الأمة وتحذر، قال تعالى: ﴿فَتِلْكَ بُيُوتُهُمْ خَاوِيَةٌ بِمَا ظَلَمُوا إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِّقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾^{٤٩}، وما فيها من فائدة ظهور المثل العليا في الفضيلة، وزكاء النفوس أو ضد ذلك.

الفائدة الرابعة: ما فيها من موعظة المشركين، بما لحق الأمم التي عاندت رسلها، وعصت أوامر ربها، حتى يروعوا عن غلوائهم، ويتعظوا بمصارع نظرائهم وآبائهم، وكيف يُورث الأرض أوليائه وعباده الصالحين، قال تعالى: ﴿فَأَقْصَصِ الْقَصَصَ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾^{٥٠} وهذا في القصص التي يُذكر فيها ما لقيه المكذوبون للرسول، كقصص: قوم نوح، وعاد، وثمود، وغيرهم.

الفائدة الخامسة: أن في حكاية القصص سلوك أسلوب التوصيف والمحاورة وذلك أسلوب لم يكن معهوداً للعرب، فكان مجيؤه في القرآن ابتكار أسلوب جديد في البلاغة العربية شديد التأثير في نفوس أهل اللسان، وهو من إعجاز القرآن، إذ لا ينكرون أنه أسلوب بديع، ولا يستطيعون الإتيان بمثله إذ لم يعتادوه.

الفائدة السادسة: أن العرب بتوغل الأمية والجهل فيهم أصبحوا لا تهتدي عقولهم إلا بما يقع تحت الحس، أو ما ينتزع منه ففقدوا فائدة الاتعاظ بأحوال الأمم الماضية، وجهلوا معظمها، وجهلوا أحوال البعض الذي علموا أسماءه، فأعقبهم ذلك إعراضاً عن السعي لإصلاح أحوالهم بتطهيرها مما كان سبب هلاك من قبلهم، فكان في ذكر قصص الأمم توسيع لعلم المسلمين بإحاطتهم بوجود الأمم ومعظم أحوالها، قال مشيراً إلى غفلتهم قبل الإسلام: ﴿وَسَكَتُمْ فِي مَسَاكِينِ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ وَنَبَّيْنَكُمْ كَيْفَ فَعَلْنَا بِهِمْ وَصَرَبْنَا لَكُمْ الْأَمْثَالَ﴾^{٥١}.

الفائدة السابعة: تعويد المسلمين على معرفة سعة العالم وعظمة الأمم والاعتراف لها بمزاياها، حتى تُدفع عنهم وصمة الغرور، كما وعظهم الله في قوله تعالى عن قوم عاد: ﴿فَأَمَّا عَادُ فَاسْتَكْبَرُوا فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَقَالُوا مَنْ

⁴⁷سورة آل عمران: ١٤٦.

⁴⁸ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج ١، ص: ٦٥.

⁴⁹سورة النمل: ٥٢.

⁵⁰سورة الأعراف: ١٧٦.

⁵¹سورة إبراهيم: ٤٥.

أَشَدُّ مِنَّا قُوَّةً أُولَئِكَ يَرَوْنَ أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَهُمْ هُوَ أَشَدُّ مِنْهُمْ قُوَّةً وَكَانُوا بِآيَاتِنَا يَجْحَدُونَ^{٥٢}، فإذا علمت الأمم جوامع الخيرات، وملاءمات حياة الناس تطلبت كل ما ينقصها، مما يتوقف عليه كمال حياتها وعظمتها.

الفائدة الثامنة: أن يُنشئ في المسلمين همة السعي إلى سيادة العالم كما سادهم من قبلهم، ليخرجوا من الخمول الذي كان عليه العرب، إذ رضوا من العزة باغتيال بعضهم بعضاً.

الفائدة التاسعة: معرفة أن قوة الله تعالى فوق كل قوة، وأن الله ينصر من ينصره، وأنهم إن أخذوا بوسيلتي البقاء: من الاستعداد والاعتماد، سلموا من تسلط غيرهم عليهم. وذكر العواقب الصالحة لأهل الخير. وكيف ينصرهم الله تعالى كما في قوله تعالى: ﴿وَذَا النُّونِ إِذْ ذَهَبَ مُغَاضِبًا فَظَنَّ أَنْ لَنْ نَقْدِرَ عَلَيْهِ فَنَادَى فِي الظُّلُمَاتِ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ سُبْحَانَكَ إِنِّي كُنْتُ مِنَ الظَّالِمِينَ فَاسْتَجَبْنَا لَهُ وَنَجَّيْنَاهُ مِنَ الْعَمَمِ وَكَذَلِكَ نُنَجِّي الْمُؤْمِنِينَ^{٥٣}﴾

الفائدة العاشرة: أنها يحصل منها بالتبع فوائد في تاريخ التشريع والحضارة، وذلك يفتق أذهان المسلمين للإمام بفوائد المدنية، كقوله تعالى: ﴿قَالَ مَعَاذَ اللَّهِ أَنْ نَأْخُذَ إِلَّا مَنْ وَجَدْنَا مَتَاعَنَا عِنْدَهُ إِنَّا إِذًا لَظَالِمُونَ^{٥٤}﴾. يدل على أن شريعتهم ما كانت تسوغ أخذ البدل في الاسترقاق، وأن الحر لا يملك إلا بوجه معتبر^{٥٥}.

رابعاً: حضور العنصر الغيبي المصحوب بالمفاجأة في القصص القرآني بفاعلية: ففي خضم الأحداث التي تعرضها علينا القصة القرآنية يوجد عامل يسير وفقاً للتدبير الرباني والإشراف الإلهي نحو غاية معينة، فهو يتدخل بقوة في تسيير الكثير من حوادث القصص وسوقها باتجاه معين يخدم الرسالة والدعوة الإلهية. والعنصر الغيبي يلعب دوراً مصيرياً حاسماً في تشكيل الأحداث وتغييرها وأحياناً قلبها رأساً على عقب، وعادة ما يكون هذا (العامل الغيبي) مصحوباً بعنصر المفاجأة سواء كان متمثلاً في عذاب أو إمداد ولطف أو معجزة خارقة، وهذا الطابع الفجائي يكاد يكون ملاصقاً للعامل الغيبي غير منفك عنه، فالعذاب لا يحدث إلا بغتة - كما صرحت بذلك الآيات القرآنية - كقوله تعالى: ﴿فَلَمَّا نَسُوا مَا ذُكِّرُوا بِهِ فَتَحْنَا عَلَيْهِمْ أَبْوَابَ كُلِّ شَيْءٍ حَتَّى إِذَا فَرِحُوا بِمَا أُوتُوا أَخَذْنَاهُمْ بَغْتَةً فَإِذَا هُمْ مُبْلِسُونَ^{٥٦}﴾

فبالقياس المادي للمعادلات الموجودة في القصة القرآنية يجد المتأمل في الأغلب أن عناصر القصة الملموسة بأركانها المادية تشير إلى أن استطلاعات للرأي وتوقعات ونتائج قاسية وغير مرضية، وربما تفقد الأمل في نصرته الحق

^{٥٢}سورة فصلت: ١٥.

^{٥٣}سورة الأنبياء: الآيتان ٨٧-٨٨.

^{٥٤}سورة يوسف: ٧٩.

^{٥٥}ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج ١، ص ٦٤-٦٧. بتصرف بسيط.

^{٥٦}سورة الأنعام: ٤٤.

التمثل في الأنبياء وأتباعهم. ولكن في غمرة هذه التوقعات والاستطلاعات يتدخل العامل الغيبي المصحوب بالمفاجأة ليقلب مجرى الأحداث قلباً جذرياً ويغير اتجاهها. تأملوا معي هذا المقطع من قصة موسى عليه السلام الذي يتجسد فيه هذا العامل بتلك المواصفات: ﴿فَاتَّبَعُوهُمْ مُشْرِقِينَ فَلَمَّا تَرَاءَى الْجُمُعَانَ قَالَ أَصْحَابُ مُوسَى إِنَّا لَمُدْرِكُونَ قَالَ كَلَّا إِنَّ مَعِيَ رَبِّي سَيَهْدِينِ فَأَوْحَيْنَا إِلَى مُوسَى أَنْ اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْبَحْرَ فَانْفَلَقَ فَكَانَ كُلُّ فِرْقٍ كَالطُّورِ الْعَظِيمِ﴾^{٥٧}. المعادلات المادية ترسمها لنا عبارة ﴿إِنَّا لَمُدْرِكُونَ﴾، والعامل الغيبي غير المتوقع يتمثل في نزول الوحي الإلهي بغته بالنسبة لبني إسرائيل على موسى في تلك الظروف العصبية حاملاً البشرى بالخلاص ﴿فَأَوْحَيْنَا إِلَى مُوسَى أَنْ اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْبَحْرَ فَانْفَلَقَ فَكَانَ كُلُّ فِرْقٍ كَالطُّورِ الْعَظِيمِ﴾.

وهكذا تتغير مجريات الأحداث بتدخل هذا العامل الغيبي بل تسير في اتجاه معكوس فالشواهد المادية تقتضي أن يُدرك موسى وأتباعه، ومعنى ذلك تصفيتهم تصفية كاملة وانتصار فرعون وجنوده، ولكن العامل الغيبي جاء ليقلب هذه النتيجة في اتجاه معاكس تماماً.

والحقيقة أن هذه الميزة التي تنفرد بها القصة القرآنية - دونها منازع - تعد من آيات إعجاز القرآن التعبيري، فهي تجمع بين الواقعية والإثارة، ومثل هذه الميزة لا يمكن أن يحصل عليها أي قاص دون أن يضطر إلى إضافة كثير من المبالغات والتكنيكات المتنوعة إلى أحداث عمله القصصي.

أما القصة القرآنية فقد جمعت بإعجاز وبراعة بين الواقعية المحضة وبين عامل الشد والإثارة، ومثل هذا الجمع هو من شأن الإعجاز البلاغي القرآني. وهكذا نرى أن العامل الغيبي يضع القصة القرآنية في مكان متميز متفرد، فهي واقعية لا تنفك هذه الواقعية عنها ﴿إِنَّ هَذَا هُوَ الْقَصُّ الْحَقُّ﴾^{٥٨}.

وأما من زعم بأن القصة القرآنية هي من نسج الأساطير والخرافات ك: محمد خلف الله - الذي ألف رسالة عن الفن القصصي في القرآن ليأخذ شهادة الدكتوراه في كلية الآداب جامعة القاهرة - وادعى أن القصة في القرآن لا تلتزم الصدق التاريخي، وإنما تنتج كما ينتج الأديب في تصوير الحادثة تصويراً مبيئاً، بدليل التناقض في رواية الخبر الواحد كالبري في أنها كانت لإبراهيم أو لامرأته. ورد عليه الاستاذ عبد المتعال الصعيدي، حيث أثبت أن المدعي لا يعرف معنى التناقض.

سر تكرار القصص وربطها بالمقاصد:

ثم تكلم عن سر تكرار القصص في القرآن الكريم، وذلك لحصول المقاصد التالية:

⁵⁷سورة الشعراء: الآيات ٦٠-٦٣.

⁵⁸سورة آل عمران: ٦٢.

أحدها: رسوخها في الأذهان.

الثاني: ظهور البلاغة، فإن تكرار الكلام في الغرض الواحد من شأنه أن يُثقل على البليغ. والقرآن مملوء بتفنن الألفاظ وتراكيبها بما تقتضيه الفصاحة باستعمال المترادفات، مثل: ﴿وَلَيْن رُدِدْتُ﴾^{٥٩}، ﴿وَلَيْن رُجِعْتُ﴾^{٦٠}.

الثالث: أن يسمع اللاحقون من المؤمنين في وقت نزول القرآن ذكر القصة التي كانت فاتتهم مماثلتها قبل إسلامهم، أو في مدة مغيبهم، فإن تلقي القرآن عند نزوله أوقع في النفوس من تطلبه من حافظيه.

الرابع: أن جمع المؤمنين جميع القرآن حفظاً كان نادراً، بل تجد البعض يحفظ بعض السور، فيكون الذي حفظ إحدى السور التي ذُكرت فيها قصة معينة عالماً بتلك القصة. كعلم من حفظ سورة أخرى ذُكرت فيها تلك القصة.

الخامس: أن تلك القصص تختلف حكاية القصة الواحدة منها بأساليب مختلفة، ويذكر في بعض حكاية القصة الواحدة ما لم يذكر في بعضها الآخر، وذلك لأسباب:

١. منها تجنب التطويل في الحكاية الواحدة، فيقتصر على موضع العبرة منها في موضع، ويذكر آخر في موضع آخر فيحصل من متفرق مواضعها في القرآن كمال القصة أو كمال المقصود منها، وفي بعضها ما هو شرح لبعض.

٢. ومنها أن يكون بعض القصة المذكور في موضع مناسباً للحالة المقصودة من سامعها، ومن أجل ذلك تجد ذكراً لبعض القصة في موضع وتجد ذكراً لبعض آخر منها في موضع آخر، لأن فيما يذكر منها مناسبة للسياق الذي سبقت له، فإنها تارة تساق إلى المشركين، وتارة إلى أهل الكتاب، وتارة تساق إلى المؤمنين، وتارة إلى كليهما، وقد تساق للطائفة من هؤلاء في حالة خاصة، ثم تساق إليها في حالة أخرى، ألا ترى قصة بعث موسى، كيف بسطت في سورة طه، وسورة الشعراء، وكيف أوجزت في آيتين في سورة الفرقان: ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ وَجَعَلْنَا مَعَهُ أَخَاهُ هَارُونَ وَزِيْرًا فَقُلْنَا اذْهَبَا إِلَى الْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَبُوا بِآيَاتِنَا فَدَمَّرْنَاَهُمْ تَدْمِيرًا﴾^{٦١}.

٣. ومنها أنه يقصد تارة التنبيه على خطأ المخاطبين فيما ينقلونه من تلك القصة، وتارة لا يقصد ذلك. ثم يقول معلقاً: "فهذه تحقيقات سمحت بها القرينة، وربما كانت بعض معانيها في كلام السابقين غير صريحة"^{٦٢}.

المهم في المسألة أن الشيخ حاول جهده في رواية القصص الجادة والصحيحة، ولذلك تراه يقول بعد نهاية تفسيره لسورة الكهف: "وهنا انتهت قصة أصحاب الكهف بما تحللها وقد أكثر المفسرون من رواية الأخبار الموضوعية

^{٥٩}سورة الكهف: ٣٦.

^{٦٠}سورة فصلت: ٥٠.

^{٦١}سورة الفرقان: الآيتان ٣٥-٣٦.

^{٦٢}ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج ١، ص ٦٨.

فيها⁶³. ونفس الشأن قال ذلك في قصة سبأ، لكن الشيخ لم يلتزم بمنهج الصحة في رواية القصص، ولذلك تراه يعتمد على المراجع اليهودية والنصرانية، فحين ففي قصة مريم يقول: "وفي إنجيل لوقا: أنها ولدته في قرية بيت لحم من البلاد اليهودية، حين صعدت إليها مع خطيبها يوسف النجار، إذ كان مطلوباً للحضور بقرية أهله لأن ملك البلاد يجري إحصاء سكان البلا، وهو ظاهر قوله تعالى: ﴿فَأُتت به قومها تحمله﴾"⁶⁴، والعدر الذي يمكننا أن نسامح فيه الشيخ، أنه يحاول أن يجمع عدداً لا بأس به من المصادر، فيذهب إلى القرآن، فيفسر القرآن بالقرآن، والسنة والتاريخ، وقلة المصادر حول القصص القرآنية وتوفرها في المصادر التاريخية المملوءة بالأساطير، والتي يشبه فيها الصحيح بالموضوع، والأصيل بالدخيل ربما ساهم في خروج الشيخ عن منهجه.

بداية نحن نعلم أن الغاية من إنزال القرآن الكريم غاية هداية وتربوية، وجاء الأسلوب القصصي بهذا الشكل ليخدم العملية التربوية بشكل رئيس، ولو خلا القرآن من القصص لاختلت العملية ووسمت بالمبتورة، لأنه يعوزها التطبيق العملي وعرض النماذج والشخصيات الواقعية الحية التي تكتمل بترسيخ المفاهيم التربوية في الأذهان. فالنماذج تشكل حوافز جامعة للامتثال الصحيح بالمبادئ، والمحرض على تحويلها إلى واقع عملي في السلوك.

والكتب التربوية التي أنتجها الفكر الإنساني على مر العصور مشحونة بالتطبيقات المختلفة لهذا الأسلوب، بل إن القصة هي - بحد ذاتها - أسلوب من أساليب التربية ومقصد حي يؤدي إلى تعديل السلوك الإنساني نحو الفطرة رمز الإيمان الأكيد بالله تعالى.

ولذلك فلا غرابة أن يعتمد القرآن الكريم (القصة) ويجعلها مقصداً أصلياً واستراتيجياً ثابتاً لتقويم المعوج من المفاهيم وترسيخ القيم الربانية في النفوس، ولا عجب أن تحتل (القصص) مساحة شاسعة من هذا الكتاب العظيم. وفي تصوري فإن الأغراض المنبثقة عن سر وجود القصص في القرآن تخدم في النهاية المقصد الأكبر الذي أنزل من أجله القرآن، وتبقى في إطار الأغراض الفرعية الثانوية.

يمكننا - بصورة عامة - تقسيم أغراض القصة القرآنية إلى مجموعتين رئيسيتين تنضوي تحتها الأغراض الفرعية

الأخرى، هما:

أ- الأغراض الموضوعية:

⁶³ ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج ١٥، ص ٥٣.

⁶⁴ سورة مريم: ٢٧.

⁶⁵ ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج ١٦، ص ٢٤.

ونقصد بها الأغراض المتعلقة بالرسالة والدعوة الإلهية من قبيل إثبات صدق الدعوة الإلهية، وإثبات كون القرآن منزلاً من قبل الله تعالى، وما إلى ذلك من أغراض نذكر بعضاً منها فيما يلي:

١ - إثبات أن القرآن من عند الله وليس من عند محمد ولا غيره: وهذا ما أخبر به سيد قطب رحمه، حيث قال: "كان من أغراض القصة إثبات الوحي والرسالة وذلك لأمية النبي الكريم ﷺ" وقد تكفلت القصص القرآنية بإثبات ذلك عن طريق الأنباء والأخبار الدقيقة والتفصيلية والمعجزة التي جاءت فيها حول الأنبياء عليهم السلام وأهمهم والأمم الماضية، وقد كانت هذه الأخبار من الدقة بحيث يستبعد الإنسان العاقل استبعاداً كاملاً أن يكون النبي ﷺ أو أي أحد من معاصريه قد جاء بالقرآن من تلقاء نفسه، خصوصاً وأن النبي ﷺ كان أمياً (Illiterate) لا يعرف الكتابة والقراءة، وكان قومه أميين (unlettered)، يعيشون في بيئة تجهل جهلاً تاماً أو شبه تام الأخبار المتعلقة بالأنبياء والأمم السابقة، وحتى لو كانوا يمتلكون قدرًا من المعلومات فإنها كانت شوهاء محرفة ناقصة لبعدهم عن أولئك الأنبياء وتلك الأمم ورغم هذا كله، فقد كان يذكر لنا أحوال الأمم بالدقة والتفصيل، حتى أن كتب التوراة والإنجيل قد اتفقت في بعض الأحيان مع ما ذكره لنا ﷺ، ولذلك كان النبي ﷺ إذا سئل سؤالاً ينتظر جوابه من السماء ليصدق عليه الوصف الإلهي: ﴿وَمَا يَنْطَلِقُ عَنِ الْهَوَىٰ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾. وقد عبر عن نفسه بأنه لا يعلم الغيب، وصدقه القرآن بذلك فقال ﷻ: ﴿قُلْ لَا أَمْلِكُ لِنَفْسِي نَفْعًا وَلَا ضَرًّا إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ وَلَوْ كُنْتُ أَعْلَمُ الْغَيْبِ لَاسْتَكْتَرْتُ مِنَ الْخَيْرِ وَمَا مَسَّنِيَ السُّوءُ إِنْ أَنَا إِلَّا نَذِيرٌ وَبَشِيرٌ لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾.

وقد أشار القرآن الكريم إلى هذا الغرض إشارة صريحة في بعض الآيات نذكر منها:

كان القرآن الكريم يأتينا بالقصة فيبدوها أو يختمها بقوله ﷻ: ﴿ذَلِكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهِ إِلَيْكَ وَمَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يَقُولُونَ أَفَلَا مَهْمُ أَيُّهُمْ يَكْفُلُ مَرْيَمَ وَمَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يَخْتَصِمُونَ﴾. وقال ﷻ في قصة نوح: ﴿تِلْكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهَا إِلَيْكَ مَا كُنْتَ تَعْلَمُهَا أَنْتَ وَلَا قَوْمُكَ مِنْ قَبْلِ هَذَا فَاصْبِرْ إِنَّ الْعَاقِبَةَ لِلْمُتَّقِينَ﴾. وبعد قصة يوسف قال ﷻ: ﴿ذَلِكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهِ إِلَيْكَ وَمَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ أَجْمَعُوا أَمْرَهُمْ وَهُمْ يَمْكُرُونَ﴾، وقبل قصة موسى ﷻ قال ﷻ: ﴿تَلَوْنَا عَلَيْكَ مِنَ نَبِيِّنَا مُوسَىٰ وَفِرْعَوْنَ بِالْحَقِّ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾.

⁶⁶سورة النجم: الآيات ٣-٤.

⁶⁷سورة الأعراف: ١٨٨.

⁶⁸سورة آل عمران: ٤٤.

⁶⁹سورة هود: ٤٩.

⁷⁰سورة يوسف: ١٠٢.

⁷¹سورة القصص: ٣.

فهذه الأخبار عن الأمم الماضية دليل أكيد على أن القرآن وحي من عند الله، ورغم هذا فقد اتهمت قريش رسول الله ﷺ بالكذب، وأنه افترى واختلق القرآن، وأعاناه عليه قوم آخرون، وأن علمه بشر، وأن هذا البشر أعجمي، إذ كيف يكون هذا البيان وهاته البلاغة أصلها أعجمي لا عربي؟ وبالتالي فهم حين افتروا هذه التهمة على النبي الكريم ﷺ علموا أنها كذب وافتراء واختلاق، لأنهم على علم بأن الرسول ﷺ الذي تربى بينهم، وعلموا نشأته تماماً كان أمياً، وأنه لم يتلق العلم من أحد وأنه لم يعلمه أعجمي ولا عربي، وعلى الافتراض أن هذه التهمة وهذا الإفك صحيحاً وأن هذه العلوم من لدن معلم، فمن هذا المعلم الذي أوتي علوم الأولين والآخرين، حتى يستطيع أن يملئها على الرسول الكريم ﷺ؟ ولماذا لم يدع النبوة بدلاً من محمد؟

ولبيان صدق دعوتنا في أن الأحداث والوقائع والأخبار الغيبية المنسوبة للقرآن بالنسبة لرسول الله ﷺ، وخصوصاً وأنه الشخص الذي جاءنا بها، فإن المنطق يفرض علينا أربعة فروض في غاية الوجيهة ليتبين أن ما جاء به وحي من عند الله ﷻ، هذه الفروض هي:

الفرض الأول: حضور النبي ﷺ الشخصي بذاته لهاته الأحداث، ومشاهدته لأحداث هذه القصص، والأخبار والوقائع بالعين المجردة، وهذا ما لا يليق بعامل أن يتبناه لأنه مردود بالواقع والتاريخ بداهة.

الفرض الثاني: أن يكون مصدر هذه القصص والوقائع والتواريخ كتب قرأها بنفسه، فمصدر المعرفة هي الكتب القديمة والتي تم بذكاء نادر نقلها إلى القرآن، وذلك أيضاً مردود كلياً، لأن الرسول ﷺ كان أمياً لا يقرأ ولا يكتب، وتلك حقيقة عرفها العرب، كما سجلها القرآن واحتج بها عليهم بقوله ﷻ: ﴿وَمَا كُنْتَ تَتْلُو مِنْ قَبْلِهِ مِنْ كِتَابٍ وَلَا تَخُطُّهُ بِيَمِينِكَ إِذًا لِآتَابِ الْمُبِطِلُونَ﴾⁷².

الفرض الثالث: أن يكون الرسول الكريم قد تعلمها عن طريق التلقي المباشر وبأسلوب المشافهة عن معلم آخر، وذلك مردود بأنه لم يعرف عنه ﷺ أنه تعلم من أحد أو حتى جلس إلى معلم يرشده ويعلمه أو يصوب رأيه، ولهذا عاب القرآن على أهل قريش لما نسبوا ذلك الكتاب المبين إلى أعجمي، فقال ﷻ: ﴿وَلَقَدْ نَعَلِمَ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ لِّسَانُ الَّذِي يُلَجِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ﴾⁷³.

الفرض الرابع: الوحي الإلهي: لم يتسع المجال بعد كل هذا العرض إلا للفرض الرابع والأخير، وهو فرض ينبع بالحق، أصله ثابت لا معدل عنه ولا محيص، وهو أن النبي ﷺ قد أوحى إليه بهذا القرآن، التي سطر في آياته بكل فخار آيات المجد التي تتكلم عن القصص والأنبياء والوقائع، قال ﷻ في أكثر من موضع: ﴿إِنَّ هَذَا هُوَ الْقَصَصُ الْحَقُّ

⁷²سورة العنكبوت: ٤٨.

⁷³سورة النحل: ١٠٣.

وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا اللَّهُ وَإِنَّ اللَّهَ هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ^{٧٤}. وقوله ﷻ: ﴿تَنَلُّوا عَلَيْنَا مِنْ نَبِيِّ مُوسَىٰ وَفِرْعَوْنَ بِالْحَقِّ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾^{٧٥}. وقوله ﷻ: ﴿نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ نَبَأَهُم بِالْحَقِّ إِنَّهُمْ فِتْيَةٌ آمَنُوا بِرَبِّهِمْ وَزِدْنَا هُمُ هُدًى﴾^{٧٦}.

فإذا أضفنا إلى ذلك أن كثيراً من قصص القرآن قد سبق ذكره في كتب أهل الكتاب من التوراة والإنجيل، وأن أحداً من هؤلاء لم يستطع أن يطعن في حقيقة من حقائق القصص القرآني، بل إن القرآن بوصفه مهيمناً هو الذي صوب لهم، عرفنا يقيناً، وقامت الحجة وألزمت الجميع أن هذا القصص بها جاء فيه كله وحي من عند الله ﷻ. ونشير هنا أن هذا الوجه دليل إعجاز زائد على سور القرآن التي احتوت القصص والأخبار السابقة وللور التي لم تحو هذه الوقائع في ثناياها.

٢ - بيان أن الدين كله من عند الله، من عهد نوح ﷺ إلى عهد محمد ﷺ. وأن المؤمنين كلهم أمة واحدة، والله ربه، وكثيراً ما وردت قصص عدد من الأنبياء مجتمعة في صورة واحدة، معروضة بطريقة خاصة، لتؤيد هذه الحقيقة. وفي هذا تأكيد على وحدة العقيدة التي بعث الأنبياء من أجل نشرها ودعوة الناس إلى اعتناقها، ونحن نستطيع أن نستنتج هذا الهدف بسهولة من خلال تأمل الآيات التي تتحدث عن دعوة الأنبياء عليهم السلام لأمتهم. كذلك ركزت القصة القرآنية على تعميق الإيمان في النفوس من خلال إظهار مقام الألوهية الدالة على وحدانية الله، وعدله، وقدرته، وحكمته، وحبّه، وودادته لعباده.

فقد تكلم القرآن عن وحدة الرسالات الساوية في الأهداف والوسائل، مع اختلاف بسيط في التشريع^{٧٧}، وجعل الرسل من البشر ومن جنس الأقسام ينطقون بألسنتهم، ويمتلكون صفات خيرة، جعلتهم قدوة للناس، وأيدهم الله بالمعجزات لإقامة الحجة على الناس. قال ﷻ: ﴿وَإِنَّ مِنْ أُمَّةٍ إِلَّا خَلَا فِيهَا نَذِيرٌ﴾^{٧٨}، وقال ﷻ: ﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنْ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ فَمِنْهُمْ مَنْ هَدَى اللَّهُ وَمِنْهُمْ مَنْ حَقَّتْ عَلَيْهِ الضَّلَالَةُ فَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكْذِبِينَ﴾^{٧٩}. قال تعالى يؤكد هذا التوحيد في الغايات والمقاصد بين الأنبياء: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوْمِهِ فَقَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ﴾^{٨٠} وقوله تعالى: ﴿وَالِإِلَىٰ عَادٍ أَخَاهُمْ هُودًا قَالَ يَا قَوْمِ

⁷⁴سورة آل عمران: ٦٢.

⁷⁵سورة القصص: ٣.

⁷⁶سورة الكهف: ١٣.

⁷⁷د. مصطفى مسلم، مباحث في إعجاز القرآن، ص ٢٣٤.

⁷⁸سورة فاطر: ٢٤.

⁷⁹سورة النحل: ٣٦.

⁸⁰سورة الأعراف: ٥٩.

اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ أَفَلَا تَتَّقُونَ^{٨١} وقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ تَبَوَّءُوا الدِّينَ بِالْحَنَافِ يُرِيدُونَ وَجْهَ اللَّهِ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ﴾^{٨٢}.

فهذا التماثل لم يأت من قبيل المصادفة وإنما جاء لتأكيد حقيقة أن الدعوات الإلهية كلها تستقي من مصدر واحد، وأنها ذات أصل واحد وأنها تكمل بعضها، ابتداء من أول نبي بعث إلى قومه، وانتهاءً بدعوة النبي ﷺ التي هي خاتمة هذه الدعوات ومكملتها.

كما أوضح القرآن أن مهمة الرسل تبليغ رسالات ربهم إلى أقوامهم بعد تطبيقها على أنفسهم، ومنعهم من إكراه الناس على الدخول في دينهم^{٨٣}، فمبدأ حرية العقيدة وتعبير الرأي دلت عليه قوله ﷺ: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِن بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَى لَا انْفِصَامَ لَهَا وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾^{٨٤}، وقال ﷺ: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مِنَ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾^{٨٥}. وأخذ عليهم ميثاقاً (covenant) أن يؤمنوا بخاتم النبيين محمد ﷺ. قال ﷺ: ﴿وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ لَمَا آتَيْتُكُمْ مِنْ كِتَابٍ وَحِكْمَةٍ ثُمَّ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مُصَدِّقٌ لِمَا مَعَكُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِهِ وَلَتَنْصُرُنَّهُ قَالَ أَأَقْرَرْتُمْ وَأَخَذْتُمْ عَلَىٰ ذَٰلِكُمْ إِصْرِي قَالُوا أَقْرَرْنَا قَالَ فَاشْهَدُوا وَأَنَا مَعَكُمْ مِنَ الشَّاهِدِينَ﴾^{٨٦}.

وقرر القرآن أن الإيمان بجميع الرسل واجب، فقال ﷺ: ﴿أَمَرَ الرَّسُولُ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ لَا يُفَرِّقُونَ بَيْنَ أَحَدٍ مِّنْ رُّسُلِهِ وَقَالُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا غُفْرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ﴾^{٨٧}، وقال ﷺ: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ وَيُرِيدُونَ أَنْ يُفَرِّقُوا بَيْنَ اللَّهِ وَرُسُلِهِ وَيَقُولُونَ نُؤْمِنُ بِبَعْضٍ وَنَكْفُرُ بِبَعْضٍ وَيُرِيدُونَ أَنْ يَتَّخِذُوا بَيْنَ ذَلِكَ سَبِيلًا أُولَٰئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ حَقًّا وَأَعْتَدْنَا لِلْكَافِرِينَ عَذَابًا مُّهِينًا﴾^{٨٨}. وكان من أغراض القصة بيان نعمة الله على أنبيائه وأصفياه، كقصص سليمان وداود وأيوب وإبراهيم ومريم وعيسى وزكريا ويونس

^{٨١}سورة الأعراف: ٦٥.

^{٨٢}سورة الأعراف: ٧٣.

^{٨٣}د. مصطفى مسلم، مباحث في إعجاز القرآن، ص ٢٣٥.

^{٨٤}سورة البقرة: ٢٥٦.

^{٨٥}سورة يونس: ٩٩.

^{٨٦}سورة آل عمران: ٨١.

^{٨٧}سورة البقرة: ٢٨٥.

^{٨٨}سورة النساء: الآيتان ١٥٠-١٥١.

وموسى، فكانت ترد حلقات من قصص هؤلاء الأنبياء تبرز فيها النعمة في مواقف شتى، ويكون إبرازها هو الغرض الأول، وما سواه يأتي في هذا الموضوع عرضاً.

وقرر القرآن الكريم عقيدة البعث والحساب في أوضح تقرير حيث يتميز المحسن من المسيء والصالح من الطالح^{٨٩}، فقال ﷺ: ﴿أَفَنَجْعَلُ الْمُسْلِمِينَ كَالْمُجْرِمِينَ مَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ﴾^{٩٠}. وأكثر القرآن من ضرب الأمثال والحجج العقلية لأن البعث بعد الموت أمر غيبي، فكان الإيثار بالبعث بعد الموت عنصراً مهماً في تكوين سلوك الإنسان في هذه الحياة الدنيا. والرسالة توجب على المؤمن أن يؤمن بجميع الكتب التي تضمنت الرسالات.

٣ - بيان بعض السنن والقوانين الإلهية والتاريخية الثابتة في هلاك وتقديم الأمم، من خلال تقديم نماذج عملية لتلك السنن والقوانين، منها - على سبيل المثال - حقيقة كون المتبعين للحق أقلية على مر العصور، والمواقف المتشابهة - في التمرد على الحق والإعراض عنه - للأمم على مر العصور وباختلاف الأمكنة وقلة المؤمنين الحقيقيين بدعوات الأنبياء عليهم السلام. وقلما نجد آيات تتحدث عن قصة نبي مع قومه إلا وفيها تأكيد على هذه السنة التاريخية، حتى أن القرآن الكريم عمم هذه السنة على جميع الأمم الغابرة، بل وحتى أمة نبينا ﷺ من خلال قوله تعالى: ﴿كَذَلِكَ مَا أَتَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا قَالُوا سَاحِرٌ أَوْ مُجْتَنُّ أَوْ نَاصِبٌ بِهِ بَلْ هُمْ قَوْمٌ طَآغُوتٌ﴾^{٩١}. ولا يظن أحد أن هذا القصص كانت عنايته بالمعنويات فحسب، وإنما ركز كثيراً على الرقي المادي، وأسباب القوة، لأن هذه المادية عنصر أساسي رئيس في مقومات هذا الإنسان.

ومن السنن الثابتة الأخرى التي كشف القرآن النقاب عنها من خلال قصصه، انتصار الحق في نهاية المطاف، وغلبة دعوات الأنبياء رغم التكذيب والاضطهاد اللذين تتعرض لهما في بداية الأمر.

وهذه الظاهرة تشكل قانوناً تاريخياً ثابتاً لأن الحق يحمل في داخله عوامل دوامه وبقائه وانتصاره، والباطل يحمل - في المقابل - بذور زواله وفنائه رغم سيادته وانتصاره في بادئ الأمر، وجميع قصص الأنبياء تؤكد على هذه السنة من خلال تلك النهايات التي ترسمها لنا، النهايات التي تصور لنا نزول العذاب الإلهي على الكفرة والمتمردين، ونجاة الأنبياء وأتباعهم وظهور من يؤمن بدعواتهم.

هذا بالإضافة إلى سنن وقوانين أخرى يمكن للمتأمل في القصص القرآنية أن يستنتجها، وقد ذكرنا السنتين السابقتين كنموذج لهذا الغرض القرآني.

^{٨٩}د. مصطفى مسلم، مباحث في إعجاز القرآن، ص ٢٣٦.

^{٩٠}سورة القلم: الآيات ٣٥-٣٦.

^{٩١}سورة الذاريات: الآيات ٥٢-٥٣.

ب- الأغراض التربوية:

ونقصد بهذا النوع من الأغراض ذلك الذي يستهدف تقويم سلوك الإنسان ويربطه بربه عز وجل، وجميع القصص القرآنية تعج بمثل هذه المفردات التربوية اعتباراً من علاقة الإنسان بنفسه، ومروراً بعلاقته مع المجتمع، وانتهاءً بارتباطه مع الخالق ﷻ، وعلى سبيل المثال نذكر فيما يلي بعضاً من هذه الأغراض:

١ - تحذير الإنسان من غواية الشيطان ووساوسه من خلال عرض نماذج حية لأشخاص وقعوا في حبال الشيطان فكانت النتيجة الندم أو الانحراف في تيار الانحرافات، كقصة آدم وزوجه حواء، وقد أشار تعالى إلى هذا الغرض من ذكر قصة آدم وزوجه في قوله تعالى: ﴿يَا بَنِي آدَمَ لَا يَفْتِنَنَّكُمُ الشَّيْطَانُ كَمَا أَخْرَجَ أَبَوَيْكُم مِّنَ الْجَنَّةِ يَنزِعُ عَنْهُمَا لِبَاسَهُمَا لِيُرِيَهُمَا سَوْآتَهُمَا إِنَّهُ يَرَائِحُمْ هُوَ وَقَبِيلُهُ مَن حَيْثُ لَا تَرَوُهُمْ إِنَّآ جَعَلْنَا الشَّيَاطِينَ أَوْلِيَاءَ لِلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ﴾^{٩١}. وكان من أغراض القصة، إبراز العداوة الخالدة بين الشيطان وبينهم منذ أبيهم آدم، وإبراز هذه العداوة عن طريق القصة أروع وأقوى، وأدعى إلى الحذر الشديد.

٢ - تثبيت فؤاد النبي ﷺ والمؤمنين وحضهم على الاستمرار في طريقهم الذي رسمه الله تعالى لهم من خلال عرض صور من صمود ومقاومة الأنبياء عليهم السلام تجاه المحاولات التي كانت تستهدف تقويض الرسالة واحتواء الدعوة الإلهية، وإلى هذا الغرض أشارت آيات من قبيل: ﴿اصْبِرْ عَلَىٰ مَا يَقُولُونَ وَادْكُرْ عَبْدَنَا دَاوُدَ ذَا الْأَيْدِ إِنَّهُ أَوَّابٌ﴾^{٩٢}، وقوله تعالى: ﴿فَاصْبِرْ كَمَا صَبَرَ أُولُو الْعُرْمِ مِنَ الرُّسُلِ﴾^{٩٣}، وقوله تعالى: ﴿وَكُلًّا نَقُصُّ عَلَيْكَ مِنْ أَنبَاءِ الرُّسُلِ مَا نُثَبِّتُ بِهِ فُؤَادَكَ﴾^{٩٤}. وأن الإيمان والدفاع عنه هو سبب رئيس من أسباب السعادة الحقيقية. وكان من أغراض القصة بيان أن الله ينصر أنبياءه في النهاية ويهلك المكذبين، وذلك تثبيتاً لمحمد ﷺ بصورة رئيسة، وتأثيراً في نفوس من يدعوهم إلى الإيمان، وتبعاً لهذا الغرض كانت ترد قصص الأنبياء مجتمعة، مختومة بمصارع من كذبهم.

٣ - تحذير الإنسان من عاقبة تبني سلوكيات فاسدة ومفاهيم خاطئة كالترف والطغيان، والبطر والظلم، والاستعباد الفكري والإرهاب والسخرية والرضا بالذل إلى غير ذلك من الأسباب الكثيرة المثبوتة في هذا القصص. ناهيك عن التكبر والغرور، كقصة قارون التي ذكرت أساساً لهذا الغرض حيث يقول ﷻ معقلاً عليها: ﴿تِلْكَ الدَّارُ الْآخِرَةُ نَجْعُلُهَا لِلَّذِينَ لَا يُرِيدُونَ عُلُوًّا فِي الْأَرْضِ وَلَا فَسَادًا وَالْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ﴾^{٩٥}. فمن مقاصد

^{٩٢}سورة الأعراف: ٢٧.

^{٩٣}سورة ص: ١٧.

^{٩٤}سورة الأحقاف: ٣٥.

^{٩٥}سورة هود: ١٢٠.

^{٩٦}سورة القصص: ٨٣.

القصص القرآني السمو بهذا الانسان حتى يمتاز عن غيره من المخلوقات. هذا السمو، هو سمو روحي، وخلقي، ونفسي يشعر به الفرد، وتجده به حالوته ولذته، وهو بعد ذلك سمو اجتماعي تجده الجماعة فيه بغيتها وأمنها وضالتها وفضيلتها، والقصص القرآني يسلك أكثر من أسلوب للوصول بالإنسان إلى هذه النتيجة الطيبة.

كانت تلك بعضاً من أغراض القصة القرآنية ذكرناها تفسيراً لظاهرة الاستخدام الواسع الملفت للنظر للأسلوب القصصي، واعتماد القرآن الكريم عليه محوراً لتحقيق هدفه الأكبر، ألا وهو هداية البشرية وتربيتها على ضوء النهج الرباني.

أما القصة الأدبية في القديم والحديث فبعضها يقوم على الخيال الذي لا حقيقة له، وبعضها يقوم على تشويه الحقائق وثالث ينحرف به كاتبه عن القيم والمثل والمبادئ.

تحدث سيد قطب عن أغراض القصة في القرآن، فقال رحمه الله: "وكان للقصة أغراض أخرى متفرقة: منها: بيان قدرة الله على الخوارق: كقصة خلق آدم، وقصة مولد عيسى. وقصة إبراهيم والطير الذي أب إليه بعد أن جعل على كل جبل منه جزءاً. وقصة "الذي مر على قرية وهي خاوية على عروشها". وقد أحياه الله بعد موته مائة عام.

وبيان عقابطة الطيبة والصلاح، وعاقبة الشر والإفساد. كقصة ابني آدم. وقصة صاحب الجنتين. وقصص بني إسرائيل بعد عصيانهم. وقصة صد مأرب. وقصة أصحاب الأخدود.

وبيان الفارق بين الحكمة الإنسانية القرية العاجلة، والحكمة الإلهية البعيدة الغيبة. كقصة موسى مع "عبد من عبادنا آتيناها رحمة من عندنا وعلمناه من لدنا علماً" وسنعرضها بالتفصيل في مناسبة أخرى.

إلى آخر هذه الأغراض التي كانت تساق لها القصص فتفي بمغزاها".

والمهم في المسألة أن ابن عاشور حين تكلم عن القصص تكلم بشكل اجتهادي محض، لمن ينقل عن سبوقه من المتخصصين في التفسير وعلوم القرآن، وأنه لما تحدث عن القصص تحدث عنها "كموضوع مستقل بحد ذاته تحت مادة علوم القرآن، باعتباره عنصراً من عناصر الإعجاز القرآني، وباعتباره أحد العلوم والموضوعات التي عني بها القرآن"^{٥٧} وكان بذلك أول من مصنف للقصص تحت أبواب مادة علوم القرآن، على عكس المفسرين الذين أوردوا القصص لمجرد العرض، وأن رجال التخصص في علوم القرآن لم يصنفوا القصص مفردة من مفردات علوم القرآن. وهذا من إبداعات ابن عاشور رحمه الله الذي لم يسبقه بها أحد غيره.

^{٥٧}. د. هيا ثامر مفتاح العلي، الشيخ محمد الطاهر بن عاشور ومنهجه في تفسيره التحرير والتنوير، (الدوحة: دار الثقافة، ١٩٩٤م)، ص

المقصد الثاني: الإعجاز بالقرآن

اهتم ابن عاشور بهذا المقصد اهتماماً كبيراً، حيث كشف لنا اللثام عن أهمية هذا المقصد من خلال الاهتمام بمبحث البلاغة، وأنه "لم ير غرضاً تناضلت له سهام الأفهام، ولا غاية تسابقت إليها جياذ المهم فرجعت دونها حسرى، واقتنعت بما بلغته من صباية نزرأ، مثل الخوض في وجوه إعجاز القرآن"⁹⁸.

ولهذا فإن من الواجب على المفسر أن يظهر من خلال البلاغة كيف تفوق القرآن على كل كلام بليغ بما توفر فيه من الخصائص التي لا تجتمع في كلام آخر للبلغاء حتى عجز السابقون واللاحقون منهم عن الإتيان بمثله. ثم بدأ يشرح لنا مقصد حديثه عن الإعجاز ليرينا كيف كان القرآن معجزاً وأن من الواجب على المفسر أن يتبصر بنواحي ودلائل إعجازه، ولكن ليس من خلال آحاد الآيات والسور، فذلك له مصنفاته. ولكن من خلال وضعه أي "الإعجاز" غرضاً تفسيريّاً، ولهذا وضعه من مقدمات علم التفسير.

لماذا الاهتمام بمقصد الإعجاز بالقرآن:

كان ذلك للأسباب التالية:

أولاً: كون القرآن المعجزة الكبرى للنبي ﷺ.

ثانياً: كون القرآن المعجزة الباقية.

ثالثاً: كون القرآن المعجزة التي تحدى بها الرسول ﷺ معانديه تحدياً صريحاً. قال تعالى: ﴿وَقَالُوا لَوْلَا أُنزِلَ عَلَيْهِ آيَاتٌ مِّن رَّبِّهِ قُلْ إِنَّمَا الْآيَاتُ عِنْدَ اللَّهِ وَإِنَّمَا أَنَا نَذِيرٌ مُّبِينٌ أَوَلَمْ يَكْفِهِمْ أَنَّا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ يُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ﴾⁹⁹ فعجز جميع المتحدين عن الإتيان بمثله، وهذا أمر متواتر بتواتر الآيات بينهم وسكوتهم عن المعارضة مع توفر دواعيهم عليها. ولهذا حارب فكرة أن القرآن معجز بالصرفة، أي أن الله سلبهم المقدرة عن معارضته. رغم انتساب هذا القول للأشعري فيما حكاه أبو الفضل عياض في الشفاء وإلى النظام والشريف المرتضى وأبي إسحاق الإسفرائيني فيما حكاه عنهم عضد الدين في الموافف، وهو قول ابن حزم صرح به في كتاب الفصل، وقد عزاها صاحب المقاصد في شرحه إلى كثير من المعتزلة.

ثم قال: "وأما الذي عليه جمهرة أهل العلم والتحقيق واقتصر عليه أئمة الأشعرية وإمام الحرمين وعليه الجاحظ وأهل العربية كما في الموافف، فالتعليل لعجز المتحدين به بأنه بلوغ القرآن في درجات البلاغة والفصاحة مبلغاً تعجز قدرة بلغاء العرب عن الإتيان بمثله، وهو الذي نعتمده ونسير عليه في هذه المقدمة العاشرة"¹⁰⁰.

⁹⁸ ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج ١، ص ٩٩.

⁹⁹ سورة العنكبوت: الآيات ٥٠-٥١.

¹⁰⁰ ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج ١، ص ١٠٦.

وقد بدا لي دليل قوي على هذا وهو بقاء الآيات التي نسخ حكمها وبقيت متلوة من القرآن ومكتوبة في المصاحف فإنها لما نسخ حكمها لم يبق وجه لبقاء تلاوتها وكتبتها في المصاحف إلا ما في مقدار مجموعها من البلاغة بحيث يلتئم منها مقدار ثلاث آيات متحدي بالإتيان بمثلها مثال ذلك آية الوصية في سورة العنود. وجوه الإعجاز عند ابن عاشور:

إن ملاك الإعجاز الذي انتهى إليه استقراء الشيخ يتمثل في جهات ثلاث:

الجهة الأولى: بلوغ القرآن الغاية القصوى من البلاغة والفصاحة. وأن أدواته متمثلة في البيان والبديع لبيان وجوه إعجازه. وأن إعجاز القرآن في تصور الشيخ يكمن في نظمه وبيانه وإيجازه¹⁰¹. وأن هناك أصولاً للإعجاز أغفلها الأئمة من المفسرين، ومن هذه الأصول: الجناس والمطابقة والتمثيل، مع وجود جوانب عديدة لم يلتفت إليها غيره، منها: الالتفات، والتشبيه والاستعارة، ووفرة الدلالة وتعدد المعاني، والتقديم والتأخير، وتنظيم الكلام على خصوصيات بلاغية، وفصاحة اللفظ وانسجام النظم، وصرحة كلام القرآن. واعلم أنه لا شك في أن خصوصيات الكلام البليغ ودقائقه مراده الله تعالى في كون القرآن معجزاً وملحوظة للمتحدثين به على مقدار ما يبلغ إليه بيان المبين. وإن إشارات كثيرة في القرآن تلفت الأذهان لذلك ويحضرني الآن من ذلك أمور: أحدها ما رواه مسلم والأربعة عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: "إِنِّي سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ: "قَالَ اللَّهُ ﷻ: فَسَمَّتِ الصَّلَاةَ بِنَبِيِّ وَيِّنَ عَبْدِي نِصْفَيْنِ وَلِعَبْدِي مَا سَأَلَ، فَإِذَا قَالَ: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ قَالَ اللَّهُ: حَمِدَنِي عَبْدِي، وَإِذَا قَالَ: ﴿الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ﴾ قَالَ اللَّهُ: أَنْتَنِي عَلَيَّ عَبْدِي، فَإِذَا قَالَ: ﴿مَالِكِ يَوْمَ الدِّينِ﴾ قَالَ اللَّهُ: مَجَّدَنِي عَبْدِي، وَقَالَ مَرَّةً: فَوَضَّ إِلَيَّ عَبْدِي، فَإِذَا قَالَ: ﴿إِنَّا نَعْبُدُ وَإِنَّا نَكْفُرُ﴾ قَالَ: هَذَا بَيْنِي وَبَيْنَ عَبْدِي، وَلِعَبْدِي مَا سَأَلَ، فَإِذَا قَالَ: ﴿هُدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ﴾ قَالَ اللَّهُ: هَذَا لِعَبْدِي وَلِعَبْدِي مَا سَأَلَ"¹⁰² وَهَكَذَا رَوَاهُ النَّسَائِيُّ عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ رَاهُوَيْهِ وَقَدْ رَوَاهُ مُسْلِمٌ عَنِ الْعَلَاءِ عَنْ أَبِي السَّائِبِ وَقَالَ التِّرْمِذِيُّ هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ.¹⁰³

¹⁰¹ ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج ١، ص ١٠٦.

¹⁰² الإمام أحمد: مرويات الإمام أحمد في التفسير، ج ١، ص: ٤١. ورواه الإمام مسلم في صحيحه في كتاب الصلاة، باب: وجوب قراءة الفاتحة في كل ركعة وإنه إذا لم يحسن الفاتحة. وانظر: ابن تيمية: مجموع الفتاوى، جمع وترتيب: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم العاصمي النجدي، (د.م) طبعة الملك فهد بن عبد العزيز آل سعود، ١٣٩٨هـ، مج ١٤، ص: ٧.

¹⁰³ ابن كثير: تفسير القرآن العظيم، ج ١، ص: ١٦٢. والحديث رواه الإمام مسلم في كتاب الصلاة، باب: وجوب قراءة الفاتحة في كل ركعة وإنه إذا لم يحسن الفاتحة.

ففي هذا الحديث تنبيه على ما في نظم فاتحة الكتاب من خصوصية التقسيم إذ قسم الفاتحة ثلاثة أقسام. وحسن التقسيم من المحسنات البديعية. مع ما تضمنه ذلك التقسيم من محسن التخلص في قوله، فَإِذَا قَالَ: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ قَالَ: هَذَا بَيْنِي وَبَيْنَ عَبْدِي، إذ كان ذلك مزيجاً من القسمين الذي قبله والذي بعده.

الجهة الثانية: اشتغال القرآن على أسلوب التصرف في نظم الكلام، وهو أسلوب بديع لم تعهده العرب، ولكنه غير خارج عما تسمح به اللغة. ومن ذلك التنقلات القرآنية من فن إلى فن بطريق الاعتراض والتنظير والتذييل والإتيان بالترادفات عند التكرير. مع استخدام جوامع الكلم في الحوار والأمثال والتقصص وغيرها. ولهذا فإن بلاغته نفذت إلى القلوب، ولم يستطيعوا معارضته، فوسموه بالشعر والسحر.

كما أن من الضروري على المفسر أن يتعرف على مبتكرات القرآن، التي تميز بها عن غيره: كمجئته بأسلوب ليس كمثل أسلوب الشعر ولا الخطابة، بل جاء بشكل كتاب يقصد منه الحفظ والقراءة والعمل. ثم إن استخدامه لأسلوب التيسير (سورة سورة) والتقسيم كان سنة جديدة لم تعرف من قبل، ناهيك عن الأسلوب القصصي في الحديث عن النعيم والجحيم، ثم استخدامه للتمثيل وعدم الالتزام بأسلوب واحد في السورة الواحدة، مع الإيجاز غير المقل والإطناب غير المخل، واستعمال اللفظ المشترك في معنيين أو معان إذا صلح المقام بحسب اللغة العربية. وغيرها من الأساليب التي لم يفتن إليها من سبق الشيخ ابن عاشور في تفاسيرهم، وهي لا بد من تفتننها للمفسر حتى يوصل المعاني القرآنية إلى غاياتها.

ومن الأمور التي لا بد من معرفتها عادات القرآن الكريم. فإنه يحق على المفسر أن يتعرف عادات القرآن من نظمه وكلمه. رغم تعرض بعض السلف لشيء منها، فعن ابن عباس: "كل كاس في القرآن فالمراد بها الخمر. وذكر ذلك الطبري عن الضحاك أيضاً. وفي صحيح البخاري في تفسير سورة الأنفال قال ابن عيينة: "ما سمى الله مطراً في القرآن إلا عذاباً، وتسميه العرب الغيث كما قال تعالى) وهو الذي ينزل الغيث من بعد ما قنطوا¹⁰⁴.

الجهة الثالثة: ما أودع فيه من المعاني الحكمية والإشارات إلى الحقائق العقلية والعلمية مما لم تبلغ إليه عقول البشر في عصر نزول القرآن وفي عصور بعده متفاوتة، وهذه الجهة أغفلها المتكلمون في إعجاز القرآن من علماءنا مثل أبي بكر الباقلاني والقاضي عياض. وهنا يقسم العلم إلى نوعين: علم اصطلاحي وعلم حقيقي. فالاصطلاحي، ما تواضع الناس في عصر من العصور على أن صاحبه يعد في صف العلماء. وأما العلم الحقيقي، فهو معرفة ما بمعرفته كمال الإنسان، وما به يبلغ إلى ذروة المعارف وإدراك الحقائق النافعة عاجلاً وآجلاً، وكلا العلمين كمال إنساني.

¹⁰⁴ أورده البخاري معلقاً في صحيحه في كتاب التفسير، باب قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالُوا اللَّهُمَّ إِنَّ كَانَ هَذَا هُوَ الْحَقُّ مِنْ عِنْدِكَ فَأَنْظِرْ عَلَيْنَا حِجَابَ مِنَ السَّمَاءِ أَوْ ائْتِنَا بِعَذَابٍ أَلِيمٍ﴾ الأنفال: ٣٢، ج ٤، ص ١٧٠٤. ورواه ابن حجر موصولاً في تعلق التعليق، ج ٤، ص ٢١٧.

ويقول: إن القرآن قد اشتمل على النوعين، فأما النوع الأول: فالحصول عليه لا يحتاج إلى كد فكري، كالتقصص والأحكام وعلوم أهل الكتاب. وأما النوع الثاني فهو ينقسم إلى قسمين: قسم يكفي لإدراكه، فهمه وسمعه. وقسم يحتاج إدراك وجه إعجازه إلى العلم بقواعد العلوم، فيخرج للناس على حسب مبالغ الفهم وتطورات العلوم، وكلا العلمين دليل على أنه من عند الله، فمن طرق إعجازه العلمية أنه دعا للنظر والاستدلال، ولقد فتح الأعين إلى فضائل العلوم، بأنه شبه العلم بالنور والحياة، وهذا النوع من الإعجاز هو الذي خالف به القرآن أساليب الشعر وأغراضه مخالفة واضحة.

الجهة الرابعة: وقد عد كثير من العلماء من وجوه إعجاز القرآن ما يعد جهة رابعة هي ما انطوى عليه من الأخبار عن المغيبات مما دل على أنه منزل من علام الغيوب، وقد يدخل في هذه الجهة ما عده عياض في الشفاء وجهاً رابعاً من وجوه إعجاز القرآن وهو ما أنبأ به من أخبار القرون السالفة مما كان لا يعلم منه القصة الواحدة إلا الفذ من أخبار أهل الكتاب، فهذا معجز للعرب الأميين خاصة وليس معجزاً لأهل الكتاب؛ وخاص ثبوت إعجازه بأهل الإنصاف من الناظرين في نشأة الرسول ﷺ وأحواله، وليس معجزاً للمكابرين فقد قالوا إنها يعلمه بشر¹⁰⁵.

فأعجاز القرآن من الجهتين الأولى والثانية متوجه إلى العرب، إذ هو معجز لفصحائهم وخطبائهم وشعرائهم مباشرة، ومعجز لعامتهم بواسطة إدراكهم أن عجز مقارعه عن معارضته مع توفر الدواعي عليه هو برهان ساطع على أنه تجاوز طاقة جميعهم. ثم هو بذلك دليل على صدق المنزل عليه لدى بقية البشر الذين بلغ إليهم صدى عجز العرب بلوغاً لا يستطيع إنكاره لمعاصريه بتواتر الأخبار، ولمن جاء بعدهم بشواهد التاريخ. فإعجازه للعرب الحاضرين دليل تفصيلي، وإعجازه لغيرهم دليل إجمالي.

ثم قد يشارك خاصة العرب في إدراك إعجازه كل من تعلم لغتهم ومارس بليغ كلامهم وآدابهم من أئمة البلاغة العربية في مختلف العصور.

والقرآن معجز من الجهة الثالثة للبشر قاطبة إعجازاً مستمراً على ممر العصور، وهذا من جملة ما شمله قول أئمة الدين: إن القرآن هو المعجزة المستمرة على تعاقب السنين، لأنه قد يدرك إعجازه العقلاء من غير الأمة العربية بواسطة ترجمة معانيه التشريعية والحكومية والعلمية والأخلاقية، وهو دليل تفصيلي لأهل تلك المعاني وإجمالي لمن تبلغه شهادتهم بذلك¹⁰⁶.

¹⁰⁵ ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج ١، ص ١٠٣.

¹⁰⁶ ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج ١، ص ١٠٣.

وهو من الجهة الرابعة عند الذين اعتبروها زائدة على الجهات الثلاث معجز لأهل عصر نزوله إعجازاً تفصيلياً، ومعجز لمن يجيء بعدهم ممن يبلغه ذلك بسبب تواتر نقل القرآن، وتعين صرف الآيات المشتملة على هذا الإخبار إلى ما أريد منها^{١٠٧}.

تقويم عام لنظرية المقاصد الأصلية للقرآن الكريم عند ابن عاشور

في تصوري تهدف هذه الفكرة إلى التعامل مع القرآن نظرة كلية شاملة، فابن عاشور يجارب بقوة المنحى التجزيئي في التفسير، وذلك من خلال تهيئته جواً شاملاً يُدخل المفسر فيه، ومن خلال حثه على التعامل مع النصوص بنظرة موضوعية، مع بيان وجوه الإعجاز ونكت البلاغة فيها، وكذلك بيان اتصال الآي بعضها ببعض، وبعيداً عن الاستجابة لضغوط الألفاظ والمفردات ومعانيها. هذا الأمر جديد، ويستحق التقدير والمتابعة.

إن ضرورة التحلي بمستويات علمية معينة للمفسر، تشمل اللغة والمعارف المختلفة المهيئة للتفسير، والتي يحكم عليها بحسب المستوى الفكري والأفق العقلي للمفسر، أمر يهدف إلى رفع مستويات المفسرين الثقافية، وذلك لأن المستوى العام لعلم التفسير ظل جامداً مع موروثاته التقليدية، ولذلك فهو يعيب على الذين يحصرون التفسير بالمأثور، دون الرأي، لكنه مع فرض ضوابط للتفسير بالرأي تبيح للمفسر الإحاطة بجوانب الآي كلها، بعيداً عن التعصب لرأي مسبق.

إن المقاصد الأصلية للقرآن تمثل - في تصور ابن عاشور - الأهداف الأساسية للتفسير، وإذا لم يدرك المفسر هذه المقاصد أثناء عملية التفسير، فإنه لا شك يذهب خارج الخطة المرسومة ولربما يصل به الأمر إلى الهدم لا البناء، وعليه فإن التركيز كان منصباً عند ابن عاشور على بيان أغراض التفسير، وأن المفسر لا بد له من غرض وهو: بيان ما يصل إليه أو ما يقصده من مراد الله تعالى في كتابه. وذلك من خلال مقاصد القرآنية الأصلية الثانية والتي تمثل الأهداف الأساسية للعملية التفسيرية.

وعند الحديث عن المقصد الخامس الموسوم بالتأسي بالقصص القرآني، ذكر ابن عاشور فوائد كثيرة، مبيناً أن الغرض من هذا العرض القرآني للقصص ليس التسلي أو التحلي بأخبار من سبقونا، ولكنه التفكير وربط الأسباب بمسبباتها من خلال الحوار والتأثير والإقناع. وفي تصوري فإن ابن عاشور كان صادقاً تماماً عندما قال: إن الفوائد من سرد القصص أمر لم يتناوله أحد بهذا الشكل كما تناوله هو.

¹⁰⁷ ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج ١، ص ١٠٣.

وحيثما تحدث عن مقصد الإعجاز، أشار إلى أنه من الواجب على المفسر أن يستعرض درجات البلاغة والفصاحة في القرآن الكريم، باعتبارها الحججة العقلية الباقية والبرهان الساطع على أن القرآن من عند الله، والتفسير الذي يتجنب الحديث عن هذا المقصد الأصلي يفتقر إلى الصحة ولا فائدة ترجى منه، فالمفسر من مهامه الأصيلة الإمام هذه المعاني الإعجازية، لما في ذلك نهضة حقيقية لعلم التفسير، وفتح لكنوز القرآن وآفاقه اللامتناهية لتكون ذلك مقدمة لنهضة أرقى وهي نهضة الأمة على دعائم قوية مستندة على كتاب الله العزيز.

ويمكن القول: يعد كتاب الإمام ابن عاشور ظاهرة جديدة فريدة في عالم التفسير، وذلك لتمييزه بخصائص منهجية وفكرية، قلما توافرت في تفسير آخر في عصره الحديث، حيث جمع بين القديم والحديث بصورة بارعة. والمعنى في النظر يجد أن صاحب التفسير قد بذل جهداً، كيف لا وقد مكث في تأليفه أكثر من أربعين سنة. إن تفسير ابن عاشور جمع بين كافة المناهج التي قام عليها التفسير، فقد جمع بين مدرسة التفسير بالمأثور، ومدرسة التفسير بالرأي، وما ترك التفسير اللغوي والاجتماعي والفقهوي والبياني البلاغي، حيث أمكننا بقوة أن نصف تفسير ابن عاشور بأنه موسوعة شاملة لكل المدارس التفسيرية التي وجدت، ولربما البعض يعد هذا مثلبة على ابن عاشور، ولكن المتأمل المنصف يعتبر هذا منقبة جديرة بالدراسة والبحث. ولقد حاول رحمه الله جاهداً أن يضع خطة إصلاحية لعلم التفسير، وذلك من باب المقاصد الأصلية للقرآن، ومن خلال التعامل مع النصوص بنظرة كونية شاملة، لا تقتصر على الألفاظ والكلمات، بل من خلال الوحدة الموضوعية والتناسب بين الآي ومعرفة أغراضها.

توصيات البحث:

١. أوصي المتخصصين والمهتمين بمجالات التفسير أن يكثرُوا من دراسة هذا التفسير الضخم، وأن يولوه اهتمامهم، لما فيه من فوائد جمة وأسلوب جديد.
٢. الاهتمام بهذه الشخصية على مستوى كتابة البحوث والدراسات الجامعية. لكثرة فوائدها.
٣. الابتعاد عن النمطية والقوالب الجامدة في تفسير القرآن. هذا هو الجوهر الحافز إلى الإبداع والتجدد. بينما النمطية هي جوهر التسلط الفكري والقهر الثقافي

الوضع الراهن لدراسة المقاصد في كليات الشريعة في الجامعات الأردنية عامة و في كلية

الشريعة في الجامعة الأردنية خاصة

د. عبدالله علي محمود الصيفي*

المقدمة

الحمد لله رب العالمين و الصلاة و السلام على المبعوث رحمة للعالمين و على آله و صحبه و ذريته أجمعين، و بعد فالله عز و جل أنزل شرعه لإخراج الناس من غياهب الظلم إلى نور العدل و الطريق القويم الذي يتضمن مصالحهم و ما ينهض بحياتهم إلى أرقى مستويات الكمال الإنساني، فمقصد الشارع هو تحقيق مصالح العباد؛ من أجل ذلك شرع لهم من الأحكام ما يجلب لهم المصالح و يدرء عنهم المفسدات فالمصلحة متمحضة في الجلب و كما في الدرء، و قد أرشد الله أفذاذ الأمة إلى هذه المصالح فعكفوا عليها و بحثوا فيها ثم بعد ذلك اصطلح أهل الفن على تسمية هذا الموضوع بـ " مقاصد الشريعة " و لما للمقاصد من أهمية جاء هذا البحث ليبين واقع دراسة المقاصد في كليات الشريعة في الجامعات الأردنية عامة و في كلية الشريعة في الجامعة الأردنية خاصة.

منهجية البحث

اعتمدت في بحثي هذا المنهج الاستقرائي و الوصفي ثم المنهج التحليلي، لذلك ليس لهذا البحث من مراجع فهو قائم على الوصف و الاستقراء المعتمد على خطط كليات الشريعة ثم على تحليلها و بيان الاستنتاجات منها.

خطة البحث

جاء هذا البحث في مقدمة و مبحثين و خاتمة، و كان على النحو التالي:

المبحث الأول: واقع دراسة المقاصد في كليات الشريعة في الجامعات الأردنية، وفيه مطلبان:

*الأستاذ المساعد في قسم الفقه وأصوله في كلية الشريعة، الجامعة الأردنية

المطلب الأول: مواد المقاصد المباشرة، وفيه فرعان

الفرع الأول: مرحلة البكالوريوس

الفرع الثاني: مرحلة الدراسات العليا

المطلب الثاني: مواد مرتبطة بالمقاصد، وفيه فرعان

الفرع الأول: مرحلة البكالوريوس

الفرع الثاني: مرحلة الدراسات العليا

المبحث الثاني: واقع تدريس المقاصد في كلية الشريعة في الجامعة الأردنية، وفيه خمسة مطالب:

المطلب الأول: المقاصد في مرحلة البكالوريوس

المطلب الثاني: المقاصد في مرحلة الماجستير

المطلب الثالث: المقاصد في مرحلة الدكتوراه

المطلب الرابع: الرسائل الجامعية المقدمة في المقاصد.

وكانت الخاتمة و التوصيات في نهاية البحث.

هذا ما وفقني الله لكتابته فإن يكن صواباً فمن الله وإن يكن خطأً فمن نفسي و الشيطان واستغفر الله.

المبحث الأول: واقع دراسة المقاصد في كليات الشريعة في الجامعات الأردنية

سبقدم الباحث في هذا المبحث عرضاً تحليلياً لواقع تدريس المواد المتعلقة بالمقاصد الشرعية في الجامعات الأردنية، وقد

اخترت من هذه الجامعات نماذج لأهم الجامعات من حيث قدمها و تنوع المستويات الدراسية فيها ما بين ما مرحلة

البكالوريوس و الدراسات العليا _ ماجستير و دكتوراه _ علماً بأنه يوجد في الأردن قرابة العشرين جامعة ما بين الحكومية

و الخاصة. وقد اخترت الكليات التالية:

كلية الشريعة / جامعة اليرموك (حكومية)

كلية الشريعة / جامعة آل البيت (حكومية)

كلية الشريعة / جامعة مؤتة (حكومية)

كلية أصول الدين / جامعة البلقاء التطبيقية (حكومية)

كلية الشريعة / جامعة الزرقاء الأهلية (خاصة)

ويحتوي هذا المبحث على مطلبين

تناولت في الأول المواد المتعلقة بتدريس المقاصد بشكل مباشر، وفي ثانيهما: المواد المتعلقة بتدريس المقاصد بشكل غير مباشر على نحو تضمني.

الثاني يتكلم عن مواد المقاصد غير المباشرة؛ أي التي تتكلم عن تطبيق المقاصد أو طرقها أو الاستفادة منها

المطلب الأول: مواد المقاصد المباشرة

المستعرض للخطط الدراسية في كليات الشريعة في الجامعات الأردنية يلحظ اشتغالها على مساقات متعددة لمادة المقاصد الشرعية، وإن كان ذلك بأوزان مختلفة بحسب طبيعة المرحلة الدراسية من جهة ومن جهة أخرى بحسب التوجه العام لكل جامعة على حدا، والباحث سيعرض في هذا المطلب للمواد الدراسية المتعلقة بمقاصد الشريعة بشكل مباشر بحيث تشكل " المقاصد " جزءاً من العنوان المعتمد في الخطط الدراسية.

ومن الجدير بالذكر أن هنالك فارقاً بين أوزان مواد المقاصد وأحجامها ما بين مرحلة البكالوريوس والدراسات العليا؛ ولذا فإنني سأعرض لكل مرحلة على حدا، ويحتوي هذا المطلب على فرعين:

الفرع الأول: مرحلة البكالوريوس

الفرع الثاني: مرحلة الدراسات العليا

الفرع الأول: مرحلة البكالوريوس

إن الناظر في الخطط التفصيلية لمرحلة البكالوريوس في كليات الشريعة في الجامعات الأردنية يجد أن هذه الخطط فقيرة بمواد المقاصد المباشرة، فبعد التأمل في الخطط المطروحة من الكليات السابقة لم أجد سوى ثلاث مواد تتكلم عن المقاصد كلاماً مباشراً وهي على النحو التالي:

١- مقاصد الشريعة: وهي مادة يطرحها قسم الفقه وأصوله في كلية الشريعة في جامعة مؤتة وهي تتطلب تخصص إجباري ووصفها على النحو التالي:

تهدف هذه المادة إلى تعريف الطالب بالمقاصد العامة للشريعة الإسلامية، وبيان أهمية ذلك في فهم النصوص، واستنباط الأحكام منها وتشتمل على بيان معنى المقاصد وتحديد المقاصد العامة في التشريع الإسلامي وتحقيق المصالح للعباد ودرء المفاسد، والرحمة والعدالة وبيان معنى المصالح وأدلة مراعاة الشريعة لها وضوابطها وبيان أقسامها المعتبرة والمصلحة والمرسلة وتعليق الأحكام الشرعية بالمصلحة وبيان أقسام المصالح؛ الضروريات والحاجيات والتحسينيات وأمثلة عليها، وترتيب الأحكام الشرعية بحسب المقصود منها وبيان تفاوت المضار المنهي عنها لتفاوت قوة النهي.

٢- المدخل إلى التشريع ومقاصده: وهي مادة يطرحها (قسم الفقه) و (قسم الاقتصاد والمصارف الإسلامية) في كلية الشريعة في جامعة اليرموك وهي تتطلب كلية ووصف هذه المادة على النحو التالي:

التعريف بالمفاهيم الأساسية ومدلولاتها كالفقه، الشريعة، القانون، الحاجة إلى التشريع ودوره في الحياة خصائص التشريع الإسلامي، مقاصد التشريع الإسلامي، مصادر التشريع على سبيل الإجمال، نشأة الفقه، المدارس الفقهية، والأئمة الأربعة ومناهجهم وموجز لتاريخ التشريع، عوامل الركود والتطور للفقه الإسلامي، النهضة الفقهية المعاصرة.

٣- السياسة الشرعية ومقاصد التشريع: وهي مادة يطرحها قسم الفقه في كلية الشريعة في جامعة الزرقاء الأهلية، وهي مادة إجبارية على كل من قسم الفقه وأصول الدين و التربية الإسلامية.

الوصف العام للمادة:

تتضمن المادة عرضاً لمفاهيم السياسة و المصالح و المفاسد و الفقه العام و مجالات السياسة الشرعية و أدلتها و عرضاً لمقاصد التشريع و غاياته. وجاءت هذه المادة في تسع وحدات كانت على النحو التالي:

الوحدة الأولى: تعريف السياسة لغة و اصطلاحاً، تعريف الشريعة لغة و اصطلاحاً، تعريف السياسة الشرعية كمصطلح، المصطلحات المقاربة.

الوحدة الثانية: موضوع السياسة الشرعية و منزلتها في الفقه.

الوحدة الثالثة: القائم بالسياسة الشرعية " وجوب نصب الإمام و القضاة و المفتين و الولاة ".

الوحدة الرابعة: العدالة في السياسة الشرعية و وفاء الإسلام بمصالح الناس في كل زمان.

الوحدة الخامسة: مجالات السياسة الشرعية و نماذج منها.

الوحدة السادسة: أدلة اعتبار السياسة الشرعية إجمالاً و تفصيلاً.

الوحدة السابعة: مرتكزات أو ضوابط السياسة الشرعية.

الوحدة الثامنة: أمثلة و تطبيقات من اجتهادات النبي صلى الله عليه و سلم و الصحابة و الفقهاء

الوحدة التاسعة: مقاصد التشريع، معناها، أنواعها و وسائل الوقوف عليها، دور العقل في إدراك المصالح و المقاصد.

- إن الناظر بعد هذا العرض يلاحظ أن مواد البكالوريوس تفتقر فعلاً إلى مواد المقاصد؛ حيث لم نجد مادة مطروحة

باسم المقاصد و تتكلم عن المقاصد بشكل مفصل إلا التي طرحتها كلية الشريعة في جامعة مؤتة و أما ما تم طرحه من قبل

الكليات الأخرى فالمقاصد فيه شحيحة؛ فهذه مادة المدخل إلى التشريع و مقاصده التي يطرحها قسم الفقه في كلية الشريعة

في جامعة اليرموك لم يتطرق إلى المقاصد إلا بشيء قليل مختصر لا يتجاوز الثلاث صفحات في الكتاب المقرر على الطلبة، و

أما مادة السياسة الشرعية و مقاصد التشريع التي يطرحها قسم الفقه في كلية الشريعة في جامعة الزرقاء الأهلية فإن المقاصد

قد احتلت نصف عنوان المادة ولكنها في الواقع لم تحظى إلا بتسع (١/٩) محتويات المادة فقد جاءت المادة في تسع وحدات

كان نصيب المقاصد منها الوحدة الأخيرة فقط.

الفرع الثاني: في مرحلة الدراسات العليا

في هذه المرحلة من الدراسة نجد أن الخطط الدراسية المقدمة من الأقسام المعنية قد أولت المقاصد بعض الرعاية فطرحت مادة وحيدة باسمها في مرحلة الماجستير عدا كلية الشريعة في جامعة مؤتة فقد خلت خطتها من مادة المقاصد، واقع هذه المادة- المقاصد- كان على النحو التالي:

١- كلية الشريعة - جامعة اليرموك

تطرح كلية الشريعة في جامعة اليرموك مادة " مقاصد الشريعة " كمادة اختيارية في البرامج التالية: ماجستير الفقه (بمسار: الرسالة و الشامل)، ماجستير الاقتصاد و المصارف الإسلامية (بمسار: الرسالة و الشامل) ووصف هذه المادة على النحو التالي:

يهدف هذا المساق إلى بيان فقه المقاصد العامة للتشريع، حيث هو أمر ضرورة لفهم نصوص الشريعة واستنباط الأحكام منها ولما هو معلوم أن المقاصد من التشريع الإسلامي تحقيق مصالح العباد ودرء المفاسد عنهم، مع توخي مقاصد الرحمة والعدل وتحقيق المقال في موضوع المصلحة المقيدة في الإسلام وتعليل الأحكام الشرعية بها * والمراد بمصالح العباد ما تتضمن من الأمور الضرورية والحاجية والتحسينية وإيضاح الأمور الضرورية وهي الدين والنفس والعقل والنسل والمال.

٢- كلية الشريعة - جامعة آل البيت

تطرح كلية الشريعة في جامعة آل البيت مادة " مقاصد الشريعة " كمادة اختيارية في الأقسام التالية: ماجستير الفقه و أصوله (مسار الرسالة)، و ماجستير القضاء الشرعي (مسار الرسالة)، ويجدر التنبيه إلى عدم وجود مسار الشامل في الدراسات العليا في هذه الكلية. ووصف هذه المادة على النحو التالي:

تعريف المقاصد والشريعة؛ تطور فكرة المقاصد؛ المقاصد من جهة: وضع الشريعة لمصالح العباد، دورها في تلبية حاجات الناس وحل مشكلات العصر، وضع الشريعة لتكليف العباد بمقتضاها، وضع الشريعة على منهاج اللغة العربية وفهم أهلها لها، امتثال المكلفين لأحكامها؛ تعليل الأحكام بالمقاصد والمصالح؛ أنواع المقاصد: المقاصد المعبرة، الملغاة، المختلف في اعتبارها وإلغائها (المصالح المرسلة)؛ أقسام المقاصد المعبرة: المقاصد الضرورية: حفظ الدين، النفس، العقل، النسل، المال؛ تعريفها، مكمل المقاصد الضرورية ومراتبها؛ المقاصد الحاجية: تعريفها، مكملاتها، مكانتها من المقاصد

الضرورية؛ المقاصد التحسينية: تعريفها، مكملها، مرتبتها من المقاصد الحاجية؛ دور المقاصد في حل مشكلات العصر؛ المقاصد الدنيوية والأخروية، المقاصد القطعية، الظنية؛ مقاصد المكلف.

٣- كلية أصول الدين - جامعة البلقاء التطبيقية

تطرح كلية الدعوة وأصول الدين مادة " مقاصد الشريعة " كإداة اختيارية في ماجستير الفقه بمساريه الرسالة والشامل ووصف هذه المادة على النحو التالي:

معرفة المقاصد العامة للشريعة الإسلامية أمر ضروري لفهم نصوصها واستنباط الأحكام منها، مقصد التشريع الإسلامي، تحقيق المصالح للعباد ودرء المفاسد عنهم، مقاصد أخرى، الرحمة والعدالة، المصلحة المقيدة في الإسلام، تحليل الأحكام التشريعية بالمصلحة، مصالح العباد: الضروريات، معناها، أمثلة عليها، ما شرع لها والتحسينات: معناها، أمثلة عليها، ما شرع لها، والحاجيات ومتعلقاتها. الأمور الخمسة التي تعتبر المحافظة عليها قوام المصالح: الدين، النفس، العقل، العرض، المال، ترتيب الأحكام الشرعية بحسب المقصود منها، التكليف بالمستطاع، تفاوت المضار في المنهي عنه بتفاوت قوة النهي.

- نلمس في هذه الفرع أن مادة المقاصد في مرحلة الدراسات العليا كان لها وجود بالاسم و المحتوى فقد طرحت الأقسام المذكورة مادة باسم المقاصد باستثناء كلية الشريعة في جامعة مؤتة، لكن مادة المقاصد المطروحة في هذه المرحلة عليها مأخذان:

أ_ إنها مادة اختيارية على الطلبة و ليس إجبارية، مع إقرار جميع المختصين على أهميتها لطالب العلم الذي هو في المستقبل القريب عالم الشريعة و المجتهد في القضايا المستجدة الواقعة.

ب- إن المقرر في هذه المادة يحتاج إلى المزيد من مفردات علم المقاصد المتعمقة، ففي ما يتعلق بتعريفها وأقسامها وتعليل الأحكام، الأصل أن يأخذ الطالب في مرحلة البكالوريوس.

وقد لاحظت في الوصف المقدم من قسم الفقه و أصوله في كلية الشريعة في جامعة آل البيت أنهم طرحوا في وصفهم للمادة مفردات لم تذكر عند غيرهم فذكروا: مكمل المقاصد، دور المقاصد في حل مشكلات العصر، المقاصد القطعية و الظنية.

المطلب الثاني: مواد مرتبطة بالمقاصد

الكلام في هذا المطلب يدور حول المواد المرتبطة بالمقاصد ولها علاقة بها مع أن لفظة المقاصد لم تظهر في اسم هذه المواد ولكن المقاصد موجودة في ثناياها وفي تطبيقاتها.

الفرع الأول: مرحلة البكالوريوس

١- القواعد الفقهية: وهذه المادة تطرحها جميع كليات الشريعة في الجامعات المذكورة وهي متطلب تخصص إجباري، أما وصفها فسأذكر لها وصفان على سبيل المثال:

أ- وصف مادة القواعد الفقهية في قسم الفقه وأصوله في كلية الشريعة في جامعة آل البيت، وهو على النحو التالي:

القاعدة الفقهية، تعريفها لغة واصطلاحاً، الفرق بينها وبين الضابط الفقهي وبينها وبين القاعدة الأصولية، فوائد القاعدة الفقهية، الأشباه والنظائر مفهومها وسبب بحث العلماء القواعد الفقهية تحتها، نشأة القواعد الفقهية، أنواع القواعد الفقهية، مميزات القواعد الفقهية، مكانة القواعد الفقهية، تأثير القوانين المعاصرة بالقواعد الفقهية، تقسيم القواعد الفقهية من حيث أدلتها، أهم القواعد الفقهية، وتطبيقاتها، الأمور بمقاصدها، العبرة في العقود بالمقاصد والنيات، اليقين لا يزول بالشك، الأصل بقاء ما كان على ما كان، القديم يترك على قدمه، المطلق يجري على إطلاقه، الأصل في الأمور العارضة العدم، الأصل براءة الذمة، لا ينسب لساكت قول، اليقين مقدم على الظن، الظن مقدم على الشك، لا ضرر ولا ضرار، الضرر لا يزال بمثله، يتحمل الضرر الخاص لدفع الضرر العام، الضرر الأشد يزال بالضرر الأخف، درء المفاسد أولى من جلب المصالح، الاضطرار لا يبطل حق الغير، ما حرم أخذ حرم إعطاؤه، ما حرم فعله حرم طلبه، إذا تعارض المانع والمقتضي يقدم المانع، الساقط لا يعود، المشقة تجلب التيسير، إذا ضاق الأمر اتسع، الضرورات تبيح المحظورات، الضرورة تقدر بقدرها، الحاجة تنزل منزلة الضرورة، العادة محكمة، المعروف عرفاً كالمشروط شرطاً، الحقيقة تترك بدلالة العادة، إعمال الكلام أولى من إهماله، الخراج بالضمان، الغرم بالغرم... وغيرها من القواعد الفقهية.

ب- وصف مادة القواعد الفقهية في كلية أصول الدين في جامعة البلقاء التطبيقية، وهو على النحو التالي:

مقدمة في القواعد الفقهية والفرق بينها وبين القواعد الأصولية، وصياغتها وأقسامها وأهميتها، وحجيتها، ونشأتها، كما تتناول القواعد الفقهية الكبرى، الأمور بمقاصدها، اليقين لا يزول بالشك، المشقة تجلب التيسير، الضرر يزال، العادة محكمة، وبعض القواعد الأخرى مثل: إعمال الكلام، المطلق يجري على إطلاقه، ذكر ما لا يتجزأ كذكره كله، لا ينسب إلى ساكت قول، الغرم بالغرم، البيئة على المدعي، الولاية العامة أقوى من الخاصة، الإيثار في القرب مذموم، درء الحدود بالشبهات، إذا اجتمع المباشر والتنسب، جناية العجاء جبار، كما تتناول المادة موضوع تخريج الفروع على الأصول وبعض التطبيقات الفقهية عليه.

٢- السياسة الشرعية: هذه المادة تطرحها كلية الدعوة وأصول الدين في جامعة البلقاء التطبيقية كمادة اختيارية في

تخصص الفقه ووصف هذه المادة على النحو التالي:

التعريف بالسياسة الشرعية، مشروعيته، أهدافها، قواعدها، ضوابطها، مصادرها، علاقتها بمصادر التشريع، الهدي النبوي في السياسة الشرعية، الصحابة والسياسة الشرعية، مجالات السياسة الشرعية، السياسة الشرعية والفراسة، مدى

أخذ المذاهب بالسياسة الشرعية.

٣- نظام الحكم في الإسلام: وتطرح هذه المادة من جميع أقسام الفقه في كليات الشريعة المذكورة ولها ارتباط وثيق بالمادة السابقة (السياسة الشرعية) حيث أن هذه المادة تتكلم عن الحاكم ومسؤولياته وصلاحياته في الإسلام، تسمى هذه المادة في كلية الشريعة في جامعة اليرموك ب: نظام الحكم والإدارة في الإسلام " وفي كلية الشريعة في جامعة آل البيت بـ " النظام السياسي في الإسلام " .

وصف لمادة نظام الحكم في كلية الدعوة وأصول الدين في جامعة البلقاء التطبيقية:

٤- النظريات الفقهية: وهي مادة يطرحها كل من قسم الفقه في كلية الشريعة في جامعة اليرموك وقسم الفقه وأصوله في كلية الشريعة في جامعة آل البيت.

وصف المادة في قسم الفقه في كلية الشريعة في جامعة اليرموك:

يختار القسم بعض النظريات الفقهية لدراستها بالتفصيل مثل نظرية الحق، التعسف في استعمال الحق، نظرية الدعوى، نظرية الضمان، نظرية الظروف الطارئة، نظرية الملكية، البطلان، الفساد... الخ

وصف المادة في قسم الفقه في كلية الشريعة في جامعة آل البيت:

النظرية: مفهومها، أهميتها، نشأتها، نظرية الحق، تعريف الحق وأركانه، أنواع الحق باعتبار صاحبه، أنواع الحق باعتبار محله، مصادره، أحكام الحق، التعسف في استعمال الحق، تعريفه وتكييفه الشرعي وأدلته ومعايره، آثار التعسف وأحكامه؛ نظرية الضمان: مفهومها وأدلتها وأركانها وشروطها وأسبابها وقواعدها؛ نظرية الضرورة: تعريفها وأدلتها وحالاتها وضوابطها، الأصول والقواعد التي بنيت عليها، آثارها؛ نظرية الظروف الطارئة: تعريفها وشروطها والتطبيقات الفقهية المستندة إليها وأدلة اعتبارها وآثارها؛ مقارنة بين الفقه والقانون في العمل بها.

٥- أصول الفقه بمستوياتها: وهذه المواد تطرحها جميع الأقسام في كليات الشريعة، وهي تتكلم في جانب من جوانبها عن المصالح المرسله كمصدر من مصادر التشريع وعن الاجتهاد وكيفيةه والتعارض والترجيح وهذه من الأدوات المهمة للعالم في المقاصد.

- وصف لمادة أصول فقه (١) في قسم الفقه وأصوله في كلية الشريعة في جامعة آل البيت:

علم أصول الفقه: تعريفه، موضوعه، الغاية من دراسته، الصلة بينه وبين الفقه، نشأته، تدوينه، طرق التأليف فيه، الحكم عند الأصوليين تعريفه وأقسامه، الحكم التكليفي تعريفه وأقسامه: الإيجاب والندب والتحريم والكراهية والإباحة، الحكم الوضعي تعريفه وأقسامه: السبب، الشرط، المانع، الفساد والبطلان، الحاكم، المحكوم عليه، المحكوم به، الأهلية أدوارها وعوارضها، مصادر الفقه، القرآن الكريم، تعريفه وحجتيه ووجوه أعجازه، السنة النبوية تعريفها وحجتيها وأقسامها، الإجماع تعريفه وأنواعه وحجتيه، القياس، تعريفه وأركانه وشروطه، العلة تعريفها وأقسامها ومسالكها،

الاستحسان، تعريفه، أنواعه، حجتيه، المصلحة المرسله، تعريفها وحجيتها وضوابطها، سد الذرائع، تعريفها وحجيتها، الاستصحاب مفهومه وحجتيه، العرف تعريفه وأقسامه وحجتيه، مذهب الصحابي، شرع من قبلنا، الاجتهاد والتقليد، مقاصد الشريعة مفهومها وأنواعها.

وصف لمادة أصول الفقه (٤) في قسم الفقه في كلية الشريعة في جامعة اليرموك:

الاجتهاد: تعريفه، شروطه، حكمه، محله، تجزئته، تغيره. التقليد: تعريفه، حكمه، آراء الفقهاء فيه حروف المعاني. التعارض والترجيح، أركان التعارض، شروطه، آراء العلماء فيه، وجوه الترجيح باعتبارات مختلفة، طرق دفع التعارض بين الأدلة.

٦- العلاقات الدولية في الإسلام: وهذه المادة تطرحها جميع كليات الشريعة المذكورة ومن هذه الكليات من يقرن بها ما يتعلق بفقه الجهاد كما في قسم الفقه في كلية الشريعة في جامعة اليرموك وجامعة الزرقاء الأهلية. وبعض الكليات أسمت هذه المادة بـ "فقه الجهاد والسير" كما في قسم الفقه و أصوله في كلية الشريعة في جامعة آل البيت.

وصف لمادة فقه الجهاد والعلاقات الدولية في قسم الفقه في كلية الشريعة في جامعة اليرموك:

تعريف الجهاد والفرق بينه وبين الحرب، مشروعية الجهاد وحكمه، فلسفته، شبهات حول الجهاد والرد عليها، من يقاتل من الأعداء، إعداد العدة للقتال، واجبات المقاتلين، أصحاب الأعداء وموقف الإسلام منهم. العلاقات الدولية في الإسلام: دعائم العلاقات الإنسانية: الكرامة الإنسانية، التعاون الإنساني، التسامح، الحرية، الفضيلة، العدالة، المعاملة الحسنة، الوفاء بالعهد، المودة ومنع الفساد. العلاقات الدولية في حالة السلم: السلم لا الحرب أصل العلاقات الدولية الخارجية في الإسلام. العلاقات الدولية في الحرب: بواعث الجهاد في الإسلام: العلاقة عند الحرب وبعدها، قواعد الحرب، وسائل الحرب المادية: الحصار والتدمير والتخريب، التجسس، أنواع الحرب، انتهاء الحرب، آثار انتهاء الحرب.

وصف لمادة العلاقات الدولية في الإسلام في كلية الدعوة و أصول الدين في جامعة البلقاء التطبيقية:

تعريف العلاقات الدولية: نشأتها، أهدافها، وظائفها، دعائم العلاقات الدولية: التعاون، التسامح، الحرية، العدالة، الوفاء بالعهد. العلاقات الدولية في حالة السلم: السيادة، المعاهدات، الصلح. العلاقات الدولية في حالة الحرب: الباعث على الحرب في الإسلام، احترام الكرامة أثناء الحرب، انتهاء الحرب، النتائج المترتبة على انتهاء الحرب.

٧- قضايا فقهية معاصرة: هذه المادة تطرح من جميع كليات الشريعة في الجامعات المذكورة عدا كلية أصول الدين

حيث تطرح مادة أخرى اسمها "معاملات مالية معاصرة"

وصف لمادة الإسلام والقضايا المعاصرة في قسم الفقه وأصوله في كلية الشريعة في جامعة آل البيت:

المفاهيم والمرجعيات: تكاملها وتداخلها ما بين الجوامع والاختلافات، موقف الإسلام مما يلي: القومية- الدينية، القومية- العلمانية، الوطنية، القطرية، الإقليمية، الجهورية، المذهبية، الطائفية، العشائرية، البحث عن الهوية الحضارية ما بين الأمر الواقع والأصول، مشكلات الحدود في الدول الإسلامية، الحريات ومؤسساتها وسيادة القانون وحقوق الإنسان في العالم الإسلامي، الأقليات الإسلامية في العالم ومشكلة الحفاظ على الهوية، المديونية، العدالة الاجتماعية ما بين الواقع والمطلب، اللاجئين والمهجرون، التربية والتعليم والبحث العلمي، الاجتهاد والفتوى ودورهما، واقع المياه ونوعيتها، ومستقبلها في العالم الإسلامي، الأمن الغذائي، احتلال أراضي المسلمين، الأزمة الثقافية، الفكر الإسلامي والآفاق المستقبلية.

وصف لمادة قضايا وفتاوى معاصرة في قسم الفقه في كلية الشريعة في جامعة اليرموك:

مقدمة عن فقه المستجدات وأصول التعامل معها ثم دراسة عدد من القضايا الفقهية المعاصرة في مجالات الطب والمعاملات والاقتصاد والأحوال الشخصية والعبادات مما بحث في المجامع الفقهية والمؤتمرات العلمية ويحدد القسم هذه الموضوعات في كل سنة *

_ نلمس في هذا الفرع أن المقاصد كان لها وجود كبير و أثر واضح من خلال المواد التي تدخل في محتواها وتكون جزءاً من التطبيق فيها، فمادة أصول الفقه تعطي الطالب معرفة بالعلة وشرطها وبالمصلحة وما هي أقسامها وبيان المعتبر من الملغى من المسكوت عنه و مادة السياسة الشرعية و العلاقات الدولية و نظام الحكم و الجهاد ما هي إلا تطبيق عملي للمصالح الشرعية و مادة القواعد الفقهية توازن بين المصالح و المفاسد من حيث جلب المصلحة و دفع المفاسد و تعارض المصالح بعضها ببعض و تعرضها مع المفاسد و المقدم منها.

الفرع الثاني: مرحلة الدراسات العليا

أ- قسم الفقه في كلية الشريعة - جامعة اليرموك

يطرح قسم الفقه العديد من المواد المتعلقة بالمقاصد، وهذه المواد هي النحو التالي:

١- القياس والأدلة المختلف فيها دراسة مقارنة: هذه المادة إجبارية على ماجستير الفقه بمساريه الرسالة و الشامل.

ووصف هذه المادة على النحو التالي:

يهدف هذا المساق إلى إيضاح مسالك العلماء • للوصول إلى الأحكام الشرعية فيما لم يرد فيه نصوص من خلال مباحث القياس، ومفهوم الاجتهاد، والفرق بينها وبين العلة والحكمة، والفرق بينهما، وما هو مناط الحكم فيهما، وحكم القياس في الحدود والكفارات والعبادات.

٢- قضايا فقهية معاصرة: هذه المادة إجبارية على ماجستير الفقه بمساربه الرسالة والشامل.

ووصف هذه المادة على النحو التالي:

يتناول هذا المساق بالشرح والتحليل بعض قضايا الفقهية المعاصرة وتطبيقاتها العملية، وذلك مثل: التأمين وإعادة التأمين - بيع المرابحة - تغير قيمة العملة وأثره على الالتزامات - منع المدين من السفر - الإيجار المنتهي بالتملك والتمويل الإيجاري - استحالة الأعيان النجسة - زراعة الأعضاء - أحكام الإجهاض - الموت الدماغية - الهندسة الوراثية.

٣- العلاقات الدولية: هذه المادة اختيارية لطلبة الماجستير في قسم الفقه مسار الرسالة

ووصفها على النحو التالي:

يتضمن هذا المساق إيضاح حقوق الفرد في دولة الإسلام وحدود ما يشتمله إقليم الدولة الإسلامية بإعطاء فكرة عامة عن العلاقات الدولية ودراسة حقوق الأفراد في الدول شاملاً أهل الذمة ومعنى الأجنبي وحرية • بيان حدود إقليم الدولة وتوابعه من (المياه الساحلية حرية البحار، وحدود البحر الإقليمي في الإسلام وقيود الإقليم الجوي ثم المساواة بين الدول وأحكام الجهاد والمقارنة بينه وبين قواعد الحرب الإسلامي والحرب الدولي والغزو والاحتلال وإيضاح أحكام الصلح والهدنة والمعاهدات مقارناً بين الفقه الإسلامي والقوانين الغربية.

٤- مناهج الفقهاء في استنباط الأحكام: وهي مادة اختيارية لطلبة الماجستير في قسم الفقه بمساربه الرسالة والشامل.

وصف المادة:

يهدف هذا المساق إلى بيان أسباب اختلاف الفقهاء في الأحكام من خلال معرفة الاجتهاد وأنواعه وأثر الاختلاف في مناحي الاجتهاد على الأمة وبيان مدارس الاجتهاد عند الصحابة والتابعين وكيفية نشوء المذاهب الفقهية بعد عصر التابعين حيث تمثل الاتجاهات الفقهية في مختلف بلاد المسلمين مثل أبي حنيفة في العراق ومالك ابن أنس في الحجاز والليث بن سعد، ومحمد بن إدريس الشافعي في مصر، وعلي بن حازم في الأندلس وجعفر الصادق واحمد بن حنبل في العراق وعبد الرحمن الوزاعي في الشام •

٥- قضايا فقهية اقتصادية معاصرة:

تحديد الربح، الوعد في المعاملات المالية، الظروف الطارئة في العقود المترامية، نفقات خدمة القرض، حكم الحسابات المصرفية، الأجر على الكفالة، بيع الدين بالدين، عمليات الصرف الأجنبي، تثبيت سعر الصرف والمواعدة، سندات الرهن والسلم والمقارضة..... وأية مسائل أخرى مستجدة.

٦- نظريات الفقه الاقتصادي الإسلامي: هذه المادة إجبارية على طلبة دكتوراه الاقتصاد و المصارف الإسلامية.

وصف المادة هو:

يعالج هذا المساق نظرية أو أكثر من النظريات الآتية:

نظرية العقد، نظرية الضرورة، نظرية الجوائح " الظروف الطارئة"، نظرية الضمان، نظرية الملكية، نظرية الحق القواعد و الضوابط الفقهية و تطبيقاتها في الاقتصاد الإسلامي.

٧- قضايا اقتصادية دولية معاصرة: هذه المادة اختيارية لطلبة دكتوراه الاقتصاد و المصارف الإسلامية

وصف المادة هو:

النمو الاقتصادي والتنمية الاقتصادية، مشكلات المديونية والتضخم والانكماش، العولمة والخصخصة، اتفاقيات الجات، الشراكة الأوروبية، تبيض الأموال. انعكاس تلك القضايا على الاقتصاديات الإسلامية، محاولة وضع حلول لتلك القضايا من منظور إسلامي، نظريات الفقه الاقتصادي.

٨- القواعد و الضوابط الفقهية و تطبيقاتها في الاقتصاد الإسلامي:

وصف المادة:

يتناول هذه المساق تحليل بعض القواعد الفقهية المتعلقة بالاقتصاد وأثرها في المفهوم النظري والعملية للحلول الاقتصادية مثل: قواعد العادة والعرف، قاعدة تصرف الإمام على الرعية منوط بالمصلحة، قاعدة الضرورات تبيح المحظورات والمشقة تجلب التيسير.

ب- قسم الفقه و أصوله في كلية الشريعة - جامعة آل البيت

١- أصول الفقه (القياس): هذه المادة إجبارية على طلبة ماجستير الفقه و اختيارية لطلبة ماجستير القضاء.

ووصف هذه المادة على النحو التالي:

القياس: تعريفه في اللغة وفي اصطلاح الأصوليين وعلماء الكلام والمنطق، دور القياس في مواكبة العصر وحل مشكلاته؛ حججته، أدلة مشتبته، أدلة نفاته؛ دلالة القياس هل هي قطعية أو ظنية؟؛ أركان القياس: الأصل، حكم الأصل، الفرع، العلة، شروط العلة: أن تكون وصفاً ظاهراً، منضبطاً، متعدياً، معتبراً، مناسباً؛ أقسام الوصف المناسب: المؤثر، الملائم، المرسل، الملغى؛ معناها؛ مسالك العلة: النص، الإجماع، السبر والتقسيم، تنقيح المناط، الطرد، الدوران: تعريفها، آراء الأصوليين فيها؛ آراء الأصوليين في جريان القياس في: الحدود، الكفارات، العقلية، اللغات، الأسباب، العادات؛ قواعد العلة: أقسامها: النقص، عدم التأثير، الكسر، القلب، القول بالموجب، القول بالفرق؛ الترجيح بين الأقيسة:

وجوهه: الترجيح بحسب: العلة، دليل العلية، ثبوت العلية بالمناسبة لا بالدوران، بالدوران أو غيره، السبر على الذي ثبتت عليته بالشبه.

٢- نظريات فقهية (الشورى): هذه المادة إجبارية على طلبة ماجستير الفقه وأصوله.

وصف المادة:

الشورى: تعريفها لغة واصطلاحاً؛ مقدمة تاريخية؛ بيان المفاهيم الآتية: الأمة، السنة والجماعة، الحاكمية، الإمامة بالاختيار والنص، ولاية الفقيه، أهل الحل والعقد؛ أدلة الشورى؛ أهميتها؛ حكم استشارة الحاكم غيره؛ النظريات القانونية في أساس السلطة؛ أركان عقد الحكم: الأول: الإيجاب والقبول، الثاني: طرفا العقد: الناخب، الأمة صاحبة السلطة الحقيقية في الدولة، حق الاقتراع في القوانين الوضعية، تأصيل شروط الناخب في الفقه الإسلامي، من عقد الوكالة والشهادة، شروط الناخب بين الفقه والقانون؛ المنتخب، أهل الشورى: في عهد الرسول ﷺ والصحابة ومن بعدهم، عددهم، شروطهم في الفقه والدستور، وظائف مجلس الشورى؛ الركن الثالث: محل العقد، مجال المشاورة؛ آثار عقد الحكم، طريقة انتخاب الخلفاء الراشدين وما يستتج منها، ترشيح المنتخب نفسه، حكم بذل المال في طلب القضاء، الدعاية الانتخابية بين الفقه والقانون؛ الاختلاف بالرأي بين المجلس والإمام وما يترتب عليه.

ج- كلية أصول الدين -جامعة البلقاء التطبيقية

١- مادة القياس: وهي مادة إجبارية على طلبة ماجستير الفقه بمساربه الرسالة و الشامل.

وصف هذه المادة:

يتناول القياس في جميع موضوعاته بتوسع وهي: القياس: معناه، مجاله، حجتيه، أركانه، شروطه، حكم الأصل، شروط حكم الفرع، العلة، تقسيماتها بحسب المقاصد أو المصالح أو الاعتبار، تقسيم العلة عند الحنفية، شروطها، مسالكها، السبب والشروط ولماذا، تنقيح المناط، تحقيق المناط، تخريج المناط، تقسيم القياس، حكم القياس في الحدود والعبادات، والتعبد بالقياس.

٢- أثر القواعد الأصولية في اختلاف الفقهاء: وهي مادة اختيارية لطلبة ماجستير الفقه بمساربه الرسالة و الشامل.

وصف المادة:

تعطي فكرة عامة عن اثر القواعد في اختلاف الفقهاء، ثم يختار موضوع أو أكثر من الموضوعات التالية على سبيل المثال لدراستها بتوسع وتحليل: أهم أسباب الخلاف في الفروع، القواعد الأصولية المتعلقة بطرق دلالة الألفاظ على الأحكام، أثرها في اختلاف الفقهاء، القواعد التي تختص بالأدلة الأصلية، حجية القراءة الشاذة، الزيادة على النص، حجية خبر

الواحد، حجية الخبر الواحد فيما تعم به البلوى، حجية الخبر الواحد إذا خالف القياس، حجية الحديث المرسل، الإجماع السكوتي، إجماع أهل المدينة.

٣- المعاهدات الدولية في الإسلام: وهي مادة اختيارية لطلبة ماجستير الفقه بمسار الرسالة و الشامل.

وصف المادة:

تعطي فكرة عامة عن المعاهدات في الفقه الإسلامي، ويختار موضوع أو أكثر من موضوعات المعاهدات في الفقه الإسلامي وتدرس بتوسع وتحليل، مثل حقوق الأفراد في الدول (ويشتمل أهل الذمة ومعنى الأجنبي وحرية)، مشتملات إقليم الدولة وتوابعه: المياه الساحلية، حرية الإبحار وحدود البحر الإقليمي في الإسلام وقيود الإقليم الجوي، المساواة بين الدول، الجهاد ومشروعيته وأحكامه والمقارنة بين قواعد الحرب الإسلامية والحرب الدولية، والفرق بين الجهاد والغزو والاحتلال، والصلح والهدنة والمعاهدات وأحكامها والمقارنة بين الإسلام وغيره من القوانين الغربية والدولية

٥- القواعد الفقهية: هذه المادة اختيارية لطلبة ماجستير الفقه مسار الشامل.

وصف المادة:

مفهوم القواعد الفقهية والفرق بينها وبين النظرية والضابط الفقهي، أدلة القواعد وحجيتها وأهميتها، شرح طائفة من القواعد مثل اليقين لا يزول بالشك، إذا اجتمع المباشر والمتسبب يضاف الحكم إلى المباشر، إذا تعارضت مفسدتان روعي أعظمهما ضررا بارتكاب أخفهما... الخ، دراسة طائفة من الفروق الفقهية من كتاب القرافي.

٦- السياسة الشرعية: هذه المادة اختيارية لكل من طلبة ماجستير الفقه مسار الشامل وطلبة ماجستير القضاء بمسار

الرسالة و الشامل.

وصف المادة:

التعريف بالسياسة الشرعية وبيان مشروعيته وأهميتها وأهدافها، قواعد وضوابط السياسة الشرعية ومصادرها وعلاقتها بمصادر التشريع، مجالاتها (العقيدة، العبادة، القضاء والحسبة، والعقاب والاقتصاد والإدارة). دراسة تطبيقية في مجالات الأحوال الشخصية والمعاملات ونظام الحكم.

٧- الاجتهاد والتقليد: هذه المادة اختيارية لطلبة ماجستير القضاء مسار الشامل.

وصف المادة:

الاجتهاد والتقليد والاستفتاء بأصول الفقه وأهمية الاجتهاد في زماننا ودور المجامع والمؤتمرات الفقهية المعاصرة وضمن هذا التوجه فانه سيتم دراسة الموضوعات التالية: تعريف الاجتهاد والرأي والقياس وعلاقة الاجتهاد بأصول الفقه، المجتهد: منزلته وشروطه ومراتب المجتهدين، مجال الاجتهاد وأحكامه، الاجتهاد في زماننا، أهميته، حاجتنا إليه،

الاجتهاد الجماعي، المجامع والمؤتمرات الفقهية، التقليد: تعريفه وتاريخ نشأته وأسباب وجوده، مجاله وأحكامه، التلفيق وتتبع الرخص، الإفتاء والاستفتاء، المفتي: منزلته وشروطه وعلاقته بالاجتهاد، الاستفتاء: آداب الاستفتاء و آداب الفتوى، الفتوى في زماننا: مدارس الفتوى المعاصرة بين الانضباط والتسيب.

بعد التأمل في المواد المرتبطة بالمقاصد في هذا الفرع نجد أن المواد المطروحة لها علاقة وشيجة بالمقاصد فكما كانت المقاصد حاضرة في التطبيق في الفرع السابق كانت هنا، بل على شكل أوسع فقد لاحظنا مادة النظريات الفقهية المتكلمة عن الجوائح و الظروف الطارئة وما هاتين النظريتين إلا من تطبيقات المقاصد وفيها رعاية لمصالح الناس و دفعاً للمفاسد عنهم، وكذلك في المواد المتعلقة بالمسائل الفقهية المعاصرة كزراعة الأعضاء و الهندسة الوراثية و المسائل الاقتصادية المعاصرة كاتفاقيات الجات و الشركة الأوروبية فالقول فيها يعتمد على المصالح بشكل رئيس.

المبحث الثاني: واقع دراسة المقاصد في كلية الشريعة في الجامعة الأردنية

يتناول هذا المبحث واقع تدريس المقاصد في كلية الشريعة في الجامعة الأردنية في مراحل الدراسة الثلاث بالإضافة إلى أطروحات الطلبة لنيل درجة الماجستير والدكتوراه و أبحاث الهيئة التدريسية، وقد جاء هذا المبحث في خمسة مطالب كانت على النحو التالي:

المطلب الأول: المقاصد في مرحلة البكالوريوس

المطلب الثاني: المقاصد في مرحلة الماجستير

المطلب الثالث: المقاصد في مرحلة الدكتوراه

المطلب الرابع: الرسائل الجامعية المقدمة في المقاصد.

المطلب الأول: المقاصد في مرحلة البكالوريوس

خلت المواد المطروحة من قبل قسم الفقه في كلية الشريعة في الجامعة الأردنية من ذكر مادة عن المقاصد بصورة مباشرة، ولم تظهر المقاصد إلا في ثنايا مواد أخرى مرتبطة بالمقاصد ولهذا سيتم في هذا المطلب تناول المواد المرتبطة بالمقاصد فقط، وهذه المواد هي:

١- مصادر الأحكام في أصول الفقه

تتناول هذه المادة مقدمة في علم الأصول والمصادر الشرعية: القرآن الكريم، السنة النبوية، الإجماع، القياس، الاستحسان، المصالح المرسله الاستصحاب، العرف، شرع من قبلنا، سد الذرائع، مذهب الصحابي، عمل أهل المدينة.

٢- الاجتهاد والتقليد والتعارض والترجيح

تتناول هذه المادة الموضوعات التالية دراسة نصية من كتب الأصول: الاجتهاد والتقليد والإفتاء، والتعارض والترجيح، والعلة ومسالكها.

٣- نظام الحكم في الإسلام

وتتناول مفهوم الدولة وأركانها الحديثة، أهل الحل والعقد، البيعة، الانتخاب، الإصلاح الدستوري، الدولة القانونية، الشرعية السياسية، السياسة الشرعية مفهوم سيادة الشرع وكيفية تطبيقه في الدولة الحديثة، وسائل تفويض السلطة أنواع السلطات: القيود على سلطة الدولة، ضمانات تقييد الدولة، الجزء الدستوري المترتب على انحراف من يمارس السلطة: سحب الثقة والمقاضاة إلخ.

٤- العلاقات الدولية في الإسلام

وهي تناول صورة المجتمع السياسي من العصور القديمة إلى عصر التنظيمات الدولية، ومدارس فهم العلاقات الدولية، وبواعت القتال، والمدارس الفقهية في التعامل مع فكرة سيادة الدول وتقسيم العالم إلى دار إسلام ودار دعوة في مقابل دار إسلام ودار حرب ن ومن يحرم قتله، حكم المدنيين، آثار الحرب: الانسحاب وشروطه، التحكيم، المعاهدات في الإسلام: أنواعها وأثارها.

٥- معاملات مالية معاصرة

تتناول هذه المادة مقدمة في خصائص نظام المعاملات في الإسلام ومنهجه في معالجة القضايا المستجدة. كما تتناول الحقوق المعنوية والحلولات، والتأمين والبديل الإسلامي له، كما تشمل موضوع النقود: من حيث نشأتها وتغير قيمتها، الأوراق المالية والتجارية (الأسهم والسندات)، الكيمبيالات والشيكات والسندات كما تتناول المادة معاملات المصارف الإسلامية: ودائع مصرفية، وحوالات، ومرابحة للأمر بالشراء، وخطابات ضمان واعتمادات مستندية... الخ.

٦- القواعد الفقهية

تتناول هذه المادة مقدمة في القواعد الفقهية والفرق بينها وبين القواعد الأصولية، وصياغتها وأقسامها، وأهميتها، وحجيتها، ونشأتها. كما تتناول القواعد الفقهية الكبرى: الأمور بمقاصدها، اليقين لا يزول بالشك، المشقة تجلب التيسير، الضرر يزال، العادة محكمة. وبعض القواعد الأخرى مثل: أعمال الكلام، المطلق يجري على إطلاقه، ذكر ما لا يتجزأ كذكره كله، لا ينسب إلى ساكت قول، الغنم بالغرم، البينة على المدعى، الولاية العامة أقوى من الخاصة الإيثار في القرب مذموم، درء الحدود بالشبهات، إذا اجتمع المباشر والتسبب، جناية العجاء جبار. كما تتناول المادة موضوع تخريج الفروع على الأصول وبعض التطبيقات الفقهية عليه.

٧- النظريات الفقهية

تتناول المادة مفهوم علم النظريات الفقهية، نشأتها وتطورها، أهم المؤلفات فيها، استعراض لأهم النظريات الفقهية مثل: نظرية الحق والتعسف في استعمال الحق، نظرية الظروف الطارئة، نظرية المسؤولية التقصيرية العقدية ونظرية العقد وأثره، ونظرية الباعث في العقود وقواعد الحكم في الإسلام.

__ يلاحظ في هذا البحث خلو خطة القسم من مادة متعلقة بالمقاصد بصورة مباشرة؛ فلم تظهر المقاصد إلا تبعاً في مواد أخرى مثلت المقاصد جانباً من جوانبها كما في مصادر الأحكام والعلاقات الدولية والقواعد والنظريات الفقهية وغيرها، ومع ذلك فقد حققت هذه مواد نفعاً في إيصال فكرة المصلحة من خلال التطبيق وإن كان هذا وحده غير كاف خاصة فيما يتعلق بالمقاصد.

المطلب الثاني: المقاصد في مرحلة الماجستير

تمنح كلية الشريعة في الجامعة الأردنية درجة الماجستير بمسارها (الرسالة و الشامل) في التخصصات التالية: الفقه و أصوله، القضاء الشرعي، الحديث، العقيدة.

والكلام في هذا المطلب متعلق بالمواد المتعلقة بالمقاصد مباشرة أو عن طريق التبعية، وهذا المطلب فيه فرعان.

الفرع الأول: مواد المقاصد المباشرة

يطرح قسم الفقه و أصوله مادة " مقاصد الشريعة الإسلامية " وهذه المادة إجبارية على طلبة ماجستير الفقه و أصوله مسار الشامل و اختيارية لكل من ماجستير الفقه و أصوله مسار الرسالة و ماجستير الحديث و القضاء الشرعي بمسارها الرسالة و الشامل.

وصف مادة مقاصد الشريعة الإسلامية:

معرفة المقاصد العامة للشريعة الإسلامية أمر ضروري لفهم نصوصها واستنباط الأحكام منها، مقصد التشريع الإسلامي: تحقيق المصالح للعباد ودرء المفاسد عنهم، مقاصد أخرى: الرحمة والعدالة، المصلحة المقيدة في الإسلام، تعليل الأحكام الشرعية بالمصلحة.

مصالح العباد: الضروريات، معناها، أمثلة عليها، ما شرع لها، التحسينات: معناها، أمثلة عليها، ما شرع لها. الأمور الخمسة التي تعتبر المحافظة عليها قوام المصالح: الدين، النفس، العقل، العرض، المال، ترتيب الأحكام الشرعية بحسب المقصود منها، التكليف بالمستطاع، تفاوت المضار في النهي عنه بتفاوت قوة النهي.

- المقاصد في هذا الفرع ظاهرة من خلال المادة المطروحة من قبل قسم الفقه و أصوله باسم المقاصد، والملاحظ هنا أن القسم قد جعل هذه المادة إجبارية على طلبة ماجستير الفقه و أصوله مسار الشامل وجعلها اختيارية لبقية الأقسام الأخرى

في حين رأينا كليات الشريعة الأخرى جعلت هذه المادة اختيارية لطلبها، وما قامت به كلية الشريعة من جعل هذه المادة إجبارية على قسم فقط _ في نظري _ غير كافٍ فما الفرق بين ماجستير الفقه مسار الشامل عن مسار الرسالة فيما يتعلق بالمقاصد وقل مثل ذلك في ماجستير القضاء، وبالتالي فلا بد أن تكون هذه المادة إجبارية على الجميع لأهميتها.

الفرع الثاني: مواد المقاصد غير المباشرة

١- القياس: هذه المادة إجبارية على طلبة ماجستير الفقه بمسار الرسالة و الشامل و اختيارية لطلبة ماجستير القضاء بمسار الرسالة و الشامل.

ووصف هذه المادة على النحو التالي:

يتناول القياس في جميع موضوعاته بتوسع وهي:

الاجتهاد والقياس ومعناهما، مجال الاجتهاد والقياس، حجية القياس، أركان القياس، شروط حكم الأصل، شروط حكم الفرع، العلة، تقسيماتها بحسب المقاصد أو المصالح أو الاعتبار، تقسيم العلة عند الحنفية، شروطها، مسالكها، السبب والشرط، تنقيح المناط، تقسيم القياس، حكم القياس في الحدود والعبادات والتعبد بالقياس.

٢- قضايا فقهية معاصرة: هذه المادة إجبارية على طلبة ماجستير الفقه مسار الشامل و اختيارية لطلبة الفقه مسار الرسالة.

ووصف هذه المادة هو:

تتضمن هذه المادة دراسة فقهية متعمقة لمسائل معاصرة مستجدة مثل:

التأمين، التبرع بالأعضاء الإنسانية، جراحة التجميل، المراجعة في معاملات البنوك الإسلامية، تغير قيمة العملات الورقية، استثمار أموال الزكاة.

٣- القواعد الفقهية: هذه المادة اختيارية لطلبة الماجستير بنوعيه الفقه و القضاء و بمسار الرسالة و الشامل. وصف هذه المادة هو:

مفهوم القواعد الفقهية والفرق بينها وبين النظرية والضابط الفقهي، أدلة القواعد وحجيتها وأهميتها، شرح طائفة من القواعد مثل اليقين لا يزول بالشك، إذا اجتمع المباشر والمتسبب يضاف الحكم إلى المباشر، إذا تعارض مفسدتان روعي أعظمها ضرراً بارتكاب أخفها... الخ، دراسة طائفة من الفروق الفقهية من كتاب القرافي.

٤- أثر القواعد الأصولية في اختلاف الفقهاء: هذه المادة اختيارية لدى جميع طلبة الماجستير عدا ماجستير القضاء

مسار الرسالة. ووصف هذه المادة هو:

تعطي فكرة عامة عن أثر القواعد في اختلاف الفقهاء، ثم يختار موضوع أو أكثر من الموضوعات التالية على سبيل المثال لدراستها بتوسع وتحليل: أهم أسباب الخلاف في الفروع، القواعد الأصولية المتعلقة بطرق دلالة الألفاظ على الأحكام وأثرها في اختلاف الفقهاء، القواعد التي تختص بالأدلة الأصلية، حجية القراءة الشاذة، الزيادة على النص، حجية خبر الواحد، حجية خبر الواحد فيما تعم به البلوى، حجية خبر الواحد إذا خالف القياس، حجية الحديث المرسل، الإجماع السكوتي، إجماع أهل المدينة.

٥- **مناهج الفقهاء في استنباط الأحكام:** هذه المادة اختيارية لطلبة ماجستير الفقه بمسارها الرسالة و الشامل.

ووصف هذه المادة هو:

تعريف الاجتهاد ومعناه، أنواعه، أنواع المجتهدين، الاختلاف في مناهج الاجتهاد رحمة، أسباب اختلاف الفقهاء، مدارس الاجتهاد عند الصحابة والتابعين، نشوء المذاهب الفقهية، أشهرها: يدرس عدد من طرائق المجتهدين الفقهاء بعد عصر التابعين، تمثل الاتجاهات الفقهية في مختلف بلاد المسلمين كأبي حنيفة النعمان في العراق ومالك بن أنس في الحجاز والليث بن سعد في مصر وعلي بن حزم في الأندلس، ومحمد بن إدريس الشافعي في مصر، وجعفر الصادق (عن المذهب الشيعي)، وأحمد بن حنبل في العراق وعبد الرحمن الأوزاعي في الشام.

- من العرض السابق فإن مادة المقاصد ظاهرة جليلة وما قيل في الفرع الثاني من المبحث الأول يقال هنا و داعي

لتكراره.

المطلب الثالث: مواد المقاصد في مرحلة الدكتوراه

تمنح كلية الشريعة درجة الدكتوراه في البرامج التالية: الفقه وأصوله، القضاء الشرعي، الحديث.

بعد سبر خطة كل من الفقه وأصوله و القضاء الشرعي نلاحظ أن كلتا الخطتين خلقت عن مواد المقاصد المباشرة (أي تلك التي تتكلم عن المقاصد بطريق مباشر حتى كانت لفظة المقاصد جزءاً من عنوانها) على الرغم من ذلك فإن الخطة غنية بالمواد المرتبطة بالمقاصد عن طريق التبع من خلال التطبيق، وهذه المواد هي:

١- **نظرية الظروف الطارئة:** هذه المادة إجبارية على دكتوراه الفقه فقط، ووصفها هو:

شرح مضمون النظرية وتكييفها الفقهي والقانوني، القواعد العامة التي تقوم عليها النظرية، الأدلة الإجمالية والتفصيلية التي تنهض بمشروعية النظرية، من قواعد النظرية: نظرية الغرر في عقد الإيجار عند الحنفية، نظرية الحوائج في الثمار،

تطبيقات النظرية في الحقوق الخاصة، تطبيقات النظرية في الحقوق العامة، دراسة مقارنة للنظرية في الفقه الإسلامي ومثيلاتها في القوانين الوضعية.

٢- نظرية التعسف في استعمال الحق: هذه المادة إجبارية على دكتوراه الفقه و اختيارية لدكتوراه القضاء، ووصفها على النحو التالي:

تعريف الحق وأدلته وأقسامه، والتعريف بالتعسف وبيان مفهومه، التكييف الفقهي للتعسف، أدلة النظرية النصية، دراسة أمثلة من اجتهاد الصحابة والتابعين وأئمة الاجتهاد الدالة على اعتبارها: الذرائع، الاستحسان، الباعث، قاعدة التحليل، معايير النظرية: مجال تطبيقها.

٣- المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي: هذه المادة إجبارية على دكتوراه الفقه و اختيارية لدكتوراه القضاء، ووصفها على النحو التالي:

يتناول بالدراسة القواعد الأصولية التالية: الاستحسان، سد الذرائع، العرف، شرع من قبلنا، قول الصحابي، الاستصحاب، المصالح المرسلة وبيان أثرها في مواجهة المسائل المستجدة.

٤- السياسة الشرعية: هذه المادة إجبارية على كل من القسمين الفقه و القضاء، ووصفها على النحو التالي: التعريف بالسياسة الشرعية وبيان مشروعيتها وأهميتها وأهدافها، قواعد وضوابط السياسة الشرعية ومصادرها وعلاقتها بمصادر التشريع، مجالاتها: (العقيدة، العبادة القضاء والحسبة، والعقاب، والاقتصاد والإدارة)، دراسة تطبيقية في مجالات الأحوال الشخصية والمعاملات ونظام الحكم.

٥- المعاهدات في الفقه الإسلامي: هذه المادة إجبارية على دكتوراه القضاء و اختيارية للفقه، ووصفها هو: تعطى فكرة عامة عن المعاهدات في الفقه الإسلامي، ويختار موضوع أو أكثر من موضوعات المعاهدات في الفقه الإسلامي وتدرس بتوسع وتحليل، مثل حقوق الأفراد في الدول (ويشمل أهل الذمة ومعنى الأجنبي وحرته). مشتملات إقليم الدولة وتوابعه: (المياه الساحلية، حرية البحار وحدود البحر الإقليمي في الإسلام وقيود الإقليم الجوي)، المساواة بين الدول، الجهاد ومشروعيته وأحكامه والمقارنة بين قواعد الحرب الإسلامية والحرب الدولية، والفرق بين الجهاد والغزو والاحتلال، والصلح والهدنة والمعاهدات وأحكامها والمقارنة بين الإسلام وغيره من القوانين الغربية والدولية.

٦- النظرية العامة للعقوبات في الفقه الإسلامي: هذه المادة اختيارية لطلبة دكتوراه الفقه فقط، ووصفها على النحو التالي: تتناول المادة: بياناً لمفهوم الجريمة، وأنواعها وتقسيماتها، والركن الشرعي والمادي والأدبي للجريمة، وبيان الأسباب المبيحة، والأسباب الرافعة للعقوبة، وتعريفاً للعقوبات، وأقسامها: حدود، القتل، التعزير، والكفارات، وتعدد العقوبات وتداخلها، والظروف المخففة للعقوبة، والظروف المشددة لها، وبيان تنفيذها، وكيفية التنفيذ، وأسباب سقوط العقوبة.

٧- قضايا اجتهادية معاصرة في الزكاة: هذه المادة اختيارية لطلبة دكتوراه الفقه فقط، ووصفها على النحو التالي:

تتناول المادة قسمين:

القسم العام: يدرس الآثار الاجتماعية والاقتصادية للزكاة، ودورها في معالجة الفقر ومشكلاته، وأثرها على التنمية والنشاط الاقتصادي، والإلزام بدفع الزكاة، وتقنين الزكاة وأصول محاسبة الزكاة جمعاً و صرفاً، وإدارة أموال الزكاة، وبعض المؤسسات التي تقوم على شئون الزكاة كبيوت الزكاة وصناديقها.

القسم الخاص: يدرس طائفة من القضايا المستجدة في الزكاة وأهمها:

- ١- زكاة الأجور والرواتب ومكافأة نهاية الخدمة وسائر المكاسب ٢- استثمار أموال الزكاة ٣- علاقة الزكاة بالضرائب وميزانية الدولة ٤- زكاة المال الحرام ٥- مشمولات الأموال الظاهرة والباطنية في العصر الحديث ٦- زكاة المال العام ٧- زكاة أموال الشركات والأسهم وكيفية حسابها ٨- زكاة الديون الاستثنائية ٩- اشتراط النماء لوجوب الزكاة ١٠ - مشمولات مصرف في " سبيل الله " ١١- مشمولات مصرف المؤلفلة قلوبهم.

- إن عرض هذه المواد بمفرداتها فيه دلالة واضحة وإشارة قوية على إعمال مقاصد الشريعة من خلال تحقيق المصالح و جلبها ودرء المفاسد وردها وهذا واضح في المواد المعروضة كإدانة الظروف الطارئة و السياسة الشرعية و المعاهدات و غيرها.

المطلب الرابع: الرسائل الجامعية المقدمة في المقاصد

يتناول هذا المطلب الرسائل الجامعية المقدمة من طلبة كلية الشريعة وفيه فرعان:

الفرع الأول: رسائل المقاصد المباشرة

الفرع الثاني: رسائل المقاصد غير المباشرة

الفرع الأول: رسائل المقاصد المباشرة

- ١- المصلحة و علاقتها بالنص تفسيراً و تأثراً / عبدالله عبد القادر قويدر.
- ٢- الحاجة عند الأصوليين و أثرها في التشريع / احمد المومني.
- ٣- مقاصد الشريعة الإسلامية عند إمام الحرمين و آثارها في التصرفات المالية / هشام سعيد أزهر.
- ٤- مقاصد الشريعة عند الإمام العز بن عبد السلام / حسام إبراهيم أبو الحاج.
- ٥- المقاصد الشرعية المتعلقة بالأسرة و وسائلها / الطاهر خذيري.
- ٦- مقاصد الشريعة عند ابن تيمية / يوسف بدوي.

- ٧- قواعد المقاصد عند الإمام الشاطبي / عبد الرحمن الكيلاني.
- ٨- ميزان الترجيح في المصالح و المفاسد المتعارضة / يونس الأسطل.
- ٩- الحيل و أثرها في الأحوال الشخصية / إيهاب أبو الهيجاء.
- ١٠- المفسدة و درؤها في الشريعة الإسلامية / محمد الحسن البغا.
- ١١- قاعدة المشقة تجلب التيسير و تطبيقاتها في الأحوال الشخصية / إيمان العقرباوي.
- ١٢- مآلات الأفعال و أثرها في تغير الأحكام / حسن بن سالم المذهب.
- ١٣- أهمية مقاصد الشريعة في الاجتهاد / احمد الرفايعة.
- ١٤- التعليل بالحكمة و أثره في قواعد الفقه و أصوله / رائد نصري أبو مؤنس.
- ١٥- أثر تعليل النص على دلالاته / أيمن علي عبد الرؤوف.
- ١٦- التدابير الشرعية لحفظ النفس في الفقه الإسلامي / جمال الكيلاني.
- ١٧- المقاصد الشرعية و أثرها في فقه المعاملات المالية / بدر زايد العازمي.
- ١٨- مبدأ نفي الضرر في الفقه الإسلامي و تطبيقاته القضائية / عبد المجيد الربايعة.
- ١٩- أثر مقاصد الشريعة في تحديد مناط الحكم الشرعي تخرجاً و تنقيحاً و تحقيقاً.
- ٢٠- مقاصد أصول الفقه و مبادئه / احمد حلمي حرب.
- ٢١- المناسبة و أثرها عند الإمام أبي حامد الغزالي و الأصوليين / أيمن الدباغ.

الفرع الثاني: رسائل المقاصد غير المباشرة

- ١- الاجتهاد بالرأي في عهد الخلافة الراشدة / عبد الرحمن السنوسي.
- ٢- الواجبات الكفائية و دورها في تحقيق التنمية الاقتصادية / عمر مونة.
- ٣- فقه الواقع و أثره في الاجتهاد / ماهر حصوة.
- ٤- فقه الأولويات و تطبيقاته في السياسة الشرعية / محمد همام عبد الرحيم.
- ٥- السياسة الشرعية عند عمر بن الخطاب / إيهاب أبو الهيجاء.
- ٦- الفقه بين التيسير و الانفلات / بدر مزعل الحربي.
- ٧- أسس العلاقة بين الكليات و الجزئيات في التشريع الإسلامي / سيف مبارك الشامسي.
- ٨- دراسة المسائل المقترحة تعديلها في قانون الأحوال الشخصية الأردني في ضوء الأدلة الشرعية / رولا الحيت.
- ٩- فقه الجاليات الإسلامية في المعاملات المالية و العبادات / شريفة بنت سالم.

- ١٠- التداير الشرعية لتيسير سبل الزواج / أنور الشلتوني.
- ١١- الرخصة وعلاقتها بالأحكام والأدلة الشرعية / عبد الرحمن تيلخ.
- ١٢- مسيرة الفقه الإسلامي المعاصر وملاحمه / شويش المحاميد.
- ١٣- الأدلة الإستثنائية عند الأصوليين / أشرف بني كنانة.
- ١٤- السياسة الشرعية في الحكم والاقتصاد عند ابن خلدون / مصلح النجار.
- ١٥- السياسة الشرعية عند ابن القيم / جميلة الرفاعي.
- ١٦- نزع الملكية الخاصة للمنفعة العامة / حسني مصطفى بني نصر.
- ١٧- الحكم الشرعي بين أصالة الثبات والصلاحيات / عبد الجليل ضمرة.
- ١٨- تغير القيمة الشرائية للنقود / هايل عبد الحفيظ.
- ١٩- صور التحايل على الربا / احمد حوا.
- ٢٠- العدل في الشريعة الإسلامية وتطبيقاته في الفقه الإسلامي / محمد مهدي احمد.
- ٢١- التعسف في استعمال الحق في الأحوال الشخصية / عيبر القدومي.
- ٢٢- القضايا المعاصرة في باب العقوبات / وفاء خضر.
- ٢٣- السياسة الشرعية وقواعدها في العقاب التعزيري / شكري سمحان.
- ٢٤- السلطة العامة وقيودها في الدولة الإسلامية / عبدالله الكيلاني.
- ٢٥- تطبيقات السياسة الشرعية في الأحوال الشخصية / عبد الفتاح عمرو.
- ٢٦- اختصاصات رئيس الدولة في السياسة الخارجية وضوابطها / محمد أبو جريان.
- ٢٧- أثر الاضطراب في إباحتها فعل المحرمات / جمال نادر الفرا.
- ٢٨- التلفيق واتباع الرخص / مازن هنية.
- ٢٩- سياسة الإسلام في تنمية المال / طلال الربابعة.
- ٣٠- مدى صلاحية الحاكم بالتعزير بالحبس والغرامة المالية / يحيى كوكش.
- ٣١- الرخص في الصلاة / علي أبو البصل.
- ٣٢- تقييد حرية المالكين في الإيجار بين الشريعة والقانون / مشهور حسن محمود.
- ٣٣- نظرية الباعث وأثرها في العقود والتصرفات في الفقه الإسلامي / عبد الله الكيلاني.
- ٣٤- حقوق الحاكم بين الشريعة الإسلامية والقوانين الدستورية / ماهر السوس.
- ٣٥- قواعد منهج التجديد في أصول الفقه عند المعاصرين دراسة نظرية تطبيقية عرض و نقد / حسن يوسف

العبيلي.

- ٣٦- سد الذرائع عند الإمام ابن قيم الجوزية و أثرها في اختياراته الفقهية / سعود العنزي.
- ٣٧- تطبيقات الاستحسان في أحكام البيوع عند الحنفية / حسان أبو عرقوب.
- ٣٨- المستجدات الفقهية في العلاقات الدولية / داير و صديقي.
- ٣٩- تطبيقات حقوق الإنسان في عهد الخلافة الراشدة / محمد إلهامي.
- ٤٠- أثر التعبد و التعليل في ثبات الأحكام و تغيرها في مسائل الأحوال الشخصية / صفية علي الشرع.
- ٤١- تطبيقات السياسة الشرعية في باب القضاء / أمين حسين أمين.
- ٤٢- نظرية الاحتياط الفقهي / محمد سماعي.
- ٤٣- قواعد التعارض بين الأحكام الشرعية / عماد إبراهيم خليل.
- ٤٤- الشروط العامة للمعاهدات في الشريعة الإسلامية / ناهض إسمايل فرحات.
- ٤٥- الثواب و المتغيرات في التشريع الإسلامي دراسة تحليلية أصولية / رائد نصري أبو مؤنس

نموذج تطبيقي من الرسائل المعروضة

سأعرض نموذجاً واحداً من الرسائل المطروحة لبيان حقيقة دراسة المقاصد و مدى تطورها في مستوى الدراسات

العليا.

وقد اخترت رسالة في مستوى الماجستير و أخرى في مستوى الدكتوراه هما للمؤلف واحد هو د.رائد نصري أبو مؤنس،

و سبب الاختيار يرجع إلى:

- ١- كتابته في المقاصد في المستويين.
- ٢- طرحه الجديد في أطروحتيه س.
- ٣- تميزه التحليلي و تحصيله العلمي بين أقرانه حيث كان تقديره الامتياز في مرحلة الدكتوراه.

رسالة الماجستير

أ- منهج التعليل بالحكمة و أثره في التشريع الإسلامي دراسة أصولية تحليلية

إعداد: د. رائد نصري جميل أبو مؤنس

المشرف: الأستاذ الدكتور فتحي الدريني

ملخص الرسالة:

هدفت هذه الرسالة إلى تناول منهج التعليل بالحكمة باعتباره أحد المناهج التشريعية في الفقه الإسلامي بما هو الأصل العام الذي تنطلق منه فكرة المقاصد والمصالح، ومن ثمة شرح حقيقة هذا المنهج وأسسها ومجالاته وعلاقته بالأصول التقليدية في التشريع الإسلامي، والقواعد الحاكمة لهذه العلاقة؛ كل ذلك دراسة أصولية تحليلية نقدية مقارنة. ومن ثمة قام الدكتور رائد بدراسة أبعاد هذا المنهج في القياس الأصولي. وهذا كله بعد إجراء دراسة تاريخية استقرائية وصفية تحليلية لتطور مصطلح الحكمة باعتباره المصطلح التشريعي الأساس الذي استند عليه الأصوليون في تحديد ورسم أبعاد المصطلحات التشريعية، ولذا قام الدكتور رائد بدراسة تطور مصطلح الحكمة وعلاقته بالمصطلحات التشريعية الأخرى لاسيما: المعاني والمصالح والمقاصد والغرض والباعث والعلة والسبب والشرط والمانع. وتحليل هذا التطور وبيان المناهج المتشكلة عند العلماء في كيفية التعامل مع هذا المصطلح والتي على أساسها تشكلت آراءهم في منهج التعليل بالحكمة.

وقد توصلت هذه الرسالة إلى تحديد محاور الخلاف الحقيقية وتحليل آراء العلماء فيها، ومن ذلك علاقة الحكمة بالرأي والأصول التقليدية، وبين آرائهم فيما يعتبر معارضة أو تخصيص أو إبطال للأصول التقليدية.

وتوصي هذه الرسالة باتباع منهج التعليل بالحكمة بما هو منهج يحقق العدالة ويضبط المصالح ويرسخ صلاحية الشريعة، وبما فيه من استمالة للقلوب وتوحيد للأمة فكرا وواقعا تشريعيا.

وقد عرض الدكتور لمفردات رسالته على النحو التالي:

المقدمة

الباب الأول: منهج التعليل بالحكمة عند الأصوليين

الفصل الأول: المدخل إلى عرض المنهج

المبحث الأول: التعليل بالحكمة مفهومه وحقيقته

التعليل في اللغة

التعليل في الإصطلاح

الحكمة في اللغة

استعمالات الحكمة في القرآن الكريم والسنة النبوية

مفهوم الحكمة عند الأصوليين

حقيقة التعليل بالحكمة

تحليل التعريف

المبحث الثاني: التعليل بالحكمة أغراضه ومواقفه

المبحث الثالث: التعليل عند الأصوليين

- فكرة التعليل بين القبول والرفض
- التعليل بالحكمة بين الأصالة والاستثناء
- الفصل الثاني: حجية منهج التعليل بالحكمة
- المبحث الأول: أدلة منهج التعليل بالحكمة ومؤيداته
- المبحث الثاني: شبه النافين للتعليل بالحكمة واعتراضاتهم
- المبحث الثالث: التعليل بالحكمة أصل شرعي كلي قطعي
- موقف الأصوليين من استدلالات نفاة التعليل بالحكمة
- الفصل الثالث: حقيقة الخلاف ومنشؤه
- المبحث الأول: اتجاهات الأصوليين في حقيقة مصطلح الحكمة
- مفهوم الحكمة عند الأصوليين
- العناصر الأساسية المكونة لمفهوم الحكمة
- العنصر الأول: المعاني
- العنصر الثاني: المصلحة
- العنصر الثالث: المقاصدية
- العنصر الرابع: الباعثية
- العنصر الخامس: الغرض والغاية
- حقيقة الحكمة عند الباحث
- كيفية تأثير العناصر المكونة للحكمة على آراء الأصوليين
- المحور الأول: الاختلاف في مقصود من مصطلح الحكمة
- الخط البياني لمراحل تطور مصطلح الحكمة
- المحور الثاني: الاختلاف في المناهج
- أولاً: اختلاف المناهج الأصولية
- ثانياً: الاختلاف في المناهج المعرفية
- المحور الثالث: حكم التعليل بالحكمة
- منشأ الخلاف
- تحليل الآراء

- تداخل المصطلحات وإن اختلفت
- المبحث الثاني: الحكمة ومطابقتها
- المحور الأول: الحكمة والعلّة
- حقيقة العلة عند الأصوليين
- المرحلة الأولى نشوء مصطلح العلة
- علاقة الحكمة بالعلّة في هذه المرحلة
- المرحلة الثانية: ظهور المناهج الأصولية واستقرارها
- تعريف العلة وعلاقتها بالحكمة في هذه المرحلة
- أقسام العلل باعتبار صلتها بالحكمة
- تقسيم الجمهور
- تقسيمات الخفية
- الترجيح بين الحكمة والعلّة
- تحليل الآراء ومناقشتها
- تحرير محل الخلاف
- الحكم يتبع الحكمة المتوافرة فيها شروطها
- المحور الثاني: الحكمة والسبب
- الحكمة وعلاقتها بالسبب
- تقسيم السبب باعتبار العلم والظن بالحكمة وعدمه
- الحكم يدور مع حكمته وسببه
- الفصل الرابع: التعليل بالحكمة في القياس الأصولي
- المبحث الأول: بيان مذاهب الأصوليين في التعليل بالحكمة في القياس الأصولي
- كيفية عرض الأصوليين للمذاهب
- بيان مذاهب الأصوليين في التعليل بالحكمة في القياس الأصولي
- المرحلة الأولى: بدايات التدوين واستقرار المناهج الأصولية
- آراء الأصوليين في التعليل بالحكمة لأجل القياس
- أولاً: موقف الأئمة الأربعة

ثانياً: موقف جمهور الأصوليين

تحليل رأي الجصاص

تحليل رأي السرخسي

المرحة الثانية: ظهور المناهج واستقرارها

المبحث الثاني: شروط الحكمة وقوادحها

ضرورة تحقق الشروط في الحكمة لضرورة تحقق غلبة الظن

الشرط الأول: أن تكون الحكمة معتبرة من الشارع

الشرط الثاني: أن لا تخالف الحكمة مقصوداً قطعياً للشارع

الشرط الثالث: أن لا يكون التعليل بالحكمة مما فيه التعبد المحض

الشرط الرابع والخامس: أن تكون الحكمة ظاهرة ومنضبطة

مصادر ضبط الحكمة وإظهارها

خصائص الحكمة الظاهرة المنضبطة

الشرط السادس: أن لا تتأخر الحكمة عن الحكم

الشرط السابع: أن تكون الحكمة مطردة

الشرط الثامن: أن تكون متعدية

الشرط التاسع: أن تكون الحكمة كلية عامة لا فردية شخصية

طرق معرفة كون الحكمة كلية

الشرط العاشر: أن تكون الحكمة حقيقية لا متوهمة

معايير كون الحكمة حقيقية لا وهمية

الشرط الحادي عشر: أن تكون الحكمة جزئية لا إجمالية

معايير كون الحكمة جزئية لا إجمالية

قوادح الحكمة

القوادح الأول: الخفاء والاضطراب

القوادح الثاني: اختلاف جنس الحكمة

القوادح الثالث: الكسر

أنواع الكسر

آراء الأصوليين

حالات كسر الحكمة

تحقيق رأي الأمدي وابن الحاجب

المبحث الثالث: تحليل نماذج من التعليل بالحكمة عند الأصوليين

المطلب الأول: التعليل بالحكمة عند الرازي

بيان حقيقة الحكمة عند الرازي

المحور الأول: بيان حقيقة المصلحة عند الرازي

المحور الثاني: الحكمة وعلاقتها بالمصطلحات الأخرى عند الرازي

مسلك الرازي في حل إشكالية باعثة الحكمة

تحليل رأي الرازي في التعليل بالحكمة

المطلب الثاني: التعليل بالحكمة عند الطوفي

أركان رأي الطوفي

مناقشة رأي الطوفي وتقويمه

الباب الثاني: أسس منهج التعليل بالحكمة ومقوماته

الفصل الأول: منهج التعامل مع النصوص التشريعية

أدلة منهج الالتزام بحرفية النص ومقوماته

أدلة منهج الانفتاح على المعاني والحكم ومقوماته

الفصل الثاني: كيفية اعتبار الحكمة

المبحث الأول: بيان آراء الأصوليين في مراتب اعتبار الحكمة

المبحث الثاني: اعتبار الحكمة ضرورة تشريعية

المعتبر في الحكمة والمصلحة الظنية دون القطعية

معايير كون الحكمة معتبرة

مدى سلطة العقل في اعتبار الحكم والمصالح

الاعتبار العقلي للحكمة ليس اعترالا

الاعتبار العقلي توقيف شرعي

القياس حكم بالتوقيف المحض

تسعة أعشار الفقه النظر فيه عقلي محض

العقول المؤهلة لاعتبار الحكمة أو إلغائها

الحكمة إما معتبرة أو ملغاة

خصائص الحكمة المعتبرة بالاستدلال المرسل

المبحث الثالث: مسالك الكشف عن الحكمة

المسلك الأول: المسلك النصي

المسلك الثاني: الإجماع

المسلك الثالث: عادة الشرع

المسلك الرابع: طلب المناسبة

المسلك الخامس: طلب الحد

المسلك السادس: الكشف والإلهام

المسلك السابع: المقاصد الأصلية والمقاصد التابعة

الفصل الثالث: الحكمة وعلاقتها بالأصول التقليدية في التشريع الإسلامي

المبحث الأول: بيان الآراء الأولية للأصوليين في علاقة الحكمة في الأصول التقليدية

المبحث الثاني: الحكمة أساس التشريع

دراسة في منهجية النص والاجتهاد

المحور الأول: مفهوم النص

النص والاجتهاد

النص في مجال التشريع وسيلة لا مقصد بحد ذاته

لا اجتهاد في مورد النص

المحور الثاني: حقيقة التغيير والإبطال ومعيار ذلك

معايير الحنفية

معايير الجمهور

المحور الثالث: حقيقة الأصل المراد تعليله

الأصل في النص تحقيق إرادة الشارع لا تطبيقه كيفما أنفق

المحور الرابع: حقيقة القطعية والظنية في النصوص

- الاجتهاد مع القطعيات لا فيها
- النصوص والأحكام قطعية أم ظنية سواء من حيث قابليتها للاجتهاد
- محل الظنية والقطعية في النص
- المحور الخامس: هل تقدم الحكمة على الأصل التقليدي
- المسألة الأولى: انتفاء الحكم لانتفاء حكمته قطعاً
- الحكم ثابت بالنص أم العلة
- المسألة الثانية: تخصيص النصوص بالحكمة
- التعليل بالحكمة وأثره على الأصول التقليدية وما يثبت بها من العلة
- النوع الأول: العلة الموماً إليها
- النوع الثاني: تخصيص العلة الموماً إليها بالنص بما ينقص أو يرفع من عليّة العلة
- المحور السادس: الحكمة وعلاقتها بالرأي
- تعليل الأصول التقليدية بالحكمة ليس تعليلاً لها بالرأي العائد عليها بالإبطال
- النوع الأول: أن تكون الحكمة مستنبطة من الأصل المخصوص ذاته
- النوع الثاني: ما يستنبط من أصل ورد مخصصاً
- النوع الثالث: ما يستنبط من قاعدة لا تتعرض بظواهرها للعموم بالتخصيص وإنما تتعرض له بمعناها المستنبط منها
- النوع الرابع: التخصيص بالحكمة المرسلّة
- آراء العلماء في المسألة
- أولاً: حقيقة مذهب الغزالي والطوفي والشاطبي
- ثانياً: موقف المذاهب الفقهية
- المبحث الثالث: الخطط التشريعية الحاكمة لعلاقة الحكمة بالأصول التقليدية
- الخطة التشريعية الأولى: الاستصلاح
- كيف يكون الاستصلاح مخصصاً للأصول التقليدية
- المقارنة بين موقف الأصوليين والمعاصرين
- منشأ الإشكالية عند المعاصرين
- الخطة التشريعية الثانية: الاستحسان
- أولاً: حقيقة الاستحسان

- ثانياً: أنواع الاستحسان
- الاستحسان عند المالكية
- الاستحسان بين الحنفية والمالكية
- الخطة التشريعية الثالثة: العرف
- العرف وأثره في تعليل الأصول التقليدية
- الخطة التشريعية الرابعة: سد الذرائع
- الخطة التشريعية الخامسة: الاستدلال بالقواعد الفقهية
- تغيير الأحكام وتبديلها تبعاً للحكمة المقصودة منهج نبيي
- التخصيص بالحكمة والمصلحة ليس تخصيصاً بمستندها إبتداء
- الفصل الرابع: مجالات التعليل بالحكمة
- المبحث الأول: مناهج العلماء في تحديد مجالات التعليل بالحكمة
- المنهج الأول: منهج الحنفية
- المنهج الثاني: منهج متقدمي الشافعية
- أولاً: منهج الشيرازي وأتباعه
- ثانياً: منهج الجويني
- المنهج الثالث: الفصل بين العبادات والعادات
- المنهج الرابع: منهج جمهور الأصوليين
- المبحث الثاني: معايير تحديد مجالات التعليل بالحكمة
- إشكالية مجال التعليل
- التعليل وعلاقته بمفهوم التعبد
- مفهوم التعبد
- معايير غلبة التعبد أو التعليل
- المبحث الثالث: أبعاد التعليل بالحكمة في القياس
- البعد الأول: إجراء القياس في الأسباب
- البعد الثاني: إثبات الحدود والكفارات والرخص والمقدرات بالقياس
- الفصل الخامس: توازن المناهج

في السنة الخامسة للهجرة

خطورة الواقع واستراتيجية القرار

أبعاد قرار رسول الله عليه الصلاة والسلام

مسوغات منهج التعليل

أولاً: مناقشة أدلة الظاهرية

ثانياً: مسوغات منهج التعليل بالحكمة

عوامل نشوء القول بالمنع من التعليل بالحكمة

النتائج العامة.

رسالة الدكتوراه

الثوابت والمتغيرات في التشريع الإسلامي دراسة تحليلية أصولية

إعداد: د. رائد نصري جميل أبو مؤنس

المشرف: الدكتور عبد المعز عبد العزيز حريز

ملخص الرسالة:

تناولت هذه الدراسة موضوع الثوابت والمتغيرات في التشريع الإسلامي، والذي نتج عن ما ساد في الفكر المعاصر من ثنائيات من مثل الأصالة والمعاصرة والتراث والتجديد وغيرها من ثنائيات نتجت عن الصدام الحضاري بين واقع الأمة الإسلامية المتخلف مادياً والمدنية الغربية المتقدمة تقنياً والذي أفرز نتائج فرضت على الأمة إجراء التغيير والتجديد لتحقيق النهضة، مما ولد حركات واتجاهات داعية إلى إحداث التغيير في التشريع الإسلامي أصولاً وفروعاً، وقد اختلفت هذه التيارات ما بين داعية إلى إلغاء التشريع والانفتاح المطلق على الغرب أو رافضة للتجديد ومغلقة على الذات، كل ذلك في إطار فوضى في المصطلحات والمواقف وتشتت في الأفكار والنتائج؛ مما استدعى عند الباحث إجراء هذه الدراسة.

ولقد هدفت هذه الدراسة إلى تأصيل قضايا الثبات والتغيير في التشريع الإسلامي، وعرض ما قدمه الأصوليون من آراء في قضايا التجديد والتغيير في التشريع الإسلامي.

وقد أفرز ذلك تحديد أنواع التغيير وأقسامه في التشريع الإسلامي ومناهج التغيير المتمثلة بمنهجيتي التغيير بالتعليل والتغيير بالتأويل واللتان يتطلب تطبيقهما على التشريع الإسلامي نصوصاً وأحكاماً، تحليل التشريع الإسلامي إلى مكونات أساسية متمثلة بالإلزام، واللفظ، والمعنى، والتعبد والقداسة، والواقع.

ومن خلال تحليل مكونات التشريع وإجراء دراسة تحليلية مقارنة، توصل الباحث إلى تحديد معالم ومعايير الثبات والتغيير في مكونات التشريع المميزة للثوابت عن المتغيرات، وقواعد التغيير المقبول أصولاً وفروعاً.

وقد توصلت الدراسة إلى توصيات منها: ضرورة اتباع معايير الثبات والتغيير في التعامل مع الوقائع التشريعية المطلوب بحثها، واتباع منهجيتي التغيير الاصوليتين دون غيرهما عند القيام بإجراء التغيير في الواقع المستجد، وضرورة تحديد المصطلحات تجنباً لحدوث الفوضى في الآراء والنتائج.

ففي ظل عالم إسلامي يعصف به:

أولاً: الجهل وترسخ عقلية التقليد

ثانياً: الانهيار بالغرب ومدنية

ثالثاً: الانهزام الفكري واحتقار الذات الحضارية

رابعاً: اختلال المرجعية الفكرية عند كثير من تيارات التجديد؛

خامساً: ضعف الثقافة التراثية والتشريعية

هذه الحالة التي شكلت أرضية مناسبة لتطور فيه فكرة المقاصد والمصالح مرتبطة ببعيد تجديد التشريع الإسلامي.

ويلاحظ أن معظم الجهود الإسلامية التجديدية خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر قد تركزت على شؤون

عملية ذات صبغة قانونية تشريعية أو اجتماعية لسبيين:

الأول: إن كثيراً من المتاعب الداخلية للمجتمع المسلم كان مصدرها عدم الرضا عن مدارس القرون الوسطى الفقهية

التي لم تعد كافية لمواجهة الظروف التي كانت تتغير بسرعة.

الثاني: إن الغرب لما بدأ يتغلغل في العالم الإسلامي في القرن التاسع عشر أخذ يوجه هجومه إلى الإسلام وينقد نظمه

القانونية والتشريعية والاجتماعية، وما تتضمنه من نظام أخلاقي.

هذا طرف من العوامل التي أدت لظهور دعوات التجديد وتياراته التي عملت على معالجة المشكلات والتحديات

المطروحة لاسيما التشريعية، والتي يظهر جلياً مرورها في مراحل ثلاث ميزت كل منها سمات خاصة انطلاقاً من الخاصية

التي تتميز مسيرة الحضارة الإسلامية؛ الارتباط الوثيق بين فكرة الصدمة الحضارية، وبين منعطفات ومراحل المسيرة

الحضارية الإسلامية، فالدافع وراء تكون دعوات التجديد وتياراته وتمايزها، هو بلا شك فكرة الصدمة الحضارية ذاتها،

لاسيما ذات الأبعاد الدينية، فمن الحملات الفرنسية والبريطانية بمضامينها الصليبية، إلى سقوط الخلافة وانهيار فكرة دار

الإسلام، إلى اعتلاء العلمانية - خاصة الإلحادية - أنظمة الحكم في بلاد المسلمين، واستمرار الاستعمار بأنماط متعددة،

حققت له ما لم يحققه الاحتلال العسكري، مروراً بفرض الهيمنة الكلية على العالم من خلال العولمة والردع النووي،

وصولاً لأحداث ١١ سبتمبر والحرب العالمية على الإرهاب المدعى؛ فكل أمر من هذه الأمور شكل في آوانه صدمة

حضارية فرضت على المسلمين الاستجابة لهذه التحديات بأساليب كان من أهمها: ظهور دعوات التجديد وحركاته في إثر

كل صدمة مرت بها الأمة.

ولما كان الدكتور رائد أبو مؤنس قد أعد في الماجستير رسالة حول منهج التعليل بالحكمة وأثره في التشريع الإسلامي قدم من خلالها دراسة لتطور مصطلح الحكمة ومرادفته من المصطلحات التشريعية من مثل: المعنى والمصلحة والمقاصد والباعث والغرض والعلة؛ دراسة رصدت تطور هذه المصطلحات والمناهج المتكونه حولها خلال المراحل التاريخية لتطور التشريع الإسلامي وصولاً إلى أعتاب العصر الحديث، ومن ثمة دراسة مقومات منهج التعليل بالحكمة وأبعاده لاسيما علاقته مع الأصول التقليدية، فقد استشعر أهمية ما تمثله إشكالية علاقة النظر العقلي المتمثل برعاية المصالح والمعاني المناسبة مع الأصول التقليدية من محك حقيقي لقضايا ثبات التشريع وتغييره، لاسيما في ظل تنامي تيارات التجديد واتجاهاتها وقضيتها الأساس: التغيير في التشريع عنوان التغيير والتجديد الحقيقي في الأمة، وقد انتهى مع فراغه من رسالة الماجستير إلى وضع الأسس الأولى لإشكالية: ثبات التشريع وتغييره، لاسيما أبعاد علاقة المعاني المناسبة بشكل عام مع الأصول التقليدية، تعليلاً وتحصيماً وتأثيراً وصولاً إلى التغيير، سواء في النص: ألفاظاً ودلالات، أم في الأحكام: تطبيقاً واستبدالاً، كل ذلك في ضوء الموقف من الزامية التشريع وصفتي التعبد والقداسة المتصلتان به، وارتباط التشريع بالواقع، هذه الإشكالية التي بدأت تتعزز لدى الدكتور رائد أبو مؤنس من خلال ما طرحه تيارات التجديد واتجاهاته، معززة باستشارات علمية كان من نتائجها إقدامه على بدء الخطوة الأولى لدراسة هذا الموضوع من خلال أطروحة الدكتوراه، وأقول الأولى لكون هذا الموضوع يحتاج إلى أضعاف هذه الأطروحة لتجلية القضايا المطروحة في التجديد والتغيير في التشريع الإسلامي أصولاً وفروعاً، لاسيما حركات التجديد وتياراته التي تحتاج بعضها إلى أطروحة خاصة بها.

تناولت هذه الدراسة موضوع الثوابت والمتغيرات في التشريع الإسلامي، في عصر لم يُعد الاستقرار والثبات صفة الحياة المدنية، وضابط علاقات أفرادها؛ وإنما هو التغير والتغيير الدائم في كل شيء، والذي يفرض ذاته على كل شيء، بما في ذلك ما كان معهوداً بثباته سابقاً قروناً كثيرة، كالدين "أحكاماً، ونصوصاً". مما أحدث أنواعاً من الفرضيات تجاه ما كان يُعد ثابتاً، تبحث وتناقش في جدوى وصلاحيه هذا الموروث في ظل ما أفرزه التغيير من نتائج حققت في أرض الواقع نجاحاً، تمثل فيما شهده العالم من ازدهار وتقدم عظيم في مجال التعليم والصحة... الخ. في حين أن ما كان قبل مرحلة التغيير، لاسيما "الدين: نصوصاً وأحكاماً" ربما يشكل عائقاً في مسيرة التغيير.

إن التشريع - أي تشريع - هو الضمان الحقيقي لحفاظ كل أمة على كيانها المستقل وسط الانسيابية في الأفكار والآراء في ظل عالم التكنولوجيا والاتصالات، ولذا كان لزاماً على كل أمة تريد الحفاظ على هويتها الذاتية العمل على بقاء تشريعها مرناً محققاً مصالحها ومتلائماً مع معطيات واقعها المتسارع التغيير تسارع العصر

ذلك التغيير الذي يفرض على الأمة التغير ومن هنا نشأت إشكالية تحديد ماهية المتغير فهل كل ما كان سالفاً يقبل التغيير؟ أم أن التشريع منه ما هو متغير ومنه ما هو ثابت لا يقبل التغيير؟ ومن ثم من الذي يحدد المتغير من الثابت وما هي المعايير التي يُحكم من خلالها على التشريع أصولاً وفروعاً بالثبات والتغير؟

وإذا ما تم التمييز بين الثابت والمتغير فما هي المنهجية التي من خلال اتباعها يمكن إحداث التغيير؟ وهل تنطبق هذه المنهجية في كل الظروف أم أن لها قواعد حاكمة تحكم مجمل عملية التغيير؟

إن تحديد أنواع التغيير ومحاله وإشكاله وتحديد مناهجه وقواعده قضايا جدُّ خطيرة ليس الزلل فيها بالهين لما في ذلك من تغيير لحدود التشريع وإذا كان هذا التشريع هو التشريع الإسلامي الذي هو دين يُتبع الله به فإن الزلل في تغييره خروج على إرادة الشارع وتحريف لدينه

ومن ثم كان لاختلاف الآراء والتوجهات في قضايا التجديد والتغيير أثره البالغ على هالة القداسة والتعبد المحيطة بالتشريع الإسلامي مما جعل مواقف الناس تتسم بالحدة تجاه هذه القضية

ما هي العوامل المنتجة للتغيير؟

وقد قام الدكتور رائد أبو مؤنس في هذه الأطروحة بدراسة عدد من القضايا التي يظهر من خلالها آراء الأصوليين ومواقفهم من فكري الثبات والتغير في التشريع، والتي عمل للباحث على دراستها من خلال المحاور التالية:

أولاً: حقيقة مفهوم الثواب والمتغيرات أصالة، والثنائيات المستعملة بازائها تبعاً، وهو ما قدمه الدكتور رائد أبو مؤنس من خلال الفصل التمهيدي الذي عرضت فيه علاوة على ذلك: دواعي التجديد والتغيير ومعوقاته، دراسة عرضت من خلالها للأبعاد الفكرية الموسوعة أو الرافضة لقضايا الثبات والتغيير والتجديد.

ثانياً: بيان مواقف التيارات والاتجاهات من قضايا ثبات التشريع وتغييره وتجديده، وتظهر أهمية بحث حركات التجديد والتغيير من خلال المحاور التالية:

الأول: كيف كانت بدايات دعوات التجديد الإسلامي؟

الثاني: ما العوامل التي ساهمت في تشكيل التيارات المتعارضة في المواقف من قضايا التجديد والتغيير في التراث الإسلامي عموماً؟

الثالث: ما أهم التيارات والحركات والاتجاهات المتعلقة بقضية التجديد والتغيير؟

الرابع: ما أهم المراحل والأطوار التي مرت بها هذه التيارات؟

الخامس: الملامح العامة لكل تيار أو حركة أو اتجاه، لاسيما فيما يتعلق بقضايا التجديد والتغيير في الفقه وأصوله؟

السادس: لماذا التجديد في الفقه وأصوله؟

السابع: لماذا تجديد الدعوة إلى التجديد في مطلع القرن الواحد والعشرين؟

الثامن: لماذا الدعوة إلى تحديد الثواب والمتغيرات من خلال مسائل وقضايا علم أصول الفقه؟

ولقد هدفت هذه الدراسة إلى تأصيل قضايا الثبات والتغيير في التشريع الإسلامي وعرض ما توصلت إليه حركات التجديد وتياراته المعاصرة في قضايا التجديد والتغيير في التشريع الإسلامي، وقد قسم الدكتور رائد أبو مؤنس المراحل التي مرت بها دعوات وحركات التغيير والتجديد في العالم الإسلامي إلى:

المرحلة الأولى: مرحلة ظهور حركات التجديد والتغيير وتياراته.

المرحلة الثانية: مرحلة تشكل البناء الفكري لحركات التجديد والتغيير وتياراته.

المرحلة الثالثة: مرحلة استقرار حركات التجديد والتغيير وتياراته.

وقد عمل الدكتور رائد أبو مؤنس على تقديم نبذة عن كل تيار أو اتجاه ومن ثمة قمت بعملية استخلاص لمعالم هذه التيارات وأفكارهم في التجديد والتغيير من ثنايا كتاباتهم؛ فإن العالم التي قدمتها لم يسبق الدكتور رائد أبو مؤنس في غالبها ثالثاً: أنواع التغيير وأقسامه، ومناهج الأصوليين المتبعة لذلك؛ فإن المعيار الفاصل بين العصرية العبيثة، والتجدد الحيوي الضروري لكل أمة؛ ما يقوم به علماء كل أمة تجاه حضارتهم من تغيير وتجديد يمتاز فيما يمتاز بالأصالة، والانسجام مع مكونات حضارتهم؛ إذ ليس التجديد والتغيير مرفوضاً بالمطلق، كما لا يُعد كل تجديد، وكل تغيير، مهما كان يحمل من مضامين وأفكار؛ غاية تقصدها الأمم، وإنما التغيير والتجديد المنضبط بقواعد الحضارة ذاتها، والإسلام؛ فكراً وحضارة وتشريعاً؛ يمتاز بكونه صالحاً - برغم ثباته - لكل زمان ومكان؛ عاكساً بذلك حقيقة اشتغاله على ثوابت ومتغيرات، برغم كونه ديناً وشريعة يُتبع الله تعالى به، فلعلماء الأمة من فقهاء وأصوليين القيام بالتجديد والتغيير.

فللتغيير في التشريع الإسلامي مكانه البارز الذي لا يحيط من قدره ما كان من انحراف عند بعض حركات التجديد وتياراته، وليس أدل على ذلك مما يراه الدكتور رائد أبو مؤنس من تقسيمات للتغيير وأنواعه، والتي تناوها علماء التشريع في ثنايا كتاباتهم؛ بل قد كان لفكرة التغيير دورها البارز في تشكيل آراء الأصوليين ومناهجهم الاجتهادية، لا سيما منهجيتي: التعليل والتأويل.

والدكتور رائد أبو مؤنس؛ إذ سعى في هذه الأطروحة لوضع أسس منهجية أولى لدراسة هذه القضية الخطيرة؛ فإنه عمد ابتداءً إلى بيان أنواع التغيير وأقسامه وفق معايير ضابطة لذلك، مع الإشارة إلى ما يكون لهذه الأنواع والأقسام من أصل عند الأصوليين باعتبارهم أصحاب الحق في دراسة هذه القضية وتأصيلها فيما يتعلق بالتشريع الإسلامي، فليس الأمر بالمشاع لكل من هب ودب، ممن لا يمتلك أدنى مقومات أهلية الاجتهاد، ناهيك عن القدرة العقلية اللازمة للإبداع في مثل هذا الموضوع

ومن ثمة بيان حقيقة مناهج التغيير المعتمدة في التشريع الإسلامي: التعليل والتأويل، مبيناً أركانها ومستوياتها وأبعادها، ومعايير التمييز ما بين الثوابت والمتغيرات من خلالها.

رابعاً: مجالات الثبات والتغيير ومقوماتها في مكونات التشريع الإسلامي ومعايير الثبات والتغيير فيها، وعوامل التغيير وقواعده.

ولما كانت هذه القضايا من التداخل بقدر تجعل فصلها في مباحث من الخطأ بمكان؛ فقد رأى الدكتور رائد أبو مؤنس وهو يحدد هذه المحاور لدراساتها؛ إن يعمل على إنجاز هذه الدراسة من خلال إتباع منهج تحليلي سعى من خلاله الدكتور رائد أبو مؤنس إلى تحديد دقيق لهذه المحاور والتي لن تظهر حقيقة مواقف الأصوليين منها فيما لو تم تناولها بشكل مباشر؛ ولذا رأى الدكتور رائد أبو مؤنس ضرورة تناولها من خلال تحليل التشريع الإسلامي إلى مكونات خمس رئيسة هي:

المكون الأول: اللفظ

المكون الثاني: المعنى.

المكون الثالث: التعبد والقداسة.

المكون الرابع: الإلزام.

المكون الخامس: الواقع بمعناه الشامل.

تكمن مبررات هذه الدراسة في أهميتها وتزايد الحاجة لدى كثيرين إلى معرفة الثوابت والمتغيرات في التشريع الإسلامي وذلك عند إظهارهم الحكم الشرعي المبين لدين الله في القضايا والمسائل المستجدة منها والقديمة في ضوء تغير الظروف والأحوال وتكمن مبررات هذه الدراسة وأهميتها في الأمور التالية:

ما لتحديد ماهية الثوابت والمتغيرات من أثر في تطوير التشريع الإسلامي التطوير الحقيقي

حسم مادة الفوضى في المصطلحات ذات الصلة بثبات التشريع وتغييره والتي سادت في العصر الحديث في مجال الفكر الإسلامي المعاصر في ظل سيادة ثنائيات فضفاضة في معانيها وحدودها ودون تحديد دقيق لأبعاد مصطلحاتها من مثل: التراث والتجديد والأصالة والمعاصرة والثابت والمتغير... الخ

تحديد أنواع التغيير ومحاله وأسس وقواعده ومناهجه ومعاييرها في إطار المنهج الإسلامي التشريعي

قلة الدراسات الجادة والمكتملة الأبعاد في موضوع ثبات التشريع وتغييره في مقابل كثرة للكتابات ذات الصفة العمومية والخطابية

ندرة الدراسات الأصولية المتخصصة في مقابل كتابات غير متخصصة ذات طابع فكري عام مما يعني أن الحاجة ملحة إلى مزيد من الدراسات الأصولية المتخصصة في هذا الموضوع

أهداف الدراسة

سعى الدكتور رائد أبو مؤنس في هذه الدراسة إلى تحقيق الأهداف التالية:

أولاً: تقديم دراسة متكاملة الأبعاد لقضايا الثبات والتغيير في التشريع الإسلامي

ثانياً: تحديد مفهوم دقيق لمصطلحي الثابت والمتغير

ثالثاً: تحديد أنواع التغيير وأقسامه ومحاله

رابعاً: تحديد مقومات مناهج التغيير الأصولية وأبعادها

خامساً: القيام بتحليل التشريع الإسلامي إلى مكونات يمكن للباحث من خلالها بحث فكرة الثبات والتغيير في إطار دراسة كلية شمولية لا تقتصر على جانب من جوانب التشريع كالحكم الشرعي أو النص الشرعي أو نصوص السنة وهلم جراً

سادساً: تحديد معايير فارقة يمكن من خلال تطبيقها على القضية محل البحث معرفة مدى كونها من الثوابت أو

المتغيرات ومدى صلاحية تطبيق مناهج التغيير فيها

سابعاً: عرض ما توصلت إليه الحركات والتيارات المعاصرة في هذا الإطار من أجل تصحيح ما وقع فيه الانحراف والبناء على ما لم يكتمل فيه البحث.

وقد عرض الدكتور رائد مفردات أطروحته على النحو التالي:

المقدمة

الفصل التمهيدي: المدخل إلى معرفة الثوابت والمتغيرات

المبحث الأول: الاتجاهات العامة في مفهوم الثوابت والمتغيرات

المطلب الأول: الثوابت والمتغيرات في اللغة

المطلب الثاني: الثوابت والمتغيرات في الاصطلاح

الفرع الأول: مفهوم الثوابت والمتغيرات في النظر الفكري المعاصر

الفرع الثاني: مفهوم الثوابت والمتغيرات في النظر الأصولي المعاصر

التعريف المختار لدى الباحث

المبحث الثاني: مسوغات التغيير والتجديد في التشريع الإسلامي ومعوقاته

المطلب الأول: عوامل نشوء رفض التجديد

المطلب الثاني: مسوغات التجديد في التشريع الإسلامي

المبحث الثالث: التجديد والتغيير عند المعاصرين

المطلب الأول: التيار العصري

المطلب الثاني: التيار التراثي

الفصل الأول: أنواع التغيير ومناهجه في التشريع الإسلامي

تمهيد

المبحث الأول: أنواع التغيير وأقسامه

تمهيد

التقسيم الأول: تقسيم التغيير باعتبار مجال التطبيق وحدوده

النوع الأول: التغيير والتجديد في أساليب الحياة وأنماطها

النوع الثاني: التغيير والتجديد في التشريع الإسلامي

التقسيم الثاني: أقسام التغيير باعتبار تعلقه بالشكل أو الموضوع

النوع الأول: التغيير الشكلي

النوع الثاني: التغيير الموضوعي

اعتبارات التغيير في الموضوع

الاعتبار الأول: تعلق التغيير بمقومات الموضوع

النوع الأول: التغيير في الوسائل

النوع الثاني: التغيير في التشريع: مكوناته، وأركانه، وأحكامه

الاعتبار الثاني: تعلق التغيير بمحل الواقعة

النوع الأول: التغيير في محل واقعة الأصل

النوع الثاني: التغيير في واقعة الفرع

النوع الثالث: التغيير في واقعة الفرع المستجد المقيس على واقعة الأصل

الاعتبار الثالث: مدى شمول التغيير للموضوع

النوع الأول: التغيير الجزئي

النوع الثاني: التغيير الكلي

الاعتبار الرابع: نتيجة التغيير ومآله

النوع الأول: التغيير الذي فيه نقصان من المُغير

النوع الثاني: التغيير الذي فيه زيادة على المُغير وتعميم لحكمه

الاعتبار الخامس: المدى الزمني للتغيير

النوع الأول: التغيير الدائم

النوع الثاني: التغيير المرحلي

الاعتبار السادس: قيام التغيير وفق قواعد منهجية

النوع الأول: التغيير المنهجي

النوع الثاني: التغيير اللامنهجي

الاعتبار السابع: صاحب الحق في القيام بالتغيير

القسم الأول: تغيير من حق صاحب الشرع

القسم الثاني: تغيير من حق المكلفين بالشرع

القسم الثالث: تغيير مشترك من حيث صاحب الحق فيه

الاعتبار الثامن: تقسيم التغيير من حيث قبوله أو رفضه

النوع الأول: التغيير المقبول

النوع الثاني: التغيير المرفوض

النوع الثالث: التغيير المختلف في حكمه.

المبحث الثاني: منهجية التغيير بالتعليل

التعليل في اللغة

التعليل في الاصطلاح

فكرة التعليل بين القبول والرفض

المطلب الأول: إشكالية علاقة اللفظ بالمعنى

المحور الأول: الاختلاف في أولوية المكون التشريعي المقصود أصالة بالتشريع: اللفظ أو المعنى

المحور الثاني: حدود العلاقة بين اللفظ والمعنى

المنهج الأول: اعتبار كل من المعنى واللفظ جنباً إلى جنب دون رجوع أحدهما على الآخر بأي إبطال أو تغيير أو

تخصيص

المنهج الثاني: إن المعنى هو المعنى

المطلب الثاني: دوران الأحكام مع حكمها وعللها

انتفاء الحكم لانتفاء حكمته قطعاً

المطلب الثالث: التعليل بالمصالح

الاتجاه الأول: عدم اعتبار المصلحة المعارضة للنص أو الإجماع

الاتجاه الثاني: اعتبار المصلحة ولو في مقابلة النصوص والإجماع

تحليل رأي الطوفي

مناقشة رأي الطوفي وبيان مواطن ضعفه

المطلب الرابع: معايير التغيير والإبطال في إطار منهجية التعليل

الفرع الأول: معايير التغيير من خلال التعليل عند الحنفية

الفرع الثاني: معايير التغيير من خلال التعليل عند الجمهور

إجراء القياس في الأسباب أنموذج تطبيقي لمنهجية التغيير بالتعليل

المبحث الثالث: منهجية التغيير بالتأويل

تمهيد

المطلب الأول: قيام منهجية التأويل على فكرة التغيير

الشكل الأول: التصرف في المعاني

الشكل الثاني: التصرف في الألفاظ

المطلب الثاني: علاقة المعاني المناسبة بالأصول التقليدية

أنواع تأثير المعاني المناسبة على الأصول التقليدية

النوع الأول: تعليل الأصل بما هو أعم من العلة الموماً إليها

النوع الثاني: تعليل الأصل بما هو أعم من العلة الموماً إليها بما ينقض أو يرفع علية العلة

المطلب الثالث: أنواع التأويل ومستنداته

النوع الأول: أن يكون المعنى المناسب مستنبطاً من الأصل المخصوص ذاته.

النوع الثاني: ما يستنبط من أصل ورد مخصصاً

النوع الثالث: ما يستنبط من قاعدة لا تعرض بظاهرها للعموم بالتخصيص، وإنما تعرض له بمعناها المستنبط منها

النوع الرابع: التخصيص بالمعاني المناسبة المرسله

المطلب الرابع: معايير الثبات والتغيير في إطار منهجية التأويل

الفصل الثاني: مجالات الثبات والتغيير ومقوماتها في التشريع الإسلامي

تمهيد

المبحث الأول: الإلزام

تمهيد

المطلب الأول: معايير الإلزام في التشريع الإسلامي ومجالاته
 البعد الأول: وجود النص الشرعي المتعلق بالواقعة محل البحث
 النوع الأول: الوقائع والمسائل التي جاء النص الشرعي بها
 النوع الثاني: الوقائع والمسائل التي لا نص فيها.
 البعد الثاني: كيفية دلالة النص الشرعي المفيد للحكم الشرعي على الواقعة محل البحث
 الشكل الأول: الدلالة الصريحة على حكم الوقائع
 الشكل الثاني: الدلالة الخفية على حكم الوقائع
 البعد الثالث: الكفاءة العلمية التي يبديها المجتهد
 النوع الأول: الوقائع والمسائل التي جاء بشأنها النص الشرعي القاطع
 النوع الثاني: الوقائع والمسائل الاجتهادية
 معايير خاصية الإلزام والمرونة في التشريع الإسلامي
 معايير القطعية والظنية
 المطلب الثاني: الأحكام الملزمة في التشريع الإسلامي ومعاييرها
 القضية الأولى: تحديد ماهية الحكم
 الفرضية الأولى: أن الأصوليين عبر تاريخ علم أصول الفقه لم يتبها هذه الفكرة
 الفرضية الثانية: الحكم الشرعي ما ثبت بالخطاب أصالة أو تبعاً؛
 الفرضية الثالثة: ليست الأحكام الثابتة بالأصول التبعية أحكاماً شرعية
 منهج الغزالي في فرضيته ومقوماتها
 أصول نظرية الغزالي
 تصويب المجتهد وعلاقته بالثبات والتغيير في التشريع الإسلامي
 القضية الثانية: تحديد القدر الملزم من الأحكام في التشريع الإسلامي
 المبحث الثاني: اللفظ
 المطلب الأول: منهج الحنفية في الثبات والتغير في اللفظ
 القسم الأول: لفظ ثابت في دلالاته على معناه
 القسم الثاني: لفظ محتمل للتغيير في دلالاته على معناه
 معايير الثبات والتغيير في دلالة اللفظ على معناه عند الحنفية

المطلب الثاني: منهج الجمهور في الثبات والتغير في اللفظ

معايير الثبات والتغير في دلالة الألفاظ عند الجمهور

المبحث الثالث: المعنى

تمهيد

المطلب الأول: اعتماد الأصوليين على المعاني في ربط الأحكام

المطلب الثاني: ظهور المناهج الأصولية

كيفية بناء الأصوليين مناهجهم في تعريف العلة وفقا لفكرة الثبات والتغير في التشريع

تكون المناهج الأصولية وموقفها من المعاني والعلل

المبحث الرابع: التعبد والقدااسة

تمهيد

المطلب الأول: منهج التعامل مع الأصول التشريعية التقليدية

المنهجية الأولى: منهجية الضبط الأصولي

المنهجية الثانية: منهجية الانفتاح على المعاني والحكم

المطلب الثاني: النظر العقلي في التشريع وعلاقته بالتوقيف

مفهوم التعبد

المطلب الثالث: معايير التعبد بالتعليل أو التعبد بالتحكم وأثرها في تحديد مجال التصرف في الشر

معايير معقولة المعنى "التعليل" ومعايير عدم المعقولة "التوقيف"

مجال التصرف في الشرع وفق معايير التعليل والتوقيف

المبحث الخامس: المواقع

تمهيد

المطلب الأول: مكونات الواقع

المطلب الثاني: أوعية الواقع

البعد الأول: البعد الزماني

البعد الثاني: البعد المكاني

المطلب الثالث: عوامل إنتاج الواقع وتغييره في المستقبل

النوع الأول: العوامل الحقيقية لإنتاج الواقع في التشريع الإسلامي

العامل الأول: فعل الإنسان

العامل الثاني: إرادة الإنسان

العامل الثالث: المصلحة المتبعة

مبررات اعتبار الزمان والمكان عوامل تغيير في التشريع

مؤيدات اعتبار الزمان والمكان عوامل مجازية لا حقيقية في التغيير

المطلب الرابع: أثر الواقع في تغيير التشريع الإسلامي

أنواع التغيير في التشريع الإسلامي بالواقع

المعيار الأول: القصد في التغيير

النوع الأول: التغيير في الواقع.

النوع الثاني: التغيير في الواقع

المعيار الثاني: مدى تغيير التشريع بالواقع

النوع الأول: تغيير التشريع جزئياً بالواقع المتغير.

النوع الثاني: تغيير التشريع كلياً بالواقع المتغير

المعيار الثالث: أشكال تغيير التشريع بالواقع المتغير

الشكل الأول: تحول الموضوع إلى موضوع آخر؛

الشكل الثاني: ارتفاع التشريع لانتفاء الموضوع

الشكل الثالث: التغيير المصلحي في التشريع

الشكل الرابع: تغيير موضوع الحكم بنظر العرف إلى موضوع آخر

المطلب الخامس: قواعد تغيير التشريع بالواقع

المستوى الأول: قواعد التغيير الكلي

القاعدة الأولى: التغيير المصلحي

القاعدة الثانية: التغيير بالعرف

المستوى الثاني: التغيير الجزئي

تغيير التشريع استدلالاً بالقواعد الفقهية

التناجح

فهرس المصادر .

بناء على العرض السابق لأسماء الأطروحات المقدمة في المقاصد و النموذج المختار نلاحظ أن عددها كبير و محتوياتها متعمقة و كان اهتمامها بالمقاصد واضح، و لعل أعز ذلك لطريقة التدريس و القائمين عليه؛ فالأستاذ الدكتور محمد فتحي الدريني _ أسأل الله له الشفاء العاجل_ كان مدرساً لمعظم مواد الدراسات العليا و خصوصاً تلك المتعلقة بالمقاصد _ كمقاصد الشريعة و المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي و السياسة الشرعية و نظرية التعسف و الظروف الطارئة _ و كان له بالغ الأثر في نشر الفكر المقاصدي و أهميته لدى الطلبة فقلما تخلو محاضرة من محاضراته عن ذكر للموافقات و قول للشاطبي فيها، و قد كنت طالباً أتلمذ على يده و أرى مدى تأثيره في الطلبة مما جعلهم يقبلون على المقاصد بصورة قوية ظهرت من خلال أطروحاتهم المقدمة في الماجستير و الدكتوراه.

التائج

بعد هذا العرض لواقع تدريس المقاصد في كليات الشريعة في الجامعات الأردنية أخلص إلى النتائج التالية:

- ١- افتقار خطط البكالوريوس إلى مواد المقاصد المباشرة و لم أجد في بحثي هذا في الكليات الخمس سوى مادة واحدة تتكلم عن المقاصد و هي المادة التي يطرحها قسم الفقه في كلية الشريعة في جامعة مؤتة، و أما مادتي المدخل إلى التشريع الإسلامي و مقاصده و مادة السياسة الشرعية و مقاصد التشريع فكان نصيب المقاصد منها قليل.
- ٢- احتواء خط البكالوريوس على مواد تعتمد على مقاصد الشريعة، كمادة السياسة الشرعية و القواعد الفقهية و غيرهما.
- ٣- اهتمام القائمين على خطط الدراسات العليا و خصوصاً في مرحلة الماجستير بطرح مادة تحت مسمى "مقاصد الشريعة" ولكنها كانت اختيارية للطلبة إلا في قسم واحد هو ماجستير الفقه و أصوله مسار الشامل في كلية الشريعة في الجامعة الأردنية.
- ٤- طرح مادة المقاصد كمادة اختيارية لطلبة ماجستير الحديث في كلية الشريعة في الجامعة الأردنية.
- ٥- احتواء الخطط في مرحلة الماجستير على مواد كثيرة مرتبطة بالمقاصد، و في هذا إشارة إلى إن القائمين على الخطط قد أولو موضوع المقاصد الاهتمام في هذه المرحلة عن غيرها من المراحل حيث وجدنا مواد المقاصد المباشرة و المواد المتعلقة بالمقاصد، و كأن لسان الحال يقول هذه النظرية و هذا التطبيق في حين خلت مرحلة البكالوريوس (في الجملة) و مرحلة الدكتوراه من مواد المقاصد المباشرة.
- ٦- احتواء مواد الدكتوراه على جملة من المواد المرتبطة بالمقاصد و فيها إثراء لشخصية الطالب العلمية بشرط أن يكون قد أسس نفسه في موضوع المقاصد تأسيساً متيناً.

- ٧- طريقة التدريس وعرض المادة من قبل المدرس وتوجه الكلية من خلال لجنة الدراسات العليا فيها له بالغ الأثر في موضوع المقاصد وغيره من الموضوعات، وقد رأينا ذلك في الأطروحات المقدمة من الطلبة في كلية الشريعة في الجامعة الأردنية.
- ٨- الجدة في طرح موضوعات ذات علاقة بالمقاصد بل في تطوير فكرة المقاصد وظهر ذلك من خلال التعليل بالحكمة و حركات التجديد وغيرهما.

التوصيات والمقترحات:

أقدم في نهاية هذا البحث بجملة من التوصيات والمقترحات تتمثل في:

- ١- الاهتمام بهادة المقاصد في مرحلة البكالوريوس والدكتوراه من حيث طرح مواد باسمها.
- ٢- جعل مادة المقاصد مادة إجبارية على جميع تخصصات الفقه والقضاء في مرحلة الماجستير بدلاً من كونها مادة اختيارية.
- ٣- النظر في محتويات مواد المقاصد ومحاولة طرح موضوعات عميقة فيها جدة في موضوع المقاصد وعدم الاكتفاء باجترار ما تكلم به السابقون دون إضافة جديد لهذا الفن فقد لاحظت أن خطة مادة المقاصد متشابهة في الجملة في مرحلة الماجستير ومتداخلة مع المعارض في مرحلة البكالوريوس، وقد اقترحت توصيفاً لثلاث مواد في المقاصد في المراحل الثلاث أسأل الله أن يكون فيها النفع وكانت على النحو التالي:
- مخطط مقترح لمادة مقاصد الشريعة في المراحل الدراسية الثلاث:

مرحلة البكالوريوس

اسم المادة: مدخل إلى المقاصد الشرعية وفلسفة التشريع

وصف المادة:

أهمية المقاصد، مفهومها، تاريخ النشأة، مجالات التطبيق، مدارس المقاصد، القواعد العامة، المؤلفات في علم المقاصد.

مرحلة الماجستير

اسم المادة: مقاصد الشريعة

وصف المادة:

المفهوم والتأصيل والأقسام، المدارس الرئيسية والموقف منها (عرض ونقد) إشكاليات علم المقاصد وتفصيلاتها

مثل: المصلحة والنص، تعارض المصالح وقواعد المقاصد، الاجتهاد المقاصدي في فقه الواقع، التجديد في التشريع

مرحلة الدكتوراه

اسم المادة: تطبيقات فقه المقاصد في الاجتهاد المعاصر

وصف المادة:

هذه المادة هي تطبيق لدراسة المقاصد من خلال النظر في الاجتهاد المعاصر و القضايا المعاصرة المتعلقة بالمقاصد، ومن

مفردات هذه المادة:

- نماذج من اختلاف الأحكام لاختلاف الزمان و المكان (مثل تحديد سن الزواج من عصر لآخر ومكان لآخر

(

- نماذج من اختلاف الأحكام لاختلاف الماهيات و تطورها (مثل القبض في عقود المعاملات المعاصرة، عدم

القدرة على التسليم، الجهالة (٠٠٠٠٠٠٠٠)).

نماذج من تعارض الأحكام مع القوانين الدولية أو المحلية (مثل الحجاب في تركيا و فرنسا، النقاب في هولندا).

٤- لفت نظر الطلبة إلى موضوع المقاصد و أهميته في حياة البشر ليكون محوراً من محاور اهتمامهم في الأطروحات

العلمية.

انعكاسات الفكر الأصولي على تخطيط مناهج التعليم الجامعي

"دراسة في أهمية تدريس مقاصد الشريعة بالجامعات"

د. أبو بكر محمد أحمد محمد إبراهيم*

التمهيد:

إن المتابع للحركة الفكرية التي يشهدها العالم الإسلامي اليوم يلحظ بشكل جلي المكانة المرموقة التي احتلتها مقاصد الشريعة في محاولات توجيه وضبط مسارات التنظير الفكري والتجديد والإصلاح والاجتهاد، فقد بلورت هذه الحركة الفكرية التجديدية معالم خطاب إسلامي يدعو إلى إصلاح مناهج البحث العلمي ومناهج الفكر على وجه العموم وفق رؤية توحيدية تركز على محاولة جادة للربط الخلاق بين الواقع والفطرة الإنسانية والوحي الإلهي، متجاوزة المنهج الأصولي التقليدي الذي ينصرف في المقام الأول - في مجال التأليف والتربية الأصولية ونوعية القضايا التي يتناولها - إلى العناية بالتشعب الشكلي والتجريد المنطقي والتقليد المذهبي (= في إطار المذهب).

وإذا كان الخطاب التجديدي قد نحا في العقود الأخيرة هذا المنحى، فإن ما أنتج من بحوث ودراسات في هذا الصدد قد أسند برؤى وتجارب في الإصلاح التعليمي لم تكن مطروقة من قبل في عالمنا الإسلامي المعاصر. فقد تم الاعتراض على حصر مفهوم الجامعة الإسلامية في تدريس العلم الشرعي بالاصطلاح الشائع، باعتبار أن المفهوم يتسع لتتحمل الجامعة تبعات ثقافية وأخلاقية إضافة إلى مسؤولياتها في تطوير المعرفة العلمية ورفقيها في كافة المجالات^١، ونُظر إلى مسألة ربط الجامعة بالحاجات الحقيقية في المجتمعات الإسلامية المعاصرة نظراً جدياً^٢. في هذه الورقة يناقش الباحث محورية أطروحة المقاصد في الفكر الأصولي المعاصر وانعكاسات هذا الفكر على محاولات إصلاح التعليم الجامعي، التي استهدفت تفعيل الجامعات في خدمة قضايا الأمة وتطوير معرفة

* رئيس قسم البحوث والأستاذ المساعد بمعهد إسلام المعرفة بجامعة الجزيرة/ السودان - دكتوراه الفلسفة في التربية (مناهج وطرق تدريس) من الجامعة الإسلامية العالمية باليزيا.

^١ الفاروقي، إسماعيل: نحو جامعة إسلامية. مجلة المسلم المعاصر. ع. ٣٣، ١٩٨٢م - ١٩٨٣م، ص ٤٨.

^٢ انظر في هذا الصدد بحث أبو سليمان، عبد الحميد: إسلامية الجامعة وتفعيل التعليم العالي بين النظرية والتطبيق، مجلة إسلامية المعرفة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فريجينيا، ع. ٢٦، ص ٧، ٢٠٠١م، ص ١١٥ - ١٥٠. والبحث في الأصل ورقة قدمت في مؤتمر عقد بالمغرب لمناقشة موضوع تفعيل التعليم العالي في خدمة قضايا الأمة، ونظمه المعهد العالمي للفكر الإسلامي بالتعاون مع المنظمة الإسلامية للتربية والثقافة والفنون.

إسلامية تليبي حاجاتها العملية. وبشكل خاص يناقش الباحث موقع مقاصد الشريعة في قضية إعداد الأطر/ الكودار العلمية في مجالات الدراسات والعلوم الإنسانية والاجتماعية والتطبيقية على نحو تكون فيه قادرة على استلهاهم مرجعيتها الفكرية والتأمل في إشارات النصوص وإيحاءاتها وفق الضوابط الإسلامية في النظر والاجتهاد التي تقتضي الاستفادة من تراكم الفقه والتجربة الإنسانية ومقارنة العلوم والأحوال المستجدة بعقلية أصولية علمية ناقدة.

إشكالية الدراسة:

لعل من نافلة القول أن نذكر بأن تقديم رؤى وأفكار في مثل هذا العمل الذي نروم القيام به تنطلق على الأرجح من موقع ومن موقف نظري تشكله معاشة الباحث لتجربة ما وتساؤلات تثيرها محاولاته لفهم التجربة في سياق تشكلها التاريخي والظرفي. وإذا كان الأمر كذلك فإن هذه الدراسة تمخضت عن محاولة لفهم جملة من الأدبيات المعاصرة التي تُشكل اليوم اتجاهها عاماً رئيس في الفكر الأصولي يمكن تمييز اتجاهات أو أنواع من مستويات الخطاب داخله، ومحاولة من جانب آخر لفهم الوضع الراهن لتدريس مقاصد الشريعة في تجربتين تزامنتا تقريباً³ في تبني اتجاه في التعليم الجامعي استهدف ربط الدارس في مجالات مثل العلوم الإنسانية والاجتماعية والتطبيقية بمرجعياته الفكرية. والتجربتان المقصودتان هما تجربتنا جامعة الجزيرة بالسودان وكلية معارف الوحي والعلوم الإنسانية باليزيا في تدريس مقاصد الشريعة. حيث تحتل المقاصد وضعاً مميزاً في هاتين المؤسستين.

أسئلة الدراسة:

إن تدريس المقاصد في التجربتين المشار إليها أثار عندنا التساؤلات التالية:

- ما أهمية تدريس المقاصد؟ وهل الأهمية واحدة بالنسبة للمتخصص في العلم الشرعي والعلم الاجتماعي؟ وما أهميتها بالنسبة لدارسي العلوم التطبيقية؟
- هل العناية بتدريس المقاصد في الجامعات جاء انعكاساً لتحول فكري عام؟ وهل واقع تدريسها يعكس وعياً كافياً بالأبعاد المنهجية التي يتطلبها تخطيط المناهج بالجامعات؟

³ انظر الميساوي، محمد الطاهر (تقرير): من السودان إلى ماليزيا: مشاغل أسلمة المناهج الجامعية وآفاقها، مجلة إسلامية المعرفة، المعهد

حدود الدراسة:

لما كان موضوع هذا البحث واسعاً ومتشعباً فإن المعالجة التي سنقوم بها ستركز على القضيتين التاليتين، بوصفها من القضايا الرئيسية التي تدرج تحتها قضايا تفصيلية يقتضيها هذا البحث:

أولاً: في الجزء الأول من الدراسة نُعالج قضية اتجاهات البحث في المقاصد في الفكر الإسلامي المعاصر. وذلك لأن محاولة معرفة أثر الفكر الأصولي في مجال التعليم الجامعي يقتضي بالضرورة وصف ذلك الفكر وتحليل مضمونه، من منظور فلسفة تخطيط التعليم الجامعي. وإذا كان الأمر كذلك فإن هذه الدراسة ليس من هدفها تقويم هذا الفكر والحكم عليه أو الدخول في تفاصيل الجدل المستمر بين "التقليديين" و"المجددين"، فذلك أمرٌ خارجٌ عن نطاق هذا البحث تماماً. عليه، وعوضاً دراسة خطاب التجديد في الفكر الإسلامي المعاصر ومدارس التجديد، نتوجه للبحث عن دلالة طرح نظرية المقاصد ضمن أطروحتي "تجديد أصول الفقه" و"تجديد الفكر الإسلامي" أثناء وصفنا لاتجاهات الفكر المقاصدي المعاصر.

ثانياً: في الشق الثاني من البحث ناقش موقع "العلوم الوسيطة" في فلسفة التكامل المعرفي وإسلامية المعرفة وأهمية تدريس المقاصد بالجامعات. فقضية "العلوم الوسيطة" - في تقديرنا - من القضايا المهمة، لأن التخطيط لإصلاح مناهج الجامعات وتفعيل دور الأخيرة في خدمة قضايا الأمة يتطلب فتح أطر العلم (وليس إهدار مطلوبات التخصص) ليستوعب الدارس المتخصص فهم قضايا ذات صلة بعلمه لم ترتق تقاليد البحث فيها بالقدر الذي يفرضها في بنية العلم. وهو تقليد متعارف عليه في كثير من الجامعات ذات السمعة الممتازة في الشرق والغرب، وعُرف استحدثت في الجامعات لإحداث موازنة بين مطلوبات التخصص ومسؤوليات الجامعة الثقافية والأخلاقية. والغرض من مناقشة هذه القضية تقديم اجتهاد أو رؤية تلمس أهمية تدريس مقاصد الشريعة بالجامعات، وفق ضوابط محددة سنأتي على ذكرها في متن الدراسة، وتمهد للبحث في قضية مكون "مطلوبات الجامعة" الذي يضمن فيه في كثير من الجامعات العربية على وجه التحديد مقررات في الثقافة الإسلامية. فما كتب في مجال تقييم مقررات الثقافة الإسلامية لأزال يحتاج إلى تقويم حتى يمكن الاستفادة من هذا المكون بالشكل المأمول، ولعل مما يؤكد ذلك أن تقويم هذا المكون في مطلوبات الدرجة العلمية الجامعية في معظمه يتمت بكليات الشريعة وأقسام الدراسات الإسلامية،^٥ مع أن هذه القضية من صميم عملية التخطيط لمناهج التعليم الجامعي

^٤ من الدراسات التي اهتمت بتتبع خطاب التجديد دراسة إبراهيم، عبد الرحمن الحاج: التجديد من النص إلى الخطاب، مجلة التجديد، الجامعة الإسلامية العالمية بالبريزيا: كوالالمبور، ص ٩٩-١٢٦.

^٥ انظر على سبيل المثال مكحل، عمر سليمان (محرراً): تدريس الثقافة الإسلامية بالجامعات: بحوث المؤتمر الثالث لكلية الشريعة بجامعة الزرقاء الأهلية، عمان، ٢٠٠١م.

التي تركز على أدبيات ونظريات عديدة. ولسنا في هذه الدراسة معنيين بتتبع تجربة الجامعات في هذا الصدد ولكن نحسب أن الدراسة تمهد للبحث في هذا المجال.

اتجاهات البحث في المقاصد في الفكر الإسلامي المعاصر

يمكن، على أقل تقدير، إدراج الكتابات المعاصرة في مبحث مقاصد الشريعة ضمن ثلاثة اتجاهات رئيسية، وهي: الاتجاه الحركي، والاتجاه الفكري، والاتجاه الأكاديمي. وفيما يلي توضيح لمبرر هذا التقسيم الثلاثي.

الإسلاميون والدعوة إلى تجديد الفكر الأصولي:

يبدو، من خلال ما حظيت به الدعوة لتجديد أصول الفقه من قبولٍ في أوساط الإسلاميين، أن أطروحة التجديد قد أثرت بشكل واضح من قبل الحركيين الذين تلقوا تعليماً مدنياً تهيم عليه النزعة الغربية، بسبب تربيتهم الإيمانية الذاتية (= الحركية) التي نبهتهم إلى خطورة تطبيق مناهج العلوم التي درسوها على مجتمعاتهم، وبسبب إطلاعهم على ملاحظات بعض الأصوليين على نشأة "علم أصول الفقه" والإشكاليات التي تعكسها،^٦ فوسعوا القول فيها في اتجاه صار يعرف بالتجديد ينتسب له عدد من العلماء والمصلحين في الدائرتين السنية والشيعية.^٧ فالفكر الحركي - فيما يبدو - كان الأسبق في توجيه مسألة تجديد الأصول الفقهية وجهة أكثر عمقاً وشمولاً. وذلك لأن موضوعات الفكر الحركي فرضت إثارة هذه المسألة بقوة.

فالفكر الحركي يتناول قضايا شائكة ومعقدة تعالج مسألة التحول إلى الإسلام في كافة مجالات الحياة: الاجتماعية والسياسية والاقتصادية. وهو تحولٌ مرتبطٌ ارتباطاً وثيقاً بمناقشة الواقع الاجتماعي والسياسي والاقتصادي الفعلي في بلدان العالم الإسلامي ببعديه المكاني والزمني وبمحاولة ابتداء نظم تقرب هذا الواقع وترتفع به إلى الإسلام شيئاً فشيئاً. فمثل هذا التحول يحتاج تطوير نموذج معرفي اجتهادي "لبناء نموذج جديد يوحد العنصر الشرعي الخالد في الواقع الظرفي الجديد، فيضاهي النموذج الأول [عصر الرسالة] في مغزاه

^٦ هذا ما يستفاد على الأقل من المبررات التي ساقها الشيخ حسن الترابي في عدد من كتاباته ومحاضراته عن التجديد، وقد تأثر الترابي في بعض اجتهاداته الأصولية بكتابات محمد أبو زهرة الأصولية. انظر محمد وقيع الله: حوارات التجديد، الخرطوم.

^٧ انظر ذلك في الدراسة التي قدم بها الميساوي كتاب ابن عاشور: مقاصد الشريعة الإسلامية، تحقيق ودراسة محمد الطاهر الميساوي،

البصائر للإنتاج العلمي: كوالالمبور، ١٩٩٨م.

الديني"^٨. وهذا النموذج يسهم فيه - بتعبير التراي- من كان له زاد من الإيمان والفقهاء الإسلامي العملي، "فلن يتيسر قيام المجتمع بموقف عملي صحيح إلا برصيد من الإيمان والعلم اللازمين لذلك القيام"^٩.

ولكن هل هذا العلم الذي هو شطر الشرط الذي أشار إليه التراي هو الفقه: ذلك العلم الذي يُسَوِّر المسلم ويضبطه في إطار الشريعة؟ يذهب التراي إلى أنه هو الفقه بالفعل، غير أنه اعترض على التراث الفقهي اعتراضاً مفاده أن مادة هذا التراث تناسب آحاد المسلمين، أي أنها لا تعالج قضايا الاجتماع الإسلامي. وأن الأصول الفقهية - بسبب النشأة التاريخية لعلم الأصول - تحتاج تجديدًا إذا أريد لها أن تستجيب للقضايا العامة. فعلم الأصول قد جرى تدوينه في مرحلة متأخرة عن تدوين الفقه، فتسبب ذلك - بتعبير ابن عاشور- في أن قواعد الأصول نفسها قد انتزعت من الفروع الفقهية.

فمسائل علم أصول الفقه لا ترجع إلى خدمة حكمة الشريعة ومقاصدها، ولكنها تدور حول محور استنباط الأحكام من ألفاظ الشارع بواسطة قواعد تمكن العارف من انتزاع الفروع منها، أو من انتزاع أوصاف تؤذن بها تلك الألفاظ... وبعبارة أقرب، تمكن تلك القواعد المتضلع فيها من تأييد فروع انتزعتها الفقهاء قبل ابتكار علم الأصول، لتكون تلك الفروع بواسطة تلك القواعد مقبولة في نفوس المزاويل لها من مقلدي المذاهب.^{١٠}

ولأن حركة المجتمع لا يمكن "قياسها" على مسائل الفقه التي انتزعت منها تلك الأصول تاريخياً، فإن الأصولي يلزمه اليوم أن يُنظَر ويؤصَّل لقواعد وأصول فقه مسلمي هذا العصر، لأنه "مهتماً قفزنا بالخيال إلى الكمال إنما نبدأ بالفعل من واقع معين: من مجتمعات سياسية للمسلمين حظها من المواقف الإيبانية يسير، وزادها من المواقف الفقهية العملية قليل"^{١١}. وقلة الزاد في هذا المجال سببها أن "الفقهاء ما كانوا يعالجون كثيراً قضايا الحياة العامة"^{١٢}. فترتب على ذلك أن كثيراً من قواعد علم الأصول وأبوابه التي كان يمكن أن تتطور وتتسع لاستيعاب قضايا الحياة العامة قد أصابها الانحسار، وما انفك بعضها "تخاصره المجادلات الفقهية حتى أردته في مهده"^{١٣}. ولأن "ما عطل من الدين أكثره يتصل بالقضايا العامة والواجبات الكفائية" يؤكد التراي على الحاجة

^٨ التراي، حسن عبد الله: تجديد الفكر الإسلامي، الدار السعودية للنشر: جدة، ط ٢: ١٩٨٧م، ص ١٧٦.

^٩ التراي، حسن عبد الله: قراءة أصولية في الفقه السياسي الإسلامي، مجلة التجديد، تصدر عن الجامعة الإسلامية العالمية بالبريزيا:

كوالامبور، س ٢، ع ٣، ١٩٩٨م، ص ٨٠.

^{١٠} ابن عاشور، محمد الطاهر: مقاصد الشريعة الإسلامية، تحقيق ودراسة محمد الطاهر الميساوي، مرجع سابق، ص ١٠٦.

^{١١} المرجع السابق، ص ٨٢.

^{١٢} التراي، حسن عبد الله: قضايا التجديد: نحو منهج أصولي، معهد البحوث والدراسات الاجتماعية، (الخرطوم، ١٩٩٠م)، ص ١٩٦.

^{١٣} المرجع السابق، ص ٢٠٠.

"للتواضع على منهج أصولي ونظام يضبط تفكيرنا الإسلامي حتى لا تختلط علينا الأمور، وترتبك المذاهب، ويكثر سوء التفاهم، والاختلاف في مسائل تتصل بالحياة العامة: السياسية والاجتماعية والاقتصادية، والدولية وغيرها، مما يؤثر في وحدة المجتمع المسلم ونهضته".^{١٤}

ولأن المقاصد من أهم قواعد علم الأصول التي أصابها الانحسار يدعو ابن عاشور إلى تأسيس "علم مقاصد الشريعة"، لأنه العلم الأنسب إلى معالجة قضايا الاجتماع الإسلامي. فالباحث في هذه القضايا يحتاج إلى قواعد أوسع من قواعد "أهل أصول الفقه". فمسائل مثل الفقه الدستوري وعلاقات المسلمين الدولية في هذا العصر لا يمكن تكيفها "قياساً" على مسائل الفقه الموروث، بل إن الإصرار على مقايستها ما هو في نهاية التحليل إلا وجهاً لأزمة العقل المسلم الذي سار على منهج علم أصول الفقه في مجال العلم الاجتماعي. ذلك أن منهج علماء الشريعة بتزكيته "للقياس" قد أسهم عملياً في "وأد العلوم الاجتماعية قبل أن تتشكل في التاريخ الإسلامي"، فالقياس - بتعبير أبي سليمان - يحتل في منهجية التشريع التقليدية مرتبة متقدمة، بعد القرآن والسنة والإجماع، في حين أن أصولاً مثل الاستحسان والمصلحة تحتل مرتبة متأخرة في سلم الأصول. "وهذه الأصول التي تعتبر ثانوية عندهم هي أصول مهمة للغاية لتأسيس علوم اجتماع إسلامية، فهذه الأخيرة لا تجدي فيها كثيراً تلك القواعد الأصولية الأصلية".^{١٥}

إن الأمثلة على الاتجاه التجديدي الداعي إلى تجاوز المنحى التجزيئي في تفهم أحكام الشريعة وتأسيس رؤية كلية تصلح للإسهام في حل القضايا العامة في الاجتماع الإسلامي كثيرة، ولسنا هنا بصدد التأريخ لهذا الاتجاه.^{١٦} فقد قصدنا فقط أن نشير إلى نماذج من كتابات تدعو إلى تأسيس "قواعد أوسع من قواعد علم الأصول"، تهدي التواصل والتفاعل المنشود بين الأصولي ومحيطه الاجتماعي.

وتجديد الأصول الفقهيّة بهذه الكيفية التي تقتضي التفاعل بين الأصول والمواقف الفقهيّة العملية إضافة إلى أهميته الحركية، فإنه كذلك يعطي العلم الإسلامي مفهومه الواسع، فـ"رجل العلم في الإسلام كان يتفاعل في فتواه ونوازله وفي تنظيراته الأصولية المختلفة مع محيطه المجتمعي والسياسي".^{١٧} وهذا المعنى للعلم له دلالة

^{١٤} المرجع السابق، ص ٢٠٣-٢٠٤.

^{١٥} أبو سليمان، عبد الحميد، أزمة العقل المسلم، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٢م، ص ٧٩-٨٠.

^{١٦} يمكن لمن أراد أن يقف على هذا المنحى في النظر إلى الأصول الرجوع إلى المساوي، محمد الطاهر (تحقيق ودراسة): الشيخ محمد الطاهر بن عاشور وكتابه مقاصد الشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ص ٤٧-٤٨.

^{١٧} عبد الحميد الصغير: الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام: قراءة في نشأة علم الأصول ومقاصد الشريعة، دار المنتخب

العربي: بيروت، ١٩٩٤م، ص ٣٤٧.

مهمة في هذه الدراسة، إذ كيف يتسنى للعالم في مجال العلم الاجتماعي أن يسهم في التنظير الأصولي؟ وهل بالإمكان أن تسهم التربية الأصولية في إعداد الأصولي المتخصص في هذا الفن على نحو يكون فيه الأصولي قادراً على استخدام أدوات دراسة الواقع الاجتماعي؟. نرجى الإجابة عن هذا السؤال المهم إلى موضعه ضمن مخطط هذه الدراسة.

إصلاح مناهج البحث العلمي ومناهج الفكر الإسلامي: الفكرة ومساراتها

الفكرة الأساسية للتأسيس الإسلامي للعلوم التي بشر بها دعاة إسلامية المعرفة تعني عدم إغفال معارف الوحي والتقاليد الفكرية التي طورها العلماء المسلمون إبان عصور الإسلام المشرقة في كل مجالات البحث العلمي: منهجاً ومضموناً، بل والاعتراض بشدة على فصل العلم وخاصة العلم الاجتماعي عن علم الوحي. ولعل التراكم الذي حدث في مشروع إسلامية المعرفة قد أوضح اتجاهات مختلفة في هذا الصدد: اتجاه أسس للنظر إلى مهمة إسلامية المعرفة على أنها السير في اتجاه مناقض للتغريب والاستلاب المعرفي،^{١٨} وآخر نظر لها على أساس أنها محاولة لإصلاح حال الأمة الإسلامية التي "تقف اليوم في أدنى مرتبة قياساً إلى غيرها من الأمم، في كل المجالات: السياسية، والاقتصادية، والثقافية، من منطلق أن أسباب التدهور الحضاري ترجع إلى اعتلال الفكر والمنهجية.^{١٩} وهناك اتجاهات أخرى غير هذين الاتجاهين أو داخلهما. ولسنا هنا في مقام الوصف لتلك الاتجاهات أو المحلل لها^{٢٠} إذ يكفي أن نناقش موقع مقاصد الشريعة من مسألة التأسيس الإسلامي للعلم في المجال الاجتماعي، فهو الجانب الذي يناسب غرض هذا البحث. ولعله من الأفضل قبل أن نبدأ مناقشة ما اشتهر من مقولات في هذا الصدد أن نشير إلى أن العلم الاجتماعي المراد تأسيسه إسلامياً يضم عدداً من الفروع، مثل: علم الاجتماع، وعلم الإنسان، والعلوم السياسية، وعلم الاقتصاد والتاريخ. وهذه الفروع، بسبب نشأتها التاريخية، يهيمن عليها التفكير العقلي الصرف، فقد تشكلت هذه العلوم في الجامعات الغربية في وقتٍ أقام فيه معتنقو المذهب العقلي "نظاماً عظيماً للفكر حاولوا بمقتضاه إعادة تأسيس الدعامة الأولى للثقافة الغربية

^{١٨} انظر أطروحة العطاس في إسلامية المعرفة المعنونة بـ "The Dewesternization of Knowledge" في:

Webb, M. Jennifer, **Powerful Ideas: Perspectives on the Good Society**, (The Granlana Programme, Australia, 2002), Vol. 2, Pp. 231 – 240.

^{١٩} المعهد العالمي للفكر الإسلامي: إسلامية المعرفة: المبادئ - خطة العمل - الإنجازات، المعهد العالمي للفكر الإسلامي: فيرجينيا،

١٩٨٦م، ص ٢٣ - ٣٢.

^{٢٠} يمكن مراجعة ذلك في بحثنا: مفهوم التكامل المعرفي في الفكر الإسلامي المعاصر، مجلة إسلامية المعرفة، ع ٤٣، ٢٠٠٦م.

والمسيحية على أساس عقلي"،^{٢١} وذلك من منطلق أن الإنسان يجب أن يطبق العلم وليس الدين (= المسيحية) لتنظيم حياته. إذ يذهب أوجست كونت، فيها حكاة عنه الفاروقي، إلى أن الإنسان مثلما طبق الطب على وجوده الفردي المادي، يجب عليه أن يبتدئ في تطبيق العلوم الاجتماعية على سلوك الجماعة ككل. ولأن العلوم الطبيعية تحوز على ميثودولوجيا الحقيقة التي لا يمكن وضعها موضع الشك، يجزم عالم الاجتماع الغربي بأن الأسلوب التحليلي الخاص بالعلوم الطبيعية يستطيع أن يفتح أبواب المجتمع لإحلال التنظيم والتخطيط والتوجيه.^{٢٢}

المشكلة الناجمة عن هذا التصور العقلي لمنهج العلم في المجال الاجتماعي تتمثل في أن نتائج هذا المنهج تفضي إلى استحواذ الحقائق الواقعية لكل مجتمع على القدرة على تكوين المعايير الخاصة به. وهذا خطأ منهجي لأنه لا يمكن بحال معرفة الحقيقة الإنسانية بطريقة منفصلة عما يجب أن تكون عليه تلك الحقيقة، ولذلك فإن "أي بحث يتعلق بالإنسان يجب أن يتضمن موقف ذلك البحث إزاء الغايات".^{٢٣} وبسبب هذا الخطأ المنهجي الذي كان عليه التقليد العلمي في هذا المجال استحدثت - فيما يبدو - فرع لدراسة "فلسفة العلوم الاجتماعية"^{٢٤} يعنى بدراسة المشكلات الاجتماعية التي عجزت هذه العلوم في تقديم تفسيرات وحلول علمية لها. ولكن النتيجة اليوم، عدد من الفلسفات الاجتماعية لا حصر لها تعكس تحبط الإنسان في محاولاته البائسة لإحلال الفلسفة محل الدين.

إن العلم الاجتماعي ليس علماً وصفيًا محايداً، فهو علم في مجال يعج بالمتغيرات والعوامل المؤثرة والمقولات الوصفية المحتملة التي تتطلب أن يلتمس الباحث تفسير الظاهرة الاجتماعية على ضوء معرفته بطبيعة المجال الذي يدرسه ومقولاته القيمية. ولا يتردد العالم المسلم بالجزم بأن الإسلام قد قدم خدمة جليلة للعالم الاجتماعي في هذا الصدد.^{٢٥}

^{٢١} الفاروقي، إساعيل: صياغة العلوم الاجتماعية صياغة إسلامية، سلسلة رسائل إسلامية المعرفة رقم ٥، ط، الرياض: الدار العالمية

للكتاب الإسلامي والمعهد العالمي للفكر الإسلامي، ص ١٠.

^{٢٢} المرجع السابق، ص ١٢-١٣.

^{٢٣} المرجع السابق، ص ٢٠.

^{٢٤} انظر أنور، علاء مصطفى: أزمة المنهج في العلوم الإنسانية، ضمن عارف، نصر محمد (محرراً): قضايا المنهجية في العلوم الإسلامية

والاجتماعية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي: القاهرة، ١٩٩٦م، ص ١٨٣.

^{٢٥} الزرقاء، محمد أنس: تحقيق إسلامية علم الاقتصاد: المفهوم والمنهج، في الكتاب التالي:

يذهب الفاروقي إلى أن "إضفاء الصفة الإسلامية على العلوم الاجتماعية يجب أن تعمل على إظهار علاقة الحقيقة موضع الدراسة مع ذلك الوجه أو تلك الناحية من النمط الإلهي المتصل بها، ونظراً لأن النمط الإلهي يُعد المعيار الذي يجب أن تعمل الحقيقة على إحلاله، فإن تحليل الأمر الواقع لا يجب أبداً أن يغفل ما يجب أن تكون عليه الأشياء.^{٢٦}

في النص السابق يدعو الفاروقي لتحديد "النمط الإلهي" الذي يعين العالم في المجال الاجتماعي من تحليل الواقع الذي ينظر له. وإذا استخدم الفاروقي هذا المصطلح فقد استخدمت في السنوات القليلة الماضية مصطلحات أخرى، مثل النظام المعرفي^{٢٧} وخطة الخلق العامة^{٢٨} وغيرها من اصطلاحات تضمنت التعبير عن رؤى ومحاولات لإحداث علاقة بين الإسلام (= قرآن وسنة) والعلم الاجتماعي.^{٢٩}

لقد أعجبتني مناقشة أنس الزرقاء لقضية علاقة الإسلام بعلم الاقتصاد، وسوف استشهد بها هنا تمهيداً لمناقشة مقترح المنهجية الأصولية التي اقترحها بعض الباحثين لدراسة العلوم الاجتماعية. فقد انتهى الزرقاء إلى النتيجة التاليتين حول هذه العلاقة:

النتيجة الأولى: إن الإسلام أصلاً دين هداية هدفه الأول تزويدنا بالمقولات القيمية، أي الأحكام الشرعية الآمرة والناهية، أو المعبرة عن تفضيل قيمي لحالة على أخرى. لكن الإسلام ينبهنا إلى بعض المتغيرات ويزودنا أيضاً ببعض المقولات الوصفية التي تقع ضمن نطاق بعض العلوم كالاقتصاد والاجتماع والنفوس. ولهذا أهمية بالغة في تحقيق إسلامية العلوم الاجتماعية والإنسانية، وفي وقاية هذه العلوم من الانحراف والخطأ. ذلك أن الكثرة الهائلة للمتغيرات والعوامل المؤثرة في الظواهر الاجتماعية والاقتصادية وكثرة المقولات الوصفية المحتملة فيها... كل ذلك يفسح المجال للتخبط الهائل في العلوم الاجتماعية... لهذا فإن تنويه الشريعة الإلهية ببعض العوامل والمتغيرات المؤثرة في الحياة والسلوك الاقتصادي وتزويدها إيانا ببعض المقولات الوصفية، يعد مساعدة فكرية ثمينة في مجال تحقيق إسلامية علم الاقتصاد وسواه من العلوم.

²⁶ الفاروقي، إسماعيل: صياغة العلوم الاجتماعية صياغة إسلامية، مرجع سابق، ص ٢٩.

²⁷ انظر مجموعة أبحاث حول هذا المفهوم في ملكاوي، فتحي حسن (محرراً): نحو نظام معرفي إسلامي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي:

عمان، ١٩٩٨م.

²⁸ انظر بريمة، محمد الحسن: رؤية قرآنية للظواهر الاجتماعية وتجلياتها الاقتصادية، المركز العالمي لأبحاث الإيمان: الخرطوم، ١٩٩٩.

²⁹ مثلاً دعا التجاني عبد القادر إلى دراسة المفاهيم القرآنية في ضوء ما أسماه النموذج التفسيري. انظر حامد، التجاني عبد القادر: التفسير

التأويلي وعلم السياسة: دراسة في المفهوم القرآني والمتغير السياسي، مجلة إسلامية المعرفة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي: كوالالمبور، ص ٣.

النتيجة الثانية: أن هناك منطقة مشتركة بين الإسلام وعلم الاقتصاد، وصلة بين مهمة الفقيه في الوصول للأحكام الشرعية ومهمة الاقتصاد الإسلامي في وصف وتفسير الظواهر الاقتصادية المتصلة بتلك الأحكام الشرعية نفسها يمكن تلخيصها بالقول بأن من مهام الاقتصاد الإسلامي التماس الحكمة الاقتصادية للأحكام الشرعية، أي تحليل نتائج الحكم ومآلاته القريبة والبعيدة في الحياة الاقتصادية.^{٣٠}

نستفيد من هاتين التبيجيتين أن الزرقاء يبنه إلى أهمية النظر في مقولات الإسلام (= القرآن والسنة) الوصفية بجانب تفهم مقاصد الأحكام الشرعية (والتي هي مقولات قيمة بتعبير العلم الاجتماعي). ولا شك أن أي محاولة لتأسيس العلم الاجتماعي إسلامياً تتجاهل هذه الحقيقة تعد محاولة ناقصة، إذ لا بد من النظر في كامل نصوص الوحي القرآني والسنة النبوية ذات الصلة بالمجال المعرفي المعين في مستوى من مستويات عملية أسلمته أو تأسيسه إسلامياً. " لكن يلاحظ أن أكثر الكتابات المعاصرة عن إسلامية الاقتصاد والعلوم الأخرى تتجاهل الجانب الوصفي من الإسلام، ولا ترى فيه ولا تعرض منه إلا الجانب القيمي".^{٣١}

إذاً فإن النظر في كامل نصوص الوحي القرآني والسنة النبوية هو السبيل الأمثل إلى معرفة النمط الإلهي أو النموذج المعرفي القرآني الذي له صلة بمجال العلم المبحوث فيه. إضافة إلى ذلك، ومثلما أن "تحليل الأمر الواقع لا يجب أبداً أن يغفل ما يجب أن تكون عليه الأشياء"، فإن "منظومة الأحكام والتصورات المستنبطة من الوحي باعتباره مصدراً معرفياً غير كافية لتأسيس الفعل... فتنزيل الأحكام [وتلك التصورات] على الواقع الاجتماعي والسياسي للأمة يتطلب دراسة هذا الواقع دراسة علمية منهجية".^{٣٢} ومثل هذه الدراسة العلمية المنهجية للواقع وفي ظل الاتساع الذي يشهده العلم اليوم لا يقوم بها "الأصولي" ولكن يقوم بها عالم الاجتماع لكونه خبيراً بالمنهج الذي يناسب هذه الدراسة، مما يعني اختيار أحد طريقتين: إما أن يستعين الأصولي بمعرفة الخبير الاجتماعي ويضمها إلى منهجه ويوظفها ويعبر عنها بلغة علم الأصول. أو أن يتلقى الأصولي معرفة منهجية رصينة في مجال منهج البحث الاجتماعي ودراسة الحالة والإحصاء تمكنه من دراسة الواقع بدلاً عن الاستعانة بخبير في هذا المجال. وكلا المقترحين تم إثارتها على مستوى التخطيط العملي للتكامل المنهجي ولكن جاء ذلك

^{٣٠} الزرقاء، محمد أنس: تحقيق إسلامية علم الاقتصاد: المفهوم والمنهج، ص ٣٢٩-٣٣٣، في ضمن مجموع الأبحاث التالية:

IIIT: **Toward Islamization of Disciplines**, International Islamic Publishing House & The International Institute of Islamic Thought; Riyadh, 1995.

^{٣١} المرجع السابق، ص ٣٢٩.

^{٣٢} صافي، لؤي: نحو منهجية أصولية للدراسات الاجتماعية، مجلة إسلامية المعرفة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي: كوالالمبور، ع ١، س ١، ١٩٩٥م، ص ٥٠.

- فيما نعلم - قبل حسم النقاش النظري لهذه القضية المعقدة والتي أفرزها واقع النظم التعليمية المنشطرة منذ فترة طويلة. أما على مستوى البحث والتأليف فلم نطلع على عملٍ في هذا الصدد ذي بال، وقد يكون من المفيد أن ترعى المؤسسات الفكرية الإسلامية محاولات في هذا الاتجاه.

أما على مستوى الخطاب الإصلاحي فتعكس الدراسات والمناقشات التي رعاها المعهد العالمي للفكر الإسلامي في موضوع المنهجية في العلوم الإسلامية والاجتماعية رأيان في مسألة استخدام المنهج الأصولي في العلوم الاجتماعية، رأي يدعو إلى استخدام منهج أصول الفقه في العلوم الاجتماعية بشر به العلواني من منطلق "أن استخدام هذا المنهج وتطويره لن يخدم العلوم الإنسانية والاجتماعية وحدها، ولكن الفائدة متبادلة وهذا تقريباً التصور العام".^{٣٣} ورأي آخر يعترض على مد منهج وضع في الأصل لضبط الوصول إلى الأحكام لضبط ظواهر اجتماعية أخرى، فاختلف موضوع العلوم الاجتماعية وموضوع العلم الشرعي هو الذي يطرح هذا التساؤل. يقول جمال عطية:

وأنا بهذا الطرح لا أقصد الاعتراض على محاولة الاستفادة من أصول الفقه... بل العكس أقترح أن يستفاد من أصول الفقه ولكن ألا يعتبر هو المنهج. فهو المنهج بالنسبة للفقه والأحكام التكليفية ولكن منهج العلوم الاجتماعية فهو منهج تجريبي. ولكن أن تثرى مناهج العلوم الاجتماعية بإدخال عناصر من علم أصول الفقه إليها فهذا ما أطمئن إليه دون تردد... ومن أهم ما يمكن الاستفادة به من علم أصول الفقه في العلوم الاجتماعية هو موضوع استخراج العلة.^{٣٤}

إن أهمية مبحث المقاصد ودراسة العلة في علم الأصول بالنسبة للعلم الاجتماعي أكد عليها معظم دعاة التجديد الذين كتبوا في قضايا الاجتماع الإسلامي ولكن ليس بالكيفية التي خطط لها مكتب المعهد في القاهرة حينما استهدف إنجاز مداخل متخصصة إسلامية لكل علم. يقول عطية واصفاً خطة مكتب القاهرة: وضعنا تصوراً موحداً للمداخل بصرف النظر عن اختلاف طبيعة كل علم عن الآخر، وكان هذا التصور يشتمل على سبعة أبواب هي:

- ١- مقاصد العلم. ٢- الضوابط الشرعية لهذا العلم. ٣- السنن الإلهية المتعلقة بموضوع هذا العلم. ٤-
- المنهج أو المناهج المناسبة لهذا العلم. ٥- إنجازات العلماء المسلمين ومكانتها في تاريخ هذا العلم. ٦- النقد

^{٣٣} العلواني، طه جابر: محاضرات دورة استراسبورج عن إسلامية المعرفة، منها المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٨٨م. وانظر كذلك

العلواني، طه جابر. ١٩٩٥م. أصول الفقه: منهج بحث ومعرفة. فريجينا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

^{٣٤} راجع مناقشات جمال عطية في محاضرات دورة استراسبورج عن إسلامية المعرفة، التي سبق الإحالة إليها.

الإسلامي لهذا العلم والنقد الغربي له، والمشاكل والتحديات التي يواجهها هذا العلم ومدى إمكانية الإسهام في حلها. ٧- مسح تحليلي للكتابات الإسلامية المعاصرة في هذا العلم.^{٣٥}

فهذا التصور لإسلامية العلوم بجانب أنه تصور نظري صرف، ما هو إلا تكييف شرعي للعلم وإلباسه عباءة أحكام الشريعة، فهو حصر للعلم في إطار المصالح الشرعية التي لا تكفي وحدها لحل إشكالية العلاقة بين النص القرآني والواقع الظرفي المتغير الذي هو موضوع العلم الاجتماعي، ولذلك لا يُتوقع أن تفيد مثل هذه المحاولات العلم الاجتماعي كثيراً.

فالطريقة [الأصولية] التقليدية لا تبدي اهتماماً بدراسة الواقع ومعالجة حاجاته ومتطلباته، فليست هناك إشكالية صريحة للواقع في الفقه وأصوله، بل إن الأمر يغيب حتى في علم الكلام الذي نعلم مدى تأثيره على الدراسات الفقهية والأصولية... الأمر الذي يفسره استغراقهم العميق في البحث عن الشكليات الحرفية للنص وما يترتب عنها من اجتهادات لا علاقة لها بمساهمة الواقع؛ إلا عند الضرورة وضغط الحاجة.^{٣٦}

بالطبع، ليس القصد من إسلام العلم إضفاء الصفة الشرعية عليه بل المطلوب أن يعكس العلم المعين التصور الإسلامي لمفهوم العلم ووظيفته في حل قضايا الواقع الاجتماعي. فأصل الدعوة إلى إسلامية المعرفة جاءت في سياقها التاريخي المعاصر عندما انتبه عدد من المفكرين المسلمين إلى خصوصية العلم الغربي ومحدودية نتائجه، فعالم الاجتماع الغربي يحركه واقع "غربي" مشخص في ظل معطى ثقافي معين. وعلماء الاجتماع الغربيون قد أثروا منهجية دراسة الواقع الاجتماعي بمباحث قيمة لم يعترض عليها دعاة إسلامية المعرفة بوصفها أدوات ولكنهم دعوا للملاحظة الخصوصية الثقافية العالقة بها ومحاولة تعديل تلك المنهجية لتناسب الثقافة الإسلامية، ومعظم ما جاء على ذكره أصحاب هذا التوجه ينصرف للحديث عن "ما قبل المنهج" وليس على أدوات المنهج. وقيمة الاعتراض على "ما قبل المنهج" والبدايات المعرفية لمناهج العلم الاجتماعي الغربي ورفضها ستظهر عندما يؤسس الباحث المسلم بدايات مختلفة فيؤسس مقولاته الوصفية والقيمية على النص القرآني (المنفتح على السنة النبوية بالأصالة) فيغير افتراضات ومسلّمات تصدر عنها العلوم الاجتماعية الغربية. هذا ما أطمئن إليه شخصياً بوصفي باحثاً ينتمي لهذا التيار الفكري، وأرى أن الفيصل في مثل هذه الرؤى ليس الدفاع النظري ولكن الدخول عملياً في محاولات تأليف تختبر وترسخ هذا الاتجاه أو ذلك.

³⁵ عطية، جمال الدين (مقابلة): مقاصد الشريعة، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، بع ٨، ١٩٩٩م، بيروت، ص ٧٣.

³⁶ يحي محمد: نظرية المقاصد والواقع، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، نفس العدد، ص ١٦٣.

نخلص من العرض والنقاش السابق إلى أن المقاصد الشرعية من منظور صاحب هذه الدراسة لا تكفي وحدها لبناء "النموذج المعرفي المعياري" الذي يشرح أو يحاول التعبير عن الحقيقة الإلهية المعبر عنها في الرسالة الخاتمة، فالقرآن يتضمن أو صافاً كما يتضمن أحكاماً ولا غنى للباحث الاجتماعي عن كليهما. كما أن المقاصد لا تكفي وحدها لإحداث علاقة بين النص (المعياري) والواقع (الموضوعي)، مما يعني أهمية تكامل المنهج المقاصدي مع المنهج الوصفي، وذلك إذا عرفنا هذا التكامل وأولناه في اتجاه دعوة الترابي مثلاً وأطروحة ابن عاشور.

فالترابي يدعو إلى أن يكون بعض علماء المجتمع المسلم أشد إدراكاً لعلم تقدير المصالح الاقتصادية أو السياسية أو الاجتماعية أو الصحية من الفقيه المتخصص لشؤون نظام الأحكام. "وعندئذ تكون وظيفة الفقيه أن يستعين بكل علم صادر عن أهله، وبكل تعبير عن الحاجات وعن العدالة العرفية صادر عن الرعية كافة، ثم يعكف على تحضير تلك المادة وتكييفها بما يناسب تجديد الأحكام"³⁷.

أما أطروحة ابن عاشور فهي "تتجاوز بالبحث المقاصدي عن أن يكون مجرد عمل لتحديد كليات تهدي الفقيه في تنزيل فتاواه، أو المشرع القانوني في تكييف قضاياها". فالمفاهيم التي أطر بها ابن عاشور بحثه في المقاصد (وهي: الفطرة والسماحة والحرية والمساواة والحق والعدل) "فضلاً عن أنها تشيع روحاً خاصاً في أحكام الشريعة وتشريعاتها، فإنها تفتح أفقاً أرحب وأخصب للتنظير الاجتماعي والسياسي بمعناه الشامل"³⁸. ونوافق تميم الميساوي وآخرين للمحاولات القاصدة البحث عن أصول جامعة لكليات الإسلام، إذا أنها بالفعل قد تكون أحد المدخل المهمة والمجدية لما يتطلع إليه المهتمين بتأسيس العلوم الإنسانية والاجتماعية إسلامياً وجعل المقاصد قاعدة لتوجيه الدراسات في هذا الصدد وفق فلسفة الإسلام ورؤيته في الاجتماع الإنساني وتصوره للوجود وللحياة. فمثل هذه المحاولات لن تعالج تأصيل تلك العلوم من خلال المفاهيم السائدة فيها بل ستوظف مفاهيم قد تختلف عنها تماماً في نهاية العمل التأصيلي.

وإذا كنا قد أعرنا ارتياحنا لهذا الاتجاه لموقع المقاصد في التأسيس الإسلامي للعلوم، فإنه يلزمنا أن نشير إلى أمر مهم وهو أن الدراسات التي يُطورها هذا الاتجاه مها بلغت من النضج فإنها لا يُتوقع أن تجد طريقها للتداول طوعاً في قاعات الدراسة بالجامعات ما لم تقبلها الجماعة العلمية في التخصص المناظر لتلك الدراسات وتكييفها وفق تقاليد التخصص. فمن هذه الجماعة تنبثق اللجان العلمية بالجامعات ولجان المناهج وتخطيط

³⁷ نقلاً عن عطية، جمال: نحو تفعيل مقاصد الشريعة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي ودار الفكر: دمشق، ٢٠٠١م، ص ٢٠٢.

³⁸ انظر الميساوي، محمد الطاهر (دراسة وتحقيق): محمد الطاهر بن عاشور وكتابه مقاصد الشريعة، مرجع سابق، ص ٦٦.

البرامج ابتداء من القسم أو أصغر وحدة إلى أعلى مجلس علمي بالجامعة. وهذا في واقع الأمر تقليد سليم فالأصل أن تتطور المعرفة في مراكز البحث العلمي وفق شروط الإنتاج المعرفي المعروفة وأن تحول المعارف الجديدة إلى بنية المنهج الدراسي وفق تقاليد بنائه علمياً بما لا يتعارض مع العرف السائد. ومما هو معروف في مجال نظريات بناء المنهج الجامعي أن التقاليد والأعراف لا تسود بإطلاق إذا يتبع ظهور نظرية جديدة في بناء أو تخطيط المنهج بالضرورة تغيير أو تعديل في العرف الذي عليه العمل بالجامعات، وليس أدل على ذلك من التطور الذي شهده البحث في مسألة تحديد مكونات المنهج الجامعي ومطلوبات الدرجات العلمية.^{٣٩} وهو تطور نأمل أن نجد أو نجد غيرنا فرصة لتتبعه ودراسة انعكاساته على الجامعات العربية والإسلامية عموماً.

علم المقاصد والدعوة إلى تجديد أصول نظام الأحكام:

بشر ابن عاشور بـ "علم المقاصد" عندما أدرك أن لا سبيل إلى تجديد علم الأصول إلا بتماثل تام واستيعاب كامل للأصول المقاصدية التشريعية، التي يقتدر بها على التمييز الواضح بين القطعي والظني في أدلة الأحكام الشرعية.^{٤٠} ويتحدد الهدف العام لهذا العلم في "تبصير الناظرين في الشريعة من مسالك فقهها تفسيراً لنصوصها وتعليلاً لأحكامها واستدلالاً عليها، ويتجسد الهدف الأخص في تحكيمها عند الاختلاف الفقهي من أجل رفعه أو على الأقل التقليل من حدته"،^{٤١} فذلك هو السبيل إلى نبذ التعصب والفتنة إلى الحق. أما موضوع هذا العلم فهو "جملة من الأصول المقصودة في الشرع التي يبحث عن أعراضها الذاتية إما من جهة تراتبها أو من جهة وسائل إثباتها أو من جهة المفاهيم التشريعية المؤسسة لها".^{٤٢} أما منهجية "علم المقاصد" فتتحدد في عمليتين: عملية تصريح الأصولي بموقفه إزاء جملة من المفاهيم كالمصلحة والتعليل، وعملية التنظير للمسالك الإجرائية التي تعتمد في البرهنة على قصدية الشارع لأصل من الأصول قبل التوسل به في فقه الشريعة".^{٤٣}

³⁹ انظر في هذا الصدد التقرير التالي، والذي أعد بتمويل من البنك الدولي للبناء والتنمية:

The Task Force on Higher Education and Society: **Higher Education in Developing Countries: Peril and Promise**, The World Bank: Washington, DC, 2000. Pp, 46– 59 and 83–91.

⁴⁰ الحسيني، إسما عيل: نظرية المقاصد عند الإمام محمد الطاهر بن عاشور، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٥م، ص ١٢٠.

⁴¹ نفس المرجع، ص ١٢٢.

⁴² نفس المرجع، ص ١٢٦.

⁴³ نفس المرجع، ص ١٢٧.

على الرغم من أن المكونات السابقة التي يقوم عليها بنبان "علم مقاصد الشريعة" عند ابن عاشور، كما بينها الحسن بن توحى بأن هذا العلم يكاد لا يغادر نظام الأحكام، فهي في الواقع تفتح المجال للمساهمة في دراسة النظام الاجتماعي، فنظرية المقاصد التي قعدها شيخ الزيتونة "فضلاً عن أنها تشيع روحاً خاصاً في أحكام الشريعة وتشريعاتها، فإنها تفتح أفقاً أرحب وأخصب للتظير الاجتماعي والسياسي بمعناه الشامل".⁴⁴ وذلك خلافاً لنظرية الشاطبي في المقاصد التي فهم بعض الدراساتيين أنها تسعى لتبرير أحكام فقيهه موجودة سلفاً، ولكن بوجه يرفع عنها الخلاف. وقد صرح صاحب الموافقات أن مصنفه يتضمن تأليف معاني توفق بيت مذهب ابن القاسم وأبي حنيفة وتشرح معاني الوفاق والتوفيق بأصول معتبرة عند العلماء وقواعد مبني عليها عند القدماء.⁴⁵

قصدنا من مقابلتنا السابقة بين نظرية المقاصد عند هذين الإمامين الجليلين أن ننوه إلى أن تتبع الخطاب الأصولي قد ينحو منحاً يتقيد بالنظر إلى المقاصد من زاوية نظر الشاطبي لها أطروحة في التوفيق بين الأدلة، كما يمكن تأسيسه على نظرية ابن عاشور التي تفتح بالمقاصد ناحية العلم الاجتماعي. وقد يكون من المفيد للقارئ أن نصح عن الدافع الذي اضطرنا للتمييز بين هذين المستويين في الخطاب الأصولي، وهو أن قراءتنا لخطاب الفكر الأصولي المقاصدي - من منطلق محاولة تتبع أثره وانعكاساته على تخطيط المناهج الدراسية في مجالي العلم الشرعي والعلوم الاجتماعية على وجه الخصوص - ذلك الخطاب الذي شكلته جملة كبيرة من الدراسات والمؤلفات التي صدرت خلال العقدين الحاليين نبهتنا إلى أن معظم ما نشر في المقاصد في شكل بحوث ودراسات عن الأقسام المتخصصة بالجامعات في العلوم الإسلامية لا تفيد أن هذا الفكر قد توسع أو عمق الطرح الأصولي لقضايا التحول إلى الإسلام، ولا قضايا العلم الاجتماعي. إذ يبدو أن الخطاب المقاصدي تحديداً - في مثل الأعمال المشار إليها - يدور حول فكرة المقاصد وتراثها ومنهجها وأهميتها في مجال استنباط الأحكام وحسم الاختلاف في الأدلة، وأهميتها في بناء فقه الأولويات. وكأن إسهام الأصولي الأكاديمي / المتخصص قد نحى منحاً تقنين البحث في مقاصد الشريعة وتقويم مسيرة الفكر المقاصدي ومسائله وموضوعاته من منظور فلسفة أحكام الشريعة. ولا شك أن هذا المنحى قد أثار قضايا مهمة، ولكن ذلك لا يقل أهمية عن قضايا كان يمكن أن يثيرها منحا آخر، إن لم يكن هو الأهم بالنسبة لتأصيل العلوم الاجتماعية وقضايا التحول الإسلامي، وأقصد بذلك محاولة تجسيد الدعوة إلى التجديد في اجتهاد ودراسات تصيب وتخطي، لا على شاكلة اجتهاد الجامع الفقيه والهيئات الشرعية في

⁴⁴ انظر الميساوي، محمد الطاهر (دراسة وتحقيق): محمد الطاهر بن عاشور وكتابه مقاصد الشريعة، مرجع سابق، ص ٦٦.

⁴⁵ انظر خطبة كتاب الموافقات في أصول الشريعة للإمام الشاطبي، شرح: الشيخ عبد الله دراز، مج ١-٢، دار المعرفة: بيروت، ١٩٩٧م،

موضوعات المصارف الإسلامية والتي لعمليها أهمية من منظور هذه الدراسة سنأتي على ذكره والتي تنصرف لتقرير الأحكام والفتاوى، ولكن من زاوية أهمية إحداث تراكم منهجي تكون محصلته في نهاية المطاف دراسات ممهدة لتحقيق التحول المنشود على المستوى المجتمعي والتكامل المرتجى في المجال المعرفي. فلا مندوحة عن التخطيط لدراسات تستهدف اكتشاف مفاهيم العلم الاجتماعي في كافة مظاهره وإحداث مقارنة بينها وبين تلك المفاهيم التي توظف وتسور مقاصد الشريعة.

أهمية تدريس المقاصد بالجامعات: موقع فكرة "العلوم الوسيطة" في فلسفة التكامل المعرفي

بعد أن تناولنا اتجاهات الفكر المقاصدي والأصولي عموماً: الاتجاه الحركي، والفكري، والأكاديمي، والذي خلصنا فيه إلى أهمية تلك الاتجاهات لفهم الأفكار المعاصرة، يجدر بنا أن نوظف وصفنا السابق في مناقشة قضية التخطيط لبناء مناهج التعليم الجامعي من منطلق يستصحب مغزى ودلالة الأفكار السابقة، ويستصحب تجارب في تدريس المقاصد بالجامعات. والموضوع الرئيس الذي ناقشه في هذا الجزء من الدراسة هو "إمكانية ترجمة فكرة تكامل المنهجين الأصولي والاجتماعي في التعليم الجامعي"، وبشكل محدد إشكال التخصص وإمكانية المحافظة عليه دون إهدار فكرة التكامل المعرفي، تلك الفكرة التي جاءت نتاجاً طبيعياً لقبول عدد من الجامعات لفكرة إسلامية المعرفة.

فمفهوم إسلامية المعرفة يشير إلى التعمق في معرفة الإسلام والمدارس الفكرية والفلسفية الحديثة، واستيعاب الخبرة الإنسانية في ميادين المعرفة المختلفة وضمها لبنية الفكر الإسلامي على نحو سليم يحافظ على مبادئ هذا الفكر وخصائصه التي تميزه عن غيره، وإلى القدرة على مواجهة المتغيرات والتحديات الحضارية المتجددة. في حين يشير مفهوم التكامل المعرفي إلى النقلة النوعية التي أحدثها مشروع إسلام المعرفة - بالمفهوم السابق - في أسس النظر إلى العلاقة بين العلوم الشرعية والعلوم الاجتماعية المعاصرة.^{٤٦} فالصلة بين المجالين قائمة على أساس تفعيل الإسلام في حياة الناس، إذ يكتنف هذا التفعيل تجديد في فهم الإسلام وفق منهجية توحيدية تنطلق من القرآن والسنة ولا ترتهن بالكلية إلى الفهم الإنساني للوحي القرآني في سالف عصور الإسلام، فالفهم الإنساني متجدد وعرضة للتغيير. أما العلوم الاجتماعية المعاصرة فهي حاجة ملحة للتأصيل والتمحيص الذي يليق بقدرة العالم المسلم على التمييز بين الحق والباطل. والتكامل المعرفي بهذا الفهم يوسع من إطار العلم

^{٤٦} انظر دراستنا: مفهوم التكامل المعرفي في الفكر الإسلامي المعاصر، مجلة إسلامية المعرفة، مرجع سابق.

وحدوده لإحداث تواصل بين العلم والمرجعية الإسلامية العليا (متمثلة في الوحي القرآني المنفتح على السنة النبوية بالأصالة)، ولا يأبه بمسلمات العلم التقليدية.

فكرة عامة عن تجربتي جامعة الجزيرة وكلية معارف الوحي والعلوم الإنسانية في تدريس المقاصد:

وطالما أن لهاتين التجربتين حضوراً في هذه الدراسة - كما أفصحنا في مقدمة البحث - فمن المفيد أن نقدم فكرة عامة عن التجربتين قبل الشروع في الموضوعات التي أشرنا إليها في حدود الدراسة. خاصة أننا لا نروم تقويم الوضع الراهن لتدريس المقاصد في تجربة مشخصة بعينها في كافة أبعاد تقويم "عملية التدريس"، فذلك يتطلب استكمال عناصر التقويم من ناحية مناقشة فلسفة المقرر ومحتوى الدراسة وطريقة العرض وطرائق التدريس وما إذا كان التركيز في التقويم على النقاش والحوار المتكافئ بين الأستاذ والدارس أو على التلقين وتوسيع دائرة محفوظات الطلاب من المادة الأصولية. فهذه الأبعاد لا شك مهمة في أي محاولة لتقويم تجربة الجامعات في تدريس مقاصد الشريعة أو غيرها من المقررات. ولكننا كما ذكرنا بصدد تتبع أثر الفكر الأصولي على مسألة تخطيط مناهج التعليم الجامعي، وننظر للمقاصد في هذا الصدد من زاوية محوريتهما في الفكر الإسلامي المعاصر.

وإذا كان الأمر كذلك، فإن جامعة الجزيرة قد شرعت منذ عام ١٩٩٤م في تدريس مقرر "مقاصد الشريعة الإسلامية" لكل طلاب الجامعة على سبيل الإلزام ضمن مكون أطلق عليه في هذه الجامعة اسم "مطلوبات التأصيل"^{٤٧}، فكل كليات الجامعة في قطاعاتها المختلفة: في الطب البشري والبيطري والعلوم الصحية، وفي القطاع الهندسي، والزراعي، والعلوم الإنسانية: في الاقتصاد والتربية وعلوم الاتصال، وفي كل برامج الجامعة على مستوى الدبلوم والبيكالوريوس يُلزم الطالب بدراسة مقرر "مقاصد الشريعة الإسلامية" لا يختلف توصيفه من قطاع عن الآخر ولا في مستوى الدراسة الجامعية عنه في الدراسات العليا. فمقرر "مقاصد الشريعة الإسلامية" يُدرس ضمن مكون مطلوبات التأصيل في برنامجي الماجستير في علم الاجتماع وعلوم الاتصال الذين يقدمهما معهد إسلام المعرفة بالمقررات والبحث التكميلي بنفس التوصيف المجاز للبيكالوريوس تقريباً، ولكل الطلاب حيث لا يستثنى حتى خريج هذه الجامعة رغم أنه قد درسه من قبل. والتفكير في مثل هذه التجربة لا شك يتطلب تأسيس نظري لضبط مسارات المناقشة المحتملة وتقعيد علمي للملاحظات الممكنة.

^{٤٧} معهد إسلام المعرفة، ورشة عمل تأصيل المناهج الجامعية (مداولات الورشة)، جامعة الجزيرة: واد مدني، أغسطس ١٩٩٤م، ص ٤.

أما في الجامعة الإسلامية العالمية بهاليزيا فإن تجربة كلية معارف الوحي والعلوم الإنسانية قد أثارت في ذهن الباحث جملة من التساؤلات أسهمت بطريق أو آخر في توجيه هذه الدراسة، فالمقاصد في هذه الكلية لم يفرد لها موقفاً مستقلاً على مستوى البكالوريوس إلا بعد أن اتجهت الكلية ناحية تقسيم معارف الوحي والتراث التي كان يضمها قسماً واحداً منذ تأسيس الكلية في ١٩٩٠م وإلى عام ١٩٩٦م وهو العام الذي انشطر فيه هذا القسم^{٤٨} إلى أقسام متخصصة (في الدراسات القرآنية والحديثية، والفقه وأصول الفقه، وأصول الدين ومقارنة الأديان، والدراسات العامة). وقد قصد من شطر قسم معارف الوحي والتراث في هذه المجالات أن تعالج الكلية مسألة التخصص في العلوم الإسلامية،^{٤٩} ولذلك - فيما يبدو - ظهرت العناية بالمقاصد للمتخصصين في الفقه وأصوله. أما أقسام العلوم الإنسانية التي تضمها الكلية فلا يُلزم الدارس فيها لا على مستوى البكالوريوس أو الدراسات العليا بدراسة مقرر في مقاصد الشريعة. ولكن على الرغم من ذلك ظلت روح الفكر المقاصدي والأصولي نافذة في عدد من المقررات بالأقسام المشار إليها.^{٥٠} وإذا كان هذا حال المقاصد بوصفها مقررًا بهذا المسمى، فإن تجربة الكلية في تدريس "التراث الأصولي" لا يمكن فهمها إلا إذا استحضرتنا فلسفة التكامل والتخصص المزدوج التي تتبناها هذه الكلية، فالدارس في مجال العلوم الإنسانية يفتح على الفكر الأصولي عبر مقررات معارف الوحي والتراث التي تشكل له تخصصه الفرعي. وفق منهج يمكن تعريفه من خلال النص التالي الذي يمثل هدف قسم الفقه وأصول الفقه:

يهدف القسم إلى تقديم المعرفة الأصولية التي طورها علماء المسلمين في القرون الأربعة الأولى في تاريخ الإسلام للدارس بهدف تقويم أدبيات الفقه وأصول الفقه وشرح سبل تطويرها لمواجهة الأوضاع والقضايا المعاصرة وتطبيقها في العصور الحديثة. وذلك من منطلق أن التربية الفقهية لا يكفي فيها تدريس الفقه وأصول

Kulliyah of Islamic Revealed Knowledge and Human Sciences, Departments of Islamic ^{٤٨}

Revealed Knowledge and Heritage – Undergraduate Handbook 1996/97.

Postgraduate Committee of Islamic Revealed Knowledge and Heritage, An Interview with ^{٤٩}

Prof. Dr. Jamal Muhammad al-Barzanji, **Reflections**, Internal Circulation, *Kulliyah of Islamic Revealed Knowledge and Human Sciences*, International Islamic University Malaysia, Vol. 2.

No. 1, (December 1996, Malaysia), P. 7.

^{٥٠} انظر الفصل الخامس من دراستنا: مفهوم التكامل المعرفي وتطبيقاته في المناهج الجامعية: دراسة في تجربة كلية معارف الوحي والعلوم الإنسانية في الفترة من ١٩٩٠م إلى ٢٠٠٠م، أطروحة دكتوراه الفلسفة في التربية، قدمت بمركز التربية والتنمية البشرية: الجامعة الإسلامية العالمية بهاليزيا، في أبريل ٢٠٠٤م. والأطروحة تحت الطبع بالمعهد العالمي للفكر الإسلامي.

الفقه كما هي مدونة في المصادر الإسلامية، فهي تتطلب علاوة على ذلك أن إعداد الدارس المتخصص للقيام بمهمة نقد وتقويم تلك الأدبيات.^{٥١}

ولذلك استحدثت بالكلية مقررات في مجال أصول الفقه تخدم هذا الهدف، مثل: "مقاصد الشريعة والاجتهاد"، و"دراسات في مصادر الأصول" و"قراءات في أصول الفقه" وهو مستويان (١ و ٢) وفي الفقه "دراسات فقهية معاصرة" و"النظام السياسي الإسلامي والعلاقات الدولية".^{٥٢}

التخصص بحدوده التقليدية والأطر التي يمكن أن يفتح عليها:

يبدو أن عدم الالتزام بالرسوم والحدود التي ضربت حول مسميات التخصص في كل علم أمراً بات مستهجناً إذا ما نظرنا لمسألة معادلة الشهادات والتزام الجامعات بمعايير سوق العمل، وإذا استهجن ذلك قبل فترة فإنه اليوم وبعد أن "تعولم" التعليم بات أكثر استهجاناً في الأوساط العلمية.

وقديماً نبه الإمام الغزالي إلى "تحريف الأسماء المحمودة وتبديلها ونقلها بالأغراض الفاسدة إلى معانٍ غير ما أَرادها السلف الصالح والقرن الأول"، وعدد على رأس "ما بدل من ألفاظ العلوم" الفقه؛ "فقد تصرفوا فيه بالتخصيص لا بالنقل والتحويل؛ إذ خصصوه بمعرفة الفروع الغربية في الفتاوى والوقوف على دقائق عللها واستكثار الكلام فيها وحفظ المقولات المتعلقة بها؛ فمن كان أشد تعمقاً فيها وأكثر اشتغالاً بها يقال هو الأفقه...".^{٥٣} ثم أوضح أن اسم الفقه كان يستخدم في العصر الأول للدلالة على علم طريق الآخرة ومعرفة آفات النفوس ومفسدات الأعمال وعلى معاني الإيمان لا الفتاوى ودقائق عللها. ولكن تنبيهه هذا وإن كان إحياءاً للمعنى إلا أن تاريخ العلوم الإسلامية لا ينبئ بتوسع علم الفقه لصالح هذه المعاني التي أصل لها صاحب الإحياء.

فقد انتهى التعريف الاصطلاحي لعلم الفقه - الذي كانت بداية نشأته من الحديث نتيجة الانتقال التدريجي من الاهتمام بعلوم الرواية إلى علم الدراية -^{٥٤} عند المتأخرين إلى "العلم بالأحكام الشرعية العملية من أدلتها

^{٥١} Kulliyah of Islamic Revealed Knowledge and Human Sciences, Departments of Islamic

Revealed Knowledge and Heritage – Undergraduate Handbook 1996/97, p. 14.

^{٥٢} المرجع السابق نفسه.

^{٥٣} الغزالي، أبو حامد: إحياء علوم الدين، تقديم ومراجعة: صدقي محمد جميل العطار، ج ١، دار الفكر: بيروت، ١٩٩٥م، ص ٣٥.

^{٥٤} انظر مناقشة جورج المقدسي لنشأة علم الفقه في: نشأة الكليات: معاهد العلم عند المسلمين وفي الغرب، ترجمة: محمود سيد محمد،

منشورات جامعة الملك عبد العزيز: جدة، ١٩٩٤م، ص ١٦٥.

التفصيلية"، وعلى ذلك يكون موضوع علم الفقه يتكون من جزءين، أحدهما: العلم بالأحكام الشرعية العملية، فالأحكام الاعتقادية... لا تدخل في مضمون كلمة فقه بالمعنى الاصطلاحي. والجزء الثاني: العلم بالأدلة التفصيلية لكل قضية من القضايا".^{٥٥}

ويلاحظ على هذا التعريف إضافة إلى أنه لا يتقيد بالزيادة التي أصل لها الإمام أبو حامد الغزالي أنه يبين إذا قارناه بتعريف علم أصول الفقه (الذي هو في الاصطلاح "مجموعة القواعد التي تبين للفقيه طرق استخراج الأحكام من الأدلة الشرعية)"^{٥٦} الفارق بين الفقه وأصوله في أن الأصول هي المناهج التي تحدد وتبين الطريق الذي يلتزمه الفقيه في استخراج الأحكام من أدلتها، وفي ترتيب الأدلة من حيث قوتها".^{٥٧} وإذا كان هذا التعريف ليس تعريفاً للعلم فقط وأنه وصف كذلك لعمل الفقيه، فإن إعداد الأخير يتطلب أن يخدم الأوصاف المتضمنة في التعريف السابق. بمعنى أن التربية الفقهية ستستمر في أقسام الفقه وأصوله بالجامعات تقدم علماء شرعياً أساسياً في مجال نظام الأحكام، وهي الوظيفة التقليدية التي تضطلع بها، مع ملاحظة أن هذه الوظيفة تستلزم أن تنسجم برامج هذه الأقسام مع الأسس التي أفرزها التطور الطبيعي للنظر في نظام الأحكام. فقد وقفنا على إشكال استخراج الأحكام في مجالات الاجتماع والسياسة والاقتصاد وغيرها من موضوعات ذكر العلماء أن "الزاد الفقهي فيها قليل"، وأنها تتطلب أن تستوعب التربية الفقهية جملة من المعارف يتطلبها هذا النوع من النظر الفقهي.

ويبدو من الناحية الفنية الخالصة، فلست أستاذاً متخصصاً في الأصول ولا أمارس الاجتهاد الأصولي،^{٥٨} أن التربية الأصولية يلزمها (أولاً) أن تعد الدارس المتخصص وتدرجه على الصرامة العلمية (وليس التعصب

^{٥٥} أبو زهرة، محمد: أصول الفقه، دار الفكر العربي: القاهرة، ص ٦-٧.

^{٥٦} نفس المرجع، ص ٤.

^{٥٧} نفس المرجع، ص ٨.

^{٥٨} استفدت في صياغة مطلوبات التربية الفقهية التي جئت على ذكرها في المتن من جملة من الأدبيات المتخصصة، من بينها:

- زين، إبراهيم محمد: تدريس الفقه وأصوله من وجهة نظر معارف الوحي، مجلة تفكر، معهد إسلام المعرفة: واد مدني/ السودان، مج ١، ع ١، ١٩٩٩م، ص ١٢٦-١٤٦.

- سانو، قطب مصطفى: نحو تأهيل أكاديمي للنظر الاجتهادي، مجلة التجديد، ع ٣، ص ١٩٩٨م، ١٢٩-١٦٥.

- السوسوسة، عبد المجيد: الأسس العامة لفهم النص الشرعي: دراسة أصولية، مجلة التجديد، ع ٦، ص ١٩٩٩م، ص ٥١-

.٨٠

- أبو غدة، عبد الستار وخوجه، عز الدين (جمع وتنسيق وفهرست): فتاوى ندوات البركة، مجموعة دلة البركة: شركة دلة

البركة للاستشار والتنمية، ط ٥، ١٩٩٧م. وبالأنخص المقدمة.

للأصول المضمنة في علم أصول الفقه، فستان بين الاثنين)، وهي مهمة أخلاقية من صميم رسالة الجامعات، إذ تربي الدارس على معاني الأمانة العلمية وأفات الهوى والأغراض الذاتية الشخصية. ويلزمها (ثانياً) أن تعرف الدارس بتاريخ الفكر الأصولي وبمناهجه كيف تشكلت وقضاياه كيف تبلورت، وأن يكون المنهج في ذلك ملتزماً قراءات تعمل على تفعيل التراث الأصولي ووصله بمساهمات المعاصرين وبالنقاش والحوار المتكافئ بين الأستاذ والطلاب بدلاً من التلقين وتوسيع دائرة محفوظات الطلاب. كما يلزمها (ثالثاً) أن تدرب الطالب على منهج الاجتهاد الجماعي وأن تأصل هذا المنهج تأصيلاً يخرج من دائرة الخطاب إلى حيز العمل، وقد يكون من المفيد في هذا الصدد أن يوظف الأصولي مجموع الفتاوى الصادرة عن المجامع الفقهية وهيئات الرقابة الشرعية في المصارف والمؤسسات الإسلامية أو بعضها؛ فيصنفها ويدرس الفتاوى في القضية الواحدة في السنوات التي انتظم فيها عمل هذه المجامع وهيئات منذ بداية نشأتها (في الثمانينات الماضية) ليلاحظ استقرار الفتوى أو تغيره ويدرس أسباب ذلك، وأن يستخلص منهج وطريقة المجمع أو الهيئة في إصدار الفتوى في النوازل والمستجدات، وأن يكتب كل ذلك ويؤلفه في مرجع جامع بأسلوب منهجي يمكن أن يوظف لأغراض التدريس بالجامعات. كما يلزمها (رابعاً) أن تولي عناية فائقة بالدراسات الفقهية الميدانية والتطبيقية، وأن توفر للدارس معرفة أساسية تناسب تخصصه في مجال منهجية العلوم الاجتماعية والإحصائية والميدانية حتى تحيى دراساتهم بالمستوى المنهجي المطلوب.

ما دفعنا لطرح التربية الأصولية بالكيفية السابقة ما يلي من أسباب:

أولاً: إن مقاصد الشريعة بوصفها علماً مستقلاً أو مبحثاً أصولياً لا يصلح للتخصص فيها وتتبع مسألتها وأبوابها إلا دراسي العلم الشرعي بمفهومه التقليدي. فمثل هؤلاء الدارسين يمكن أن يستثمروا دراساتهم للمقاصد في مستقبل حياتهم العملية في مسائل تقنين الأحكام والتعبير عنها. أما تدريس مقاصد الشريعة لغير المختصين في الأصول والعلوم الشرعية بذات محتوى المعرفة الذي يدرسه المتخصص فستظل - عملياً - محاولة تقيفية هدفها تقريب الهوة بين علماء الشريعة وأصحاب العلوم الاجتماعية. وهي غاية مهمة ولكنها محدودة في حدود هذا التقريب وتخفيف الاختلاف بين المجموعتين، وفي تهيئة البيئة الفكرية للطرح الجددي لقضايا التجديد.

ثانياً: هناك حاجة علمية وعملية للتواصل بين أقسام الفقه والمجامع الفقهية وهيئات الرقابة الشرعية. فمن الناحية العلمية تعمل الأخيرة - مثلاً - على التنظير للعمل المصرفي (في حالة البنوك) أو السياسي (كما في حالات نادرة مستشارية التأصيل أو وحدات الاستشارة الإسلامية في قضايا السياسة التابعة لمكتب رئيس الدولة أو الوزراء كما هو الحال في بعض الدول الإسلامية) أو غيرهما من مجالات العمل الاجتماعي كما تعمل هذه

الاستشارات الفقهية وتسعى لتأصيل تطبيقات الاجتهاد الشرعي وفق ضوابطه الشرعية، وعلى الربط بين الفقه في هذه المجالات ومبادئ أنظمتها: النظام المالي أو السياسي أو غيرها. وغني عن الذكر أن مثل هذه الاجتهادات مهما ذاعت واشتهرت تحتاج إلى إعادة إعمال نظر في مؤسسة علمية لكون العالم المسلم يمثل - أو هكذا يجب - أعلى سلطة في الإسلام. أما من الناحية العملية فإن على الجامعات أن تقوم بوظيفتها العلمية والأخلاقية من خلال "تفعيل دورها في خدمة قضايا الأمة"، وذلك يتطلب أن ترتبط برامجها الدراسية ومشاريع البحث فيها بتلك القضايا.

ثالثاً: أن تدريس مناهج البحث الاجتماعي لدارسي الفقه والأصول بالكيفية التي تُقدم للطالب المتخصص في العلم الاجتماعي قد لا تثمر الثمار المرجوة بسبب أن كثير من أساتذة هذا النوع من المقررات - وللأسف - يلتزمون بالأمثلة التي جاءت على ذكرها المراجع الأجنبية التزاماً أفقد هذا المنهج معناه، حيث صار حتى الدارس المتخصص في العلوم الاجتماعية يستخدمه استخداماً آلياً وفي غياب تام عن فلسفة مفاهيم الإحصاء ووظائفها في الوصف والاستدلال. هذا بالإضافة إلى أن الأمثلة التي يتيحها هذا المنهج في جملتها لا تدرب دارس الفقه والأصول على دراسة قضايا اجتماعية قريبة من تخصصه. وهو ما يحتاج لنقاشٍ وحسم على مستوى لجان المناهج والدراسات الجامعية بالأقسام والكليات المعنية، بحيث يعالج مثل هذا الخلل التعليمي ويظهر بوضوح في توصيف المقرر وخطوات تدريسه.

تدريس علوم وسيطة في برامج العلوم الاجتماعية:

أشرنا في خطوة سابقة إلى دعوة تأسيس ما أسماه الترابي بـ "العلوم الوسيطة"، والتي يستدعيها "اتساع العلوم وضرورة التخصص"، فالهدف منها هو توفير معرفة اجتماعية يمكن للفقيه أن يؤسس عليها الأحكام، مما يعني "أن يكون بعض علماء المجتمع المسلم أشد إدراكاً لعلم تقدير المصالح الاقتصادية أو السياسية أو الاجتماعية أو الصحية من الفقيه المتخصص لشؤون نظام الأحكام".⁵⁹

في هذه الخطوة نريد أن نكيف تلك الدعوة ونوضح إمكانية أن يستوعبها التخطيط لمناهج العلوم الاجتماعية بالجامعات، إذ يبدو - بالطرح الذي يقدمه الترابي - أنها دعوة لفتح أطر العلم الاجتماعي ليستوعب النقلة النوعية في أسس النظر للعلاقة بين العلم الشرعي والعلم الاجتماعي المعبر عنها في الاتجاه الداعي للتكامل المعرفي.

⁵⁹ نقلاً عن جمال عطية: نحو تفعيل مقاصد الشريعة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي ودار الفكر: دمشق، ٢٠٠١م، ص ٢٠٢.

وهنا يلزمنا أولاً أن ننبه إلى أن معظم الجامعات التي انضمت بقضية إسلامية مناهجها قد ركزت الجانب الأكبر من جهودها ومواردها المالية والبشرية في مجال العلوم الإسلامية ولم تعط العلوم الاجتماعية والإنسانية (منهجاً ومضموناً) الجهد المطلوب. ففي تجربة كلية معارف الوحي والعلوم الإنسانية بالبيزايا - والتي تعتبر أكثر التجارب نجاحاً من حيث وضوح الفكرة والخطوات المنهجية التي اتبعت في تنفيذها - نجد أن مسألة إسلامية فروع العلوم الإنسانية لم تحظ بالاهتمام الكافي خلافاً لمسألة وزن نسبة مقررات التخصص الرئيس والتخصص الفرعي الذي يعد في تجربة هذه الكلية المدخل للتكامل المعرفي، فقد استغرقت مناقشاته معظم اجتماعات "لجان المناهج والأسلمة" وورش العمل التي عقدت حول تجربة الكلية في هذا الصدد. وذلك على الرغم من أن هذه الكلية والجامعة التي تضمها تتبنى فكرة إسلامية المعرفة وتشدد في الالتزام بها. نقول ذلك لأن الأسلمة التي عرفنها إيجابياً في صدر مناقشتنا هذه بأنها تعني التعمق في فهم الإسلام والنظريات المعرفية والفلسفية... إلخ تتطلب تقديم معرفة إسلامية ذات علاقة مباشرة بكل فرع من فروع العلوم التي يتخصص فيها الدارس تخصصاً رئيسياً. وننبه لذلك من واقع معرفتنا بالمشكل الذي دخلت فيه تجربة كلية معارف الوحي في تصميم مناهجها بسبب حرصها على التخصص المزدوج. وكمثال على ذلك فإن هدف الكلية المتمثل في تخريج نوعين من الدارسين.

النوع الأول: يتخصص في معارف الوحي والتراث وتتاح له فرصة الدراسة في واحد من مجالات العلوم الإنسانية باللغة الإنجليزية، ويمكن أن ينال بها درجة علمية ثانية في العلوم الإنسانية، وذلك لمن يمد دراسته إلى عام خامس في المجال الذي يختاره من العلوم الإنسانية بالكلية. **والنوع الثاني:** يتخصص في العلوم الإنسانية وتتاح له فرصة الدراسة في واحد من مجالات معارف الوحي الإسلامي والتراث باللغة العربية، ويمكن أن ينال بها درجة علمية ثانية في معارف الوحي الإسلامي والتراث، وذلك لمن يمد دراسته إلى عام خامس في قسم معارف الوحي بهذه الكلية.⁶⁰

⁶⁰ هذا هو الهدف قصير المدى الذي تهدف إليه الكلية منذ تأسيسها في ١٩٩٠م وإلى اليوم. انظر:

Hassan, M. Kamal: **IIU Model of Islamic Studies: The Case of The New Kulliyah Of Islamic Revealed Knowledge And Human Science**, Seminar Studi Islam Asia Tenggara: Indonesia, 1990.

أبو سليمان، عبد الحميد: **إسلامية الجامعة وتفعيل التعليم العالي بين النظرية والتطبيق: الجامعة الإسلامية العالمية نموذجاً، مجلة إسلامية المعرفة، مرجع سابق، ص ١٢٩ - ١٣٠.**

هذا الهدف تم تفسيره عملياً في اتجاهين أحدهما براغماتي يتمثل في حل إشكال التوظيف لخريجي الكلية، والآخر علمي مثالي يتمثل في توفير نوع جديد من علماء الشريعة والمختصين الاجتماعيين.

فقد تم التسليم على نطاق كبير بأن المجتمع المعاصر في حاجة إلى خبراء شرعيين دينيين 'Religious Expert'، ومفكرين يمتلكون الفهم العلمي للمشكلات الاجتماعية، بالإضافة إلى خبراء اجتماعيين، ومخططين وإداريين على معرفة جيّدة بالدين، يستشعرون مشكلات الحياة غير المادية. فذلك هو السبيل لتحقيق مقاصد متقدمة تُحدث التوازن والتكامل بين الحاجات الإنسانية المادية، وغير المادية. فمن الملاحظ أن خريجي مناهج الدراسات الإسلامية التقليدية بصفة عامة هم نتاج تخصصات ضيقة ومحدودة في مجال من مجالات المعرفة الدينية، مثل: الشريعة وأصول الدين. ومثل هؤلاء في العادة لم تتح لهم فرصة التعرف عن أسرار الميادين المعرفية في العلوم الإنسانية، كما تنقصهم المعرفة باللغات الغربية التي تُكتسب بها تلك العلوم، وقد أضحت مناهج دراساتهم نتيجة لذلك غير مرغوب فيها، فأبعدوا عن المشاركة في النشاطات الفكرية بمجتمعاتهم بحجة الصرامة العلمية. ومن جانبهم نزعوا نحو الإبقاء على ما هو قائم في مناهج دراساتهم، ومقاومة أي محاولة لتجديد هذه المناهج. وتُعد هذه المشكلة واحدة من المشكلات الخطيرة التي يؤمل أن تُسهّم هذه الكلية في حلها، بتقديمها لبدائل أفضل في مناهج الدراسات الإسلامية يميز هذه الكلية عن كليات الدراسات الإسلامية بالجامعات الأخرى.⁶¹

ويبدو أن الاتجاه البراغماتي وبسبب ضغط الحاجة للمنافسة في سوق العمل تغلب عملياً على الهدف العلمي المثالي. فقد أوقفنا تحليلنا - في غير هذه الدراسة-⁶² لمكوني التخصص الرئيس والتخصص الفرعي أن نوعية مقررات معارف الوحي والتراث التي يدرسها المتخصص في فرع من فروع العلوم الإنسانية تخصصاً رئيساً لا تتكامل تكاملاً تاماً مع فرع العلم الذي يتخصص فيه، حيث توفر مقررات معارف الوحي للدارس في العلم الاجتماعي مطلوبات التخصص الرئيس في معارف الوحي إذا مدّ دراسته لعامٍ آخر بعد حصوله على درجة البكالوريوس في العلوم الإنسانية.

سقنا الاستشهاد بتجربة العلوم الإنسانية في كلية معارف الوحي والعلوم الإنسانية لتأكيد الحاجة إلى إضافة مكون وسيط يضم عدداً من العلوم التي تقع في وسط المساحة الفاصلة بين العلم الشرعي والعلم الاجتماعي، وقد يكون من المفيد أن يتضمن هذا المكون الوسيط المقررات التالية:

⁶¹ IIUM. 1990. **Catalogue 1990/ 91**. (Petaling Jaya; IIUM; Public Relation Unit & Office of the Registrar.

⁶² انظر الفصل الخامس من أطروحتنا: مفهوم التكامل المعرفي وتطبيقاته في المناهج الجامعية، مرجع سابق.

أولاً: مقرر باسم "قضايا في أصول الفكر الإسلامي" يتناول أصول الفكر الاجتماعي أو السياسي والاقتصادي في الإسلام، بحسب فرع العلم الذي يتخصص فيه الدارس. وقد يتطلب هذا النهج في بداية تأسيسه إتباع المنهج الذي أشار إليه الترابي، والذي يستدعي "إجراء المقاربات اللازمة التي تقرب الأطروحة الإسلامية إلى الواقع الحاضر وإلى فهم الناس، فالإسلام اليوم قد اغترب بعض الشيء حتى في أهله، وأصبح المعهود في العلوم الاجتماعية مأخوذاً من الغرب".^{٦٣} حيث لا يتوقع أن يفهم طلاب العلوم الاجتماعية الإسلام من غير عقد مقارنات بين مصطلحات ومفاهيم من تلك العلوم. وغني عن الذكر أن مثل هذه المقارنات تستهدف نقد تحليلي لكل من المصطلح "الغربي/ الوافد" في سياقه التاريخي والاجتماعي والمفهوم الإسلامي المقارن به. فمثل هذا النقد التحليلي إذا تمت ممارسته فسوف تتراكم مادة "معرفية/ نظرية" يمكن أن يتم اختبارها بعد توسيع دائرة النقاش حولها في برنامج عمل يختبرها على أرض الواقع. وقد يكون ذلك استجابة لحاجة فعلية في مؤسسة ما إسلامية، أو دولة، وقد يكون ترجمة لمشروع فكري/ بحثي للأستاذ الذي يقوم بالتدريس. وإذا كان لهذا السبب أو غيره فالمهم هو أن يُدرّب دارس هذه العلوم الاجتماعية على هذا التحليل النقدي وعلى أدواته بالقدر المناسب الذي تسمح به طبيعة البرنامج والتخصص الذي يدرسه. أما قضية التراكم المعرفي وتقديم حلول لقضايا عملية لا يتوقع أن يسهم فيها الدارس في هذا المستوى من التحصيل والإعداد، سواء في البكالوريوس أو الماجستير، ويكفي أن يتعلم المنهج ويفهم تطبيقاته فهماً جيداً لأنه متى ما خبر المنهج وتدرّب عليه يستطيع في المستقبل أن يوظفه بحسب كسبه وقدرته وانفعاله بهموم مجتمعه.

ثانياً: مقرر عن "قضايا المنهجية الإسلامية"، يتناول مسائل البناء اللغوي للغة العربية ودراسة المفاهيم القرآنية في ضوء فكرة حقوق المعاني التي أشار إليها بعض المعاصرين،^{٦٤} والعناية بقضية اكتشاف المنهج العلمي عند المسلمين،^{٦٥} ودراسة المفاهيم المنهجية الأساسية عند علماء الأصول ومقاصد الشريعة، خاصة مفهوم الاستقراء. إذ يبدو أن تقديم المقاصد في مقرر مستقل لدارس العلم الاجتماعي تواجهه صعاب، مثل: إثارة قضايا

^{٦٣} الترابي، حسن عبد الله: قراءة أصولية في الفقه السياسي الإسلامي، مجلة التجديد، مرجع سابق، ص ٨١ (بتصرف).

^{٦٤} يذهب العطاس إلى أن العملية التأويلية في التفسير تتم في إطار القرآن الكريم والأحاديث الشريفة، معتمدة على معرفة حقوق المعاني التي تُحدد البنى التصورية لمفردات القرآن، والتي تعكس بدورها رؤية الإسلام للحقيقة والواقع. انظر العطاس، محمد نقيب، مفهوم التعليم في الإسلام: إطار تصوري لفلسفة إسلامية للتعليم، مرجع سابق، ص ١٥. وللوقوف على دراسة التزمّت تطبيق هذه الرؤية في مجال العلوم الإنسانية انظر حامد، التجاني عبد القادر: التفسير التأويلي وعلم السياسة: دراسة في المفهوم القرآني والمغير السياسي، مجلة إسلامية المعرفة، س ١٣، ع ١٠، م ١٩٩٧، ص ٢٦ وما بعدها.

^{٦٥} من الدراسات المهمة في هذا الصدد دراسة النشار، سامي، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، دار المعارف، القاهرة، ط ٤، ١٩٦٦م.

أصولية أعلى من ذهن الطالب بسبب خلفيته، فالمقاصد حتى للمتخصصين في العلم الشرعي تأتي بعد الإلمام بالمعرفة الأصولية الأساسية. هذا إضافة إلى أن إجراء المقاربات المفاهيمية بين مصطلحات العلوم الاجتماعية ومفاهيم الإسلام تتطلب - بجانب مطلوبات أخرى - العناية بالبناء اللغوي لمفاهيم القرآن الكريم أكثر من العناية بالمقاصد، ف"الضبط اللغوي للنص ووضعه في موضعه هو القاعد التي يُنطَلَقُ منها إلى بقية أسس فهم النص الشرعي" ٦٦.

ثالثاً: مقرر يعالج استثمار الاجتهاد الفقهي في قضايا العلوم الاجتماعية، لأنه مثلما هناك حاجة علمية وعملية للتواصل بين أقسام الفقه والجامع الفقهي وهيئات الرقابة الشرعية، هناك حاجة مماثلة لتداول تلك المادة في الأقسام المتخصصة في العلوم الاجتماعية، بحسب طبيعة التخصص. فهذا النوع من الاجتهاد كما مر بنا يهدف فيما يهدف إلى الربط بين فقه المعاملات ومبادئ النظام المعرفي المماثل لها. (فقه المعاملات المالية ومبادئ النظام الاقتصادي/ فقه المعاملات العامة ومبادئ النظام الاجتماعي/ فقه المعاملات السياسية "أو الأحكام السلطاني" ومبادئ النظام السياسي... وهكذا).

إن هذه المقررات الثلاثة أو غيرها وبسبب طبيعتها، فهي إما اجتهادات أو معرفة وسيطة - ليست من لب العلم ولكن من شروطه - من الأفضل أن تُدرس ضمن مطلوبات الحصول على الدرجة العلمية في مجال العلم الاجتماعي لا بحسبانها علماً اجتماعياً ولكن من منطلق أهميتها في محاولات توجيه العلم الاجتماعي إسلامياً، فغاية ما يمكن أن يسهم به هذا المكون أن يفتح أطر العلم الاجتماعي ناحية مفاهيم ومناهج جديدة يُرجى أن تحدث في المستقبل تحولاً في بنية العلم الاجتماعي السائد، وذلك بعد أن يحدث تراكم معرفياً تتولد عنه نظريات في هذه العلوم.

الخاتمة:

لن ننحو في خاتمة هذه الدراسة منهج التلخيص لأهم الأفكار الواردة في البحث، لا بسبب أن المتن ليس بالحجم الذي ينطبق عليه المثل "الكلام ينسي بعضه بعضاً"، ولكن لأننا نريد أن نعطي الأفكار التي طرحناها معناً ومغزى.

⁶⁶ السوسوة، عبد المجيد: الأسس العامة لفهم النص الشرعي: دراسة أصولية، مجلة التجديد، مرجع سابق، ص ٥٣.

وإذا كان الأمر كذلك فإن دراسة مفهوم الجامعة الإسلامية ومحاولة تعريف هذا المفهوم من قبل بعض المفكرين^{٦٧} في هذا العصر أمرٌ له أكثر من دلالة، لعل أوضحها ما ذكرنا في صدر هذا البحث: الاعتراض على حصر المفهوم في العلم الشرعي. أما أبعدا فهو أن الجامعة يُراد لها (في ظل مشروع إسلام المعرفة) أن تُحدث توازناً في القيام بوظيفة تقوم على ثلاثة شعب. وهي وظيفة تسيير في خط موازٍ للاتجاهات التي سبق أن صنفتها الفكر الأصولي المعاصر وفقاً لها. (الاتجاه الحركي والاتجاه الفكري والاتجاه الأكاديمي) وذلك ما سنوضحه في هذه الخاتمة.

فعل الرغم من أن من وظائف التعليم الجامعي أنه يساعد على أقل تقدير في ثلاثة أمور، وهي: ١/ نشر العلم والثقافة، ٢/ تنمية المعرفة والبحث العلمي، ٣/ إعداد الكوادر اللازمة لحاجات الأمم والمجتمعات ومواكبتها في كافة مجالات الحياة، إلا أن ترجمة هذه الوظائف عملياً في كثير من الأحيان وكما هو ملاحظ على الوظائف التي تقوم بها الجامعات اليوم^{٦٨} لا يأتي بشكل متوازن، وهو ما يفسر توجه بعض الجامعات لخدمة وظيفة واحدة من تلك الوظائف. فهناك جامعات توجه برامجهما لخدمة تنمية المعرفة والبحث العلمي (Research Universities)، وأخرى لنشر العلم والثقافة كما هو الحال في الجامعات المفتوحة والجامعات التقليدية التي تقدم تعليماً على البعد (Virtual Universities and Distance Learning) أو تنشئ كليات لتنمية المجتمع للإشراف على برامج قصيرة في التوعية والتثقيف، ونوع آخر يُركز في برامجه على مسألة توفير الكادر المهني في مجالات وقطاعات محددة فيكثر من الكليات المهنية (Professional Faculties and Schools) في هذا القطاع أو ذاك. كما قد يستهوي القائمون على أمر الجامعة أن يكتفوا بفلسفة الجامعة مع متطلبات سوق العمل، فتنشئ مراكز أو مدارس (Vocational Schools) لتنمية مهارات العمل في مجالات مثل التقنية والتمريض عبر برامج الدبلومات الوسيطة. وجامعات العالم

⁶⁷ انظر الدراسات التالية على سبيل المثال:

- الفاروقي، إسماعيل: نحو جامعة إسلامية. مجلة المسلم المعاصر. ع. ٣٣، ١٩٨٢م - ١٩٨٣م.
- الندوي، أبو الحسن: نحو التربية الإسلامية الحرة في الحكومات والبلدان الإسلامية، ط ٤ مؤسسة الرسالة: بيروت، ١٩٨٢.

- Bilgrami, H. H. and Ashraf, S.A: **The Concept Of An Islamic University**, Cambridge;

Hodder and Stoughton, 1985.

- أبو سليمان، عبد الحميد: إسلامية الجامعة وتفعيل التعليم العالمي بين النظرية والتطبيق، مجلة إسلامية المعرفة، مرجع سابق،

ص ١٢٩ - ١٣٠.

⁶⁸ The Task Force on Higher Education and society: **Higher Education in Developing**

Countries: Peril and Promise, Pp, 48-50.

الإسلامي إذا تتبعناها سنجدها تؤكد ذلك، بل إن هذا الوصف ينطبق حتى على جامعات البلد الواحد، وقد ينطبق ذات الوصف الوظيفي للتعليم الجامعي على جامعة واحدة فتعمل كلياتها بشكل متنافر وغير منسجم تحت هدف موحد، كما قد تعمل ذات الجامعة على تحقيق الأهداف الثلاثة المذكورة أنفاً بتوازن وانسجام يُعبر عنه في فلسفة الجامعة فتحدد رؤية الجامعة ورسالتها بناءً على ذلك.

عليه فإن أي محاولة تستهدف "تشغيل" الجامعات وتفعيلها لخدمة مشروع إسلام المعرفة الذي بشر بمفهوم الجامعة المتوازنة في أداء وظيفتها الثلاثية تلك، يلزمها في تقديرنا أن تدرس فلسفة الجامعة المراد تفعيلها: فإما أن تكيف المشروع في حدود الفلسفة التي عليها العمل، أو أن تُحدث تعديلاً جذرياً في الفلسفة السائدة محل تصور الجامعة الإسلامية محلها. فلكلٍ من الاتجاهين في تبني المشروع جملة من الترتيبات الإدارية والعلمية التي تختلف عن الآخر. ونحسب أننا قد أشرنا إلى جانب من تلك الترتيبات بالقدر الذي تسمح به طبيعة هذه الدراسة وحدودها.

المصادر والمراجع

- إبراهيم، أبو بكر محمد أحمد محمد: مفهوم التكامل المعرفي في الفكر الإسلامي المعاصر، مجلة إسلامية المعرفة، ع ٤٣، ٢٠٠٦م.
- إبراهيم، أبو بكر محمد أحمد محمد: مفهوم التكامل المعرفي وتطبيقاته في المناهج الجامعية: دراسة في تجربة كلية معارف الوحي والعلوم الإنسانية في الفترة من ١٩٩٠م إلى ٢٠٠٠م، أطروحة دكتوراه الفلسفة في التربية، قدمت بمركز التربية والتنمية البشرية: الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا، في أبريل ٢٠٠٤م. والأطروحة تحت الطبع بالمعهد العالمي للفكر الإسلامي.
- إبراهيم، عبد الرحمن الحاج: التجديد من النص إلى الخطاب، مجلة التجديد، الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا: كوالالمبور.
- أبو زهرة، محمد: أصول الفقه، دار الفكر العربي: القاهرة، د.ت.
- أبو سليمان، عبد الحميد، أزمة العقل المسلم، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٢م.
- أبو سليمان، عبد الحميد: إسلامية الجامعة وتفعيل التعليم العالمي بين النظرية والتطبيق، مجلة إسلامية المعرفة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فريجينيا، ع ٢٦، س ٧، ٢٠٠١م.
- أبو غدة، عبد الستار وخوجه، عز الدين (جمع وتنسيق وفهرست): فتاوى ندوات البركة، مجموعة دلة البركة: شركة دلة البركة للاستثمار والتنمية، ط ٥، ١٩٩٧م.

- ابن عاشور، محمد الطاهر: مقاصد الشريعة الإسلامية، تحقيق ودراسة محمد الطاهر الميساوي، البصائر للإنتاج العلمي: كوالالمبور، ١٩٩٨ م.
- بريمة، محمد الحسن: رؤية قرآنية للظاهر الاجتماعية وتجلياتها الاقتصادية، المركز العالمي لأبحاث الإيمان: الخرطوم، ١٩٩٩.
- الترابي، حسن عبد الله: تجديد الفكر الإسلامي، الدار السعودية للنشر: جدة، ط ٢: ١٩٨٧ م.
- الترابي، حسن عبد الله: قراءة أصولية في الفقه السياسي الإسلامي، مجلة التجديد، تصدر عن الجامعة الإسلامية العالمية بهاليزيا: كوالالمبور، س ٢، ع ٣، ١٩٩٨ م.
- الترابي، حسن عبد الله: قضايا التجديد: نحو منهج أصولي، معهد البحوث والدراسات الاجتماعية: الخرطوم، ١٩٩٠ م.
- حامد، التجاني عبد القادر: التفسير التأويلي وعلم السياسة: دراسة في المفهوم القرآني والمتغير السياسي، مجلة إسلامية المعرفة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي: كوالالمبور، س ٣، ع ١٠.
- الحسيني، إسماعيل: نظرية المقاصد عند الإمام محمد الطاهر بن عاشور، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٥ م.
- زين، إبراهيم محمد: تدريس الفقه وأصوله من وجهة نظر معارف الوحي، مجلة تفكير، معهد إسلام المعرفة: واد مدني/ السودان، مج ١، ع ١، ١٩٩٩ م.
- سانو، قطب مصطفى: نحو تأهيل أكاديمي للنظر الاجتهادي، مجلة التجديد، ع ٣، س ٢، ١٩٩٨ م.
- السوسوة، عبد المجيد: الأسس العامة لفهم النص الشرعي: دراسة أصولية، مجلة التجديد، ع ٦، س ٣، ١٩٩٩ م.
- الشاطبي، أبو اسحق: الموافقات في أصول الشريعة للإمام الشاطبي، شرح: الشيخ عبد الله دراز، مج ١-٢، دار المعرفة: بيروت، ١٩٩٧ م.
- صافي، لؤي: نحو منهجية أصولية للدراسات الاجتماعية، مجلة إسلامية المعرفة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي: كوالالمبور، ع ١، س ١، ١٩٩٥ م.
- عارف، نصر محمد (محرراً): قضايا المنهجية في العلوم الإسلامية والاجتماعية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي: القاهرة، ١٩٩٦ م.
- عبد المجيد الصغير: الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام: قراءة في نشأة علم الأصول ومقاصد الشريعة، دار المنتخب العربي: بيروت، ١٩٩٤ م.

- العطاس، محمد نقيب، مفهوم التعليم في الإسلام: إطار تصوري لفلسفة إسلامية للتعليم، ترجمة: حسن عبد الرازق النقر، المعهد العالمي للفكر والحضارة الإسلامية: كوالالمبور، ١٩٩٨ م.
- عطية، جمال الدين (مقابلة): مقاصد الشريعة، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، ع٨، ١٩٩٩ م، بيروت.
- عطية، جمال: نحو تفعيل مقاصد الشريعة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي ودار الفكر: دمشق، ٢٠٠١ م، ص ٢٠٢.
- العلواني، طه جابر. ١٩٩٥ م. أصول الفقه: منهج بحث ومعرفة. فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي.
- العلواني، طه جابر: محاضرات دورة استراسبورج عن إسلامية المعرفة، نظمها المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٨٨ م.
- الغزالي، أبو حامد: إحياء علوم الدين، تقديم ومراجعة: صدقي محمد جميل العطار، ج ١، دار الفكر: بيروت، ١٩٩٥ م.
- الفاروقي، إسماعيل: صياغة العلوم الاجتماعية صياغة إسلامية، سلسلة رسائل إسلامية المعرفة رقم ٥، ط، الرياض: الدار العالمية للكتاب الإسلامي والمعهد العالمي للفكر الإسلامي.
- الفاروقي، إسماعيل: نحو جامعة إسلامية. مجلة المسلم المعاصر. ع٣٣، ١٩٨٢ م- ١٩٨٣ م.
- معهد إسلام المعرفة، ورشة عمل تأصيل المناهج الجامعية (مداولات الورشة)، جامعة الجزيرة: واد مدني، أغسطس ١٩٩٤ م.
- المقدسي، جورج: نشأة الكليات: معاهد العلم عند المسلمين وفي الغرب، ترجمة: محمود سيد محمد، منشورات جامعة الملك عبد العزيز: جدة، ١٩٩٤ م.
- مكحل، عمر سليمان (محرراً): تدريس الثقافة الإسلامية بالجامعات: بحوث المؤتمر الثالث لكلية الشريعة بجامعة الزرقاء الأهلية، عمان، ٢٠٠١ م.
- الميساوي، محمد الطاهر (تقرير): من السودان إلى ماليزيا: مشاغل أسلمة المناهج الجامعية وآفاقها، مجلة إسلامية المعرفة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ع١، س١، ١٩٩٩ م.
- الندوي، أبو الحسن: نحو التربية الإسلامية الحرة في الحكومات والبلدان الإسلامية، ط٤ مؤسسة الرسالة: بيروت، ١٩٨٢.
- يحيى محمد: نظرية المقاصد والواقع، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، ع٨، ١٩٩٩ م، بيروت.

- Hassan, M. Kamal: **IIU Model Of Islamic Studies: The Case of The New Kulliyah Of Islamic Revealed Knowledge And Human Science**, seminar Studi Islam Asia Tenggara: Indonesia, 1990.
- IIT: **Toward Islamization of Disciplines**, International Islamic Publishing House & IIT; Riyadh, 1995.
- IIUM. 1990. **Cataloge 1990/ 91**. (Petaling Jaya; IIUM; Public Relation Unit & Office of the Registrar.
- *Kulliyah* of Islamic Revealed Knowledge and Human Sciences, **Departments of Islamic Revealed Knowledge and Heritage – Undergraduate Handbook 1996/97**.
- *Kulliyah* of Islamic Revealed Knowledge and Human Sciences, **Departments of Islamic Revealed Knowledge and Heritage – Undergraduate Handbook 1996/97**.
- Postgraduate Committee of Islamic Revealed Knowledge and Heritage, An Interview with Prof. Dr. Jamal Muhammad al-Barazinji, **Reflections**, Internal Circulation, *Kulliyah* of Islamic Revealed Knowledge and Human Sciences, International Islamic University Malaysia, Vol. 2. No. 1, (December 1996, Malaysia).
- The Task Force on Higher Education and Society: **Higher Education in Developing Countries: Peril and Promise**, The World Bank: Washington, DC, 2000.Pp, 46- 59 and 83-91

تفعيل مقاصد الشريعة في الاجتهاد

في قضايا الهندسة الوراثية

هدى هلال*

تمهيد

أرسل الله سبحانه وتعالى نبيه محمد صلى الله عليه وسلم لتبليغ رسالة الإسلام خاتمة الرسالات، هذه الخاتمية اقتضت أن يكون الخطاب الرباني لكل إنسان مكلف عبر الزمان والمكان، أو بعبارة أصح فقد استلزمت هذه الخاتمية عموم الشريعة، هذا العموم بلغ مبلغ التواتر والقطعية حيث دلت عليه نصوص كثيرة، ومع تطور الحياة وتعقيدها المتواصل، برزت مستجدات لم يحدد حكمها الشرعي بعد، وحيث أن النصوص متناهية والحوادث غير متناهية، وهو واضح في حديث معاذ رضي الله عنه حينما سأله النبي صلى الله عليه وسلم: فإن لم تجد؟ فأجاب: أجتهد رأيي ولا ألو، فأقره النبي صلى الله عليه وسلم، فقد وجب على الأمة تقديم إجتهدات في هذه القضايا المعاصرة، وخير سبيل للتوصل إلى الأحكام الشرعية لهذه القضايا هو الاجتهاد المقاصدي.

محاور البحث

تسعى هذه الدراسة إلى محاولة الكشف عن الحكم الشرعي لقضايا الهندسة الوراثية، وذلك عن طريق تفعيل مقاصد الشريعة، والاجتهاد المقاصدي في مستجدات العصر، والتي تدور في عدة محاور هي؛ تقنية إعادة تركيب الدنا Recombinant DNA technology، مشروع الجينوم البشري the human genome project، الاستنساخ الحيوي Cloning، والتحكم بالجينات Genetic Manipulation. وقد اعتمدت الدراسة المنهج التحليلي التطبيقي، وذلك من خلال تحليل ما ورد في الكتب العلمية حول حقيقة الهندسة الوراثية وما ينتج عنها من قضايا مستجدة، ومحاولة تطبيق مسالك الاجتهاد المقاصدي عليها لمحاولة الكشف عن أحكامها الشرعية.

* جامعة مالابا، كوالالمبور، ماليزيا.

١- أبو داود، سليمان بن الأشعث السجستاني الأزدي، سنن أبي داود، قرص ليزر مغطوط، ت: محمد محيي الدين عبد الحميد (دمشق، دار الفكر، د.ت)، كتاب الأقضية، باب اجتهاد الرأي في القضاء، ج٣، ص٣٠٣، رقم الحديث ٣٥٩٢.

المطلب الأول: الاجتهاد المقاصدي

الاجتهاد في اللغة: بذل الوسع والمجهود^١.

وفي الاصطلاح:

يعرفه الغزالي بقوله: "عبارة عن بذل المجهود واستفراغ الوسع في فعل من الأفعال، ولا يستعمل إلا فيما فيه كلفة وجهد، فيقال اجتهد في حمل حجر الرحي، ولا يقال اجتهد في حمل خردلة، لكن صار اللفظ في عرف العلماء مخصوصاً ببذل المجتهد وسعه في طلب العلم بأحكام الشريعة، والاجتهاد التام أن يبذل الوسع في الطلب، بحيث يحس في نفسه العجز عن طلب المزيد"^٢، وزاد الشاطبي كونَ عملية الاجتهاد يمكن تفعيلها في تطبيق الأحكام الشرعية حيث قال: "الاجتهاد هو استفراغ الجهد، وبذل غاية الوسع إما في درك الأحكام الشرعية، وإما في تطبيقها"^٣.

والمقاصد في اللغة

جمع مقصد، وأصله من فعل قَصَدَ، وكما بين الجوهري أن القصد يعني إتيان الشيء، والقصد هو العدل^٤، وفي المصباح المنير يقال أنه على قصد أي رشد، وطريق قصد أي أسهل^٥.

والمقاصد في الاصطلاح

عرفها الفاسي بالغايات والأسرار: "المراد بمقاصد الشريعة: الغاية منها، والأسرار التي وضعها الشارع عند كل حكم من أحكامها"^٦، وأدخل الريسوني في تعريفها المصالح المرجو تحقيقها: "إن مقاصد الشريعة هي الغايات

^٢ - الجوهري، إسماعيل بن حماد، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، ت: أحمد عبد الغفور عطاء (القاهرة، ط ٢، ١٤٠٢هـ/١٩٨٢م)، ج ٢، ص ٤٦٠.

^٣ - الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، المستصفي من علم الأصول، ت: نجوى ضو (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط ١، د. ت)، ج ٢، ص ١٧٠.

^٤ - الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى اللخمي الغرناطي المالكي، الموافقات في أصول الشريعة، ت: عبد الله دراز، محمد عبد الله الدراز، عبد السلام عبد الشافي محمد (بيروت: دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤٢٢هـ/٢٠٠١م)، ج ٤، ص 64.

^٥ - الجوهري، الصحاح، ج ٢، ص ٥٢٤.

^٦ - الفيومي المقرئ، أحمد بن محمد بن علي، المصباح المنير (بيروت: دار الكتب العلمية، د: ت)، ج ٢، ص ٥٠٤.

^٧ - الفاسي، علاء، مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها (دار الغرب الإسلامي، ط ٥، ١٩٩٣م)، ص ٣.

التي وضعت الشريعة لأجل تحقيقها مصلحة العباد^٨، ومعرفتها ضرورة للمجتهد، ولغير المجتهد كما يقول الزحيلي: "هي المعاني، والأهداف الملحوظة للشرع في جميع أحكامها أو معظمها، أو هي الغاية من الشريعة، والأسرار التي وضعها الشارع عند كل حكم من أحكامها، ومعرفتها أمر ضروري على الدوام ولكل الناس، للمجتهد عند استنباط الأحكام وفهم النصوص، ولغير المجتهد للتعرف على أسرار التشريع"^٩.

فلاجتهاد المقاصدي كما يمكن استنتاجه من المصطلحات السابقة، هو الاجتهاد في معرفة الحكم الشرعي لمستجدة من المستجدات، لم يتوفر فيها هذا الحكم، بناءً على استجلاء مقاصدها، وتعيين مكانتها ضمن المنظومة المقاصدية الشرعية من ضروريات وحاجيات وتحسينيات، ومن ثم محاولة الكشف عن حكمها الشرعي.

وعلاقة المقاصد بالاجتهاد ظهرت في مباحث المتقدمين، ولم تكن واضحة وممنهجة، وإنما يمكن استشفافها من خلال اجتهاداتهم، فلم يحجر أبو حنيفة على السفه إذا بلغ سن الخامسة والعشرين حفاظاً على كرامته أمام أحفاده، يقول السرخسي: "فإذا بلغ خمساً وعشرين سنة، ولم يؤنس رشده، فقد انقطع رجاء التأديب لأنه يتوهم أن يصير جداً"^{١٠}، حيث أخذ بعين الاعتبار تكريم الشارع للإنسان في قوله تعالى: {ولقد كرمتنا بني آدم} سورة الإسراء: آية ٧٠، وفي حجر الإنسان إهدار لهذا التكريم، يقول السرخسي: "وفي إهدار قوله في التصرفات إلحاق له بالبهايم والمجانين، فيكون الضرر في هذا أعظم من النظر الذي يكون له في الحجر من التصرفات، لأن الآدمي إنما باين سائر الحيوانات باعتبار قوله في التصرفات"^{١١}، وذكر الإمام الجويني عن الشافعي أنه يلجأ للكليات، ومصالح الشرع قبل القياس، فقال: "فإن عَدِمَ المطلوب في هذه الدرجات، لم يُخَصَّ في القياس بعد، ولكنه ينظر في كليات الشرع ومصالحها العامة"^{١٢}، وجعل ابن السبكي معرفة مقاصد الشارع من شروط المجتهد: "وقال الشيخ الإمام: هو مَنْ هذه العلوم ملكةً له، وأحاط بمعظم قواعد الشرع، ومارسها بحيث اكتسب قوةً يفهم بها مقصودَ الشارع"^{١٣}، وجعله الشاطبي أول شرطٍ للمجتهد فقال: "فهم مقاصد الشريعة على

^٨ - الريسوني، أحمد، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي (هيرندن، فريجينا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي: ط ٤، ١٩٩٥م)، ص ١٩.

^٩ - الزحيلي، وهبة، الوجيز في أصول الفقه (دمشق: دار الفكر، ط ١، ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م)، ص ٢١٧.

^{١٠} - السرخسي، شمس الدين، المبسوط (بيروت: دار المعرفة، د. ط، د. ت)، مج ١٢، ج ٢٤، ص ١٦٢.

^{١١} - السرخسي، المبسوط، مج ١٢، ج ٢٤، ص ١٦٠.

^{١٢} - الجويني، أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله، البرهان في أصول الفقه. ت: عبد العظيم محمود الديب (المنصورة: دار الوفاء، ط ٣، ١٤١٢هـ/١٩٩٢م)، ج ٢، ص ١٣٣٨.

^{١٣} - السبكي، تاج الدين عبد الوهاب بن علي، حاشية العلامة البناني عبد الرحمن بن جاد الله البناني المغربي على شرح الجلال شمس الدين محمد بن أحمد المحلي على متن جمع الجوامع (بيروت: دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤١٨هـ/١٩٩٨م)، ج ٢، ص ٥٩١.

كماها"، و الشرط الثاني وهو الأخير: "التمكن من الاستنباط بناءً على فهمه فيها"^{١٤}، لذلك يعود التأصيل فيها إلى مقاصد الشريعة، كما يقول ابن عاشور حين أشار إلى وجوب معرفة الفقيه مقاصد الشريعة: "أما في النحو الرابع - إعطاء حكم لفعل أو حادث حدث للناس لا يُعرفُ حكمه فيها لاح للمجتهدين من أحكام الشريعة، ولا له نظير يقاس عليه - فاحتياجه فيه ظاهر، وهو الكفيل بدوام أحكام الشريعة الإسلامية للعصور والأجيال التي أتت بعد عصر الشارع"^{١٥}.

المطلب الثاني: قضايا الهندسة الوراثية

الهندسة الجينية Genetic Engineering: وتعني التعديل المدروس للمعلومات الجينية للكائنات الحية، بواسطة تغيير مباشر للمادة الوراثية في الكائن الحي nucleic acid genome^{١٦}، وهي مرتبطة بمجموعة من التجارب التي تتم حديثاً، وهي: التحكم بالجينات Genetic Manipulation، وإعادة تركيب الدنا Recombinant DNA، والاستنساخ الحيوي Cloning.

أولاً - إعادة تركيب الدنا Recombinant DNA^{١٧} technology:

تتضمن هذه التقنية تعيين وعزل جين محدد، وإدخاله في ناقل مثل البلازما لتكوين جزيء هجين، حيث يتم صهره مع أجزاء أخرى من جين آخر، ومن ثم إنتاج كمية من هذا الجين المطعم.^{١٨}

هذه التقنية لها تطبيقات طبية من أهمها؛ القدرة على إنتاج الأنسولين، وهرمون النمو، وبعض الهرمونات التي تمنع تكاثر الفيروسات في جسم الإنسان، والتي كانت تستخرج من أنسجة الكائنات الحية، ولذلك فقد كانت مكلفةً كثيراً^{١٩}، ومن تطبيقاتها أيضاً معالجة الأمراض المعدية عن طريق المسبار، حيث تُسبر الجينات الحاملة للمرض،

^{١٤} - الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، ج ٤، ص ٧٦.

^{١٥} - ابن عاشور، محمد الطاهر، مقاصد الشريعة الإسلامية، ت: محمد الطاهر الميساوي (ماليزيا: البصائر، ط ١، ١٤١٨هـ/١٩٩٨م)، ص ١١٩.

^{١٦} - Prescott; Lansing M, Harly; John P, Klein; Donald A, **Microbiology** (New York: Mc Graw, 6th ed, 2005), p 312.

^{١٧} - DNA الحامض النووي الديوكسي ريبوزي؛ الذي يحمل المعلومات الوراثية في كل خلية، يتكون من جديلتين من النوتيدات، ترتبط بأزواج القواعد المتألفة من أدينين مع ثايمين، أو جوانين مع السيتوزين. أنظر: Becker; Wayne M, Kleinsmith; Lewid, Hardin; Jeff, **the World of the Cell** (San Francisco, Pearson Education, 5th Ed, 2003), P 54-56.

^{١٨} - Prescott, Harly, Klein, **Microbiology**, p 312.

^{١٩} - Ibid, p 329.

وتهجن بجينات صحيحة، ثم تزرع في الجسم لتتوالد، وتوقف المرض^{٢٠}، هذه الطريقة في العلاج تفيده في معرفة الجزيء الأساسي لمرض ما، وبدون هذه المعرفة لا يمكن العلاج الجيني^{٢١}. هناك بعض المخاطر في هذه التقنية، أولها؛ الخوف من تسلل بعض الفيروسات المحمولة على الجينات إلى خارج المختبر، وتسببها في انتشار العدوى بين الناس^{٢٢}، الخوف الآخر هو توضع بعض الصفات مثل الذكاء، أو الجمال في الجينات ليتم حقنها في البويضة الملقحة للإنسان، ومن أجل تجنب هذا قام العلماء بتوقيع معاهدة سنة ١٩٨٣ تحرم هذا التغيير^{٢٣}، يوجد تخوف عند العلماء من استخدام هذه التقنيات في إنتاج أسلحة بيولوجية، لأنها سهلة ورخيصة، ويمكن للأفراد إنتاجها بسهولة، وكذلك يمكن للدول الصغيرة إنتاج كميات كبيرة من الأسلحة الفيروسية القاتلة^{٢٤}.

من الجهود الرئيسية في مجال البيوتكنولوجي الآن مشروع الجينوم البشري²⁵ the human genome project، وهو مشروع عمل خريطة فيها ما لا يقل عن خمسين ألف من جينات الإنسان^{٢٦}، هذا المشروع يروم الإجابة على ثلاثة أسئلة وهي: كيف يتكون الإنسان من البويضة؟، ماذا يُعَيِّن الكائن البشري بالضبط؟، كيف يختلف أفراد البشر؟^{٢٧}، وقد أمكن تقسيم هذا المشروع إلى ثلاثة مراحل، يستغرق البحث فيها مائة عام، المرحلة الأولى؛ وتدعى هذه المرحلة الخريطة الفيزيائية²⁸ Physical map، يتم فيها كسر الدنا إلى قطع صغيرة مرتبة،

20 - Ibid, p330.

21 - Ibid, p330.

22 - Ibid, p332.

23 - Ibid, p332.

24 - Ibid, p333.

25 - Genome: the DNA (or for some viruses, RNA) that contains one complete copy of all the genetic information of an organism or virus. Becker, Kleinsmith, Hardin, **the World of the Cell**, p 491.

26 - أنظر: كيفلس، دانييل، هود، وليروي، الشفرة الوراثية للإنسان (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، كتاب عالم المعرفة رقم (٢١٧)، ١٤١٧هـ/١٩٩٧م)، ص ٥٢.

27 - أنظر: كيفلس، هود، الشفرة الوراثية للإنسان، ص ١٠٢.

28 - الخريطة الفيزيائية: تجميع متراكب من شظايا الدنا يغطي منطقة كروموسومية معينة. أنظر: كيفلس، هود، الشفرة الوراثية للإنسان، ص ٤٠٤.

المرحلة الثانية؛ وفيها يتم التحديد الفعلي لتتابع كل أزواج القواعد بكل الكرموزومات، والمرحلة الثالثة؛ وهي مرحلة فهم كل الجينات.^{٢٩}

مما يتوجب علينا معرفته أن تغيير خارطة الجينات بها فيه التوصل إلى الجينات الخاصة بالأمراض،^{٣٠} أو محاولة التدخل بنوع الجنين^{٣١}، سيكون عن طريق التلاعب بالأجنة، وهذا التلاعب سوف يتم عن طريق مشروع الجينوم البشري، والذي يعتمد بالدرجة الأولى على علم الوراثة^{٣٢}، وانتقال الصفات من جيل لآخر عن طريق الدنا .DNA

من أهم مميزات مشروع الجينوم البشري تغييره اتجاه الطب من العلاج إلى الوقاية، وذلك بأخذ عينة من دم المولود، ومعرفة استعداداته المرضية، ومعالجة كل جين يحمل استعداد مرض وراثي معين^{٣٣}، وبذلك سوف تتوفر مخابر جينية للأمراض الخطيرة مثل سرطان الثدي، وسرطان القولون، ومرض القلب، ومرض ألزهايمر، والهوس الإكتيبي، والشيزوفرينيا.^{٣٤}

من مآثر تقنيات البيوتكنولوجيا البصمة الجينية DNA fingerprint^{٣٥}، التي تساعد نظام القضاء الجنائي في الكشف عن المجرمين، وقد تم استخدامها في نظام القضاء عندما أدرك علماء الطب الشرعي أن الدنا هو محقق الهوية الأخير، لأنه يحمل الخصائص المطلوبة في الكشف عن المجرم، فهو موجود في كل خلايا الجسم ما عدا

^{٢٩} - أنظر: كيفلس، هود، الشفرة الوراثية للإنسان، ص ١٠٣.

^{٣٠} - المرجع السابق، ص ٣٠٠.

^{٣١} - المرجع السابق، ص ٢٨٧.

^{٣٢} - علم الوراثة: هو العلم الذي يفسر الطريقة التي تورث بها الكائنات الحية إلى سلالتها صفات التشريح والفسولوجيا والسلوك، والكيفية التي يعبر بها كل فرد عن هذه الصفات أننا نكونه وعبرحياته، ويشكل علم الوراثة الأساس لكل بيولوجيا الخلايا. أنظر: كيفلس، هود، الشفرة الوراثية للإنسان، ص ٥١.

^{٣٣} - المرجع السابق، ص ١٧٤.

^{٣٤} - المرجع السابق، ص ٢٦٦.

^{٣٥} - بصمة الجينات هي اختلافات في التركيب الوراثي لمنطقة "الإنترن"، وينفرد بها كل شخص تمامًا وتورث، أي أن الطفل حصل على نصف هذه الاختلافات من الأم، وعلى النصف الآخر من الأب، ليكون مزيًا وراثيًا جديدًا يجمع بين خصائص الوالدين، وخصائص مستودع وراثي متسع من قدامى الأسلاف، وقد وجد أيضًا أن بصمة الجينات تختلف باختلاف الأنماط الجغرافية للجينات في شعوب العالم، فعلى سبيل المثال... يختلف الآسيويون (الجنس الأصفر أو المغولي) عن الأفارقة. أنظر: السقا، محمد عيد، البصمة بين الإعجاز والتحدّي، العنوان الإلكتروني: http://www.55a.net/firas/arabic/index.php?page=show_det&id=350&select_page=2

كريات الدم الحمراء، ومتطابق في كل خلايا الجسم، ولا يتغير أثناء الحياة، ويبقى محفوظاً في الخلايا الجافة،^{٣٦} هذه البصمة الوراثية لا تشبه أية بصمة وراثية أخرى، وهي أكثر دقة من بصمة الأصبع **Fingerprint**، لأنها تدل على صلة الإنسان الوراثية بالديه، وهذه التقنية يتم إحراز التقدم في الطب الشرعي، وقضايا النسب^{٣٧}.

هناك بعض المشاكل المتوقعة من هذا المشروع، أهمها: وقوع التمييز عند التشغيل ضد من يحمل خطر الإصابة بالأمراض الوراثية، وذلك نظراً لما يكلف العامل من أعباء مادية نتيجة التطبيب، وكذلك رفض شركات التأمين الصحي اشتراك من عنده قابلية الإصابة بهذه الأمراض،^{٣٨} وهناك أيضاً توقع زيادة نسبة الإجهاض للأجنة الحاملة للفيروسات الخطيرة.^{٣٩}

ثانياً- الاستنساخ الحيوي Cloning

كلمة **cloning** والتي اشتقت من الكلمة الإغريقية **Klon**، التي تعني الغصين، أو الأملود، تدل في الأصل على إنسال النبات، كشجر الورد مثلاً، بقطع فرع منه ثم استنباته.^{٤٠}

والاستنساخ الجسدي: هو التلقيح الذي نستغني فيه عن الحيوانات المنوية للرجل،^{٤١} وهذا النوع من التناسل يدعى: "التكاثر اللاجنسي" أو: "التكاثر العذري" **asexual multiplication**، وفيه تندمج نواة الخلية الجسدية، مع البويضة الخالية من النواة، بواسطة طاقة كهربائية.^{٤٢}

وللاستنساخ طريقتان؛ الأولى تعتمد على شطر الجنين إصطناعياً كما يحصل عند نشوء التوأمن، وهي لا تؤمن إلا نسخاً قليلة، والطريقة الثانية؛ تتلخص في إحلال خلية جسدية تحمل المادة الوراثية بعد تجويعها، في بويضة منتزعة النواة، وذلك باستخدام تيار كهربائي، ثم وضعها في قناة للمبيض لتصبح جنيناً، ثم تزرع في رحم ظفر.^{٤٣}

^{٣٦} - أنظر: كيفلس، هود، الشفرة الوراثية للإنسان، ص ٢١١ وما بعدها.

^{٣٧} - أنظر: كنعان، أحمد محمد، الموسوعة الطبية الفقهية (بيروت: دار النفاثس، ط ١، ١٤٢٠هـ/٢٠٠٠م)، ص ٦١.

^{٣٨} - المرجع السابق، ص ٢٨٩ وما بعدها.

^{٣٩} - المرجع السابق، ص ٣٢٦.

^{٤٠} - السعدي، داود سلمان، الاستنساخ بين العلم والفقہ (بيروت: دار الحرف العربي، ط ١، ١٤٢٣هـ/٢٠٠٢م)، ص ٥٨.

^{٤١} - مصباح، عبد الهادي، الاستنساخ بين العلم والدين (القاهرة: الدار المصرية اللبنانية، ط ٢، ١٤١٩هـ/١٩٩٩م)، ص ٣٣.

^{٤٢} - أنظر: حلمي، مصطفى محمود، آخر قتال الهندسة التناسلية، العربي، العدد ٤٦٣، يونيو ١٩٩٧.

^{٤٣} - مصباح، الاستنساخ بين العلم والدين، ص ٣٤.

^{٤٤} - السعدي، الاستنساخ، ص ١٣٢.

هذا النوع من التكاثر ينافي الطريقة الطبيعية التي تجعل النطفة أمشاجاً، خليطاً من ماء الرجل وماء المرأة، وفي هذا تدمير لسنة الله عز وجل في الخلق، والفطرة التي فطر الناس عليها، وكل ما يخالف الفطرة سوف تظهر آثاره السلبية ولو بعد حين، لأنه أقرب إلى المسخ، وليس إلى الكائن الحي الذي جباه الله سبحانه وتعالى الإبداع والتفرد: "وإذا كانت النطفة الأمشاج هي الخلية المنفردة التي هي أساس خلق الإنسان وتكوينه، وهي سر أسرارها، ومقلها الحصين، فأى شيء هو أكبر تبديلاً في خلق الله، من محوها واستبدالها، حقاً إنه مسخ"، ويرى الشيخ عبد الرحمن عبد الخالق أن الاستنساخ ليس خلقاً جديداً، وإنما هو تدخل في عمل الخالق سبحانه وتعالى، وهو نوع من الإفساد، في إيجاد بشر بلا هوية دون أب أو أم^{٤٦}، ويرى عارف علي عارف أن للاستنساخ أثر هدام في القضاء على القاعدة والسنة الإلهية في الزوجية والتزاوج^{٤٧}.

أهم غرض يتغنيه العلماء من عملية الاستنساخ، العثور على قطع غيار في حالة الحاجة إليها، سواء من أجسام الحيوانات التي يتم استنساخها بطريقة تتوافق مع الجسم البشري، أو عن طريق استنساخ الأجنة البشرية^{٤٨}.

ثالثاً- التحكم بالجينات Genetic Manipulation

تستخدم هذه التقنية في إنتاج أحياء مجهرية، تحمل صفات مرغوبة جديدة^{٤٩}.
 الآليات في هذه العملية مختلفة عن السابق مثل: إحداث طفرات mutation في الجين^{٥٠}، أو إدماج محتوى خليتين بعد نزع الغلاف الخارجي protoplast fusion^{٥١}، أو تصنيع سلسلة دنا كلياوياً، ثم إقحامها بخلايا

^{٤٥} - المرجع السابق، ص ٧٧.

^{٤٦} - الشمري، حبشي، محاضرون كويتيون لا يعتبرون الاستنساخ خلقاً جديداً، الندوة الطبية الفقهية التاسعة بالمغرب، المسلمون، العدد ٦٣٧، السنة ١٣، ١٨/٤/١٩٩٧م، ص ٧.

^{٤٧} - أنظر: عارف، عارف علي، رؤية إسلامية لعلم الهندسة الوراثية والاستنساخ البشري، إسلامية المعرفة، العدد ١٣، السنة ٤، صيف ١٤١٢هـ/١٩٩٨م، ص ١٢٣.

^{٤٨} - أنظر: فتحي، محمد، استنساخ دولي يفتح آفاقاً باهرة وأخرى مروعة... كيف؟، المصور، العدد ٣٧٧٥، ١٤ مارس ١٩٩٧م، ص ٤٧.
 الجدي، عواد، استنساخ الكائنات الحية بين الخيال العلمي والواقع الملموس، مجلة الكويت، العدد ١٦٤، ٢٥ محرم ١٤١٨هـ، ١ يونيو ١٩٩٧م، ص ٨٢. الأنصاري، عمر، الندوة الطبية الفقهية التاسعة بالمغرب، المسلمون، العدد ٦٤٧، السنة ١٣، الجمعة ٢٢ صفر ١٤١٨هـ/ ٢٧ يونيو ١٩٩٧م، ص ٧. أبو الفتوح، خالد، ماذا وراء الاستنساخ، البيان، العدد ١١٨، السنة ١٢، ص ٥٦ وما بعدها.

^{٤٩} - Prescott, Harly, Klein, **Microbiology**, p 965.

^{٥٠} - Ibid, p 965.

متعضي مجهري insertion of short DNA sequences⁵¹، أو نقل المعلومات الوراثية بين متعضيات مختلفة transfer of genetic information⁵² between different organisms، أو التعديل في هيئة الجين modification of gene expression⁵⁴، أو عن طريق الهندسة الوراثية الطبيعية natural genetic engineering، وذلك بتعريض المتعضي المجهري لظروف بيئية معينة تجبره على التكيف والتغير⁵³، والفوائد المرجوة من هذا المشروع تكمن في تصنيع المضادات الحيوية، والأحماض الأمينية والعضوية اللازمة للجسم⁵⁶.

المطلب الثالث: تفعيل مقاصد الشريعة في معرفة الحكم الشرعي

يمكن التوصل إلى الحكم الشرعي لهذه المستجدات إما عن طريق القياس الأصولي إذا وجدت مسائل مماثلة لها في العلة بحيث يمكن القياس عليها، أو عن طريق الاجتهاد المنبني على مقاصد الشريعة، مع محاولة الانضباط بالضوابط الشرعية المتوفرة إما في قواعد الفقه، أو من خلال استقراء المسائل الجزئية، وللاجتهاد المقاصدي عدة مسالك حددها الريسوني في عدة نقاط هي:

أولاً: النصوص والأحكام بمقاصدها⁵⁷

وهذا يعني أن أحكام الشريعة معللة بمصالح يجب أن لا تغفل عنها عند تقريرها، مثل جواز إخراج صدقة الفطر مالاً بدل صاع التمر، الذي كان غالب أقوات المدينة، أو أرزاً وهو الغالب في الوقت الحاضر.

ثانياً: الجمع بين الكليات العامة والأدلة الخاصة⁵⁸

51- Ibid, p 965.

52- Ibid, p 966.

53- Ibid, p 966.

54- Ibid, p 967.

55- Ibid, p 969.

56- Ibid, p 974-976.

57- الريسوني، أحمد، نظرية المقاصد عند الشاطبي، سلسلة الرسائل الجامعية (١) (الولايات المتحدة الأمريكية- هيرندن- فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط ٤، ١٤١٥هـ/١٩٩٥م)، ص ٣٦٣-٣٦٩.

58- الريسوني، نظرية المقاصد، ص ٣٦٩-٣٧٥.

والكليات العامة إما نصية مثل تحريم الظلم، أو استقرائية مثل حفظ مقاصد الشريعة، ومنع الضرر، أما الأدلة الخاصة فهي الأحكام الشرعية الواردة في القرآن، أو السنة، أو القياس، والمقصود وجوب النظر المتكامل في أي حكم شرعي قبل إصداره، وذلك من خلال مراعاة كليات الشريعة، ومثاله حق الطاعة للزوج على زوجته المقرر في أحاديث كثيرة، يجب عدم استخدامه بشكل متعسف جائر، فمثلاً لا يستعمل حقه في الطاعة فيمنعها من الخروج في طلب العلم، لأن طلب العلم وسيلة من وسائل حفظ العقل، وهو كلية، وطاعتها لزوجها حكم جزئي فرعي، وكذلك فليس له أن يمنعها من أداء واجباتها الدينية لأن حفظ الدين كلية، وهكذا.

ثالثاً: جلب المصالح ودرء المفاسد مطلقاً⁵⁹

وأراد الريسوني بهذا المسلك المصلحة المرسله، أما عطية فقصد به ثلاثة أمور⁶⁰؛ أولها التوسع في القياس، وثانيها جلب المصالح ودرء المفاسد مطلقاً اكتفاءً بالنصوص العامة، وثالثها المصلحة المرسله، ومثال ما قاله عطية: محاولة معرفة حكم كل ما يضر بالعقل كالمخدرات والشعوذة والخرافات، فعن طريق القياس الواسع وهو ترك القياس على العلة واستبداله بالقياس على مقصد الحكم، مثل ترك علة التحريم وهي الإسكار، والنظر في مقصد التحريم وهو حفظ مقصد العقل، وهكذا يمكن الحكم بتحريم المخدرات وكل ما يضر بالعقل، وعن طريق استخدام النصوص العامة في جلب المصالح ودرء المفاسد، فقد أشارت مجموعة من الآيات إلى تحريم كل ما يضر مثل قوله تعالى: {يا أيها الذين آمنوا كلوا من طيبات ما رزقناكم واشكروا لله إن كنتم إياه تعبدون} (سورة البقرة: آية ١٧٢)، وقوله تعالى: {وويل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث} (سورة الأعراف: آية ١٥٧)، وعن طريق المصالح المرسله، فبالنظر إلى مقصد حفظ العقل يكون تحريم كل ما يضر بالعقل مصلحة ملائمة لتصرفات الشارع.

رابعاً: اعتبار المآلات⁶¹

بحيث لا تنحصر مهمة المجتهد في إعطاء الحكم الشرعي لأمر ما، وإنما يجب عليه أن ينظر إلى آثار هذا الحكم المعطى آجلاً، أو عاجلاً، ومثاله امتناع النبي صلى الله عليه وسلم عن قتل المنافقين مع عظم شرهم خوفاً من

⁵⁹ - الريسوني، نظرية المقاصد، ص ٣٧٥-٣٨٠.

⁶⁰ - عطية، جمال الدين، نحو تفعيل مقاصد الشريعة (دمشق: دار الفكر، ط ٢، ٢٠٠٣م)، ص ١٨٦-١٩٠.

⁶¹ - الريسوني، نظرية المقاصد، ص ٣٨١-٣٨٤.

القول بأن محمداً صلى الله عليه وسلم يقتل أصحابه، ومنه مراعاة تحقيق المناط الخاص الذي ذكره الشاطبي، أو التكليف المنعتم: "هو النظر فيما يصلح بكل مكلف في نفسه بسبب وقت دون وقت، وحال دون حال، وشخص دون شخص، إذ النفوس ليست في قبول الأعمال الخاصة على وزان واحد".⁶²

تفعيل مقاصد الشريعة في مستجدات الهندسة الجينية

في محاولة لمعرفة الحكم الشرعي للمسائل المتعلقة بالهندسة الجينية بناءً على مسالك الاجتهاد المقاصدي، فمن الواضح أنه لا يمكن تطبيق المسلك الأول والثاني لعدم وجود حكم شرعي فيها، كما لا يمكن قياسها على حوادث سابقة، لأنها مسائل جديدة ليس لها مماثل، وموضوع استنساخ بني البشر من المستجدات التي لم يظهر الحكم الشرعي فيها بشكل واضح أكيد إلى الآن، لذلك يتوجب تطبيق المسلك الثالث وهو جلب المصالح ودرء المفاسد، مع المسلك الرابع وهو اعتبار المآلات، والذي يبدو من أول وهلة وبدون تعمق أن الاستنساخ يحقق مصلحة للزوجين غير المنجيين، وهي مصلحة ضرورية تقع في كلية حفظ النسل، والضرورة هنا للفرد هو حصول الولد، وهو مقصود شرعي، وعلاج العقم في حق الأمة حاجي وليس ضروري، ولكنه في حق فرد معين يصبح ضرورياً، كما تقول القاعدة الفقهية: الحاجة في حق الناس كافة تنزل منزلة الضرورة في حق الواحد المضطر⁶³، وهذه الحاجة وهي علاج العقم تستدعي التيسير لأجل الحصول على المقصود كما يقول الزرقا⁶⁴، وربما أيضاً تبيح بعض المحظورات كما تقول القاعدة الفقهية: الضرورات تبيح المحظورات⁶⁵، مع الأخذ بعين الاعتبار أن الضرورة تقدر بقدرها⁶⁶ فلا يجوز الزيادة عن حد الضرورة، وبالبحث في حقيقة الاستنساخ شرعاً يتبين أن في الاستنساخ انتهاكاً لقدسية الإنسان، وكرامته التي سعت الشرائع بأسرها إلى تعزيزها كما في الآية الكريمة: {ولقد كرّمنا بني آدم وحملناهم بالبر والبحر وفضلناهم على كثير مما خلقنا تفضيلاً} (سورة الإسراء: آية ٧٠)، وتدمير

⁶² - الشاطبي، الموافقات، ج ٤، ص ٧٠-٧١.

⁶³ - الجويني، أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله، الغياثي؛ غياث الأمم في التياث الظلم، ت: عبد العظيم الديب (قطر: وزارة الشؤون الدينية، ط ١، د. ت)، ص ٤٧٨.

⁶⁴ - أنظر الزرقا، أحمد، شرح القواعد الفقهية، ت: عبد الستار أبو غدة (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط ١، ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م)، القاعدة ٣١، ص ١٥٥.

⁶⁵ - الزحيلي، الوجيز، ص ٢٢٨.

⁶⁶ - المرجع السابق، ص ٢٢٩.

لسنة الله عز وجل في كون النطفة أمشاج خليط من ماء الرجل، وماء المرأة يقول الله تعالى: {إنا خلقنا الإنسان من نطفة أمشاج نبتليه فجعلناه سميعاً بصيراً} (سورة الإنسان: آية ٢)، وفي هذه الأمور اعتداء على كلية حفظ النفس، من حيث أن تكريم الإنسان من مكملات مقصد حفظ النفس^{٦٧}، وكل ما كان مكماً ومقوياً لمقصود شرعي فهو مقصود تبعاً^{٦٨}، وعند تعارض الكليات ترجح الكلية الأقوى^{٦٩}، فكلية حفظ النفس مقدمة على كلية حفظ النسل، بالإضافة إلى هذا فإن الاستنساخ يدمر سنة الله عز وجل في قانونية التزاوج بين الذكر والأنثى، ويقضي على مؤسسة الأسرة في حالة استنساخ بدون زواج، حيث أن ضبط نظام تكوين العائلة المعبر عنه بالزواج مقصود الشرائع، وأساس حضارة المجتمعات البشرية^{٧٠}، وقد اعتنت الشريعة الإسلامية بإبطال أنواع الأُنكحة التي كانت تسود العالم في العصور الغابرة، والإبقاء على صورة واحدة تحفظ نسب الأبناء إلى الزوجين^{٧١}، وجعلت هذا الزواج معجزة إلهية: {ومن آياته أن خلق لكم من أنفسكم أزواجاً لتسكنوا إليها وجعل بينكم مودة ورحمة إن في ذلك لآيات لقوم يتفكرون} (الروم: آية ٢١)، فالزواج والإنجاب في مرتبة الضروريات^{٧٢}، وفي الاستنساخ اعتداء على كلية حفظ النسل من خلال الاعتداء على هذه الضروريات، فالحفاظ على كلية حفظ النسل المرجو تحقيقه في حالة إباحته للزوجين العقيمين، تعارضه في نفس الكلية اعتداء عليها، فالتعارض أصبح بين مصلحة إنجاب طفل للزوجين العقيمين وهي مصلحة خاصة، وبين مفسدة تدمير سنة الزوجية والتزاوج بين الكائنات الحية وهي مفسدة عامة، ودرء المفسد أولى من جلب المصالح^{٧٣}، ولكن قد يترتب على هذا حرمان الزوجين من الذرية والنسل، وهنا يكون دفع الضرر العام واجب ولو بإثبات الضرر الخاص^{٧٤}، والضرر العام هو المساوىء الحاصلة من الاستنساخ، وهذا يجعل الموضوع أقرب للحرمة.

⁶⁷ - عطية، نحو تفعيل مقاصد الشريعة، ص ١٤٣.

⁶⁸ - الريسوني، نظرية المقاصد، ص ٣٤٩.

⁶⁹ - أنظر: الكيلاني، عبد الرحمن زيد، قواعد المقاصد عند الإمام الشاطبي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، سلسلة الرسائل الجامعية رقم (٣٥) (دمشق: دار الفكر، ط ١، جمادى الآخرة ١٤٢١هـ/أيلول ٢٠٠٠م)، ص ٢١٢.

⁷⁰ - ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ص ٣١٣.

⁷¹ - ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ص ٣١٦.

⁷² - عطية، نحو تفعيل مقاصد الشريعة، ص ١٤٩-١٥٠.

⁷³ - الكيلاني، قواعد المقاصد عند الإمام الشاطبي، ص ٢١٢.

⁷⁴ - الندوي، علي أحمد، موسوعة القواعد والضوابط الفقهية الحاكمة للمعاملات المالية في الفقه الإسلامي (دار عالم المعرفة، ط ١٤١٩هـ/١٩٩٩م)، ص ٣٤٣.

وعند النظر في المآلات المحتملة لعملية الاستنساخ التي لم تظهر بعد لوجوب الانتظار حتى تظهر نتائج البحث العلمي، فالمآلات كما يتوقع العلماء في غاية السوء، أهمها توقع التشوّهات في جسم المستنسخ، لأنه أقرب إلى المسخ وليس إلى الإنسان الطبيعي، ومنها التلاعب بالأجنة البشرية من بيع، وتجارة، واستعمال في أغراض علمية أو غير علمية، وهذا ما يرجح كفة التحريم، لأن النظر في مآلات الأفعال معتبر مقصود شرعاً، كانت الأفعال موافقة أو مخالفة^{٧٥}، وقد أفتى الشيخ نصر فريد واصل مفتي مصر بحرمتها لحدوث هذا التغيير: "وعن حكم استنساخ الإنسان بطريقة إدماج خلية بشرية عادية من جسمه مع بويضة لإعطاء جنين، فمن الناحية الشرعية لا يصح أن يكون الإنسان محلاً للتجارب العلمية، فمن المخاطر الشرعية أهمها التغيير في منهج الخلق، والتكوين الجيني الوراثي"^{٧٦}، وهناك من أباحها بشروط، وعدها من باب الضرورة وهو القاضي في محاكم الأحساء في السعودية ناصر بن زيد داوود، وهذه الشروط تتضمن كون البويضة من الزوجة، والخلية من الزوج فقط، وأن يكون التلقيح حال بقاء الزوجة في عصمة زوجها، وأن يكون التلقيح والحقن في رحم الزوجة حال حياة الزوج، وأن يكون الاستنساخ علاجاً لا يمكن للزوجين الإنجاب بغير طريقته^{٧٧}.

بتطبيق الخطوة الثالثة؛ وهي جلب المصالح ودرء المفاسد مطلقاً في مشروع الجينوم البشري، وذلك عند إخضاعه لمقاصد الشريعة، والاجتهاد المقاصدي، فمشروع الجينوم البشري ينبغي بالدرجة الأولى حصول المعرفة بالخارطة الجينية الكاملة للإنسان، والإحاطة بجميع مراحل خلقه، وهو ما أمر الله سبحانه وتعالى به الأمة الإسلامية في القرآن الكريم بقوله: {قل سيروا في الأرض فانظروا كيف بدأ الخلق} (سورة العنكبوت: آية ٢٠)، فالأمر بمعرفة كيف بدأ الخلق واجب على الأمة، وعليها أن تسعى لتبهيء مجموعة من العلماء تقوم بهذا الواجب، وهو ضروري بالنسبة للأمة لا كما اعتبره بعضهم أنه تحسيني^{٧٨}، إلا أنه تحسيني بالنسبة للفرد بحد ذاته وليس بضروري، لكن لو ثبت النقص والتقصير فيه بالنسبة للأمة كلها، فالجميع مؤاخذ كالواجب الكفائي، من هذا القبيل يمكن اعتبار هذه المعرفة تنطوي تحت مقصد حفظ العقل بالنسبة للأمة في فروض الكفاية في العلم، من حيث هي وسيلة لتحقيق هذا المقصد^{٧٩}، وللوسائل حكم المقاصد^{٨٠}، ومن المعروف ما للعلم من مكانة في الشريعة

^{٧٥} - الكيلاني، قواعد المقاصد عند الإمام الشاطبي، ص ٣٦٢.

^{٧٦} - الأنصاري، الندوة الطبية الفقهية التاسعة بالمغرب، ص ٧.

^{٧٧} - الداود، ناصر بن زيد، الاستنساخ بالشروط الخمسة، المسلمون، العدد ٦٤، السنة ١٣، ١٩٩٦/٦/٢، ص ٨.

^{٧٨} - عطية، نحو تفعيل مقاصد الشريعة، ص ٨٦.

^{٧٩} - عطية، نحو تفعيل مقاصد الشريعة، ص ٨٦.

الإسلامية حيث قال تعالى: {يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات} (سورة المجادلة: آية ١١)، وقال أيضاً: {إنها يخشى الله من عباده العلماء} (سورة فاطر: آية ٢٨)، وروي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أن العلماء ورثة الأنبياء^{٨١}، وفي هذا المشروع كثير من المصالح التي يجب على العلماء العمل على جلبها، مثل معرفة الجينات المسؤولة عن الأمراض الوراثية الخطيرة، ومن ثمّ معالجتها، وهذه المصلحة تخدم كلية حفظ النفس من حيث أن العلاج وسيلة من وسائل حفظ النفس^{٨٢}، ولذلك يجب الحرص عليها، والفائدة تظهر عند تحقق الكشف عن الجينات المسؤولة عن الجلطة، والضغط، والسكري وغيرها، وتحليص البشر منها عن طريق العلاج الجيني للأجنة قبل الإصابة بها فيما بعد، ومقاومة الأمراض قبل وقوعها لحفظ للنفس من التلف، فهي حفظ للنفس^{٨٣}، والمصلحة الثانية هي الكشف عن المجرم عن طريق تحليل بقاياها في مكان الجريمة من شعر، وخلايا جافة، وغيرها، والتي تؤدي إلى تعيين هويته من خلال تحليل جيناته، لأن الجينات لا تتماثل في الكائنات الحية، ويظهر ما للمشروع من فائدة حين يتم إحقاق الحق، وتجنب اتهام من لم يقيم بارتكاب الجريمة، والمؤمن مأمور بإقامة العدل: {يا أيها الذين آمنوا كونوا قوامين بالقسط شهداء لله ولو على أنفسكم أو الوالدين والأقربين} (النساء: آية ١٣٥)، والعدل من مقومات الخلافة والنصر، يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: "الله ينصر الدولة العادلة وإن كانت كافرة ولا ينصر الدولة الظالمة وإن كانت مؤمنة"^{٨٤}، وعلى هذا يمكن إدراج هذه المصلحة ضمن كلية حفظ الدين من حيث أنها تحافظ على مقصود الشارع في إرساء العدل على الأرض، وكذلك ضمن كلية حفظ النفس من حيث أنها تمنع اتهام البريء ومعاقبته عقوبات قد تصل للقتل قصاصاً، أو الرجم، أو القطع حداً، وهكذا فالمعرفة بكيف بدأ الخلق مصلحة بينية تتداخل فيها عدة كليات؛ كلية حفظ الدين، وكلية حفظ النفس، وكلية حفظ العقل، أما بعض المفاسد المتوقعة مثل إجهاض الأجنة المصابة؛ فلا يجوز بعد نفي

^{٨٠} - الندوي، موسوعة القواعد والضوابط الفقهية، ص ٦٤٦.

^{٨١} - الترمذي السلمي، محمد بن عيسى أبو عيسى، سنن الترمذي، قرص ليزر مضغوط، ت: أحمد محمد شاكر وآخرون (بيروت: دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤١٦هـ/١٩٩٦م)، باب ما جاء في فضل الفقه على العبادة، ج ٥، ص ٤٨، رقم الحديث ٢٦٨٢. ورواه أبو داود في سننه، كتاب العلم، باب الحث على طلب العلم، ج ٣، ص ٣١٧، رقم الحديث ٣٦٤١. ابن ماجه، محمد بن يزيد أبو عبد الله القزويني، سنن ابن ماجه، قرص ليزر مضغوط، ت: محمد فؤاد عبد الباقي (بيروت: دار الفكر، د. ط. د. ت)، باب فضل العلماء والحث على طلب العلم، ج ١، ص ٣١٧، رقم الحديث ٢٢٢.

^{٨٢} - أنظر: عطية، نحو تفعيل مقاصد الشريعة، ص ١٤٢.

^{٨٣} - أنظر: ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ص ٢١٢.

^{٨٤} - ابن تيمية، أحمد بن عبد الحلیم بن تيمية الحاراني أبي العباس، مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية، ت: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم (الرباط: مكتبة المعارف، د. ط. د. ت)، ج ٢٨، ص ٦٣.

بعض المفاصد المتوقعة مثل إجهاض الأجنة المصابة؛ فلا يجوز بعد نفخ الروح فيها^{٨٥}، وقبل النفخ فيه خلاف، والخروج من الخلاف أولى.

وبالنظر في المآلات؛ هناك مآلات جيدة في مشروع الجينوم البشري، مثل حصول المعرفة بالخارطة الجينية الكاملة للإنسان، والإحاطة بجميع مراحل خلقه، لكن تعثره بعض المآلات غير الجيدة مثل بطالة المصابين بالأمراض الوراثية، لأن الشركات المشغلة تتحاشى تشغيلهم لما قد يكلفهم من علاج وأدوية، هذه المشكلة يجب إيجاد حل لها عند علماء الاقتصاد، والمآل الآخر هو محاولة اختيار نوع الجنين، وفي هذا تعزيز لنزعة الجاهلية في تفضيل الذكور على الإناث، ويأخذ حكم الوأد في التحريم حيث أن مقصده التخلص من الإناث وإنجاب الذكور، لذلك يتوجب على الأمة وضع الإجراءات الصارمة لتجنب حصوله، أما مآل العلاج الجيني فلم يثبت نجاحه إلى الآن دون أضرار مترتبة، لذلك يجب التريث في إعطاء الحكم فيه، فإن ثبت كون الضرر فيه أكثر من الفائدة، فدرء المفاصد أولى من جلب المصالح^{٨٦}، وإن تساوت الأضرار الناتجة عن العلاج مع الأمراض الموجودة فالضرر لا يزال بمثله^{٨٧}.

بالنسبة إلى إعادة تركيب الدنا، فبالنظر إلى المصالح والمفاصد، تكون أهم مصالحه توفير الدواء المناسب للبشر، من مضادات حيوية، وبأسعار أرخص، وهو مقصود شرعي يخدم مقصد حفظ النفس من التلف، لأن الدواء وسيلة من وسائل حفظ النفس، وللوسائل حكم المقاصد^{٨٨}، وحفظ المال من السرف والتبديد تحسيني^{٨٩}، ولكن قد يلزم

^{٨٥} - قال جمع من العلماء بجواز إجهاض الجنين الحامل لأمراض وراثية قبل استكمالها مائة وعشرين يوماً للضرورة والعذر ولما تحمله هذه الأمراض من خطورة. أنظر: جاد الحق، جاد الحق علي، بحوث وفتاوى إسلامية في قضايا معاصرة (الأزهر الشريف: الأمانة العامة للجنة العليا للدعوة الإسلامية، ط١، ١٩٩٤م)، مج ٩، ص ٣١٥-٣١٧. أمين، عبد المالك جمعية العلوم الطبية الإسلامية، قضايا طبية معاصرة في ضوء الشريعة الإسلامية (عمان: دار البشير، ط١، ١٤٥١هـ/١٩٩٥م)، مج ١، ص ٣١٤. البار، محمد علي، الجنين المشوه والأمراض الوراثية (جدة: دار المنارة، دمشق: دار القلم، ط١، ١٤١١هـ/١٩٩١م)، ص ٤٢٣ وما بعدها. عارف، عارف علي، الاختبار الجيني والوقائية من الأمراض الوراثية من منظور إسلامي، التجديد، العدد ٥٥، السنة ٣، فبراير ١٩٩٩م، ص ١٢٩ وما بعدها.

^{٨٦} - الزرقا، شرح القواعد الفقهية، القاعدة ٢٩، ص ١٥١.

^{٨٧} - الزرقا، أحمد، شرح القواعد الفقهية، ت: عبد الستار أبو غدة (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط١، ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م)، القاعدة ٢٤، ص ١٤١.

^{٨٨} - الندوي، موسوعة القواعد والضوابط الفقهية، ص ٦٤٦.

^{٨٩} - الزحيلي، الوجيز، ص ٢٢٣.

من اختلال التحسيني بإطلاق اختلال الضروري بوجه ما⁹⁰، لأن إنفاق الفرد الأموال الطائلة على الدواء، قد يؤدي إلى فقره، والتأثير على ضرورياته، وهي الغذاء اللازم لإقامة نفسه، هناك مصلحة أخرى وهي علاج الأمراض المعدية عن طريق السبر للجينات الحاملة للفيروسات، ولكن قد تحصل مفسدة متوقعة وهي تسرب هذا الفيروس، وانتشاره في الهواء، وهنا تبرز الحاجة إلى الحرص الشديد خوفاً من ترجح المفسدة على المضرة، مع الخوف أيضاً من محاولة البعض إنتاج أسلحة بيولوجية، وهي مفسدة عظيمة⁹¹، تجعل الترجيح صعباً، فمن الأفضل هنا اللجوء إلى القاعدة المقاصدية: المصلحة إذا كانت هي الغالبة- عند مناظرتها بالمفسدة في حكم الاعتقاد- فهي المقصودة شرعاً، وكذلك المفسدة إذا كانت هي الغالبة- بالنظر إلى المصلحة في حكم الاعتقاد- فرفعها هو المقصود شرعاً⁹².

بالنسبة لإجراء التجارب على الأجنة البشرية، أو استنساخها للحصول منها على قطع غير بشرية، أو الحصول على بعض الأدوية منها فهو محرم قطعاً بعد الأربعين، وهو وقت نفخ الروح فيها، لأنه قتل لنفس إنسانية، أما قبل الأربعين فهو محرم لعدة أسباب؛ أولها تكريم الإنسان، وهو من أهم المقاصد الذي سعت الشريعة لتوضيحه، وإثباته في كثير من الأدلة الشرعية، ثانياً يجرم من قبيل سد الذريعة، وهو منع كل ما يتوصل به إلى الشيء المنوع المشتمل على مفسدة أو مضرة⁹³، والمفسدة هنا أن يؤدي هذا إلى الاستنساخ البشري، أو التلاعب بالنفس الإنسانية، وكذلك فإن كل حرام فالوسيلة إليه مثله⁹⁴، ووسيلة المقصود تابعة للمقصود⁹⁵، ثالثاً: درء المفاسد أولى

⁹⁰ - الكيلاني، قواعد المقاصد، ص ٢٢٤.

⁹¹ - الخوف من استغلال هذه العلوم في الشر، يقول حطيط: "ومن المعروف ومن الثابت تاريخياً أن هنالك علماء سوء وأنظمة سوء وشركات سوء يمكن أن تبدأ في استغلال هذه القوانين البديعة والأسرار المبهرة والآيات الرائعة في تحقيق أهدافها الخبيثة عسكرية كانت أم سياسية، استهلاكية أم اقتصادية، والكارثة قادمة إذا حصل الاستغلال الخبيث لن تكون جانبية أم ثانوية ونتائج الإفساد لن تكون مرحلية، بل ستعم الطامة الجميع لأن الضرر والتدمير والقتل سيضمحل الجميع". أنظر: حطيط، حسن، الورثة وأسرارها والقنبلة الخبيثة، مجلة نور الإسلام، السنة السابعة، العدد ٧٥-٧٦، ص ١٣.

⁹² - الشاطبي، الموافقات، ج ٢، ص ٢١.

⁹³ - أنظر: الزحيلي، الوجيز، ص ١٠٨.

⁹⁴ - الندوي، موسوعة القواعد والضوابط الفقهية، ص ٦٤٦.

⁹⁵ - الجزائري، أبو عبد الرحمن عبد المجيد جمعة، القواعد الفقهية المستخرجة من كتاب إعلام الموقعين للعلامة ابن قيم الجوزية (الدمام: دار ابن القيم، ط ١، ١٤٢١هـ)، ص ٥٠٠.

من جلب المنافع، وفي التلاعب بالأجنة مفاصد أكثر، وأهم من المنافع المتوقعة، وهي توفير قطع غيار بشرية، لأن الضرر لا يزال بمثله، فلا تقتل نفس من أجل أخرى.^{٩٦}

أما تقنية التحكم بالجينات التي تستخدم لإنتاج أحياء مجهرية تحمل صفات مرغوبة جديدة، وتستخدم آليات مختلفة مثل إحداث طفرات، أو إدماج محتوى خليتين بعد نزع الغلاف الخارجي، أو تصنيع سلسلة دنا كيمياوياً، ثم إقحامها بخلايا متعضي مجهري، أو نقل المعلومات الوراثية بين متعضيات مختلفة، أو التعديل في هيئة الجين، أو عن طريق الهندسة الوراثية الطبيعية، وذلك بتعريض المتعضي المجهري لظروف بيئية معينة، تجبره على التكيف والتغير، ففيها شبهة تغيير خلق الله سبحانه وتعالى، وتغيير خلق الله كما هو معلوم محرم، وهو مستفاد من حديث الرسول صلى الله عليه وسلم: (لَعَنَ اللَّهُ الْوَأَشِمَاتِ وَالْمُسْتَوْشِمَاتِ، وَالنَّامِصَاتِ وَالْمُتَمَصِّصَاتِ، وَالْمُتَفَلِّجَاتِ لِلْحُسْنِ الْمُغَيَّرَاتِ خَلَقَ اللَّهُ)٩٧، هذا بالإضافة إلى ما يحمله تغيير خلق الله من أضرار محتملة، فسنة الله في الخلق هي الأفضل، يقول تعالى: {ولن تجد لسنة الله تبديلاً ولن تجد لسنة الله تحويلاً} (فاطر: آية ٤٣)، ولكن اليقين لا يزول بالشك^{٩٨}، فإن مجرد الشك بالأذى الحاصل من إحداث التغيير في هذه الكائنات ليس سبباً لتحريم التجارب العلمية، وإنما نتائج التجارب هي التي تحدد الحكم الشرعي لتلك الآليات، ففي حالة ظهور بعض النتائج الغير

^{٩٦} - مجمع الفقه الإسلامي بجدة في مؤتمره الذي انعقد في الفترة ما بين ٦/٢٨ و ١٩٩٧/٧/٣ ونص القرار في البند الأول منه على: تحريم الاستنساخ البشري بطريقته المذكورتين أو بأي طريقة أخرى تؤدي إلى التكاثر البشري. ونص البند الرابع: يجوز شرعاً الأخذ بتقنيات الاستنساخ والهندسة الوراثية في مجالات الجراثيم وسائر الأحياء الدقيقة والنبات والحيوان في حدود الضوابط الشرعية بما يحقق المصالح ويدرك المفاصد. كما يركز البند التاسع على: تأصيل التعامل مع المستجدات العلمية بنظرة إسلامية، وتجنب توظيفها بما يناقض الإسلام، وعلى توعية الرأي العام للثبوت قبل اتخاذ أي موقف استجابة لقول الله تعالى: " وإذا جاءهم أمر من الأمن أو الخوف أذاعوا به، ولو رده إلى الرسول وإلى أولي الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم، ولولا فضل الله عليكم ورحمته لا تبعتم الشيطان إلا قليلاً " (البقرة). قرارات الدورة العاشرة لمؤتمر مجمع الفقه الإسلامي المنعقد بجدة، ٢٨ جوان ٣/ جويليه ١٩٩٧. منقول من بحث محمد برادة غزبول، الهندسة الوراثية والاستنساخ، العنوان الإلكتروني: members.lycos.fr/berradarz/m3.htm

^{٩٧} - مسلم بن الحجاج، أبو الحسين القشيري النيسابوري، صحيح مسلم، قرص ليزر مضغوط، ت: محمد فؤاد عبد الباقي (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د. ت)، كتاب اللباس و الزينة، باب تحريم فِعْلِ الْوَأَصْلَةِ وَالْمُسْتَوْصِلَةِ وَالْوَأَشِمَةِ وَالْمُسْتَوْشِمَةِ وَالنَّامِصَةِ وَالْمُتَمَصِّصَةِ وَالْمُتَفَلِّجَاتِ وَالْمُغَيَّرَاتِ خَلَقَ اللَّهُ، ج ١٤، ص ٨٧، رقم الحديث ٥٥٢٨. البخاري الجعفي، محمد بن إسماعيل أبو عبد الله، الجامع الصحيح، قرص ليزر مضغوط، ت: مصطفى ديب البغا (بيروت: دار ابن كثير، ط ٣، ١٤٠٧هـ/١٩٨٧م)، كتاب اللباس، باب المتنصّصات، ج ٥، ص ٢٢٢١، رقم الحديث ٥٨٠٢.

^{٩٨} - الجزائر، القواعد الفقهية المستخرجة من كتاب إعلام الموقعين، ص ٢٧٢.

سارة، مع وجود مصالح للعباد، يجدر اللجوء إلى القاعدة القائلة بتقديم المصلحة الراجحة على المفسدة المرجوحة⁹⁹، وفي حالة تساوي الفوائد الناتجة مع الأضرار المتوقعة يمكن القول بأن درء المفسد أولى من جلب المصالح¹⁰⁰.

يمكن تسخير هذه العلوم من قبل علماء المسلمين، والاستفادة منها في تحقيق مقاصد الشريعة، وهي الضروريات الخمس، أولاً: الدين، وذلك من خلال حماية الأمة الإسلامية بتوجيه ضربات ماثلة للعدو، عن طريق التسلح بالأسلحة المماثلة لأسلحتهم الكيميائية، والجرثومية، ثانياً: النفس، وذلك من خلال تأمين الدواء اللازم للمرضى، وبأسعار مناسبة، بالإضافة إلى أن العلاج الجيني يوفر الصحة لأصحاب الأمراض الوراثية القاتلة، ثالثاً: العقل، وذلك من خلال دفعه للقيام بدوره في الحياة المعاصرة من اختراعات، واكتشافات، رابعاً: النسل، وذلك من خلال تأمين الذرية لمن فقد أمه بسبب العقم، مثل التلقيح الاصطناعي المباح بشروطه، ومعالجة العقم الوراثي عن طريق معالجة المورثات، خامساً: المال، وذلك من خلال تأمين العلاج المتطور في الدول الإسلامية، وفيه يتم حفظ أموال المسلمين من أن تذهب إلى الكفار، ففي علماء المسلمين كفاية.

الخاتمة

توصلت الباحثة إلى عدد من النتائج عند تطبيق المسلكين الأخيرين من مسالك الاجتهاد المقاصدي؛ جلب المصالح ودرء المفسد مطلقاً، واعتبار المآلات في قضايا الهندسة الوراثية، من أهم هذه النتائج: يبدو الاستنساخ في ظاهره يرعى كلية حفظ النسل من حيث تحقيقه ضرورة إنجاب نسل للزوجين العقيمين، وفي حقيقته اعتداء على هذه الكلية من حيث هدم كيان الأسرة، وسنة التزاوج، وهدم لمكمل مقصد حفظ النفس في امتهانه لكرامة الإنسان، ومآلاته المتوقعة من تشوهات في جسم المستنسخ، وتلاعب بالأجنة البشرية كلها ترجح كفة التحريم، ويوجب مشروع الجينوم البشري على الأمة تبنيه لتحقيقه الأمر بمعرفة كيفية بدأ الخلق، هذه المعرفة تعد وسيلة لتحقيق مقصد حفظ العقل بالنسبة للأمة في فروض الكفاية في العلم، والمصالح التي يحققها هذا المشروع من معرفة الجينات المسؤولة عن الأمراض الوراثية، ومعالجتها، ومقاومة الأمراض قبل وقوعها حفظ للنفوس من

⁹⁹ - الجزائري، ، القواعد الفقهية المستخرجة من كتاب إعلام الموقعين، ص ٣٤٣.

¹⁰⁰ - الجزائري، ، القواعد الفقهية المستخرجة من كتاب إعلام الموقعين، ص ٣٣٩.

التلف، ومعرفة المجرم من بصمته الجينية التي يمكن إدراجها ضمن كلية حفظ الدين من حيث أنها تحافظ على مقصود الشارع في إرساء العدل على الأرض، وكذلك ضمن كلية حفظ النفس من حيث أنها تمنع اتهام البريء ومعاقبته، وهكذا فالمعرفة بكيف بدأ الخلق مصلحة بينية تتداخل فيها عدة كليات؛ كلية حفظ الدين، وكلية حفظ النفس، وكلية حفظ العقل، أما بعض المآلات المترتبة عنه مثل إجهاض الأجنة المريضة، واختيار جنس الجنين، وبطالة من يحمل الأمراض الوراثية، فيوجب على الأمة إيجاد الحلول مع القول بحرمة إجهاض الأجنة، وتروم تقنية إعادة تركيب الدنا مصلحة معالجة الأمراض المعدية بإنتاج أدوية بكلفة أرخص، فهي تخدم مقصد حفظ النفس، لأن الدواء وسيلة من وسائل حفظ النفس، وللوسائل حكم المقاصد، وحفظ المال من السرف والتبديد تحسني قد يلزم من اختلاله بإطلاق اختلال الضروري بوجه ما، أما بعض المآلات المتوقعة مثل تسرب بعض الفيروسات، وتركيب الأسلحة البيولوجية فيهدم هذه الكلية، مما يوجب تدخل علماء الأمة لتحديد الحكم المتعلق في كل بلد، وفي كل مجموعة، حسب ظروفها وهو تحقيق المناط الخاص، بالنسبة لإجراء التجارب على الأجنة البشرية، أو استنساخها للحصول منها على قطع غير بشرية، أو الحصول على بعض الأدوية منها فهو محرم قطعاً بعد الأربعين، أما قبل الأربعين فهو محرم من قبيل سد الذريعة، فإن كل حرام فالوسيلة إليه مثله، وبشأن التحكم بالجينات من خلال إجراء تقنيات حيوية على الكائنات الدقيقة لإنتاج الأدوية الضرورية وبكلفة أقل، فهي ترعى مقصد حفظ النفس والمال، مع وجوب التأني في هذه التقنيات لتجنب مخالفتها فطرة الله، ففيها شبهة تغيير خلق الله سبحانه وتعالى وهو محرم، بالإضافة إلى ما يحمله تغيير خلق الله من أضرار محتملة، لذلك يجدر إنتظار نتائج التجارب لتحديد الحكم الشرعي لتلك الآليات، ففي حالة ظهور بعض النتائج الغير سارة، مع وجود مصالح للعباد، يجدر اللجوء إلى القاعدة القائلة بتقديم المصلحة الراجحة على المفسدة المرجوحة، وترى الدارسة وجوب تسخير هذه العلوم في تحقيق مقاصد الشارع على الأرض، وتحقيق الخلافة المنشودة.

المصادر والمراجع العربية:

ابن تيمية، أحمد بن عبد الحلیم بن تيمية الحراني أبي العباس. مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية. ت: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم. الرباط: مكتبة المعارف. د. ط. د. ت.

ابن عاشور، محمد الطاهر. مقاصد الشريعة الإسلامية. ت: محمد الطاهر الميساوي. ماليزيا: البصائر. ط ١.

١٤١٨هـ/١٩٩٨م.

- أمين، عبد المالك. جمعية العلوم الطبية الإسلامية: قضايا طبية معاصرة في ضوء الشريعة الإسلامية. عمان: دار البشير، ط١، ١٤٥١هـ/١٩٩٥م.
- البار، محمد علي. الجنين المشوه والأمراض الوراثية. جدة: دار المنارة. دمشق: دار القلم. ط١. ١٤١١هـ/١٩٩١م.
- جاد الحق، جاد الحق علي. بحوث وفتاوى إسلامية في قضايا معاصرة. الأزهر الشريف: الأمانة العامة للجنة العليا للدعوة الإسلامية. ط١. ١٩٩٤م.
- الجزائري، أبو عبد الرحمن عبد المجيد جمعة. القواعد الفقهية المستخرجة من كتاب إعلام الموقعين للعلامة ابن قيم الجوزية. الدمام: دار ابن القيم. ط١. ١٤٢١هـ.
- الجوهري، إسماعيل بن حماد. الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية. ت: أحمد عبد الغفور عطاء. القاهرة. ط٢، ١٤٠٢هـ/١٩٨٢م.
- الجويني، أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله. الغياثي؛ غياث الأمم في التياث الظلم. ت: عبد العظيم الديب. قطر: وزارة الشؤون الدينية. ط١. د. ت.
- الجويني، أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله، البرهان. ت: عبد العظيم الديب. قطر: وزارة الشؤون الدينية. ط١، د. ت.
- الريسوني، أحمد. نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي. هيرندن، فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي. ط١. ١٩٩٥م.
- الزحيلي، وهبة. الوجيز في أصول الفقه. دمشق: دار الفكر. ط١. ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م.
- الزرقا، أحمد. شرح القواعد الفقهية. ت: عبد الستار أبو غدة. بيروت: دار الغرب الإسلامي. ط١. ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م.
- الزرقا، أحمد. شرح القواعد الفقهية. ت: عبد الستار أبو غدة. بيروت: دار الغرب الإسلامي. ط١. ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م.
- السبكي، تاج الدين عبد الوهاب بن علي. حاشية العلامة البناني عبد الرحمن بن جاد الله البناني المغربي على شرح الجلال شمس الدين محمد بن أحمد المحلي على متن جمع الجوامع. بيروت: دار الكتب العلمية. ط١. ١٤١٨هـ/١٩٩٨م.
- السرخسي، شمس الدين. المبسوط. بيروت: دار المعرفة. د. ط. د. ت.
- السعدي، داود سلمان. الاستسناخ بين العلم والفقه. بيروت: دار الحرف العربي. ط١. ١٤٢٣هـ/٢٠٠٢م.

الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى اللخمي الغرناطي المالكي. الموافقات في أصول الشريعة. ت: عبد الله دراز. محمد عبد الله الدراز. عبد السلام عبد الشافي محمد. بيروت: دار الكتب العلمية. ط ١. ١٤٢٢هـ/٢٠٠١م.
الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. المستصغى من علم الأصول. ت: نجوى ضو. بيروت: دار إحياء التراث العربي. ط ١. د. ت.

الفاصي، علال. مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها. دار الغرب الإسلامي. ط ٥. ١٩٩٣م.
الفيومي المقرئ، أحمد بن محمد بن علي. المصباح المنير. بيروت: دار الكتب العلمية. د. ت.
كنعان، أحمد محمد. الموسوعة الطبية الفقهية. بيروت: دار النفائس. ط ١. ١٤٢٠هـ/٢٠٠٠م.
كيفلس، دانييل. هود، وليروي. الشفرة الوراثية للإنسان. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب.
كتاب عالم المعرفة رقم (٢١٧). ١٤١٧هـ/١٩٩٧م.
الكيلاي، عبد الرحمن زيد. قواعد المقاصد عند الإمام الشاطبي. المعهد العالمي للفكر الإسلامي. سلسلة الرسائل الجامعية رقم (٣٥). دمشق: دار الفكر. ط ١. جمادى الآخرة ١٤٢١هـ/أيلول ٢٠٠٠م.
مصباح، عبد الهادي. الاستنساخ بين العلم والدين. القاهرة: الدار المصرية اللبنانية. ط ٢. ١٤١٩هـ/١٩٩٩م.

الدوريات والمجلات والجرائد

أبو الفتوح، خالد. ماذا وراء الاستنساخ. البيان. العدد ١١٨. السنة ١٢. جمادى الأولى ١٤١٨هـ/سبتمبر ١٩٩٧م.
الأنصاري، عمر. الندوة الطبية الفقهية التاسعة بالمغرب. المسلمون. العدد ٦٤٧. السنة ١٣. ٢٢ صفر ١٤١٨هـ/٢٧ يونيو ١٩٩٧م.
الأنصاري، عمر. الندوة الطبية الفقهية التاسعة بالمغرب. المسلمون. العدد ٦٤٧. السنة ١٣. الجمعة ٢٢ صفر ١٤١٨هـ/٢٧ يونيو ١٩٩٧م.
الجددي، عواد. استنساخ الكائنات الحية بين الخيال العلمي والواقع الملموس. مجلة الكويت. العدد ١٦٤. ٢٥ محرم ١٤١٨هـ. ١ يونيو ١٩٩٧م.
حطيط، حسن، الوراثية وأسرارها والقنبلة الجينية، مجلة نور الإسلام، السنة السابعة، العدد ٧٥-٧٦.
حلمي، مصطفى محمود. آخر قنابل الهندسة التناصلية. العربي. العدد ٤٦٣. يونيو ١٩٩٧.
الداود، ناصر بن زيد. الاستنساخ بالشروط الخمسة. المسلمون. العدد ٦٤٤. السنة ١٣. ١٣/٢/١٩٩٦م.

- الشمري، حبشي. محاضرون كويتيون لا يعتبرون الاستنساخ خلقاً جديداً. الندوة الطبية الفقهية التاسعة بالمغرب. المسلمون. العدد ٦٣٧. السنة ١٣. العدد ٦٣٧/٤/١٨. ١٩٩٧م.
- عارف، عارف علي. الاختبار الجيني والوقالية من الأمراض الوراثية من منظور إسلامي. التجديد. العدد ٥. السنة ٣. فبراير ١٩٩٩م.
- عارف، عارف علي. رؤية إسلامية لعلم الهندسة الوراثية والاستنساخ البشري. إسلامية المعرفة. العدد ١٣. السنة ٤. صيف ١٤١٢٩هـ/١٩٩٨م.
- فتحي، محمد. استنساخ دولي يفتح آفاقاً باهرة وأخرى مروعة...كيف؟. المصور. العدد ٣٧٧٥. ١٤ مارس ١٩٩٧م.

المصادر والمراجع من النت:

- السقا، محمد عيد. البصمة بين الإعجاز والتحدي. العنوان الإلكتروني:
http://www.55a.net/firas/arabic/index.php?page=show_det&id=350&select_page=2
- غزبول، محمد برادة. الهندسة الوراثية والاستنساخ. العنوان الإلكتروني:
members.lycos.fr/berradarz/m3.htm

المصادر والمراجع باللغة الإنكليزية:

- Becker; Wayne M. Kleinsmith; Lewid. Hardin; Jeff. **the World of the Cell**. San Francisco: Pearson Education. 5th ed. 2003.
- Prescott; Lansing M. Harly; John P. Klein; Donalod A. **Microbiology**. New York: Mc Graw. 6th ed. 2005.

أهمية مقاصد الشريعة لتطوير الآليات المالية والمصرفية الإسلامية

أ.د. جاسم علي سالم الشامسي**

د. حسن محمد المرزوقي*

تقديم:

شهدت العلوم الشرعية في هذا الزمان صحوة ونهضة للاهتمام الذي حدث في التعاملات المصرفية الإسلامية، وكان لا بد أن يصاحب ذلك نشاط بحثي، وربط بين هذه العلوم والواقع ومتطلبات العصر، وما ذلك إلا تطبيقاً وتأكيداً لصلاحية هذه الشريعة لكل وزمان ومكان وهو تبعه من نهضة في مجال مقاصد الشريعة، والتأمل في هذا الباب من أبواب علم الأصول. وتنبع أهمية الدراسة للمقاصد في أنها:

١. استظهاراً لمقاصد الشريعة الإسلامية، ومقاصد أحكامها وغاياتها التشريعية، في زمن اشتدت فيه الشبهات والاندفاع للأخذ من الفكر الغربي دون التأمل في علمنا الشرعي مع وجود الوفرة القانونية والتنظيمية التي صاحبت الثورة والنهضة الاقتصادية العالمية واستسهال العالم الإسلامي في استيراد هذه الأنظمة دون الرجوع لأحكام شرعنا، فكان لا بد من مواجهة هذه التحديات والمنافسة الهائلة.

٢. يرفد البحث المقاصد في حركة الاجتهاد الفقهي برافد عظيم يعضد العمل الفقهي ويدفعه إلى الأمام، ويبعد عنه صفة الإهمال والخنوع، يقول الشيخ ابن عاشور: "كان الإهمال المقاصد سبباً في جمود كبير للفقهاء" (أليس الصبح بقريب، ص ٢٠٠).

٣. اتساع فقه القضايا المعاصرة والتي تشمل مجالات الحكم والسياسة والنظم الاقتصادية والاجتماعية والتربية والأخلاق والأسرة وحقوق الإنسان والطفل والمرأة والأقليات البشرية والتعاملات المالية والمستحدثات الطبية... إلخ. إن هذا الاتساع لا بد لتوجيهه وترشيده وتسديده وتحقيق الانسجام وإغناؤه من الاهتمام بعلم مقاصد الشريعة.

** عميد كلية الشريعة والقانون، جامعة الإمارات العربية المتحدة.

* مساعد العميد لشئون الطلبة، جامعة الإمارات العربية المتحدة.

وإذا كنا سنهتم في بحثنا هذا بجوانب المقاصد الشرعية في مجال المعاملات المالية، أي لاتساع هذا العلم وشموليته، وبالتالي يحتاج أقلاماً عديدة للكتابة والبحث فيه.

والقول بأن شريعة الإسلام جاءت شريعة عامة داعية جميع البشر إلى إتباعها، وأمر معلوم بالضرورة بالدين. وبالتالي لا يمكن أن تنشأ معاملات وتستحكم معاملات دون أن يكون لها حل صحيح من الشريعة، والأدلة على ذلك كثيرة من نصوص القرآن والسنة الصحيحة، فقد قال تعالى: ﴿وما أرسلناك إلا للناس كافة﴾، وقد جعل الله تعالى هذه الشريعة مبنية على اعتبار الحكم والعلل التي هي من مدركات العقول، لا تختلف باختلاف الأمم والعوائد. وأجمع علماء الإسلام في سائر العصور على أن علماء الأمة مأمورون بالاعتبار في أحكام الشريعة الإسلامية والاستنباط منها، وجعلوا من أدلة ذلك قوله تعالى: ﴿فاتقوا الله ما استطعتم﴾، وقوله تعالى: ﴿فاعتبروا يا أولي الأبصار﴾، (ابن عاشور: مقاصد الشريعة الإسلامية، ص ٨٩).

ومن مراعاة المقاصد مراعاة عوائد الأمم المختلفة فيما هو خلاف الأصل في التشريع الإلزامي، يسعه تشريع الإباحة حتى يتمتع كل فريق من الناس ببقاء عوائدهم، لكن الإباحة لما كان أصلها الدلالة على أن المباح ليس منه مصلحة لازمة ولا مفسدة معتبرة، لزم أن يراعى ذلك في العوائد (ابن عاشور، المرجع، السابق، ص ٩٠).
وصلاحية الشريعة الإسلامية للناس لكل زمان ومكان يؤدي بالضرورة أن القول بأن الشريعة قابلة بأصولها وكلياتها للانطباق على مختلف الأحوال بحيث تسير أحكامها مختلف الأحوال دون حرج ولا مشقة ولا عسر.

وأيضاً أن يكون مختلف أحوال العصور والأمم قابلاً للتشكيل على نحو أحكام الإسلام دون حرج ولا مشقة ولا عسر كما أمكن تغيير الإسلام لبعض أحوال العرب والفرس والقبط... الخ (ابن عاشور ص ٩٣).

فالمقاصد الشرعية هي مجموع ما أراه الشارع سبحانه وتعالى من مصالح تترتب على الأحكام الشرعية كمصلحة الزواج التي هي غرض للبصر وتحصين للفرج وإنجاب للذرية وإعمار للكون. وتنوع المصالح وتكاثر وإن اجتمعت كلها في المقصد الكلي وهو تحقيق عبادة الله وإصلاح المخلوق وإسعاده في الدنيا والآخرة.

وإذا كانت المقاصد تنقسم إلى مقاصد ضرورية كالمقاصد لحفظ الدين ولحفظ النفس والعقل والنسل والمال، والمقصد الضروري الأخير والذي يعني إنهاء المال وصيانته وحفظه من التلف والضياع والنقص، وجاءت الأحكام تدل عليه بالحث على العمل والبحث عن الرزق فقد قال تعالى " هو الذي جعل لكم الأرض ذلواً فامشوا في مناكبها " (سورة النمل آية ١٥).

وأيضاً النهي عن الإسراف والتبذير للمال وحرمة السرقة والغش والخيانة والربا وأكل أموال الناس بالباطل مثل القمار والميسر ونص على تضمين المتلفات ومنع اكتناز المال.

وأيضاً المقاصد الحاجية التي لا تنتهي إلى حد الضرورة، والمصالح فيها ما يكون من قبيل ما تدعو حاجة الناس إليها (أحكام الأمدي ٢٧٣/٣٠). ومن أمثلتها القراض والمضاربة وهي أن يدفع إنسان لآخر مالاً ليتجر فيه مع الاشتراك في الربح. والسلم وهو بيع مال مؤجل التسليم بثمن معجل، والمساقاة لاشتغال بعض الملاك عن تعهد أشجاره ومعناها معاملة على تعهد شجر بجزء من ثمرته.

وما أجازته البعض في هذا الزمن من تورق وبيع الأشياء المستقبلية إذا انتفى الغرر (قانون المعاملات المدنية الإماراتي، مادة ٢٠٢).

فالبحث في المقاصد الشرعية من الفقهية والمجتهد تقود إلى أن الفقيه الذي يفتي بالاحتياط إنما ينظر إلى الفرد الذي يمكنه أن يحتاط إما أنه لو رأى أن هذا الحكم موضوع للأمة والمجتمع بأكمله فإن الاحتياط يصبح حرجاً على المجتمع أو يصبح مستحيلاً مثاله قضايا علاقة المرأة بالمجتمع وكذلك الحال في الاحتياط في قضايا الأموال والقضايا الاقتصادية والبنكية... الخ.

وسوف نتطرق لموضوعات المقاصد الشرعية في المعاملات وفقاً لمسار المنهج التطبيقي الواقعي في المجتمع. ولقد شهدت العقود الأخيرة نشأة عدد من المؤسسات المالية وعدد كبير من المصارف الإسلامية، وإنشاء البنوك التقليدية لعدد من الفروع تقصر نشاطها على التعامل وفق الأحكام الشرعية. وذلك تحقيقاً للأهداف الآتية:

- (١) السعي إلى تطبيق الشريعة الإسلامية في مجال يؤثر على حياة الناس وسلوكهم ونشاطهم ويشيع فيه الخروج على أحكامها. نظراً لأن أكثر أعمال البنوك الحديثة تدور حول الإقراض والاقتراض بفائدة ربوية محرمة.^{١٠١}
- (٢) العمل على تيسير أسباب الربح الحلال في مجال زعم أن الفوائد الربوية هي عصب وجودها بل هي علة نشأتها متمثلاً في البنوك وذلك من منطلق الإيمان المطلق بحرمة فوائد البنوك لكونها من الربا الذي حرّمته الشريعة الإسلامية ونهت عنه، فقد قال سبحانه وتعالى "يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وذروا ما بقي من الربا إن كنتم مؤمنين، فإن لم تفعلوا فأذنوا بحرب من الله ورسوله، وإن تبتم فلكم رؤوس أموالكم لا تظلمون ولا تُظلمون".

^{١٠١} د. محمد سراج، النظام الإسلامي، دار الثقافة، ص ١٩.

- ٣) لا ينكر في هذا الصدد مدى تأثير الدعاة المسلمين لإقامة نظام اقتصادي واجتماعي يلتزم بقواعد الشريعة الإسلامية وباجتهادات الفقهاء المسلمين، مستلهماً ماضي الأمة الإسلامية لبناء حاضرها.
- ٤) الاستدلال، من خلال التطبيق العملي، على إمكانية النهوض الاقتصادي للأمة من خلال التقييد المطلق بأحكام الشريعة الإسلامية ونظمها الاقتصادية مع الاستفادة بما لا يناقض تلك الأحكام من التجارب الاقتصادية للغير.
- وتقوم المصارف الإسلامية بكثير من الوظائف التي تقوم بها البنوك التجارية فيما لا يتعارض مع أحكام الشريعة الإسلامية:
- ١- كتييسير تبادل النقود بالتعامل في الأوراق المتداولة مقابل عمولة أو أجره تقاضاها. وبالنسبة لاستبدال العملات الذي يقوم على أساس القبض في مجلس العقد وبسعر يوم العقد.
 - ٢- تسهيل الإنتاج بتجميع رؤوس الأموال اللازمة لإنشاء المشروعات الإنتاجية والتجارية.
 - ٣- تقوم المصارف المركزية بالرقابة على البنوك التجارية والتقييد بالقرارات الصادرة عنها فيما يتعلق بأعمال المصارف سواء كانت إسلامية أو تجارية.
 - ٤- كذلك تقوم البنوك المتخصصة بتمويل النشاط الاقتصادي في مجال من مجالات، وذلك كالبنوك والمؤسسات المالية المختصة بالتنمية والائتمان الصناعي والعقاري والزراعي والاستثمار.
- وتلتزم المصارف الإسلامية مع ذلك، على وجه العموم بالأمور التالية:
- ١) عدم التعامل بالربا قرضاً أو إقراضاً، لقطعية حرمة، ولأن القرض في الشريعة عقد تبرع بمنفعة المال مع الالتزام برد مثله وضمانه لمقرضه.^{١٠٢}
 - ٢) استثمار الأموال بالمشاركات والمضاربات وإنشاء المشروعات التي يملك المصرف حصة فيها أو غير ذلك من وسائل التمويل التي أباحها الشريعة.
 - ٣) تحريم الاحتكار أو التعامل في الأنشطة المحرمة شرعاً على المسلم أو ضارة به.
 - ٤) دفع الزكاة طهرةً للمال، ورعاية لحقوق الفقراء فيه، وتشجيع التطوع والتصدق في أوجه البر.
 - ٥) دعم روح التعاون بين الأفراد في المجتمعات الإسلامية. تحريك المدخرات وتجميعها واستثمارها في مجالات الصناعة والزراعة والتجارة، مما يعين على قيام المجتمع المسلم بفروض الكفايات الواجبة عليه شرعاً.

^{١٠٢} د. محمد سراج، المرجع السابق، ص ٧٢.

وفي ضوء ذلك يترتب التزاماً على المصارف الإسلامية بأن تطبق على أعمالها أحكام الشريعة الإسلامية. وفي هذا السبيل فإنه في دولة الإمارات العربية المتحدة صدر قانون اتحادي رقم (٦) لسنة ١٩٨٥ م في شأن المصارف والمؤسسات المالية والشركات الاستثمارية الإسلامية، وبالتالي سوف نتكلم في مطلب أول عن هذه الضوابط التي ضمنها المقتن لهذا القانون، ثم نتكلم في مطلب ثان عن المزايا التي منحها القانون للمصارف الإسلامية، وفي مطلب ثالث نستعرض بعض التطبيقات للأعمال المصرفية الإسلامية.

المطلب الأول: ضوابط إنشاء المصارف والمؤسسات المالية والشركات الاستثمارية الإسلامية: أولاً: الالتزام بتطبيق أحكام الشريعة الإسلامية:

نصت المادة الأولى من القانون الاتحادي رقم (٦) لسنة ١٩٨٥ م في شأن المصارف والمؤسسات المالية والشركات الاستثمارية الإسلامية على الآتي: "يقصد بالمصارف والمؤسسات المالية والشركات الاستثمارية الإسلامية تلك التي تتضمن عقودها التأسيسية ونظمها الأساسية التزاماً بتطبيق أحكام الشريعة الإسلامية، وتباشر نشاطها وفقاً لهذه الأحكام".

إذا كانت المؤسسات المالية التجارية سواء كانت بنوكاً أو شركات لا يتطلب أن تنص في عقود إنشائها على ممارستها للأعمال التجارية وفقاً لأحكام الشريعة إلا أن المؤسسات المالية المنشأة وفقاً لهذا القانون لا بد أن تطبق أحكام الشريعة الإسلامية عليها، وأن تعلن ذلك صراحة في نظامها. ولهذا فنرى أن النص يتضمن عنصرين: أحدهما شكلي، والآخر موضوعي، بحيث إنه لا بد لقيام المؤسسات ذات الطابع الإسلامي أن يتوافر فيها هذين العنصرين كالآتي:

(١) أن ينص كتابة في نظامها التأسيسي (الأساسي) على أن هذا البنك ملتزم بأحكام الشريعة الإسلامية ومبادئها مثل أن يقال في عقد التأسيس: "تلتزم الشركة (أو البنك) في كافة أعمالها تطبيق أحكام الشريعة الإسلامية وتمارس نشاطها وفقاً لهذه الأحكام، وللشركة أن تقوم بكافة الأعمال وتباشر كافة النشاطات المصرفية والاستثمارية والتجارية والخدمية التي يتفق مع أحكام الشريعة الإسلامية"، والواضح أن عدم النص على ذلك في النظام الأساسي أو عقد التأسيس سيؤدي إلى عدم صدور الإذن من الجهات المختصة بالإنشاء، فهذا الشكل إذن من ضروريات إقامة الشركة والسماح لها بممارسة أعمال ممنوع على المؤسسات والبنوك التجارية العادية ممارستها وفقاً للقانون رقم (١٠) لسنة ١٩٨٠ م بإنشاء المصرف المركزي. وتوجب الشكلية هذه، أن يعنون المصرف بأنه مصرف إسلامي كما هو الشأن في مصرف فيصل الإسلامي، وبنك دبي الإسلامي، ومصرف أبوظبي الإسلامي، والشركة الاستثمارية الإسلامية... إلخ. فمعنى ذلك أن التسمية مطلوبة ضرورة كإجراء للإنشاء.

وهو ما تراءى للسلطات المختصة أن هذا أمراً مهماً وفقاً لأنه الوصف يدل على الموصوف، بل هو يُعد مظهرية للبنك تميزه عن غيره من البنوك التجارية.

٢) تطبيق أحكام الشريعة الإسلامية:

إن الشريعة الإسلامية بما تحويه من أحكام فيها ما هو قطعي في ثبوته ودلالته، ومنها ما هو ظني في ثبوته أو دلالته.

وما هو قطعي في ثبوته ككتاب الله سبحانه وتعالى جميعه، ومنها ما هو ظني الثبوت كبعض أحكام السنة، وكذلك منها ما هو قطعي في دلالته كالقرآن والسنة، ومنها ما هو ظني في دلالته.

وبالتالي يثور السؤال التالي: هل الالتزام المطلوب من البنوك الإسلامية هو الالتزام في حدود الأحكام الشرعية القطعية فقط؟. الواضح أن الأمر يتعدى ذلك.

فلا بد من تطبيق جميع الأحكام الشرعية، وتنزيل هذه الأحكام على وجوه المعاملات المالية وأسس التنمية وسياساتها بحيث يخرج العمل المصرفي في هذه البنوك بتنظيم يميزه عن غيره من البنوك التجارية، محققاً لغايات إقامته.

فكيف يتم ذلك؟

إن المعاملات البنكية الإسلامية تتم جميعها في صورة اتفاقات وعقود كمشاركات أو مضاربات أو استثمارات مختلفة. وهذه جميعها لا بد أن يتحرى في إجراءاتها أحكام الشريعة الإسلامية، بجميع شرائطها.

أ- وجود التراضي على العقد:

فلا بد من وجود شرائط للانعقاد والصحة، كما نص عليها الفقهاء بجميع الاتفاقات. فشرط الانعقاد يتطلب وجود التراضي في التعامل بين المتعاقدين سواء من حيث صيغة الإيجاب والقبول كما نصوا عليها وأن يتطابق هذا الإيجاب والقبول.^{١٠٣}

ويجب أن يتوافر التراضي في جميع المسائل المتعرض لها عند الاتفاق سواء كانت جوهرية أو تفصيلية ثانوية، ما دام قد تعرضنا لها فلا بد أن يتحقق التراضي^{١٠٤}، وكذلك لا بد من اتحاد مجلس عقد البيع بحيث ينشغل المتعاقدان بالعقد، وأن تتوافر للمتعاقدين أهلية التصرف.

^{١٠٣} المادة ١٤٠ من قانون المعاملات الدينية الإماراتي.

^{١٠٤} د. جاسم على سالم الشامي، عقد البيع ٩٧-١٩٩٨، ص ٧ وما بعدها.

ويجب أن يكون المعقود عليه أي ما يرد عليه اتفاق المتعاقدين مقدور الاستيفاء، فلا يصح بيع المعدوم، إذ لا يمكن أن يتعلق حكم العقد وآثاره بشيء معدوم^{١٠٥}، وع جواز ما ذهب إليه جانب من الفقه ببيع الأشياء المستقبلية إذا انتفى الغرر^{١٠٦}. وهو ما اخذ به قانون المعاملات المدنية (المادة ٢٠٢).

وكذلك أجاز بيع السلم وهو بيع مال مؤجل التسليم بثمن معجل^{١٠٧}، ولقد أجاز بشرط تطلبها الشرع بشكل منضبط إلى جانب الشروط العامة لكل تعاقد^{١٠٨}، وكذلك أجاز الفقهاء بيوع الأجل كبيع المشتري ما اشتراه لبائعه أو لوكيل البائع لأجل^{١٠٩}.

ب- تعيين محل العقد (أي المعقود عليه):

يُعد تعيين المحل في العقد ركناً من أركانه التي يجب توافرها- إلى جانب الأركان الأخرى- لقيام العقد دون بطلان يمكن أن يتمسك به كل ذي مصلحة. والتعيين بمفهومه العام المطلق في الشريعة الإسلامية للمحل المتعاقد عليه معياره التعيين الذي يزيل الجهالة الفاحشة أو اليسيرة عن المحل، وإن كان قد رتب على كل من نوعي الجهالة حكماً يختلف عن الآخر باعتبار أن الجهالة الفاحشة تفضي إلى عدم بحيث تجعل المتعاقد الطالب للمحل المتعاقد عليه معدوم المعرفة به. ومن ثم كان البطلان هو جزء توافر الجهالة الفاحشة.

أما الجهالة اليسيرة فإنها تتوافر حيث يكون لدى المتعاقد الطالب للمحل معلومات ومعرفة به تزيل الجهالة الفاحشة عنه وتنفي الخلاف حوله وهو ما يستتبع وجود العقد وقيامه، ومع ذلك فإن الجهالة اليسيرة تجعل العقد يوصف بأنه معتل مما يستأهل ضرورة علاجه قبل استفحال دائه وذلك هو ما جعل الشارع يعطي الحق للمتعاقد في الخيار بين إمضائه أو فسخه.

ج- صلاحية المعقود عليه للتعامل فيه:

لكي يكون المبيع قابلاً لحكم عقد البيع، لا بد أن يكون صالحاً للتعامل فيه وذلك وفقاً للاعتبارات الآتية:

١. فهو لا بد أن يكون مالاً متقوماً.

٢. أن تقبل طبيعته التعامل فيه.

¹⁰⁵ الدسوقي على الشرح الكبير ج ٣، ص ١٥٧-١٥٨. المغني عليه الشرح الكبير ج ٤، ص ٢٧٦. قليوبي وعميرة ج ٢، ص ١٧٥-١٧٦.

¹⁰⁶ الفروق للقرافي ج ٣، ص ٢٦٥، الفرق الثالث والتسعون بعد المائة. المقدمات الممهدة لابن رشد الجدل ج ٢، ص ٧١-٧٢. ابن تيمية،

نظرية العقد، ص ٢٢٩-٢٣١. الفتاوى الكبرى لابن تيمية/ مجلد ٣، ص ٤٣٢. أعلام الموقعين لابن قيم الجوزية ج ١، ص ٣٥٧-٣٥٨.

¹⁰⁷ المادة ٥٦٨ معاملات مدنية.

¹⁰⁸ انظر د. جاسم الشامي، عقد البيع، المرجع السابق، ص ١٤٤-١٦٩.

¹⁰⁹ الشرح الصغير على أقرب المسالك إلى مذهب الإمام مالك ج ٣، ص ١١٦.

٣. ألا يخالف النصوص الشرعية والنظام العام والآداب.

ونحاول أن نستعرض هذه الاعتبارات بالنسبة للمبيع:

(١) أن يكون محل عقد البيع مالاً متقوماً، أي يباح الانتفاع به شرعاً من غير ضرورة، فكل متقوم مال وليس كل مال متقوماً، فما يباح بلا تمول لا يكون مالاً كحبة قمح، وما يتمول بلا إباحة انتفاع لا يكون متقوماً كالخمر، وإذا عدم الأمران لم يثبت واحد منهما، كالدّم، وإذا وجداً -أي المالية والتقوم- كان الشيء مالاً متقوماً.^{١١٠} واشترط الفقه في محل عقد البيع أن يكون متقوماً يباح الانتفاع به، فلا يصح بيع المال غير المتقوم.^{١١١} وقد نصت المادة ٢٠٠ من قانون المعاملات المدنية على أنه: "١- في التصرفات المالية يشترط أن يكون المحل مالاً متقوماً"، كما نصت المادة ٩٦ من ذات القانون على الآتي: "المال قد يكون متقوماً أو غير متقوم، والمال المتقوم هو ما يباح للمسلم الانتفاع به شرعاً، وغير متقوم هو ما لا يباح الانتفاع به شرعاً".
ووفقاً لهذا النص فإن محل عقد البيع لا بد أن يكون مالاً متقوماً، أما غير متقوم وما تأبى طبيعته التعامل فيه فإن العقد الذي يرد عليه يكون باطلاً.^{١١٢} وهو يعتبر كذلك على الرغم من أن النحل عند غير المسلمين يعد مالاً كالخمر والخنزير، وقد قضت محكمة استئناف أبو ظبي بالآتي: "... ولما كان لحم الخنزير مما لا يباح التعامل به شرعاً فلا يصح أن يكون محلاً للحقوق المالية، وحيث أن مناط هذه الدعوى هو الحكم بالتعويض عن تلف لحم الخنزير أثناء النقل استناداً لعقد النقل من جهة، ولعقد التأمين بين المدعيه -المستأنف ضدها- وهي شركة مساهمة وطنية وشارية، وحيث أن محل العقد -كما ذكرنا- مال محرم شرعاً وغير متقوم.

^{١١٠} حاشية ابن عابدين ج ٤، ص ٣، ويقول في درر الحكام شرح مجلة الأحكام بعد أن يورد المادة ١٢٧ من المجلة والتي تنص على أن "المال المتقوم يستعمل في معنيين الأول ما يباح الانتفاع به، والثاني بمعنى المال المحرز، فالسّمك في البحر غير متقوم، وإذا اصطيد صار متقوماً بالإحراز، فالمعنى الأول هو معنى المال الشرعي والثاني معناه العرفي. فلحم الخروف المذبوح مثلاً، بما أن أكله وتناوله مباح فهو من هذه الجهة مال ومتقوم أيضاً، أما اللحم غير المذبوح كالمخنوق خنقاً فيها أن أكله وتناوله حرام وممنوع فمن هذه الجهة يعد غير متقوم إن عده البعض مالاً.

كذلك حبة الحنطة وإن تكن وفقاً لهذا المعنى متقومة أي الانتفاع بها مباح فليس بهال كما أسلفنا. كذلك الحيوان الذي يموت حتف أنفه لا يعد مالاً، فعلى هذا يفهم أن كل شيء فقد منه كل من التمول والتقوم لا يكون مالاً ولا يعد متقوماً"، الكتاب الأول، ص ١٠١.

^{١١١} الخرشبي ج ٢، ص ٤٥٦ وما بعدها. القوانين الفقهية لابن جزي، ص ١٦٣. جواهر الإكليل ج ٢، ص ٤٠. الشرح الصغير ج ٣، ص ٢٠ وما بعدها. نهاية المحتاج ج ٣، ص ٣٨٣، ط ١ الحلبي. المهذب للشيرازي ج ١، ص ٢٦٨. روضة الطالبين ج ٣، ص ٣٥٠. كشف القناع عن متن الإقناع للبهوتي ج ٢، ص ١٥٢. المغني لابن قدامة ج ٤، ص ٢٨٤. حاشية ابن عابدين ج ٤، ص ١٠٣. درر الحكام شرح مجلة الأحكام لعلي حيدر ج ١، ص ٣٢٦.

^{١١٢} د. عبد الرزاق السنهوري، مصادر الحق في الفقه الإسلامي، ج ٣، ص ٩٣.

وحيث أنه في التصرفات المالية يشترط لأن يكون المحل مالاً متقوماً (المادة ٢٠٠ معاملات) وأن يكون مشروعاً وإلا بطل العقد بطلاناً متعلقاً بالنظام العام (٢١٠ معاملات) تتصدى له المحكمة من تلقاء نفسها. ونظراً لأن المال المطالب بقيمته في هذه الدعوى قائمة على غير أساس من القانون مما يقضي رفضها^{١١٣}.

وكذلك في قضية أخرى حيث تعاقد طرفا العقد على شراء كمية من الخمر، ولم يسدد المشتري ثمنها، فرجع البائع دعواه أمام المحكمة الابتدائية في أبوظبي مطالباً المشتري بثمنها، وبعد أن أوردت المحكمة أدلة حرمة التعامل في الخمر من القرآن والسنة والإجماع، ثم ما ورد في مؤلفات المذاهب الفقهية بهذا الخصوص، نصت على الآتي: "وقد انتهت المحكمة في تأصيلها إلى أن الخمر محرمة شرعاً محرم بيعها أو التعامل فيها، وأنها تعتبر مالاً غير متقوم في الشرع، ويطل كل تعامل يقع عليها طبقاً لأحكام الشريعة الإسلامية وطبقاً لأحكام القانون المدني الذي تنزل على أحكام الشريعة الإسلامية ولم يترتب على العقد الباطل ثمة آثار وأجاز لكل مصلحة أن يتمسك بالبطلان، وعلى القاضي أن يحكم به من تلقاء نفسه (المادة ٢١٠ معاملات مدنية)، وعليه يكون الدفع المبدى من المدعي عليها في هذا الشق قد طابق صحيح الواقع والفقه والقانون حري بالمحكمة أن تجيبها إليه، وتقضي برفض الدعوى لكون المحل غير متقوم لعدم شرعيته"^{١١٤}.

وإذا كان هذا هو حكم بيع الأموال التي تعتبر غير متقومة للمسلم، أي أن أثرها البطلان، فما هي الحكم لو كان التعامل فيها بين غير المسلمين؟

اختلف آراء الفقه في هذه المسألة بين اعتبارها مالاً متقوماً لغير المسلم أو هي مالاً غير متقوم. فذهب المالكية والحنفية إلى أنها مال في حق غير المسلمين، وبالتالي يجوز التعامل فيها بينهم، وهي بالتالي تضمن، فلو أتلف مسلم أو ذمي خمرأ أو خنزيراً وجب الضمان، واستدلوا بأننا أمرنا بأن نترك أهل الذمة وما يدينون، وقد روي عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه أنه سأل عماله: ماذا يصنعون بما يمر به أهل الذمة من الخمر؟ فقالوا: نعرسها، فقال: لا تفعلوا، ولوهم بيعها، وخذوا العشر من أثمانها، فلو لا أنها متقومة وبيعها جائز لهم لما أمرهم بذلك، فإذا كانت مالاً لهم وجب ضمانها كسائر أموالهم^{١١٥}.

^{١١٣} الحكم الصادر في الاستئناف المدني رقم ٤٧٠ لسنة ١٩٩٢م أبو ظبي، جلسة ١٢/٢٩/١٩٩٢، منشور بمجلة العدالة، العدد ٧٤، السنة ٢٠ إبريل ١٩٩٣، وزارة العدل بدولة الإمارات العربية المتحدة، ص ١١٥ وما بعدها.

^{١١٤} حكم المحكمة أبو ظبي الاتحادية الابتدائية في الدعوى رقم ٩٥/٢٨ بالجلسة في تاريخ ١٧/١٢/١٩٩٥، حكم غير منشور.

^{١١٥} بدائع الصنائع ج ٧، ص ١٤٦-١٤٧. المبسوط للسرخسي ج ١، ص ١٠٣. فتح القدير لابن الهمام ج ٦، ص ٤٤. الزيلعي ج ٥، ص ٢٣٤-٢٣٥. مواهب الجليل ج ٥، ص ٢٥٠. كتاب مجمع الضمانات لابن محمد بن غانم بن محمد البغدادي، عالم الكتب، ص ٢١٥-٢١٦، سنة ١٩٨٧. تهذيب الفروق على هامش الفروق للقرافي ج ٣، ص ٢٣٨ وما بعدها ما يجوز بيعه وقاعدة ما لا يجوز بيعه. وقد ذكر ذلك ابن القيم

أما الشافعية والحنابلة، فيرون بعدم وجوب ضمان الخمر والخنزير مطلقاً، سواء أكان لمسلم أو لذيماً لما روى جابر أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "ألا إن الله ورسوله حرما بيع الخمر والميتة والخنزير والأصنام"^{١١١}، وما حرم بيعه حرمة لم تجب قيمته كالميتة، ولأن الخمر والخنزير غير متقومين فلا يجب ضمانهما، ودليل أنهما غير متقومين في حق المسلم - فكذا في حق الذمي - أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "فإذا قبلوا عقد الذمة فأعلمهم أن لهم ما للمسلمين وعليهم ما عليهم"^{١١٢}، وهذا يقتضي أن كل ما ثبت في حق الذميين لا أن حقهم يزيد على حق المسلمين، ولأن عقد الذمة خلف عن الإسلام، فيثبت به ما يثبت بالإسلام، إذ الخلف لا يخالف الأصل فيسقط تقومهما في حقهم"^{١١٣}.

وهذه الأقوال المتعارضة للفقهاء الإسلاميين قد تنعكس على الرأي الذي قد يعتنقه القاضي في دولة الإمارات، وذلك لأن قانون المعاملات المدنية قد أوجب في حالة عدم النص التشريعي أو عدم قطعته دلالة الرجوع إلى الفقه الإسلامي على ترتيب اختياره المشرع وجعل وجوب الرجوع أولاً للفقهاء المالكي والحنبلي معاً لا على الترتيب، وإذا كان الفقهاء متعارضين في هذه المسألة من حيث أن الفقه المالكي يجوز تعامل غير المسلمين في الأموال الغير معتبرة للمسلم كالخمر والخنزير، والفقه الحنبلي لا يعتبرها، فإن القاضي هنا يكون له الترجيح لأي من هذين المذهبين، خاصة أن نص المادة ٩٦ من قانون المعاملات المدنية يقبل التأويل إلى أكثر من معنى في تعريفه للمال المتقوم "... والمال المتقوم هو ما يباح للمسلم الانتفاع به شرعاً..."، فمن الممكن القول بأن ما لا يباح للمسلم يُعدى حكمه لغير المسلم فلا يجوز له أن ينتفع به شرعاً" أي ما كان في حكم الشرع الإسلامي غير مال أو متقوم دون النظر إليه في الشرائع الأخرى.

الجوزية في كتاب أحكام أهل الذمة. "وقد جاء في شرح الوجيز: قوهم ولا تجاورهم من المجاورة لا يبيع الخمر، يجوز أن يكون بالراء المهملة من المجاورة أي بيع الخمر بحضرتهم، ولا تكون الخنازير مجاورة لهم.

ويجوز أن يكون بالزاي المعجمة: أي لا تتعدى بها عليهم جبهة بل إذا أتينا بها إلى بيوتنا بها خفية بحيث لا يطلعون على ذلك. والمعنيان صحيحان. وذلك يتضمن إخفاء الخمر والخنزير فيما بينهم وألا يظهرها بها بين المسلمين كما لا يظهرها بسائر المنكرات، وقوهم: "ولا يبيع الخمر"، أي لا يبيعه ظاهراً بحيث يراه المسلمون إذ أن بيعه ظاهراً من المنكر العظيم، وكذلك نقله من موضع إلى موضع في دار الإسلام في البلد وخارج البلد". حققه وعلق حواشيه طه عبد الرؤوف سعد، سنة ١٩٩٥، دار الكتب العلمية، ص ١٥٨-١٥٩. وكذلك شرح الشروط العمرية مجرداً من كتاب أحكام أهل الذمة لابن القيم الجوزية، تحقيق الدكتور صبحي الصالح، ص ٧٠-٧١، دار العلم للملايين.

^{١١١} أخرجه البخاري، ج ٤، ص ٤٢٤، ط السلفية، ومسلم، ج ٣، ص ١٢٠، ط عيسى الحلبي.

^{١١٢} البخاري، ج ١، ص ٤٩٧، ط السلفية.

^{١١٣} المغني لابن قدامة، ج ٥، ص ٢٩٨-٢٩٩، ط الرياض. نهاية المحتاج، ج ٥، ص ١٦٥، نقلاً عن الموسوعة الفقهية الكويتية، الجزء الثالث عشر، ص ١٦٦٩-١٧٠٠ وكذلك مصادر الحق في الفقه الإسلامي للدكتور عبد الرزاق السنهوري، ج ٣، ص ٩٣ وما بعدها.

وقد يؤول على أن بيان المشرع للمال المتقوم بأنه ما يباح للمسلم الانتفاع به شرعاً، أن الحكم مقصور على المسلم هنا دون غيره من أصحاب الديانات الأخرى، فيكون لهم التعامل فيما يعتقد في شرائعهم أنه مال متقوم.¹¹⁹ وإذا كان الموضوع هنا يثار على أساس النصوص التشريعية والتي اعتبرت المال متقوماً بالنظر لكون التعامل فيه من المسلمين أو من غير المسلمين، فإن الموضوع ينصرف إذاً للشخص الطبيعي الذي قد يوصف بالديانة التي يعتنقها، ولكن الصعوبة قد تثار إذا ما كنا بصدد أشخاص اعتبارية، غير أنه إذا كان الشخص الاعتباري وفقاً للمادة ٩٣ في الفقرة الأولى من قانون المعاملات المدنية يتمتع بجميع الحقوق إلا ما كان منها ملازماً لصفة الإنسان الطبيعية وذلك في الحدود التي قررها القانون، فإنه بالتالي لا يمكن أن يوصف الشخص الاعتباري والتي أوضحتها الفقرة الثانية من المادة ٩٣ من قانون المعاملات المدنية.

الواقع أنه لا يمكن حل هذه المشكلة إلا على أساس التمييز بين ما هو أصل وما هو استثناء على هذا الأصل. وفي دولة إسلامية لا بد أن يكون الحكم الخاص بالمسلمين هو الأصل والحكم الخاص بغير المسلمين هو الاستثناء ويبني على ذلك:

أولاً: أن الأشخاص المعنوية قاطبة يطبق عليها الحكم الخاص بالمسلمين.

ثانياً: أن جواز التعامل في الأموال غير المتقومة للمسلم يكون قاصراً على الأشخاص الطبيعيين غير المسلمين وحدهم.

والذي أسلفنا ذكره من الأموال حرمة واضحة بالنص الشرعي، وبالتالي اعتبرت أموال غير متقومة، إلا أن هناك أموالاً اعتبرها الفقه غير متقومة، واعتبرت كذلك لا بالنظر للنص، إذ لم يوجد دليل نصي في حرمتها، وإنما لعدم الانتفاع بها وفقاً للعرف والعادة في زمانهم ثم تغير العرف بشأنها في زماننا، الأمر الذي يتعين معه تعديل حكمها مثال ذلك بيع الماء والتراب والأحجار والزبل والعدرة¹²⁰، بل إن آلات الموسيقى كالدفوف وغيرها تباع وبترخيص من الإدارة لمحللاتها، فهل نقول لمن اشترى هذه الآلات لا تدفع قيمتها باعتبارها غير متقومة أو أن يدخل شخص فيحطمها ولا ضمان عليه باعتبار أن ما أتلفه غير متقوم فلا يضمن؟ وكذلك آلات اللهو الأخرى التي كانت غير موجودة في ذلك الزمان مثل الكرة التي يلعب بها، وألعاب الأطفال وغير ذلك مما يعد أدوات للهو، فهذه وأمثالها لا يمكن اعتبارها إلا من قبيل الأموال المتقومة في زماننا لجواز الانتفاع بها، سيما وأنه في عادة

¹¹⁹ المغني لابن قدامة ج ٥، ص ٢٩٨-٢٩٩، ط الرياض. نهاية المحتاج ج ٥، ص ١٦٥، نقلاً عن الموسوعة الفقهية الكويتية، ج ١٣، ص ١٦٩-١٧٠، وكذلك مصادر الحق في الفقه الإسلامي للدكتور عبد الرزاق السنهوري ج ٣، ص ٩٣ وما بعدها.

¹²⁰ انظر الفروق للقرافي، ج ٣، في القرن الخامس والثمانون والمائة، تبين قاعدة ما يجوز بيعه وقاعدة ما لا يجوز بيعه ٢٣٩.

هذا الزمان يعد اللهو البرئ انتفاعاً ويحقق قيمة معنية للإنسان. وكذلك فإن حالات الضرورة لا تمنع الإنسان من التعامل فيها هو غير جائز في الحالات العادية، كأن ما يكون في دولة كافرة لسبب ما يضطر لشراء طعامه من لحم وغيره "فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا إثم عليه". وهذه تعد أموالاً عندنا وعدم اعتبارها كذلك مورث للحرَج وقد قال تعالى "وما جعل عليكم في الدين من حرج"¹²¹ فالآية قد دلت على أن الله تعالى قد رفع الحرج والمشقة عن المسلمين، وعدم مراعاة ما تعارف عليه الناس يسبب لهم الضيق والحرج¹²².

وكذلك استناداً لسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم: "ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن"¹²³. ولا يدخل ضمن هذه اللحوم طبعاً المحرم لذاته منها كالحم الخنزير أو الميتة أو بعض الحيوانات كالحوم الكلاب التي تُؤكل في بعض دول شرق آسيا.

ومن أدلة المعقول على ذلك كما بينه الشاطبي في الموافقات من أن العلماء أجمعوا على أن الشريعة الإسلامية إنما جاءت لتراعي مصالح الناس، وإذا كان الأمر كذلك فإنها توجب اعتبار عوائدهم¹²⁴. فإذا بتغيير العادة والعرف، واعتبار مثل الأموال التي ذكرنا في زمننا أموالاً متقومة، وبالتالي يجوز التعامل فيها وكل الأموال التي تعتبرها عوائد الناس أموالاً ما دامت لا تعارض نصاً شرعياً، ما جاء في المغني: "وجملة ذلك أن كل مملوك أبيح الانتفاع به يجوز بيعه إلا ما استثناه الشرع..."¹²⁵.

ونورد في هذا السياق كلاماً حسناً جاء في تهذيب الفروق حيث يقول: "وهو أن ما يجوز بيعه عبارة عما اجتمع فيه شروط خمسة أربعة منها في صحته وجوازه ولزومه معاً (الأول) الطهارة، لقوله عليه الصلاة والسلام في الصحيحين: "إن الله ورسوله حرم بيع الخمر والميتة والخنزير والأصنام، فقيل له: يا رسول الله أرأيت شحوم الميتة فإنها يطلى بها السفن ويستصبح بها، فقال: لعن الله اليهود حرمت عليهم الشحوم فباعوها وأكلوا أثمانها. (الثاني): أن يكون منتفعاً به انتفاعاً شرعياً حالاً أو مآلاً ليصبح مقابلة الثمن له. (الشرط الثالث): أن يكون مقدوراً على تسليمه، حذراً من الطير في الهواء والسماك في الماء ونحوهما لنهييه عليه الصلاة والسلام عن بيع

¹²¹ الآية ٧٨ من سورة الحج.

¹²² د. جاسم علي سالم، العرف في تقنيات دولة الإمارات العربية المتحدة، بحث منشور في مجلة العدالة تصدرها وزارة العدل، العدد ٧٠، السنة ١٩، إبريل ١٩٩٢، ص ١٦ وما بعدها.

¹²³ د. حسنين محمود حسنين، العرف والعادة بين الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي، بحث منشور في مجلة كلية الشريعة والقانون بجامعة الإمارات العربية المتحدة، العدد الخامس، ١٩٩١، مجلة حولية محكمة، ص ٢٥.

¹²⁴ الموافقات للشاطبي ج ٢، ص ٢١٢. د. جاسم علي سالم، المرجع السابق، ص ١٦-١٧.

¹²⁵ المغني ويليه الشرح الكبير لابن قدامة، وقد فصل في ذلك سواء في بيع الحيوان السباع منها وغيرها والديدان، ج ٤، ص ٢٠٣-٢٠٤.

الغرر. (الشرط الرابع): أن يكون معلوماً للعاقدين، لنهيه عليه الصلاة والسلام عن أكل المال بالباطل. (الشرط الخامس): وهو أن يكون الثمن والمبيع مملوكين للعاقدين والمعقود له أو من أقيم شرط في الجواز واللزوم معاً، دون الصحة لأن بيع الفضولي وشراؤه وإن كان صحيحاً علم المشتري أنه فضولي أم لا، كما في المختصر إلا أنه محرم على المشهور وغير لازم يتوقف لزومه على رضا المالك كما في المختصر وغيره... ما لا يجوز بيعه عبارة عما فقد منه أحد شروط الجواز الخمسة، فتحقق الشروط الخمسة وعدم تحققها هو الفرق بين القاعدتين المذكورتين، والله أعلم. (فصل) في ثلاث مسائل تتعلق بالشروط المذكورة.

المسألة الأولى: في الشرط الأول قال حفيد ابن رشد في بدايته النجاسات على ضربين: (الضرب الأول) ما لا تدعو الضرورة إلى استعماله، فاتفق المسلمون على تحريم بيعها وهي أنواع: (الأول) الخمر، ولذا اتفقوا على أنها نجسة إلا خلافاً شاذاً. (الثاني) الميتة، بجميع أجزاءها التي تقبل الحياة. (الثالث) الخنزير، بجميع أجزائه التي تقبل الحياة، واختلف في الانتفاع بشعره فأجازته ابن القاسم ومنعه أصبغ. (الضرب الثاني) ما تدعو الضرورة إلى استعماله، كالترجيع والزبل الذي يتخذ في البساتين، فاختلف في بيعه في المذهب فقيل بمنعه مطلقاً، وقيل بالفرق بين العذرة والزبل أعني إباحة الزبل ومنع العذرة. واختلفوا فيما يتخذ من أنياب الفيل لاختلاف فهم هل هو نجس أم لا؟ فمن رأي أنه ناب جعله ميتة، ومن رأي أنه قرن معكوس جعل حكمه حكم القرن، والخلاف فيه في المذهب. أهد بتصرف. قال البناي: وقد حصل الخطأ في بيع العذرة أربعة أقوال: المنع للمالك على فهم الأكثر للمدونة، والكراهة على ظاهر المدونة وفهم أبي الحسن لها، والجواز لابن الماجشون، والفرق بين الاضطرار لها فيجوز وعدمه، فيمنع لأشهب في كتاب محمد، وأما الزبل فذكر ابن عرفة فيه ثلاثة أقوال: قياسه على العذرة في المنع عند مالك، وقول ابن القاسم بجوازه، وقول أشهب في المدونة المشتري أعذر من البائع وتزاد الكراهة على ظاهر المدونة في العذرة... "وخرج به بن لب كما نقله عنه في المعيار أول نوازل المعارضات وهو الذي به العمل عندنا للضرورة أه... وفي الإكمال ما نصه: "وأما شحم الميتة فالجمهور على أنه لا ينتفع من الميتة بشيء البتة لأنها نجسة العين، ولعموم النهي عن الانتفاع بالميتة إلا ما خصصته السنة من الجلد، وأجاز عطاء الاستصباح بشحمها، وأن يطلى به السفن أه. وفي النوادر عن ابن الجهم والأبهري لا بأساس بوقيده إذا تحفظ منه أه. ولا يلزم من ذلك جواز البيع، والحديث يرد عليهم، راجع ما تقدم عند قوله ويتنفع بمتنفس... إلخ، ومن شحم الميتة ما يجلب من بلاد الروم من الصابون والشحم المصنوعين من شحم غير الحيوان البحري، والله أعلم أه.

(المسألة الثانية) في الشرط الثاني قال صاحب الجواهر: يكفي أصل المنفعة وإن قلت وقلت قيمتها فيصح بيع التراب والماء أه، أي بمكانها المعد لها، وهو التل والبحر، وقيد المحل والرمل وابن حجر صحة بيعها فيه بأن يجوز الماء في قربة مثلاً أو بكوم التراب، فصورة المسألة أنه باع قربة ماء مثلاً على شط البحر كما في حاشية

الجيري على شرح شيخ الإسلام على المنهج قال شيخ الإسلام: "ولا يقدر فيه إمكان تحصيل مثلها بلا تعب ولا مؤنة وما لا منفعة فيه، إذ لا نفع في الحشرات المذكورة يقابل بالمال (إلا أنه في زماننا صار ينتفع بها في صنع أهم شيء للإنسان وهو الدواء مثلاً)".¹²⁶

إذ ذكر لها منافع في الخواص، بخلاف ما ينفع كضرب لمنفعة أكله، وعلق لمنفعة امتصاص الدم، كما في شرح شيخ الإسلام على المنهج، قال البناي: ذكر المازري وابن رشد وغيرهما إن مثل ما لا منفعة فيه ما منافعه كلها محرمة، كالدم، أو جل المقصود منها محرم، كالزيت النجس، بخلاف ما منافعه كلها أو جلها محللة، كالزبيب بأن كانت المنافع المقصودة منها محلل ومنها محرم، ككلب الصيد أشكل الأمر، وينبغي أن يلحق بالمنوع أهـ. ولعل المصنف يعني خليلاً رحمه الله لإشكال هذا لم يقنع بأخذه من شرط الانتفاع لخفائه وهو واضح أهـ. أي ما احتاج إلى زيادة شرط الإباحة لكون أخذه منه ظاهراً لإخفاء فيه... وفي بداية المجتهد للحفيد ابن رشد: ومن مسألتهم المشهورة في هذا الباب اختلافهم في جواز بيع لبن الأدمية إذا حلب، فمالك والشافعي يجوزانه، وأبو حنيفة لا يجوزه، وسبب اختلافهم تعارض أقيسة الشبه، وذلك أن عمدة المجيز أنه لبن أبيض شربه ما أبيض بيعه قياساً على لبن سائر الأنعام".¹²⁷

المال المتقوم غير المملوك:

¹²⁶ وقد جاء في المغني الآتي: "أكل الحيات غير محرم إجماعاً، بل أباحه مالك وغيره مما ثبت عند الأطباء من نفع الترياق أو غيره من الأدوية التي يدخل فيها سمها، فهو مباح على أن المحرم لذاته يباح للضرورة، والمحرم لسد الذريعة يباح للحاجة، كما في أعلام الموقعين للمحقق ابن القيم"، في هامش المغني على الشرح الكبير، ط دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٧٢، ج ٤، ص ٣٠٤.

¹²⁷ تهذيب الفروق بهامش الفروق، ج ٣، المرجع السابق، ص ٢٣٨ - ٢٤٠.

وجاء في المغني "ذكرنا أن الظاهر من المذهب ألا يجوز بيع كل ماء عد كمياء العيون، وتقع البئر في أماكنه قبل إحراره في إنائه، ولا الكلال في مواضعه قبل حيازته، فعلى هذا متى باع الأرض وفيها كلاً أو ماء فلا حق للبائع فيه، وقد ذكرنا رواية أخرى أن ذلك مملوك، وأنه يجوز بيعه، فعلى هذه الرواية إن باع الأرض فذكر الماء والكلال في البيع دخل فيه وإن لم يذكره كان الماء الموجود والكلال للبائع، لأنه بمنزلة الزرع في الأرض والماء أصل بنفسه، فهو الطعام في الدار، فما يتجدد بعد البيع فهو للمشتري، وعلى هذه الرواية إذا باع من هذا الماء أصعاً معلومة جاز، لأنه كالصبرة، وإن باع كل ماء البئر لم يجز لأنه يختلط بغيره، ولو باع من النهر أصعاً لم يجز، لأن ذلك الماء يذهب ويأتي غيره/" المغني ويليهِ الشرح الكبير، ج ٤، ص ٣٠٩.

قد يكون المال متقوماً ولكنه غير مملوك، كالسمك في البحر، والطير في الهواء، وكالأوكسجين في الهواء، وكالذهب في عروق الجبال والأودية قبل الحصول عليه^{١٢٨}.

وقد أورد ابن قدامة في هذا الموضوع الآتي "إذا باع طائراً في الهواء لم يصح، مملوكاً كان أم غير مملوك، أما المملوك فلأنه غير مقدور عليه، وغير المملوك لا يجوز لعلتين (إحداهما) العجز عن تسليمه (والثانية) أنه غير مملوك له، والأصل في هذا نهي النبي صلى الله عليه وسلم عن بيع الغرر، وقيل في تفسيره هو بيع الطير في الهواء والسمك في الماء، ولا نعلم في هذا خلافاً، ولا فرق بين كون الطائر يألف الرجوع أو لا يألفه، لأنه لا يقدر على تسليمه الآن وإنما يقدر عليه إذا عاد، فإن قيل: فالغائب في مكان بعيد لا يقدر على تسليمه في الحال؟ قلنا: الغائب يقدر على استحضاره، والطير لا يقدر صاحبه على رده إلا أن يرجع هو بنفسه، ولا يستقل مالكة برده، فيكون عاجزاً عن تسليمه لعجزه عن الوساطة التي يحصل بها تسليمه، بخلاف الغائب، وإن باعه الطير في البرج نظرت فإن كان البرج مفتوحاً لم يجز لأن الطير إذا قدر على الطيران إن لم يمكن تسليمه، فإن كان مغلقاً ويمكن أخذه جاز بيعه، وقال القاضي: وهو ملغى بالبعيد الذي لا يمكن إحضاره إلا بتعب ومشقة وفرقوا بينها بأن البعيد تعلم الكلفة التي يحتاج إليها في إحضاره بالعادة وتأخير التسليم مدته معلومة، ولا كذلك في إمساك الطائر، والصحيح إن شاء الله تعالى أن تفاوت المدة في إحضار البعيد واختلاف المشقة أكثر من التفاوت والاختلاف في إمساك طائر من البرج، والعادة تكون في هذا كالعادة في ذاك، فإذا صح في البعيد مع كثرة النفوت وشدة اختلاف المشقة فهذا أولى^{١٢٩}.

عدم الصلاحية لاعتبارات في الأموال لعدم ماليتها أو عدم تقومها بحكم القانون، فهي لذاتها تعد مالاً متقولاً، ولكن القانون والشرع حظر التعامل فيها لأسباب ارتأها رعاية لمصلحة المجتمع إذا هي تعد مالاً متقولاً، ولكنها في حكم القانون، وهذا ما ذكرته المادة ١٢٦ من قانون المعاملات المدنية، فبعد أن حددت في فقراتها (أ) و(ب) و(ج) الأموال، نصت في (د) على الآتي "د- أي شيء آخر ليس ممنوعاً بنص في القانون أو مخالفاً للنظام العام أو الآداب".

^{١٢٨} الزيلعي، ج ٤، ص ٤٥-٤٦. الخطابج، ٤، ص ٢٦٣-٢٦٤. المهذب، ج ١، ص ٢٦١-٢٦٢. د. عبد الرزاق السنهوري، مصادر الحق في الفقه الإسلامي، المرجع السابق، ج ٣، ص ٩٥ وما بعدها. د. مصطفى محمد الجبال، أحكام المعاملات المدنية، الجزء الأول، مصادر الالتزام، المرجع السابق، رقم ١٠٣، ص ١٥٨ وما بعدها.

^{١٢٩} المغني ولبه الشرح الكبير للإمامين المقدسيين موفق الدين ابن قدامة وشمس الدين ابن قدامة، دار الكتاب العربي للنشر والتوزيع، ج ٤، ص ٢٧٢.

فالتحريم هنا قد لا يكون في ذات المال- كما في الحالات التي ذكرناها سالفاً- وإنما لأن النص القانوني قد منع من التعامل فيه، وكذلك قد يكون المنع لاعتبارات النظام العام والآداب، كأن لا يجوز بيع الإنسان سواء باعتبارات العبودية (فلا يجوز استعباد أي إنسان وفقاً لنص المادة ٣٤ من الدستور لدولة الإمارات العربية المتحدة)، أو أن يتنازل الشخص عن بنوته لآخر بمقابل مالي، فذلك مما يخالف النظام العام وأحكام الشريعة الإسلامية الأساسية.

وكذلك يحظر بيع الأعضاء البشرية وفقاً للقانون الاتحادي رقم ١٥ لسنة ١٩٩٣ في شأن تنظيم نقل الأعضاء البشرية في دولة الإمارات العربية المتحدة، فقد نصت المادة السابعة منه على أنه "يحظر بيع وشراء الأعضاء بأية وسيلة كانت أو تقاضى أي مقابل مادي عنه، ويحظر على الطبيب المتخصص إجراء العملية عند علمه بذلك"^{١٣٠}.

وتأخذ حكم الحظر الأموال التي تعد من الأملاك العامة للدولة، كالطرق والآنهار والبحار والجسور، وكذلك الأراضي الزراعية والصناعية والدور التي منحت للمواطنين للسكنى (وتسمى بالمنازل الحكومية)، من قبل الحكومة الاتحادية أو الحكومات المحلية، فهذه كلها لا يجوز التصرف فيها بالبيع أو التنازل من دون موافقة الجهة المانحة.

وقد قضت المحكمة الاتحادية العليل بهذا حيث قررت الآتي: "وحيث إن هذا النعي مردود، وذلك أن الطاعن أقام دعواه على أساس أن العقد المبرم بينه وبين المطعون ضده هو عقد استغلال أرض مملوكة للأخير عن طريق استرداده نصفها السابق بيعه للغير، ثم إقامته بناءً على كامل المساحة نظير أيلولة ملكية نصف الأرض والبناء إليه، وإذ كان هذا الاتفاق يخالف حكم المادة ١٠ من القانون رقم ١١ لسنة ١٩٧٩ في شأن تسجيل الأراضي المعمول به في إمارة أبو ظبي والمعدل بالقانون رقم ٥ لسنة ١٩٨٠، والتي لا تجيز للمواطن الذي منح أرضاً سكنية أو تجارية أو زراعية أن يتصرف فيها لغيره من المواطنين إلا بعد موافقة المجلس التنفيذي، ذلك أن الطاعن لم يدع حصوله على هذه الموافقة."^{١٣١}.

حظر البيع وفقاً للنصوص:

^{١٣٠} انظر بحثنا نقل الأعضاء البشرية في قانون دولة الإمارات العربية المتحدة، مجلة الحقوق للبحوث القانونية والاقتصادية والتي تصدرها كلية الحقوق جامعة الإسكندرية، العدد ١، ٢، سنة ١٩٩٥ وعلى الأخص ص ٢٦٦ وما بعدها.

^{١٣١} جلسة بتاريخ ١٩٩٤/١١/٢٠ في الطعن رقم ٢٩ لسنة ١٦ القضائية منشور بمجلة العدالة وزارة العدل، العدد ٨٥، السنة ٢٣ يناير ١٩٩٦ أبو ظبي، ص ٧٨.

مثل ذلك ما جاء من حظره بيع الأدوية في القانون الاتحادي رقم ٢٠ لسنة ١٩٩٥ في شأن الأدوية والمستحضرات المستمدة من مصادر طبيعية، فقد نصت المادة ٨ على الآتي: "لا يجوز استيراد الأدوية والمستحضرات المستمدة من مصدر أو مصادر طبيعية أو تصنيعها أو تسويقها أو تصديرها إلا بعد الحصول على ترخيص بذلك من الوزارة...".

وكذلك حظر قانون العقوبات الاتحادي بيع الكتابات والرسومات والأفلام وما شابهها إذا كانت نخلة بالأداب العامة، فنصت المادة ٣٦٢ منه على الآتي: "يعاقب بالعقوبة المنصوص عليها في المادة السابقة كل من صنع أو استورد أو صدر أو حاز أو أحرز أو نقل بقصد الاستغلال أو التوزيع أو العرض على الغير كتابات أو رسومات أو صوراً أو أفلاماً أو رموزاً أو غير ذلك من الأشياء إذا كانت نخلة بالأداب العامة...". أي تكون كذلك الاتفاقات عليها بالبيع باطلة لإخلالها بالأداب العامة.

وكذلك الأمر إذا ما كان سبب العقد غير مشروع، كأن يبيع شخص سلاحاً للعدو أو من أجل إثارة الفتنة، فعلى الرغم من جواز التعامل في المحل، إلا أنه لما كان الغرض غير مشروع، ترتب عليه بطلان العقد، أو كأن يبيع شخص لآخر عقاراً ليتخذه نادياً للقمار أو تعاطي المحرمات كالمخدرات والخمور. ومن هذا القبيل مثلاً بيع بدلة الرقص للأثني لإرادة الرقص أمام الناس، فهذا باطل، وكذلك ما يباع من ملابس للنساء بقصد السباحة بها والتي تكشف معظم عورة النساء ما يسمى في زمننا (بالمايوه)، فهو لغرض غير مشروع أعني لبسه والسباحة به أمام الناس. ومما لا يجوز أيضاً بيع العينة إذا تم في صورته غير المشروعة وهي ما نذكرها في الحال.

الاتفاق في البيع على المعصية:

نصت المادة ١٢٧ من قانون المعاملات المدنية الإماراتي على أن "التعاقد على معصية لا يجوز"، فالمستفاد من هذه المادة أنها حظرت جميع التصرفات التي يكون فيها معنى المعصية في الشريعة الإسلامية، ومنها البيوع إذا أريد فيها التوصل إلى المعصية.

ومفهوم المعصية هو: إتيان ما حرّمته الشريعة من المحرمات وترك ما أوجبه من الواجبات^{١٣٢}. ويرجع في هذا التعريف إلى تقسيمات الأصوليين للحكم التكليفي من حيث كونه واجباً أو مندوباً أو حراماً أو مكروهاً أو مباحاً^{١٣٣}.

^{١٣٢} عبد القادر عودة، التشريع الجنائي مقارناً بالقانون الوضعي، دار التراث للطبع والنشر، القاهرة، ج ١، ص ١٢٨.

^{١٣٣} الاحكام في أصول الأحكام للأمدى، ج ١، ص ١٦٠-١٧٤. د. محمد سلام مذكور، ج ١ في مباحث الحكم عند الأصوليين، دار النهضة العربية، الحكم الشرعي، ص ١٦١-٥٥. الشيخ عبد الوهاب خلاف، علم أصول الفقه، ص ٧٩-٨١.

أنواع المعاصي:

يقسم الفقه المعاصي إلى ثلاثة أنواع:

النوع الأول: الذي فيه حد، وقد تضاف إلى الحد الكفارة مثل القتل والسرقة والزنا وغير ذلك من جرائم الحدود وجرائم القصاص والدية.^{١٣٤}

النوع الثاني: معصية فيها كفارة بدون حد كالوطف في نهار رمضان والوطف في الإحرام.^{١٣٥}

النوع الثالث: ما لا حد فيه ولا كفارة وإن وجدت فيه العقوبة التعزيرية ومن ذلك قوله تعالى في تحريم المطاعم والتصرفات العقدية فيها: ﴿إنما حرم عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما أهل لغير الله، فمن اضطر غير باغٍ ولا عادٍ فلا إثم عليه﴾^{١٣٦}، وقوله تعالى: ﴿حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما أهل لغير الله به والمنخقة والموقوذة والمتريدة والطبخة وما أكل السبع إلا ما ذكيتم وما ذبح على النصب وأن تستقسموا بالأزلام ذلكم فسق﴾^{١٣٧}، وقوله تعالى: ﴿ويحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث﴾^{١٣٨}.

وكذلك ما ورد في الخيانة، من ذلك قوله سبحانه وتعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا لا تخونوا الله ورسوله وتخونوا أماناتكم﴾^{١٣٩}، وقوله تعالى: وآتوا اليتامى أموالهم ولا تبدلوا الخبيث بالطيب ولا تأكلوا أموالهم إلى أموالكم إنه كان حوباً كبيراً^{١٤٠}، ويقول تعالى: ﴿فادفعوا إليهم أموالهم ولا تأكلوها إسرافاً وبداراً أن يكبروا﴾^{١٤١}، ويقول تعالى: ﴿ولا تقربوا مال اليتيم إلا بالتي هي أحسن﴾^{١٤٢}، وقوله تعالى: ﴿إن الذين يأكلون أموال اليتامى ظلماً إنما

^{١٣٤} المهذب، ج ٢، ص ٣٠٦. مواهب الجليل، ج ٦، ص ٣١٩-٣٢٠. المغني ويليه الشرح الكبير، ج ١، ص ٣٠٦. حاشية ابن عابدين، ج ٣، ص ٥١. الزيلعي، ج ٣، ص ٢٠٧.

^{١٣٥} المراجع السابقة.

^{١٣٦} سورة البقرة آية: ١٧٣.

^{١٣٧} سورة المائدة آية: ٣.

^{١٣٨} سورة الأعراف آية: ١٥٧.

فقد أبطلت محكمة استئناف أبو ظبي بيع لحم الخنزير بناء على أن يبيعه للمسلم، لعل النجاسة بالنسبة له، بجلسة ٢٩ ديسمبر ١٩٩٢ أبو ظبي، منشور بمجلة العدالة وزارة العدل، أبو ظبي، عدد ٧٤٥ السنة إبريل ١٩٩٣، ص ١١٥-١١٦.

^{١٣٩} سورة الأنفال آية: ٢٧.

^{١٤٠} سورة النساء آية: ٢.

^{١٤١} سورة النساء آية: ٦.

^{١٤٢} سورة الإسراء آية: ٣٤.

يأكلون في بطونهم ناراً وسيصلون سعيراً»^{١٤٣}، وقوله سبحانه وتعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل إلا أن تكون تجارة عن تراضٍ منكم﴾^{١٤٤}. ومن ذلك غش المكايل والموازين وغيرها^{١٤٥}، يقول الله تعالى: ﴿ويل للمطففين الذين إذا اكتالوا على الناس يستوفون وإذا كالوهم أو وزنوهم يخسرون﴾^{١٤٦}، وقوله تعالى: ﴿أوفوا الكيل ولا تكونوا من المخسرين وزنوا بالقسطاس المستقيم ولا تبخسوا الناس أشياءهم ولا تعثوا في الأرض مفسدين﴾^{١٤٧}.

كذلك أكل الربا، يقول الله تعالى: ﴿الذين يأكلون الربا لا يقومون إلا كما يقوم الذين يتخبطه الشيطان من المس ذلك بأنهم قالوا إنما البيع مثل الربا وأحل الله البيع وحرم الربا﴾^{١٤٨}.

د- شروط الصحة:

يجب توافر شروط الصحة والتي يؤدي تخلفها إلى فساد العقد عند بعض الفقه وبطلانه عند البعض الآخر. وقد نصت المادة ٢١٢ من قانون المعاملات المدنية على أن "١- العقد الفاسد هو ما كان مشروعاً بأصله لا بوصفه فإذا زال سبب فساد صح. ٢- ولا يفيد الملك في المعقود عليه إلا بقبضه. ٣- ولا يترتب عليه أثر إلا في نطاق ما تغرره أحكام القانون. ٤- ولكل من عاقديه أو ورثتهما حق فسخه بعد إعداد العاقد الآخر. وسواء أكانت أسباب الفساد المتصلة بمحل العقد إذ يفترض أن الغرر في عقود المعاوضات المالية - ومنها عقد البيع - إذا ما دخل على الطبيعة العقدية يؤدي إلى بطلان العقد، بمعنى أن الغرر يتعلق بنفس العقد لا بمحلّه.^{١٤٩}

أو أسباب الفساد المتصلة بالعقد ذاته ومنها الشرط الفاسد المقترن بالعقد، فقد وردت في الشريعة الإسلامية نصوص شرعية تقرر للعقود آثارها، ووردت نصوص أخرى بعضها عام وبعضها خاص، فيما يتصل بمدى حق المتعاقدين في تعديل آثار العقود، بالإضافة عليها، أو النقص منها، وذلك بشروط يشترطونها في عقودها، ففي القرآن الكريم ورد قوله تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا أوفوا بالعقود﴾، وقوله تعالى: ﴿لا تأكلوا

^{١٤٣} سورة النساء آية: ١٠.

^{١٤٤} سورة النساء آية: ٢٩.

^{١٤٥} عبد القادر عودة، المرجع السابق، ج ١، ص ١٤٠.

^{١٤٦} سورة المطففين آية: ١-٣.

^{١٤٧} سورة الشعراء آية: ١٨١-١٨٣.

^{١٤٨} سورة البقرة آية: ٢٧٤.

^{١٤٩} د. جاسم الشامي، المرجع السابق، ص ٢٥٥.

أموالكم بينكم بالباطل إلا أن تكون تجارة عن تراضٍ منكم»، وفي السنة النبوية ورد حديث: "...المسلمون على شروطهم، إلا شرطاً حرم حلالاً" وحديث: "مقاطع الحقوق عند الشروط".

والشروط في الفقه الإسلامي إما أن تكون شروطاً تلائم العقد أو تقتضيه فتكون صحيحة وإما أن تكون شروطاً لا يقتضيه العقد أو لا تلائمه وفيها نفع لأحد المتعاقدين أو لأجنبي.^{١٥٠}

وقد نصت المادة ٢٠٦ من قانون المعاملات المدنية على أن "١- يجوز أن يقترن العقد بشرط يؤكد مقتضاه أو يلائمه أو جرى به العرف والعادة أو فيه نفع لأحد المتعاقدين أو لغيرهما كل ذلك ما لم يمنعه الشارع أو يخالف النظام العام أو الآداب وإلا بطل الشرط وصح العقد ما لم يكن الشرط هو الدافع إلى التعاقد فيبطل العقد أيضاً. وكذلك يذهب الفقه إلى أنه يشترط لصحة البيع أن يكون المبيع وثمنه معلومين علماً يمنع من المنازعة، فإن كان أحدهما أو كلاهما مجهولاً جهالة مفضية إلى المنازعة فسد العقد"^{١٥١}، إلا أن قانون المعاملات المدنية الإماراتي قد رتب البطلان على ذلك.^{١٥٢}

والأمر الآخر بالنسبة للبيع الذي دخله الربا سواء ربا الفضل أو ربا النسئة، فإن قانون المعاملات المدنية أبطل الربا وصحح العقد بنص المادة ٧١٤ على أن "إذا اشترط في عقد القرض منفعة زائدة على مقتضى العقد سوى ضمان حق المقرض بطل الشرط وصح العقد".

وإلى جانب ذلك فإن القانون تطلب خلو كل عقد من عيوب الرضا، فإذا قد شاب العقد غلط -الذي هو وهم يقوم في ذهن المتعاقد يصور له أمراً على غير حقيقته- فإنه يستطيع أن يفسخ العقد. فقد نصت المادة ١٩٥ معاملات مدنية على أنه "للمتعاقد فسخ العقد إذا وقع منه غلط في أمر مرغوب كصفة في المحل أو ذات المتعاقد أو صفة فيه".

والحال كذلك فلو شاب العقد تغرير بالمتعاقد وصاحبه غبن فاحش جاز له الفسخ. والتغرير هو إيقاع المتعاقد عمداً في غرر وهو حمل المتعاقد على الرضا بما لم يكن ليرضى به^{١٥٣}. أما الغبن الفاحش في العقار وغيره هو ما لا يدخل تحت تقويم المقومين (المادة ١٨٨ معاملات مدنية).

^{١٥٠} رد المحتار ج ٤، ص ١٢١. بدائع الصنائع ج ٥، ص ١٦٩. حاشية الدسوقي على الشرح الكبير ج ٣، ص ٦٥.

^{١٥١} بدائع الصنائع ج ٥، ص ١٦٤-١٦٨. تبين الحقائق للزليعي ج ٤، ص ٥٠٤.

^{١٥٢} المادة ٢٠٣.

^{١٥٣} د. عبد الناصر العطار، مصادر الالتزام الإرادية في قانون المعاملات المدنية الإماراتي ١٩٩٦، ص ١٣١.

وكذلك الإكراه وهو حمل الغير بغير حق على ما لا يرضاه، وقد نصت المادة ١٨٢ معاملات مدنية على أن " من أكره أحداً بأحد نوعي الإكراه على إبرام عقد ينفذ عقده، ولكن لو أجازته المكروه أو ورثته بعد زوال الإكراه صراحة أو دلالة يصح العقد".

ثانياً: الهيئة العليا الشرعية:

نصت المادة الخامسة من القانون الاتحادي رقم (٦) لسنة ١٩٨٥م في شأن المصارف الإسلامية على الآتي: "تشكل بقرار مجلس الوزراء هيئة عليا شرعية تضم عناصر شرعية وقانونية ومصرفية تتولى الرقابة العليا على المصارف والمؤسسات المالية والشركات الاستثمارية الإسلامية للتحقيق من مشروعية معاملاتها وفقاً لأحكام الشريعة الإسلامية، كذلك إبداء الرأي فيما يعرض على هذه الجهات من مسائل أثناء ممارستها لنشاطها، ويكون رأي الهيئة العليا ملزماً للجهات المذكورة. وتلحق هذه الهيئة بوزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف".

ووفقاً لهذا النص فإنه أنيط بمجلس الوزراء إصدار قرار بإنشاء هيئة عليا شرعية تتكون من عناصر مختلفة بحيث لا بد أن يتوافر فيها ممثلين قانونيين وشرعيين ومصرفيين، وإذا كان لا بد من توافر هذه العناصر فإن القانون ترك تحديد العدد اللازم الذي تتكون منه هذه الهيئة لقرار مجلس الوزراء وإن كان هناك مأخذ على هذا النص هو أنه ألحق هذه الهيئة بوزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والأصح أن تلحق بقطاع العدل باعتبار أنها تشرف على أمر عملي ولها ضبطينية قضائية ورقابية وليست مجرد هيئة إفتاء.

ولهذه الهيئة الحق في الرقابة على جميع أعمال المصرف للتحقق من تطبيقه لأحكام الشريعة الإسلامية في المعاملات التي يجريها المصرف وإبداء الرأي فيما يعرض على هذه الجهات من مسائل سواء من المؤسسات الحكومية التي لها صلة أو المصارف الإسلامية حتى تستقيم معاملاتها وأخذ الرأي قبل إجراء التصرف ضماناً لعدم إبطاله بعد أن يبدأ في تنفيذه.

ثالثاً: هيئة الرقابة الشرعية للمصرف:

نصت المادة السادسة من قانون المصارف الإسلامية على الآتي: " يتعين النص في عقد تأسيس المصرف أو المؤسسة المالية أو الشركة الاستثمارية الإسلامية وفي النظام الأساسي لكل منها على تشكيل هيئة للرقابة الشرعية لا يقل عدد أعضائها عن ثلاثة تتولى مطابقة معاملاتها وتصرفاتها لأحكام الشريعة الإسلامية وقواعدها ويحدد النظام الأساسي لكل منها كيفية تشكيل هذه الهيئة وأسلوب ممارستها لعملها واختصاصاتها الأخرى.

وتعرض أسماء هيئة الرقابة الشرعية على الهيئة العليا المنصوص عليها في المادة السابقة لإجازتها قبل صدور

قرار التشكيل".

وتعنى هذه المادة بأمرين: أحدهما أنه لا بد أن ينص في النظام الأساسي للمصرف الإسلامي على اتخاذ هيئة رقابية شرعية للنظر في معاملاتها المصرفية. وهذا أمر إجرائي لا بد أن يتم حتى يحصل على الترخيص والموافقة. والثاني أن يتم فعلاً اتخاذ هذه الهيئة باختيار أعضائها من بين العرفان والمطلعين أصحاب الخبرة في المعاملات الإسلامية. ولم يحدد القانون عددها إلا أنه وضع قيد بحيث لا يقل عدد أعضائها عن ثلاثة بأي حال من الأحوال. وقيد آخر هو أن تعرض أسماؤهم على الهيئة الرقابية العليا التي نصت عليها المادة الخامسة من ذات القانون لإجازتها قبل صدور قرار تشكيلها.

وتتولى هذه الهيئة الرقابة والنظر في مطابقة معاملات المصرف وتصرفاته لأحكام الشريعة الإسلامية. وترك القانون تحديد أسلوب ممارستها لعملها واختصاصاتها وفقاً للنظام الأساسي للبنك.

المطلب الثاني

ما انفردت به المصارف الإسلامية دون غيرها تطبيقاً لهذا القانون

من المقترض أن البنوك التجارية تقوم في أساسها على عمليات الإقراض، إذ تقوم فكرة البنك التجاري على أنه تاجر نقود، ومن هذه الفكرة تتفرع عمليات البنوك إلى عمليات الائتمان المختلفة.

يقول أحد شراح قانون البنوك "البنك - أي التجاري - لا يحتفظ بكل الأموال المودعة معطلة في خزائنه، وإنما يكتفي بنسبة معينة من هذه الأموال يحددها بتجربته وخيرته لمواجهة طلبات المودعين، ثم يقرض الباقي"¹⁵⁴.

وذلك بخلاف المصارف الإسلامية التي كما ذكرها - بحق - كثير من الفقهاء ومنهم د. محمد عثمان شبير في بيان الاختلاف¹⁵⁵.

١- إذ تقوم المصارف الإسلامية في معاملاتها على أساس نظام المشاركة في الربح والخسارة الذي أقرته الشريعة الإسلامية، بالودائع الاستثمارية والادخارية تقوم على أساس المضاربة المشتركة كما تقوم بإجراء المشاركة المنتهية بالتملك وغير ذلك مما يقوم على أساس المشاركة، مما يؤدي إلى تحقيق النتيجة الاقتصادية. بينما تقوم البنوك التجارية في معاملاتها على أساس النظام المصرفي العالمي وهو نظام الفائدة (الربا) أخذ وعطاء.

٢- يحتل الاستثمار في المصارف الإسلامية حيزاً كبيراً من معاملاتها، فهي تقوم بالمراوحة للأمر بالشراء والإجارة المنتهية بالتملك مما يؤدي إلى تعاون رأس المال والعمل.

¹⁵⁴ د. علي البارودي، العقود وعمليات البنوك التجارية، منشأة المعارف، ص ٢٤٥-٢٤٦.

¹⁵⁵ انظر كتابه: المعاملات المالية المعاصرة في الفقه الإسلامي، دار النفائس، الأردن، ص ٣١٧.

بيننا نجد البنوك التجارية تولى الإقراض أهمية كبيرة ولا تقبل على الاستثمار إلا في نطاق ضيق من أعمالها.
٣- تخضع المصارف الإسلامية بالإضافة إلى الرقابة المالية إلى رقابة شرعية لمراقبة أعمال المصرف، بحيث تتفق مع أحكام الشريعة الإسلامية^{١٥٦}.

وبالتالي فإذا كان قانون المصرف المركزي قد بين المحظورات على البنوك في المادة ٩٠ منه وبين فيها الآتي:
يحظر على المصارف التجارية أن تزاوّل أعمالاً غير مصرفية وبوجه خاص الأعمال الآتية:
أ- ممارسة التجارة أو الصناعة أو امتلاك البضائع والتجارة بها لحسابها الخاص ما لم يكن امتلاكها وفاء لدين لها على الغير. وعليها أن تقوم بتصفيتهما خلال المدة التي يحددها المحافظ.
ب- شراء العقارات لحسابها الخاص... الخ.

وباعتبار أن البنوك الإسلامية التي تقوم على العمل بتطبيق أحكام الشريعة في معاملاتها لا يمكن أن تؤدي هدفها الإنمائي والاقتصادي للمتعاملين معها إلا عن طريق استثمار أموالهم وهي في أساسها لا تقوم على الإقراض بفائدة وإنما إذا كانت تؤدي قرضاً فهي تقدمه كقرض حسن بدون فائدة.

فنصت المادة الرابعة من قانون المصارف والمؤسسات المالية الإسلامية على الآتي:

١- تستثنى المصارف والمؤسسات المالية والشركات الاستثمارية الإسلامية التي تؤسس في الدولة. وفروع ومكاتب المصارف والمؤسسات المالية والشركات الاستثمارية الأجنبية التي يرخص لها بالعمل داخل الدولة من أحكام البند (أ) من المادة ٩٠ والبند (هـ) من المادة ٩٦ من القانون الاتحادي رقم (١٠) لسنة ١٩٨٠م المشار إليه.
٢- وتستثنى تلك الجهات من أحكام البند (ب) من المادة ٩٠ من القانون الاتحادي رقم (١٠) لسنة ١٩٨٠م المشار إليه وذلك بما لا يتعارض مع أحكام التشريعات المعمول بها في الإمارة المعنية".

وإضافة إلى ما ذكرنا سابقاً فيما نصت عليه المادة السابعة فإن القانون قد استثنى المصارف والشركات المالية الإسلامية من تطبيق الفقرة (هـ) من المادة ٩٦ من قانون المصرف المركزي في تحديد أسعار الفائدة على الودائع. حيث أن العمليات المصرفية في البنوك الإسلامية تقوم على الاستثمار وبالتالي تخضع للربح والخسارة فيجوز فيها الربح كما يكون وكذلك الخسارة تطبيقاً لأحكام المضاربة والنص الذي استثنى منه البنوك الإسلامية هو كالاتي:
١- لمجلس الإدارة أن يعين بالنسبة إلى المصارف التجارية ما يأتي:

هـ- أسعار الفائدة التي تضعها المصارف من الودائع وأسعار الفوائد والعمولات التي تتقاضاها من

عملائها".

^{١٥٦} المرجع السابق ص ٣١٧.

المطلب الثالث

تطبيقات المعاملات الإسلامية المطورة وفقاً للمستجدات

أولاً: عقد المضاربة:

وفيه يتم المزاوجة بين عنصري النشاط الاستثمائي وهما الخبرة ورأس المال في صعيد واحد لمصلحة أطراف المضاربة ولتحقيق المصلحة العامة.

وأهم الخصائص الذاتية التي هيأت نظام المضاربة التي تصدر في المعاملات البنكية الإسلامية الآتي:

- أ- تحديد مسئولية رب المال في حدود نصيبه في المضاربة بحيث لا يكون مسؤولاً عن الخسارة التي تزيد عن ذلك.
- ب- يتسع هذا النظام لتعدد رؤوس الأموال المشاركة في نشاط استثماري معين، ولا بأس أن يبلغ أصحاب الأموال المشاركين في مشروع واحد عدداً ضخماً، سواء أكان كل منهم معروفاً للآخر أم مجهولاً.
- ج- قدرة المضاربة لتمويل صفقة واحدة أو عدد من الصفقات أو مشروع استثماري مستمر ومحقق.
- د- الفصل بين رأس المال والعمل واعتبار المضاربة جهة مميزة عن الأطراف المشاركة فيها. وبفضل هذا الأساس تمكن المضارب من اتخاذ القرارات التنفيذية المناسبة دون الحاجة للرجوع إلى أصحاب المال. وقد كان هذا سبباً قوياً لملاءمة المضاربة في تمويل التجارية الخارجية وتنظيمها.^{١٥٧}
- هـ- النفقات الإدارية والاستثمارية ترجع إلى المضاربة وتضاف إلى تكلفتها.

والصورة الأكثر وضوحاً في المضاربة الآن للبنوك الإسلامية هي تكونها من ثلاثة أطراف:

١. المستثمرون الذين يقدمون المال بصورة فردية.
٢. المضاربون الذين يأخذون المال منفردين، كي يعمل كل منهم في جزء من أموال المستثمرين.
٣. المصرف الذي يقوم بالتوسط بين الفريقين لتحقيق التوافق والانتظام في توارد الأموال وإعطائها للراغبين من المضاربين.

وتظهر الأهمية هنا -بالنسبة للبنك- في صفته المزدوجة التي يبدو فيها مضارباً بالنسبة للمستثمرين، وهم أصحاب الأموال من ناحية، كما يبدو كمالك المال بالنسبة للمضاربين من ناحية ثانية، ولذلك يمكن وصفه بالمضارب المشترك.

^{١٥٧} د. محمد سراج، المرجع السابق، ص ٢٤١.

ويرجع التكييف للمصرف بهذا الشكل إلى أن علاقة أرباب الأموال المصارف بأصحاب الأعمال أساسها المضاربة الخاصة التي تحكم هذه العلاقة، وتتمحور في أن المصرف الإسلامي لا يتيسر له استثمار الأموال في إطار المضاربة المقيدة على نحو ما ينبغي أو بالحد المطلوب باعتبار أنه لا يتعامل مع أصحاب الودائع فرداً فرداً، ولا يتحقق له العمل إلا في إطار المضاربة المطلقة.

وبالنسبة للضمان فإن المصرف الإسلامي هو الطرف الذي سيتحمل مخاطر الاستثمار باعتباره مضارباً مشتركاً، قياساً على حكم ضمان الأجير المشترك.

وفي العموم، فإن الهدف الأساسي كما قلنا هي المزوجة بين المال والعمل، ويصدق ذلك على التعامل بها في المصارف الإسلامية، وعلى هذه المصارف أن تراعي في عملها بهذا النظام، الشروط الفقهية الخاصة برأس المال وأهلية التعاقد، وعلى صاحب المال ألا يتدخل في عمل مضاربه الذي يستحق به المشاركة في الربح، إلا إذا كان على سبيل الإعانة لهذا المضارب.^{١٥٨}

ومن اليسير أن يتفق المصرف مع أرباب الأموال على إطلاق يده في استثمار أموالهم والمضاربة بها وحقه في دفعها مضاربة إلى الغير. كما هو الشأن في اعتماد حسابات الودائع التوفيرية على سبيل المثال.

واتفاق المصرف مع مضارب المضارب يجب أن يحدد فيه نوع المضاربة وخصائصها وطبيعة العمل وحق مضارب المضاربة في الاستدانة على المشروع وما إلى ذلك من التفصيلات المؤثرة على مستقبل المشروع والعائد المتوقع من نشاطه والمسئوليات المنوطة به. ويلتزم المصرف في تعاملاته المتعلقة بتوزيع الربح والخسارة بالشروط الفقهية.^{١٥٩}

وتمييز الأحكام الفقهية للمضاربة أن العمل عاملها في رأس المال الذي أمده به المصرف، أو يخلط ذلك بهاله الخاص ويعمل بها معاً شريطة الاتفاق على ذلك مع المصرف. ومن الصور المحتملة أن يخلط عامل المضاربة رأس المال المقدم إليه بهال طرف آخر، أي يستدين على المضاربة من طرف آخر مع اشتراط مشاركة المصرف في ضمان الدين. ويجوز التعامل بهاتين الصورتين بموافقة المصرف ويحتمل كذلك أن يوافق المصرف لمضاربه على إشراك عامل آخر ليعملاً معاً.

الاستثمار المباشر:

^{١٥٨} بدائع الصنائع، ج ٦، ص ١٠٠.

^{١٥٩} د. محمد سراج، المرجع السابق، ص ٢٥٩.

يقوم المصرف الإسلامي في أكثر الأحوال باستثمار أموال المودعين على نحو غير مباشر، وذلك بإعطائها لأصحاب الأعمال حتى يستثمر أمواله وأموال مودعيه في الإطار الإداري والتنظيمي الذي أقامه هؤلاء. غير أن المسؤولين في المصارف الإسلامية قد يجدون أنفسهم في وضع يوجب عليهم إنشاء هيئة إدارية وتنظيمية لمشروعات تتبع هذه المصارف مباشرة ويستثمرون أموالهم وأموال مودعيهم فيها. ومن الأسباب لذلك ما تشير إليه الموسوعة العلمية والعملية لاتحاد البنوك الإسلامية من إحجام أصحاب الأعمال عن إقامة مشروعات بعينها على الرغم من أهميتها ونفعها للصالح العام وصالح المستثمرين.^{١٦٠}

ثانياً: بيع المرابحة:

المرابحة في الفقه هي نقل ما ملكه بالعقد الأول بالثمن الأول مع زيادة ربح^{١٦١}، وعرفها الكاساني بأنها "بيع بمثل الثمن الأول مع زيادة ربح"^{١٦٢}.

وقد أجاز هذه المعاملة لاجتماع شروط البيع فيها ولتعامل الناس بها وحاجتهم إليها، إذ من الناس من لا يقدر على المساومة والمكايسة ويود الاعتداد على نقل المتعسر في التجارة، وتطيب نفسه بالزيادة على ما اشتراه، ولهذا كان مبناها على الأمانة وتوقي الخيانة وشبهتها.^{١٦٣}

وأجل الكاساني شروط بيع المرابحة في الأمور التالية:

- (١) أن يكون الثمن الأول معلوماً للمشتري الثاني في مجلس العقد، حتى يقبل البيع أو يتركه. فإذا افترقا وهو لا يعلم بطل العقد، لتقرر الفساد بجهالة الثمن.
- (٢) أن يكون الربح معلوماً لأنه بعض الثمن، والعلم بالثمن شرط صحة البيوعات.
- (٣) أن يكون رأس المال من ذوات الأمثال، لأن المرابحة بيع بمثل الثمن الأول وزيادة، فيقتضي ذلك أن يكون الثمن الأول مما له مثل.
- (٤) أن يكون العقد الأول صحيحاً. فإن كان فاسداً لم يجز بيع المرابحة، لأن البيع فاسد فيفيد الملك إن أقاد بقيمة المبيع أو بمثله.

^{١٦٠} الموسوعة العلمية والعملية لاتحاد البنوك الإسلامية، ص ٢٧.

^{١٦١} تبيين الحقائق، ج ٤، ص ٧٣.

^{١٦٢} البدائع، ج ٥، ص ٢٢٠.

^{١٦٣} د. جاسم الشامي، المرجع السابق، ص ٢٤٢ وما بعدها.

وتقتضي المراجعة في التعريف الفقهي أن يكون المبيع موجود في ملك البائع وأن يكون الثمن الأول معروفاً للطرفين، وأن يحدد مقدار الربح المضاف إلى هذا الثمن إما بتعيينه كألف درهم أو بتعيين نسبته للثمن الأول كالربع أو الثلث أو العشر. وهي بهذا التحديد لا تخرج عن كونها أسلوباً لتحديد الثمن يلجأ إليه أصحاب الخبرة المحدودة بالسوق كي يضمنوا حقوقهم، فإن التاجر إذا رضي بالبيع على أساس المراجعة التزم بذكر الثمن الأصلي وكل ما يؤثر في اعتباره مما لحق بالمبيع مبناه على الأمانة.^{١٦٤}

بيع المراجعة في الاصطلاح المصرفي:

يختلف مفهوم المراجعة الفقهي عن ما شاع في معاملات المصارف الإسلامية، والمقصود ببيع المراجعة للآمر بالشراء على النحو التالي:

إذا أراد احد مثلاً شراء أجهزة معينة لا يستطيع نقد ثمنها فإنه يتقدم إلى المصرف طالباً منه شراء الأجهزة المطلوبة بالوصف على أساس الوعد منه بشراء تلك الأجهزة، اللازمة له فعلاً، مراجعة بالنسبة التي يتفق عليها (٢٪ أو ٥٪ مثلاً) فيشتريها المصرف ويأخذها العميل، حيث يدفع الثمن مقسطاً حسب إمكانياته التي يساعده عليها دخله. فهذه العملية عملية مركبة ومن وعد بالشراء وبيع بالمراجعة. وهي ليس من قبيل بيع الإنسان ما ليس عنده، لأن المصرف لا يعرض أن يبيع شيئاً ولكنه يتلقى أمراً بالشراء، وهو لا يبيع حتى يملك ما هو مطلوب ويعرضه على المشتري الأمر ليرى ما إذا كان مطابقاً لما وصف. كما أن هذه العملية لا تنطوي على ربح ما لم يضمن، لأن المصرف وقد اشترى فأصبح مالكاً يتحمل تبعه الهلاك، فلو عطبت الأجهزة المشتراة أو تكسرت قبل تسليمها للشخص الذي أمر بشرائها فإنها تهلك على حساب المصرف وليس على حسابه.^{١٦٥}

وتختلف المراجعة المصرفية عن المراجعة الفقهية، وذلك في الأمور التالية:

- (١) المبيع في المراجعة المصرفية موصوف غير معين بالذات بخلافه في المراجعة الفقهية فإنه معين بذاته لا بوصفه.
- (٢) المبيع في المراجعة المصرفية غير مملوك للبائع، وهو المصرف، في حين أن المبيع في المراجعة الفقهية يجب أن يكون في ملك البائع عند الاتفاق على المبيع.
- (٣) الثمن في المراجعة الفقهية معلوم قبل التفرق من مجلس العقد، على حين أن الثمن في المراجعة المصرفية ليس معلوماً عند الاتفاق على البيع، لأن الثمن الذي يلتزم به العميل هو الثمن الذي يشتري به المصرف في المستقبل.

^{١٦٤} د. محمد سراج، المرجع السابق، ص ٣٣٠-٣٣١.

^{١٦٥} تطور الأعمال المصرفية بما يتفق الشريعة الإسلامية للدكتور سامي محمود، ص ٤٧٩، ط ١٩٧٩ نقلاً عن د. محمد سراج، المرجع السابق،

٤) القصد في المراجعة المصرفية هو تمويل الشراء، حيث لا يستطيعه العميل، في حين أن القصد في المراجعة الفقهية هو البعد عن المساومة، فالأول من بيوع الآجال، والثاني من بيوع الأمانات.

وتنفي هذه الفروق المؤثرة الصلة بين هذين التعاملين. ويتضح ببيان ما يلي:

١. المبيع المعين بالوصف هو المسلم فيه، ولا يجوز بيعه في الفقه إلا باستجماع شروط السلم، وأهمها إيفاء الثمن في مجلس العقد أو في أقرب وقت ممكن بناءً على الفقه المالكي وتطبيقاً لقاعدة ما قارب الشيء يعطى حكمه.

٢. الثمن المجهول للمتبايعين في مجلس العقد يبطله.

٣. المبيع غير مملوك للبائع لا يجوز بيعه، حتى ولو دخل ملكه بعد ذلك. ولا تنهض أحكام الفضالة بتجوزيه.

ولا تتفق المراجعة الفقهية والمصرفية بتحديددها على هذا النحو، إلا في أمر واحد، هو أسلوب تعيين الربح بنسبة من ثمن الشراء أو بمقدار معلوم. ولا يكفي ذلك لاشتراكهما في تسمية واحدة. وقضية التسمية هي السبب فيما يبدو في الاضطراب الشائع في الحكم على هذا التعامل. كما أن تسمية هذه المعاملة المصرفية ببيع المراجعة كان هو السبب في هذا القول العام الذي حظي به في محيط المصارف الإسلامية. وينبغي الالتزام في تسمية المعاملات الحديثة بوضوح وعدم التعارض مع المسميات الفقهية.

والرأي الذي ذكره البعض أن متقدمي الفقهاء صاغوا لهذه المعاملة مصطلحاً يخصها ويتسم بالدقة في

الدلالة عليها، وهو "المواصفة"، للتفريق بين هذه المعاملة وبين غيرها.^{١٦٦}

والمواصفة تعني تحديد أوصاف السلعة التي يرغب الأمر في شرائها مع الاتفاق على صفة الثمن بتحديد نسبة الربح أو مقداره. وتفضل هذه التسمية تلك التسمية الحديثة: المراجعة لاختلاطها بمفهوم مصطلح آخر مستقر في الفقه الإسلامي مما يؤدي إلى الاضطراب في الحكم والفهم.

ولقد أطلق جواز بيع المراجعة المصرفية. وهذا الاتجاه قد تزعمه نفر من المخلصين لنشاط المصارف الإسلامي والعاملين في هيئات الرقابة الشرعية التابعة لهذه المصارف.

وقد وجه إلى المستشار الشرعي ببيت التمويل الكويتي سؤال عن حكم قيام هذا المصرف بشراء السلع

والبضائع نقداً بناءً على رغبة أحد العملاء ووعده بأنه مستعد لشرائها بالآجال بسعر أعلى من سعر الشراء.

"مثال ذلك أن يرغب أحد الأشخاص في شراء سلعة أو بضاعة معينة، لكنه لا يستطيع دفع ثمنها نقداً.

فنعتمد بأنه إذا اشتريناها وقبضناها سوف يشتريها منا بالآجال مقابل ربح معين مشار إليه في وعده السابق".

^{١٦٦} كرها د. محمد سراج، المرجع السابق، ص ٣٣٨.

وكانت إجابته عن هذا السؤال: "ما صدر من طلب الشراء يعتبر وعداً. ونظراً لأن الأئمة اختلفوا في هذا الوعد، هل هو ملزم أم لا، فإني أميل إلى الأخذ برأي ابن شبرمة رضي الله عنه الذي يقول بأن كل وعد بالتزام لا يحل حراماً ولا يحرم حلالاً يكون وعداً ملزماً قضاءً وديانةً. وهذا ما تشهد له ظواهر النصوص القرآنية والأحاديث النبوية. والأخذ بهذا المذهب أيسر على الناس والعمل به يضبط المعاملات. لهذا ليس هناك مانع من تنفيذ هذا الشرط."^{١٦٧}

وفي سؤال آخر عن حكم الاتفاق بين شخصين على شراء سلعة مشتركة بينهما ومواعدة أحدهما أن يشتري نصيب الآخر في السلعة بالأجل بسعر أعلى من الشراء، أجاب المستشار بقوله: "الإجابة على هذا السؤال تتضمن ناحيتين: الأولى جواز التصرف شرعاً. والثانية كون هذا الوعد ملزماً أو غير ملزم".
أما عن ناحية الأولى فإن هذا الوعد لا غبار عليه من الناحية الشرعية، فالمسلمون عند شروطهم إلا شرطاً أحل حراماً أو حرم حلالاً.

وأما من الناحية الثانية فإننا قد اخترنا فيما مضى الإفتاء بما روي عن الإمام مالك رضي الله عنه إذا ترتب على الوعد التزام لولا الوعد ما نشأ هذا الالتزام فإن قبل هذا الوعد يكون ملزماً على أنه يجب أن يراعى كل الأمور التي تجعل هذا النصوص مفهوماً ومحدد الأهداف من حيث بيان المدة والتمن إلى غير ذلك مما يمنع النزاع بين الطرفين.^{١٦٨}

ولقد أجابت الهيئة الرقابة الشرعية لبنك فيصل الإسلامي المصري عن حكم بيع المرابحة بما لا يخرج عن ذلك.^{١٦٩}

وهذا هو الرأي الذي انتهى إليه مؤتمر المصرف الإسلامي الأول في دبي المنعقد في شهر مايو ١٩٧٩م حيث أوصى بأن هذا التعامل "يتضمن وعداً من عميل المصرف بالشراء في حدود الشروط المنوه عنها، ووعداً آخر من المصرف بإتمام هذا البيع بعد الشراء طبقاً للشروط. إن مثل هذا الوعد ملزم للطرفين قضاءً طبقاً لأحكام المذهب المالكي. وهو ملزم للطرفين وبأنه طبقاً لأحكام المذاهب الأخرى، وملزم ديانةً يمكن الإلزام به قضاءً إذا اقتضت المصلحة ذلك وأمكن للقضاء التدخل فيه". وقد أوصى مؤتمر المصرف الإسلامي الثاني المنعقد بالكويت في مارس ١٩٨٣م كذلك بأن "المواعدة على بيع المرابحة للأمر بالشراء بعد تملك السلعة المشتراة وحيازتها، ثم بيعها

^{١٦٧} الفتاوى الشرعية في المسائل الاقتصادية، ج ٥، ص ١٦.

^{١٦٨} المرجع السابق ج ١، ص ١٧.

^{١٦٩} محضر اجتماع الهيئة المنعقدة بتاريخ ١٩٨٨/٣/٢٩م.

لمن أمر بشرائها بالربح المذكور هو أمر جائز شرعاً، طالما كانت تقع على المصرف الإسلام مسئولية الهلاك قبل التسليم، وتبعة الرد فيها يستوجب الرد بعيب خفي. وأما فإن الأخذ بالإلزام هز الأحنف لمصلحة التعامل واستقرار المعاملات. وفيه مراعاة لمصلحة المصرف والعميل.^{١٧٠}

ثالثاً: الحق المعنوي (الحق الذهني):

تنص المادة ١١١ من قانون المعاملات المدنية على أن "١- الحقوق المعنوية هي التي ترد على شيء غير مادي. ٢- ويتبع في شأن حقوق المؤلف والمخترع والفنان والعلامات التجارية وسائر الحقوق المعنوية الأخرى أحكام القوانين الخاصة".

وقد جرى الاصطلاح على تسمية الحق القائم على الأفكار والآراء والفنون المختلفة التي هي نتاج الآداب والعلوم والفنون بالملكية الأدبية والفنية أو الحقوق الفكرية الأدبية تتميز عن الحقوق الفكرية الأخرى.

أما الحق الذي يكون محله المخترعات المستحدثة ونماذجها ورسومها، فقد اصطلح على تسميتها بالملكية الصناعية. ويدخل فيها أيضاً الحق الذي يرد على العلامات التجارية.

ومن الأشياء غير المادية أيضاً المحل التجاري، باعتباره مجموعة لها كيان مستقل وطبيعة خاصة متميزة عن العناصر الداخلة فيها، وقد اصطلح على تسمية هذه الحقوق بالملكية التجارية.

ولم يقصد بنص المادة ١١١ إلا التذكير بالحقوق السابقة، حيث لم يرد واضعوا قانون المعاملات المدنية التعرض لأحكام هذه الحقوق، بل فضلوا ترك تنظيمها للقوانين الخاصة.

وقد أصدر المشرع الإماراتي بالفعل بعض القوانين المنظمة لبعض الحقوق. حيث صدر القانون الاتحادي رقم (٣٧) لسنة ١٩٩٢ في شأن المعاملات التجارية، والقانون الاتحادي رقم (٤٠) لسنة ١٩٩٢ في شأن حماية المصنفات الفكرية وحقوق المؤلف، والقانون الاتحادي رقم (٤٤) لسنة ١٩٩٢ في شأن تنظيم وحماية الملكية الصناعية لبراءات الاختراع والرسوم والنماذج الصناعية، والقانون الاتحادي رقم (٥) لسنة ١٩٧٥ في شأن السجل التجاري، والقانون الاتحادي رقم (١) لسنة ١٩٧٩ في شأن تنظيم شئون الصناعة.

وأما موضوعات المحل التجاري والاسم التجاري والرهن التجاري كلها قد صاغها المشرع ضمن القانون الاتحادي رقم (١٨) لسنة ١٩٩٣ بشأن المعاملات التجارية.

^{١٧٠} تفصيله الأستاذ الدكتور يوسف القرضاوي، بيع المراجعة للأمر بالشراء كما تراه المصارف الإسلامية، مكتبة وهبة ١٩٨٧، ص ١٠ وما بعدها.

وجميع هذه التشريعات عدا المصنفات الأدبية والفكرية لحقوق المؤلف فإنها موضوعات تدخل ضمن إطار القانون التجاري.

وستقتصر كلامنا بإيجاز على حق المؤلف.

المقصود بحق المؤلف:

لا يقتصر الأمر هنا على مؤلف الكتب، وإنما يقصد به واضع المصنفات المبتكرة في الآداب والفنون والعلوم أيًا كان نوع هذه المصنفات أو طريقة التعبير عنها أو أهميتها أو الغرض من تصنيفها (المادة الثانية من القانون). والمصنفات المقصودة هنا هي أي نتاج للفكر أياً كانت نوع الصورة التي يظهر فيها، فيدخل فيها الكتب والكتيبات وغيرها من المواد المكتوبة، والمصنفات التي تلقى شفاهة كالمحاضرات والخطب والمواعظ، والمؤلفات المسرحية والمسرحيات الموسيقية سواء كانت مصحوبة بكلمات أو لم تكن، ومصنفات تصميم الحركات الإيقاعية والتمثيل الإيوائي، وأعمال التصوير الفوتوغرافي، والمصنفات السينمائية والتلفزيونية والإذاعية والأعمال الابتكارية السمعية والبصرية وبرامج الحاسوب (الكمبيوتر)، وأعمال الفنون التطبيقية سواء كانت حرفية أو صناعية وأعمال الرسم والتصوير بالخطوط والألوان والعمارة والنحت والفنون الزخرفية والحفر والتصميمات والمخططات والمجسمات الجغرافية والطوبوغرافية، والموسوعات والمنوعات والمختارات التي تشكل من حيث انتقاء مادتها وترتيبها وتحريرها أعمالاً فكرية إبداعية، كما تشمل بوجه عام المصنفات التي يكون مظهر التعبير عنها الكتابة أو الصوت أو الرسم أو التصوير أو الحركة، ويشمل كذلك تحقيق المخطوطات.

فمؤلف أي مصنف من هذه المصنفات له حق عليه يسمى (حق المؤلف) وهو حق جدير بحماية القانون، على أنه يشترط لكي يكون حق المؤلف جديراً بالحماية أن تتوافر فيه شروط معينة.

شروط توافر الحماية القانونية للمؤلف:

الشرط الأول: أن يكون المصنف مبتكراً، فالشرط الأساسي لانطباق قانون حماية المصنفات الفكرية وحقوق المؤلف هو أن يأتي بخلق جديد في عالم الفكر^{١٧١}، فيعتبر الابتكار هو المعيار الذي يحدد على أساسه المصنفات التي تخضع للحماية القانونية. فيجب أن يكون المصنف قد انطوى على شيء من الابتكار بحيث يستبين أن المؤلف قد خلغ عليه شيئاً من شخصيته - وليس من الضروري أن يكون الابتكار ذا قيمة جديدة فأي ابتكار مهما تكن قيمته يكفي - وكذلك ليس من الضروري أن يستحدث الابتكار ذا قيمة جديداً فالخبرة لا يشترط في الابتكار ويكفي

^{١٧١} د. عبد النعم البدراوي، المرجع السابق، رقم ٢٢١. د. حمدي عبد الرحمن، المرجع السابق رقم ٧١. د. حسام الأهواني، المرجع السابق رقم ٤٤٨.

أن يضفي المؤلف على فكرة ولو كانت قديمة شخصيته وأن تتميز بطابعه، والحكم في كون المصنف مبتكراً أو غير مبتكر يرجع لتقدير القضاء، وليس للقاضي في تقديره لتوافر شرط الابتكار أن يقدر القيمة العلمية أو الفنية للمصنف فقد ينطوي كتاب على الابتكار حتى ولو كان هذا الكتاب من الكتب المدرسية.^{١٧٢}

ولا يقتصر الابتكار على الخلق الذهني الجديد الذي لم يتوصل إليه بشر من قبل بل يشمل أيضاً كل إنتاج أو عمل ذهني ينطوي على قدر معين من الابتكار إذ لا يلزم لإضفاء الحماية القانونية أن يتعلق الابتكار بجوهر المصنف وإنما يكفي أن يكون عمل واضعه حديثاً في نوعه ويتميز بطابع شخصي خاص مما يضفي عليه وصف الابتكار.^{١٧٣}

وعلى ذلك يمكن اعتبار تحقيق المخطوطات القديمة مصنفاً جديراً بالحماية القانونية إذا ما انطوت الطبعة الجديدة على مجهود يبرز شخصية الذي قام بطبعه وتحقيقه.^{١٧٤}

واعتبار العمل المقتبس مصنفاً مبتكراً حيث يقوم المقتبس عادةً بدور شخصي في طريقة العرض من ذلك تحويل الرواية إلى الأسلوب المسرحي الملائم وحيث يقوم أيضاً بدور في التعبير بألفاظ تناسب العرض الذي تم الاقتباس من أجله فالابتكار يوجد في طريقة العرض وفي التعبير على السواء.^{١٧٥}

والعمل الذي يقوم به المترجم بنقل مصنف من لغة إلى أخرى يعتبر عملاً مبتكراً فالمترجم لا يقتصر دوره على الترجمة الحرفية بل يقضي منه الإلمام الدقيق والمنضبط بأصول اللغتين، اللغة التي كتب بها المصنف واللغة التي يترجم إليها، كما يقضي عناء وجهداً من المترجم في اختيار الألفاظ والعبارات المناسبة والتثبيت من أنها تعبر عن نفس المعنى.^{١٧٦}

ويعتبر كذلك عملاً مبتكراً القيام بتجميع الأحكام القضائية وتبويبها والتعليق عليها بشرط أن ينطوي مثل هذا العمل على مجهود يبرز شخصية مؤلفه ولا يقتصر على مجرد تجميع مادي للأحكام أو القوانين أو قرارات الهيئات الإدارية.^{١٧٧}

^{١٧٢} انظر محكمة استئناف أبو ظبي، الاستئناف رقمي ٥٥١، ٦٠٧ لسنة ١٩٩٨، جلسة ١٥/١٢/١٩٩٨، مجلة العدالة، العدد ١٠١، السنة ٢٧، يناير ٢٠٠٠، ص ١٥٤ وما بعدها.

^{١٧٣} نقض مدني مصري في ٧ يوليو سنة ١٩٦٤، مجموعة النقض المدني سنة ١٩٦٤، ص ٩٢١.

^{١٧٤} نقض مدني مصري في ٧ يوليو سنة ١٩٦٤، مجموعة النقض ٢٥/٥، ص ٩٢٠ رقم ١٢٧.

^{١٧٥} د. حمدي عبد الرحمن، المرجع السابق، د. مصطفى الجبال، المرجع السابق ١٢٧.

^{١٧٦} د. حمدي عبد الرحمن، المرجع السابق رقم ٧٣.

^{١٧٧} المادة ١/٦ من قانون المصنفات الفكرية.

ولقد قنن المشرع الإماراتي تلك القواعد حيث تنص المادة الخامسة على أنه " يتمتع بالحماية من قام بإذن من المؤلف الأصلي بترجمة المصنف إلى لغة أخرى وكذلك من قام بتلخيصه أو تحويره أو تعديله أو شرحه أو غير ذلك من الأوجه التي تظهر المصنف بشكل جديد ولا يخل ذلك بالحماية المقررة لمؤلفي المصنفات الأصلية".

فإذا كان المصنف مبتكراً طبقاً للمعنى الذي قدمناه فهو جدير بالحماية القانونية أياً كان هذا العمل الذهني وأياً كانت قيمته من الناحية العلمية أو الأدبية أو الفنية وأياً كانت طريقة التعبير عنه سواء بالكتابة أو شفاهة أو عن طريق الرسم أو التصوير.^{١٧٨}

وتقرر الحماية للمؤلف الأصلي ومن في حكمه أي من قام بالترجمة أو الاقتباس أي من قام بعمل مبتكر ودون المساس بحقوق المؤلف الأصلي (المادة ٣/٢ من اتفاقية برن، في نصها الرسمي باللغة العربية الذي أصدرته المنظمة العالمية للملكية الفكرية في جنيف والمعروفة باسم "ويبو") إذ المؤلف يتمتع بحق استثنائي في ترجمة أو التصريح بترجمة مصنفه.

الشرط الثاني: وجوب التعبير عن فكرة المصنف حيث يجب أن تخرج الفكرة إلى حيز الوجود بأن تظهر في شكلها المادي. والمؤلف وحده هو الذي يقدر ما إذا كانت فكرته صالحة للخروج إلى حيز الوجود المادي، ثم هو الذي يختار لها الصورة التي تخرج فيها سواء أكانت كتابة أو شفاهة أو حركة أو رسم أو تصوير أو نحت، فإذا لم تظهر بهذه الصورة من التعبير لم يكن لنا أن نعدها جديرة بالحماية القانونية^{١٧٩}. وقضت محكمة استئناف أبو ظبي بأن "الركن الشكلي: هو أن يكون المصنف قد أفرغ في صورة مادية يبرز فيها إلى الوجود ويكون معداً للنشر، لا أن يكون مجرد فكرة يعوزها الإطار الذي ينسجم فيه كأن يكون مكتوباً ومعداً للنشر.^{١٨٠}

وقد انتهت هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية إلى إعداد مشروع شرعي كالآتي:

الحقوق المعنوية:

الحقوق المعنوية هي حقوق مالية ترد على أشياء غير محسوسة وتحويل صاحبها الاستثنائي بنتائجها مثل (حقوق الملكية الأدبية والفنية والصناعية، والحقوق الفكرية، وحقوق براءة الاختراع).

أحكام الحقوق المعنوية:

^{١٧٨} د. حسام الأهواني، المرجع السابق رقم ٤٤٩.

^{١٧٩} د. عبد المنعم البدرابي، المرجع السابق رقم ٢٢١. د. حمدي عبد الرحمن، المرجع السابق رقم ٧٦. د. حسن كيرة، المرجع السابق رقم

٢٤٥.

^{١٨٠} محكمة استئناف أبو ظبي، الاستئناف رقم ٥٥١، ٦٠٧ لسنة ١٩٩٨، جلسة ١٥/١٢/١٩٩٨، المرجع السابق، ص ١٥٤ وما بعدها.

الاسم التجاري، والعنوان التجاري، والعلامة التجارية، والتأليف والاختراع والابتكار هي حقوق خاصة لأصحابها، أصبح لها في العرف المعاصر قيمة مالية معتبرة لتمويل الناس لها. وهذه الحقوق يعتد بها شرعاً، فلا يجوز الاعتداء عليها.

يجوز التصرف في الاسم التجاري أو العنوان التجاري أو العلامة التجارية ونقل أي منها بعوض مالي، إذا انتفى الغرر والتدليس، باعتبار أن ذلك أصبح حقاً مالياً.

حقوق التأليف والاختراع أو الابتكار مصنونة شرعاً، ولأصحابها حق التصرف فيها، ولا يجوز الاعتداء عليها.

حق الخلو:

الخلو هو حق مبني على حق المستأجر في القرار في عقار أو محل تجاري، وله عدة صور:

(١) إذا اتفق المالك والمستأجر على أن يدفع المستأجر للمالك مبلغاً مقطوعاً زائداً عن الأجرة الدورية فلا مانع شرعاً من دفع هذا المبلغ المقطوع على أن يعد جزءاً من أجرة المدة المتفق عليها، وفي حالة الفسخ تطبق على هذا المبلغ أحكام الأجرة.

(٢) إذا تم الاتفاق بين المالك وبين المستأجر أثناء مدة الإجارة على أن يدفع المالك إلى المستأجر مبلغاً مقابل تخليه عن حقه الثابت بالعقد في ملك منفعة بقية المدة، فإن بدل الخلو هذا جائز شرعاً، لأنه تعويض عن تنازل المستأجر برضاه عن حقه في المنفعة التي باعها للمالك. أما إذا انقضت مدة الإجارة، ولم يتجدد العقد صراحة أم ضمناً، عن طريق التجديد التلقائي حسب الصيغة المفيدة له، فلا يحل بدل الخلو، لأن المالك أحق بملكه بعد انقضاء حق المستأجر.

(٣) إذا تم الاتفاق بين المستأجر الأول وبين المستأجر الجديد في أثناء مدة الإجارة على التنازل عن بقية مدة العقد، بقاء مبلغ زائد عن الأجرة الدورية، فإن بدل الخلو هذا جائز شرعاً، مع مراعاة مقتضى عقد الإجارة المبرم بين المالك والمستأجر الأول، ومراعاة ما تقضي به القوانين النافذة للأحكام الشرعية. على أنه في الإجازات الطويلة المدة، خلافاً لنص عقد الإجارة طبقاً لما تسوغه بعض القوانين، لا يجوز للمستأجر إيجار العين لمستأجر آخر، ولا أخذ بدل الخلو فيها إلا بموافقة المالك. أما إذا تم الاتفاق بين المستأجر الأول وبين المستأجر الجديد بعد انقضاء المدة فلا يحل بدل الخلو، لانقضاء حق المستأجر الأول في منفعة العين.

الرخصة التجارية:

الرخصة التجارية هي حق تمنحه السلطة لبعض التجار للعمل بها في نشاطات محددة. ويجوز لصاحب الرخصة أن يتنازل عنها بهال أو بدونها، إلا إذا منع القانون ذلك صراحةً فحينئذ لا يجوز التصرف فيها بالبيع.

حق الأسبقية (حق التحجير):

التحجير هو إمساك بأرض وإعلامها بعلامات متعارف عليها بإذن أولياء الأمور. التحجير يفيد الاختصاص والأحقية على غيره ولا يفيد التملك. يجوز لمن قام بالتحجير النزول عن حق الأسبقية بهال على وجه الصلح، ولكن لا يجوز له بيعه لأنه لم يملكه بعد.

كيفية التصرف في الحقوق:

الأصل في جميع الحقوق المالية قبولها للتصرف. ولصاحب الحق مطلق التصرف في حقه مع مراعاة مبادئ وأحكام الشريعة الإسلامية، ومراعاة الآتي:

١. عدم التعسف في استخدام الحق.
 ٢. إذا تعارض استخدام حق الملكية مع المصلحة العامة، قدمت المصلحة العامة.
- من أوجه التصرف المشروعة في الحق المعاوضات بأنواعها، والتبرعات، والإسقاط، والمشاركات، وحوالة الحق. وينظر المعيار الشرعي رقم (٧) بشأن الحوالة.

حماية الحقوق:

تحفظ الحقوق من أي اعتداء عليها، ويجوز لصاحب الحق اللجوء إلى القضاء لحماية حقه.

من طرق حماية الحقوق المالية:

- أ- الحقوق في الشريعة الإسلامية لا تسقط بالتقادم. ولكن التقادم للمدد المحددة قد يمنع سماع الدعوى.
- ب- حق الحبس: هو حق مقرر للدائن على مال بحوزته للمدين حتى يستوفي دينه الحال من المدين مالك المال، وهو أنواع منها:

١- حق البائع في حبس المبيع حتى يستوفي الثمن الحال.

٢- حق الصانع والأجير في حبس ما عمل فيه حتى يستوفي الأجرة الحالة.

٣- حق المؤجر في حبس متاع المستأجر في العين التي أجرها حتى يستوفي دين الأجرة الحالية، لأنه حائز للعين والعين حائز للمتع.

٤- حق الناقل في حبس المتاع المنقول حتى يستوفي أجره النقل.

٥- حق المودع لديه بأجر في حبس الوديعة حتى يستوفي الأجرة.

٦- حق الوكيل في حبس مال الموكل حتى يستوفي أجره الوكالة.

ج- إذا أفلس المشتري ووجد المبيع بعينه فهو أحق به.

بعض التطبيقات المعاصرة للتصرف في الحقوق المالية:

(١) حق الأفضلية في الاكتتاب في زيادة رؤوس أموال الشركات: لكل شريك حق الأفضلية على غير الشركاء في الاكتتاب عند تقرير زيادة رأس مال الشركة.

(٢) يكون الاكتتاب حسب نسبة مساهمة الشريك في رأس مال الشركة قبل تقرير الزيادة.

(٣) حق الأفضلية قابل للتنازل عنه للغير بدون عوض مع مراعاة ما تقرره القوانين أو نظم الجمعيات العمومية للشركات.