



الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة غرداية
كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية
قسم العلوم الإسلامية



P- ISSN : 2602 - 7518

E- ISSN : 2588 - 1728

مجلة

النَّفِيرَة

للبحوث والدراسات الإسلامية

مجلة دولية علمية محكمة
يصدرها قسم العلوم الإسلامية بجامعة غرداية - الجزائر

المجلد الثاني - العدد الأول

شوال 1439 هـ / يونيو 2018 م

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة غرداية
كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية
قسم الإسلامية

مجلة

التَّخْيِيرَةُ

للبحوث والدراسات الإسلامية

مجلة دولية علمية محكمة
يصدرها قسم العلوم الإسلامية بجامعة غرداية - الجزائر

المجلد الثاني - العدد الأول

شوال 1439هـ / جوان 2018 م

توجه جميع المراسلات إلى رئيس
هيئة التحرير على البريد التالي:
eddakhira@gmail.com

ردمد (الالكتروني) : 2588 - 1728 : ISSN : E
ردمد (الورقي) : 2602 - 7518 : ISSN : P

تنبيه

ما ينشر في المجلة يعبر عن رأي صاحب المقال، ولا يعبر
بالضرورة عن وجهة نظر إدارة المجلة ولا هيئة تحريرها

مجلة الذهبية للبحوث والدراسات الإسلامية

مجلة علمية محكمة نصف سنوية، تصدر عن قسم العلوم الإسلامية بجامعة
غرداية - الجزائر.

وتهدف المجلة إلى ما يلي:

أ - تطوير البحث المعمق والدقيق في مجالات العلوم الإسلامية المختلفة عن
طريق نشر البحوث و الدراسات الإسلامية في مختلف التخصصات، باللغة
العربية و الإنجليزية و الفرنسية.

ب - التعاون و تبادل الخبرات مع المجلات الأخرى.

وسوف تسعى مجلة الذهبية إلى نشر البحوث و الدراسات في العلوم الإسلامية
المنجزة من الأساتذة و الباحثين، ذات الطابع العلمي الأكاديمي المحض،
الخالية من الدعاية إلى أي جهة كانت، أو الطعن فيها، بعد توفرها على شروط
النشر وقواعده.

محاور المجلة

- الفقه الإسلامي
- الأصول والقواعد الفقهية
- المعاملات المالية والاقتصاد الإسلامي
- الدراسات القرآنية
- السنة وعلومها
- العقيدة والفكر الإسلامي
- الشريعة والقانون
- الحضارة الإسلامية

إدارة المجلة

مدير المجلة.....أ.د. دادة موسى بلخير (مدير جامعة غرداية)

مدير النشر.....د. كاماسي عبد الله

رئيس هيئة التحرير.....د. عبد القادر جعفر

مساعد رئيس هيئة التحرير.....د. عبد القادر حباس

أعضاء هيئة التحرير

أ.د. وينتن مصطفى (جامعة غرداية- الجزائر)	أ.د. عمر مونة (جامعة غرداية- الجزائر)
أ.د. قاسم حاج محمد (جامعة غرداية- الجزائر)	د. مصيطفى محمد السعيد (جامعة غرداية- الجزائر)
د. لخضر بن قومار (جامعة غرداية- الجزائر)	د. حمادي عبد الحاكم (جامعة غرداية- الجزائر)
أ. عباس بن الشيخ (جامعة غرداية- الجزائر)	أ. بكر اوي محمد المهدي (جامعة غرداية- الجزائر)

الهيئة العلمية الاستشارية

أولاً: من داخل الجزائر

- أ.د. باجو مصطفى..... جامعة غرداية
- أ.د. صالح بوسليم..... جامعة غرداية
- أ.د. عمر مونة..... جامعة غرداية
- أ.د. أحمد أولاد سعيد..... جامعة غرداية
- أ.د. مصطفى وينتن..... جامعة غرداية
- أ.د. علي عزوز..... جامعة غرداية
- أ.د. دباغ محمد..... جامعة أحمد دراية - أدرار
- أ.د. أبو بكر لشهب..... جامعة الشهيد حمة لخضر - الوادي
- أ.د. عبد الحميد قوفي..... جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية - قسنطينة
- أ.د. حاتم باي..... جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية - قسنطينة
- أ.د. مبروك زيد الخير...مركز البحث في العلوم الإسلامية والحضارة - الأغواط
- أ.د. نور الدين صغيري.....جامعة عمار التليجي - الأغواط
- أ. عبد الرحمن سنوسي.....جامعة الجزائر 1
- أ.د. محمد عبد الحليم بيشي.....جامعة الجزائر 1
- أ.د. بوزيد كحول..... جامعة غرداية
- أ.د. عبد الرحمن تركي..... جامعة الشهيد حمة لخضر الوادي

- أ.د. محمود مغراوي..... جامعة الجزائر 1
- أ.د. الشيهاني حمو..... جامعة غرداية
- أ.د. قاسم حاج امحمد..... جامعة غرداية
- أ.د. شويف عبد العالي..... جامعة غرداية
- د. محمد ورنيفي..... جامعة عمار التليجي - الأغواط
- د. محمد السعيد مصيطفى..... جامعة غرداية
- د. أرفيس باحمد..... جامعة غرداية
- د. محمد حدبون..... جامعة غرداية
- د. ميلود ربيعي..... المركز الجامعي النعامة
- د. بومدين بلخثير..... جامعة أبي بكر بلقايد تلمسان
- د. الطاهر ابراهيمي..... جامعة غرداية
- د. عبد القادر جعفر..... جامعة غرداية
- د. لخضر بن قومار..... جامعة غرداية
- د. ابن البار علي..... جامعة غرداية
- د. محمد بولقصاع..... جامعة غرداية
- د. عبد القادر حباس..... جامعة غرداية
- د. حمادي عبد الحاكم..... جامعة غرداية
- د. داودي مخلوف..... جامعة غرداية
- د. حمودين بكير..... جامعة غرداية

ثانيا: من خارج الجزائر

- أ.د. عارف علي عارف..... الجامعة الإسلامية العالمية - ماليزيا
- أ.د. الحسين شواط..... الجامعة الأمريكية العالمية - واشنطن
- أ.د. عبد العزيز دخان..... جامعة الشارقة - الإمارات العربية المتحدة
- أ.د. إدريس اجويلل..... جامعة مولاي إسماعيل - مكناس - المغرب
- أ.د. عثمان علي حسن..... جامعة أم القرى - مكة المكرمة - السعودية
- أ.د. محمود صالح جابر..... الجامعة الأردنية - عمان - الأردن
- أ.د. عبد الله السكاكر..... جامعة القصيم - القصيم - السعودية
- أ.د. محمد الصواط..... جامعة أم القرى - مكة المكرمة - السعودية
- أ.د. سعد الدين دداش..... جامعة قطر - دولة قطر
- أ.د. يونس صوالحي..... مركز إسرا - كوالالمبور - ماليزيا
- د. عبد الحلیم قابة..... جامعة أم القرى - مكة المكرمة - السعودية
- د. جمال السعيدى..... جامعة محمد الخامس - الرباط - المغرب

قواعد النشر وشروطه

تنشر مجلة **الذخيرة** البحوث والدراسات في العلوم الإسلامية للأساتذة الجامعيين والباحثين في المراكز البحثية وطلبة الدكتوراه في مختلف الجامعات، داخل الجزائر وخارجها، بعد خضوعها للتحكيم السري، وأتصافها بمراعاة الجوانب العلمية والمنهجية والأمانة والشروط المقيدة أدناه.

أولاً: الشروط العامة:

- 1- أن يكون موضوع البحث ضمن اهتمامات المجلة وأهدافها.
- 2- التزام الباحث بقواعد النشر المقررة أدناه.
- 3- إرسال استمارة طلب نشر مقال المتضمنة لبيانات الباحث وتعهده (يحمل من رابط خاص بصفحة المجلة بموقع الجامعة).
- 4- إرسال السيرة الذاتية.
- 5- اشتغال البحث على العناصر كاملة، وهي إجمالاً:
 - أ- مقدمة البحث تتضمن أهمية الموضوع، ومشكلته، وأسبابه، وأهدافه، و منهجه، ومباحثه العامة.
 - ب- صلب البحث وفق الهيكلية المعروفة من مباحث ومطالب، وفروع... حسب ما يناسبه.
 - ج- خاتمة البحث : تتضمن النتائج التي توصل إليها الباحث وبعض التوصيات.
 - د- مصادر البحث ومراجعته: ترتب أسماء المؤلفين ترتيباً ألفبائياً، مع اعتبار اسم الشهرة (كالقرطبي مثلاً)، دون اعتبار لـ (ابن ، أبو ..).
- 6- الالتزام بالقواعد العلمية والمنهجية المتعارف عليها في كتابة البحوث الأكاديمية.
- 7- إرفاق البحث بملخصين أحدهما بلغة البحث و الآخر باللغة الإنجليزية أو الفرنسية، مشفوعاً بالكلمات المفتاحية (3-7 كلمات). ويشتمل الملخص على حوصلة مختصرة عن الموضوع ومنهجه و أهمّ النتائج المتوصّل إليها لا يتجاوز 100 كلمة. على أن تكون ترجمة الملخص صحيحة ومتخصّصة، لا ترجمة آلية.
- 8- أن يتسم البحث بالأصالة والجِدَّة والقيمة العلمية والمعرفية الكبيرة وبسلامة اللغة ودِقَّة التوثيق.
- 9- ألا يكون جزءاً من بحث سابق منشور **أو من رسالة جامعية** أو مقدّماً للنشر بمجلة أخرى.

ثانيا: القواعد الفنية :

1- ما يتعلق بالصفحات:

أ- أن لا يزيد عدد صفحات البحث عن 25 صفحة و أن لا يقل عن 10 صفحات (ما بين 3500 – 9500 كلمة)، والصفحة من مقاس: A4.

ب- ترقيم الصفحات أسفل الصفحة و في منتصفها.

ج- تخصص الصفحة الأولى من المقال لكتابة المعلومات الأساسية (عنوان البحث ، اسم الباحث، الدرجة العلمية ، اسم المؤسسة التي يعمل بها، أو التي يدرس بها إن كان طالبا). اسم المشرف إن كان طالبا في الدكتوراه ، عنوان الباحث الإلكتروني.

د- تخصص الصفحة الثانية للملخص البحث مع ترجمته باللغة الانجليزية أو الفرنسية، والكلمات المفتاحية.

2- كتابة النص:

أ- برنامج تحرير نص المقال: Microsoft Word (+ نسخة PDF احتياطا).

ب- الخطوط وأحجامها :

. العربية: الخط : Traditionnel Arabic. الحجم: المتن: 18 نقطة . الهوامش: 14 نقطة.

. اللغة الأجنبية: الخط : Times New Roman. الحجم: المتن: 14 نقطة، الهوامش: 12 نقطة.

ج- هوامش الصفحة : 2.5سم على اليمين، 2سم لباقي الجهات.

د- كتابة العناوين الرئيسية بخط عريض، وبزيادة نقطتين عن حجم خط صلب البحث.

هـ- التباعد بين السطور: قبل السطر: 0 نقطة، بعد السطر 6 نقاط.

و- المسافة البادئة: 0.7 نقطة.

ز- كتابة الآيات بالرسم العثماني وبين قوسين مع ذكر موضعها، على هذا النحو: ﴿...الآيات....﴾. [السورة: رقم الآية].

ك- كتابة الأحاديث على النحو التالي: «... الحديث.....» . (مع التخريج في الهامش).

ل- كتابة النصوص (المنقولة لفظا) على النحو التالي: «.....النص.....».

أ- يجب أن تكون الإحالات آلية (ولا تقبل اليدوية)، و تهمش بترقيم جديد أسفل الصفحة.
ب- توثيق الكتاب: اسم المؤلف ، عنوان الكتاب ، المحقق (إن وُجد) ، دار النشر ، مكان النشر ، تاريخ النشر، الجزء ، الصفحة. (يكتفى بكتابة الجزء والصفحة على النحو التالي: ج/ص، مثاله: 5/130).

ج- توثيق الرسائل والمذكرات: اسم الباحث، عنوان البحث، درجة البحث (ليسانس، ماجستير، دكتوراه)، الجامعة، البلد، السنة.

د- توثيق المقال الورقي : اسم المؤلف، عنوان المقال، اسم المجلة، جهة الإصدار، البلد، العدد، السنة، الصفحة.

هـ- توثيق المقال الالكتروني : اسم صاحب المقال، عنوان المقال، رابطته ، تاريخ الاقتباس.

تنبيه 1: إذا تكرر المصدر أو المرجع يكتفى بذكر: المؤلف، المقال، الصفحة.

تنبيه 2: تكتب أرقام الإحالات في صلب البحث وفي الهامش دون أقواس.

ثالثا: نشر البحث وعدمه وما يتعلق بذلك:

1- عند حاجة البحث أو الدراسة إلى بعض التعديلات الجوهرية أو الفنية أو الشكلية تقوم إدارة المجلة بإعادة إرساله إلى الباحث مشفوعا بالملاحظات ليتسنى لها نشره.

2- في حال اجتياز البحث مرحلة التحكيم وقبوله للنشر تفيد إدارة المجلة صاحبه بذلك مع وعد بالنشر إن طلبه. وفي حال عدم القبول ترسل إدارة المجلة اعتذارا عن ذلك.

3- ما ينشر في المجلة يعبر عن رأي صاحب المقال، ولا يعبر بالضرورة عن وجهة نظر إدارة المجلة ولا هيئة تحريرها.

4- يتحمّل صاحب البحث كامل المسؤولية والتبعات في حال إخلاله بالأمانة العلمية، ويحرم من النشر بالمجلة لمدة خمس سنوات، فضلا عن إمكانية المتابعة.

5- الدراسات والبحوث التي تصل إلى المجلة لا تردُّ إلى أصحابها، سواء نشرت أم لم تنشر.

6- ترتيب البحوث في أولوية النشر يخضع لمعايير موضوعية، وترتيبها في المجلة يخضع لمعايير تقنية وفنية بحتة.

7- تحتفظ هيئة التحرير بحقّها في عدم نشر أيّ بحث دون إبداء الأسباب، وقراراتها نهائية.

8- الأولوية في النشر للمقالات المتضمنة للبحث والدراسة والتحليل، وللبحوث المقارنة، ولأوثقها صلة بمحاور المجلة.

افتتاحية العدد

- 01 د. عبد القادر جعفر / رئيس هيئة التحرير
- 1- القراءات الشاذة وأثرها في تفسير آيات الأحكام
02 عبد السلام الزاوي ، طالب دكتوراه / جامعة القنيطرة - المغرب
- 2- قصة بداية الخلق في القرآن الكريم والسنة النبوية
52 أ.د. عبد الرحمن تركي / جامعة الوادي - الجزائر
- 3- المسيح عَلَيْهِ السَّلَامُ في إنجيل يوحنا دراسة نقدية مقارنة مع القرآن الكريم
70 د. إسماعيل صديق عثمان إسماعيل / جامعة بحري - السودان
- 4- أثر فكر ابن عربي في الأسس الفلسفية لما بعد الحداثة "وحدة الوجود، والموقف من العقل" - دراسة تحليلية نقدية
109 د. أمل عوض الكريم القرشي / جامعة أم درمان - السودان
- 5- القيم الأخلاقية في المنهج النبوي وسبل تعزيزها في المؤسسات التربوية
152 د. عطف منصور محمد عايصرة / جامعة الجوف - السعودية
- 6- الفروض الكفائية : تأصيلاً وأنواعاً ومنزلةً
183 أ.د. صالح قادر كريم الزنكي / جامعة قطر - قطر
- 7- المنهج المقاصدي عند أبي عبد الله المقري الجدي من خلال كتابه القواعد
213 عبد الجليل أولاد حمادي ، طالب دكتوراه / جامعة أدرار - الجزائر
- 8- الصورية في المعاملات المالية الإسلامية المعاصرة
242 د. بن عوالي محمد الشريف / الوثقى للتعليم، دبي - الإمارات
- 9- الاستثمار الأجنبي المباشر - دراسة فقهية مقاصدية -
271 أ.د. بندر بن صقر بن سالم الذيابي / جامعة تبوك - السعودية
- 10- الوحدة الوطنية ودورها في دعم أمن المجتمع المسلم
307 د. هناء أحمد محمود محمد / جامعة الجوف - السعودية
- 11- مَكَاةُ أُمَّهَاتِ الْمُؤْمِنِينَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُنَّ مِنْ خِلَالِ مُؤَلَّفَاتِ الْمَالِكِيَّةِ -عَائِشَةُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا نموذجاً
331 د. يحيى غشي ، أستاذ مؤقت بجامعة غرداية - الجزائر
- 12- مشاركة المرأة السياسية في الشريعة الإسلامية - دراسة تأصيلية -
348 د. جيهان الظاهر محمد عبد الحلیم / جامعة الحدود الشمالية - السعودية

افتتاحية العدد

الحمد لله والصلاة والسلام على نبينا محمد بن عبد الله وعلى آله وصحبه ومن أتبع هداه.

وبعد، فهذا هو العدد الثاني من مجلة الذخيرة للبحوث والدراسات الإسلامية يشتمل على مجموعة بحوث مؤجلة من السداسي السابق، والتي لم يتيسر تحكيمها حينه، أو التي لم يكتمل، أو لم يسع الوقت أصحابها للقيام بالتعديلات المطلوبة من المحكمين، فمعدرة عن هذا التأخر. ثم إنه قد ضُمَّت إليها بحوث أخرى وردت مطلع هذا السداسي و تمت إجراءات تحكيمها وقُبلت للنشر، وبذلك اكتمل العدد بحمد الله.

وأشكر مجدداً كل الأساتذة الأفاضل من الهيئة العلمية الاستشارية الذين بذلوا وسعهم في التحكيم بموضوعية، وحسب المعايير المعتمد لدى المجلة، بل اقتراحاتهم وملحوظاتهم الهادفة إلى الرقي بالبحوث والمجلة إلى أعلى مستوى ممكن - بإذن الله وتوفيقه - في الجانبين العلمي والمنهجي، وفي أصالة الموضوع وقيمتها العلمية.

وإذا كانت صعوبة الشيء بدايته، فإن بدايته أمانة على بقيته، وبداية هذه المجلة كانت مقبولة - بحمد الله - فلقد وصلها منذ إنشائها إلى الآن ما يزيد عن 60 مقالا، مما عسّر مسألة التحكيم بالرغم من أن أعضاء الهيئة العلمية الاستشارية قد فاق عددهم خمسة وأربعين أستاذا فيهم ثلاثون برتبة أستاذ التعليم العالي، وخمسة عشر أستاذا برتبة "محاضر أ" (أستاذ مشارك). ولم يدخر هؤلاء مع هيئة التحرير جهدا في القيام بما يلزم لانطلاقة هادفة مفيدة للباحثين والطلاب خدمة للبحث العلمي من خلالهم، وحسب الجميع أنهم بذلوا وسعهم في ذلك.

فالحمد لله على توفيقه وتيسيره، والشكر لكل ما بذل جهدا في خدمة طلاب العلم وأهله.

هذا وبالله التوفيق، والحمد لله رب العالمين.

رئيس هيئة التحرير

د. عبد القادر جعفر جعفر



القراءات الشاذة وأثرها في تفسير آيات الأحكام

أ. عبد السلام الزاوي

ط.د / جامعة القنيطرة / المغرب

zaoui.abdeslam@gmail.com

ملخص

تتميز القراءات القرآنية الشاذة بالثراء في توسيع معاني الآيات القرآنية من خلال توضيح المبهم، وتقييد المطلق، وتبيين المجمل، وتخصيص العام، وهي أحد الأسس التي يقوم عليها تفسير آيات الأحكام؛ فينزلها منزلة الخبر الواحد، أو يجعلها من قبيل تفسير الصحابة. ويحتاجُ بها على وجه تفسيري؛ لذلك فهي من باب تفسير القرآن بالسنة الأحادية، وحين يتفق الفقهاء على حكم دل عليه نص قرآني، وأفادته قراءة شاذة، تكون القراءة الشاذة مؤكدة لمدلول ما اتفق عليه الفقهاء. فهذه الدراسة تبحث في أثر هذه القراءات في تفسير آيات الأحكام، واختلاف الفقهاء في التفسير بناء على ذلك.

كلمات مفتاحية: القراءات- الشاذة- آيات الأحكام- التفسير الفقهي.

Résumé

Les lectures coraniques appuyees se caractérisent par la richesse d'explication de ces versets et c'est l'une des principaux principes qui consiste a analyser ces derniers et ces provisions. Et il est invoqué en face de l'interprétation de ce qui est interdit par l'interprétation du Coran pour unilatéralisme, et quand les juristes s'entendent sur une décision, mais le texte du Coran et sa lecture de louange est une lecture anormale confirmée de ce qui a été convenu. Cette étude examine ces lectures dans l'interprétation des versets de la jurisprudence et la différence des érudits dans l'interprétation en conséquence.

Mots clés : Les lectures- une lecture anormale- l'interprétation du Coran- Les lectures coraniques..

مقدمة

الحمد لله رب العالمين، الذي أنزل كتابه المبين، ليكون نورا وهدى للمتقين، والصلاة والسلام على سيد المرسلين، البشير النذير، السراج المنير، قدوة الناس أجمعين، محمد بن عبد الله، وعلى آله وصحبه ومن تبع هداه بإحسان إلى يوم الدين.

أما بعد:

فلقرآن الكريم منزلة عظيمة في نفوس المسلمين، ومكانة مرموقة في قلوب المؤمنين؛ لأنه النور المبين وحبل الله المتين، فهو أعظم كتاب، ولا ينوب عنه كتاب، إنه دستور المسلمين الخالد الطاهر، والذي فيه طريق النجاة للعباد، وصلاحهم في الدارين الفانية والخالدة.

فالقُرآن الكريم كتاب سعادة ورشد، كتاب علم وفضل، كتاب إعجاز وهداية، كتاب توحيد وآداب، كتاب عبادات ومعاملات، فيه الخير كل الخير، فيه ما يسعد العباد وينقذ البلاد، فكان لزاما أن نحيا تحت رايته الشريفة، قولاً وعملاً، لتسير الحياة على أحسن حال.

وقد نُقل القرآن نقلاً متواتراً عن رسول الله صلى الله عليه وسلم؛ فكل ما بين دفتي المصحف هو القرآن من عند الله عز وجل بإجماع المسلمين واتفقهم، فليس هناك شك في قرآنيته.

وقد بذل العلماء الأجلاء سواء المتقدمون منهم أو المتأخرون جهوداً عظيمة لخدمة كتاب الله تعالى، وصنفوا في ذلك مصنفات شتى، التي انبرى لها علماء أفاضل، لبيانها وتوضيحها للناس، وألفوا في ذلك مؤلفات عدة.

وقد تعددت تلك القراءات التي وردت إلينا، غير أن المتفق على تواتره سبع قراءات، وثلاث مختلف فيها والراجح تواترها، وما عدا تلك القراءات، فهي قراءات قد فقدت خاصية التواتر، لأنها نقلت إلينا بطريق الأحاد، وبالتالي لا تعد قرآناً، ولا تنسب إليه مطلقاً، وسماها علماءنا بالقراءات الشاذة لقد عرف علم شواذ القراءات وتحددت معاملة في زمن ابن مجاهد المتوفى (324 هـ) وإن

كان موجودًا قبله، فقد ألف كتابه السبعة في القراءات المتواترة، وكذا كتابًا آخر سماه الشواذ، وبه تنوعت القراءات القرآنية إلى أكثر من نوع: أعظم أنواعها القراءات المتواترة، والتي يقابلها القراءات الشاذة. وبينهما أنواع منها: كالصحيح، والمستفيض. إن ما نقل بطريق التواتر يفيد القطع لأن نقله جمع عن جمع تحيل العادة اتفاقهم على الكذب.

أما ما نقل بطريق الآحاد وهو ما يسمى بالشاذة فهو محل اختلاف بين العلماء وسيكون مجال البحث بمشيئة الله بيان ما يخص أحكام القراءات الشاذة وآثارها على العلوم الشرعية.

أسباب اختيار الموضوع :

- 1- لأن كتاب الله عز وجل أشرف كتاب على الإطلاق، وأشرف ما صرفت إليه الهمم، وأعظم ما يجول فيه فكر ويمد به قلم، كانت هذه الدراسة لخدمة هذا الكتاب.
- 2- رغبتني في أن يكون لدى القارئ محصلة علمية في هذا الموضوع.
- 3- رجاء المثوبة من الله عز وجل على هذا الجهد.
- 4- إبراز القيمة العلمية للقراءات وأثرها في تفسير آيات الأحكام.

خطة البحث:

وقد اشتمل البحث على مقدمة وخمسة مباحث وخاتمة ولائحة المصادر والمراجع وفهارس.

أما المقدمة: فقد وضحت أهمية الموضوع وأسباب اختياري له وأهدافه، وخطوات العمل فيه.

وأما المباحث الخمسة فهي على النحو التالي:

المبحث الأول: القراءات الشاذة وأنواعها.

المبحث الثاني: منهج القرآن في بيان الأحكام.

المطلب الأول: العرض الإجمالي للأحكام

المطلب الثاني: العرض التفصيلي للأحكام.

المطلب الثالث: العرض الكلي للأحكام.

المبحث الثالث: نشأة علم القراءات، وأسباب اختلاف القراء:

المبحث الرابع: أثر القراءات القرآنية في التفسير:

المبحث الخامس: القراءات الشاذة وأثرها في التفسير الفقهي.

المطلب الأول: القدر المحرم من اللبن في الرضاعة.

المطلب الثاني: حكم التتابع في قضاء رمضان.

المطلب الثالث: حكم التتابع في صيام كفارة الحنث في اليمين.

المطلب الرابع: حكم وطء الحائض بعد انقطاع الحيض وقبل الاغتسال.

المطلب الخامس: قطع اليد اليمنى للسارق و حكم عودته.

المبحث الأول: القراءة الشاذة وأنواعها

✓ المطلب الأول: التعريف بالقراءة الشاذة:

تدل كلمة الشاذ في اللغة على: الانفراد والمفارقة والخروج والندرة والتنحي. وكل هذه المعاني ترجع إلى معنى: الانفراد والمفارقة عن الجماعة. فمن المعنى الأول: قول خليل: "شَذَّ الرجل عن أصحابه أي: انفرد عنهم، وكل شيء منفرد فهو شاذ"¹.

ومن الثاني: قول ابن دريد: "وَشَذَّ يَشُدُّ شُدًّا وَشُدُوذًا إِذَا تَفَرَّقَ"².

واصطلاحاً: عرفها العلماء بتعاريف متعددة، ومن أشهرها:

قال الإمام ابن الصلاح: "والقراءة الشاذة: ما نُقِلَ قرآنًا من غير تواتر، واستفاضة متلقاة بالقبول من الأمة"³.

وهذا الضابط نسبه النووي إلى الجمهور فقال: إذا تقرر ما تقدم علم أن الشاذ عند الجمهور هو: ما ليس بمتواتر⁴.

فالقراءة الشاذة هي: التي لم يصح سندها وخالفت الرسم ولا وجه لها في العربية⁵

كما عرفت بأنها كل قراءة وافقت العربية ولو بوجه ووافقت أحد المصاحف العثمانية ولو احتمالاً ولم يتواتر سندها⁶.

ولعل السبب في تسميتها بالقراءة الشاذة يعود إلى أنها شذت عن الطريق الذي نقل به القرآن حيث نقل بجميع حروفه نقلاً متواتراً.

1- العين، للفراهيدي [215/6]

2- جهمرة اللغة [117/1]

3- انظر: فتاوى ابن الصلاح [233/1]

4- شرح الطيبة [130/1]

5- الإقتان في علوم القرآن للسيوطي [242/1]

6- النشر في القراءات العشر، لابن الجزري [9/1]

قال ابن الجزري: شذت عن رسم المصحف المجمع عليه وإن كان إسنادها صحيحاً¹.

✓ المطلب الثاني: أنواع القراءة الشاذة:

يتبين من خلال التتبع والاستقراء أن القراءة الشاذة تنقسم إلى أربعة أنواع:
النوع الأول: القراءات الشاذة المشهورة: وهي التي وافقت العربية والرسم العثماني وصح سندها إلا أنها لم تبلغ درجة التواتر ومن أمثلتها قراءة ابن عباس في آخر سورة التوبة قوله تعالى: ﴿لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِنْ أَنْفُسِكُمْ﴾² القراءة المتواترة بضم الفاء، والقراءة الشاذة بفتح الفاء (أنفسكم).

النوع الثاني: القراءات التي جاءت بطريق الأحاد وتنقسم إلى قسمين:

القسم الأول: كل قراءة لم يصح سندها وإن وافقت العربية والرسم العثماني، يمثلها بقراءة ابن السميع³ في قوله تعالى: ﴿فَالْيَوْمَ نُنَجِّيكَ بِبَدَنِكَ لِتَكُونَ لِمَنْ خَلَقَ آيَةً﴾⁴.

قرئت شاذة "ننحيك" بالحاء المهملة، و"خلفك" بفتح اللام⁵.

القسم الثاني: كل قراءة صح سندها في الأحاد ولها وجه في العربية وخالفت رسم المصحف، ويمثلها بأمثلة منها قراءة ابن مسعود وأبي الدرداء في سورة الليل ﴿وَمَا خَلَقَ الذَّكَرَ وَالْأُنثَى﴾ [آية: 3] بحذف لفظ "ما خلق"⁶.

النوع الثالث: القراءات المدرجة:

المقصود بالإدراج، الإدخال والتضمين، مشتق من مادة (درج) تقول أدرجت الشيء في الشيء بمعنى أدخلته فيه.¹

1- -منجد المقرئين ومرشد الطالبين، لابن الجزري (ص: 16-17)

2- سورة التوبة، [الآية: 128]

3- هو أبو عبد الله الليثاني، محمد بن عبد الرحمن بن السميع، له اختيار في القراءة. انظر: غاية النهاية في طبقات القراء لابن الجزري [243/2]

4- سورة يونس، [الآية: 92]

5- النشر في القراءات العشر المتواترة، لابن الجزري (16/1).

6- المصدر السابق [14/1]

أما معناه في اصطلاح القراء: أن يزداد في الكلمات القرآنية على وجه التفسير²، فيزداد في الآية كلمة أو أكثر، ويسمى تساهلاً بأنه قراءات، ومن أمثلته:
قراءة سعد ابن أبي وقاص "وإن كان رجل يورث كلاله وله أخ أو أخت - من أمه" [النساء: 12]، بزيادة "من أمه"³.

ولعل هذا النوع لا يوصف بأنه قراءة بل هو ضرب من التفسير والبيان للآيات. النوع الرابع: هو ما وافق العربية والرسم ولم ينقل البتة، وهذا النوع أضافه ابن الجزري ورده بشدة فقال: (فهذا رده أحق، ومنعه أشد ومرتكبه مرتكب العظيم من الكبائر . . . إلى أن قال: ومن ثم امتنعت القراءة بالقياس المطلق وهو الذي ليس له أصل في القراءة يرجع إليه، ولا ركن وثيق في الأداء يعتمد عليه⁴.

المبحث الثاني: منهج القرآن في بيان الأحكام:

من المعلوم أن آيات الأحكام في القرآن منها ما هو مكّي النزول ومنها ما هو مدني، إلا أن الذي يلاحظ هو قلة الأحكام في الآيات المكية حيث لم يرد فيها سوى أحكام معدودة وقواعد كلية كوجوب إقامة الصلاة، والأمر بالإنفاق والإحسان، وحرمة التطفيف في الكيل والميزان، وتحريم الظلم، وأكل مال اليتيم، والإسراف، والبغي، وبعض الأحكام التي تتعلق بالذبايح... وغير ذلك.

وأغلب الآيات المكيّة ركزت على دعائم أصول الدين من توحيد الله عز وجل، وعبادته وحده، وإقامة الأدلة والبراهين على وجوده، وإثبات الرسالة، ووصف يوم الدين وأهواله، والنار وعذابها، والجنة ونعيمها، والحث على مكارم الأخلاق، وبيان ما كان عليه المشركون من سفك الدماء، ووآد البنات، وسوء العادات، وذكر قصص الأنبياء والأمم السابقة وما فيها من عبر.

1- معجم مقاييس اللغة، لابن فارس [275/2]

2- الإتقان في علوم القرآن، للسيوطي [243/1]

3- الإتقان في علوم القرآن، للسيوطي [364/1]

4- النشر في القراءات العشر، لابن الجزري [17/1]

أما معظم الأحكام التشريعية فقد وردت في الآيات المدنية حيث تناولت بقية العبادات كالزكاة والصوم والحج... والمعاملات كتحويل البيع وتحريم الربا وأحكام المدينة والنهي عن أكل الأموال بالباطل... وأحكام الأسرة كالنكاح والطلاق والميراث والوصية... ومشروعية القتال وفرضية الجهاد وما يتبع ذلك من عهود أو فيء، أو غنيمة أو أسر... كما تناولت العقوبات على الجرائم الكبرى صيانة للحقوق الإنسانية وهي الكليات الخمس: حفظ الدين، والنفس، والمال، والنسل، والعقل. وتناولت أيضا شؤون القضاء والحكم بالعدل بين الناس... إلى غير ذلك من الأحكام.¹ والتشريع في المدينة قام على تفصيل أحكام الإسلام وحدوده، فتناولت آياته بيان العبادات والمعاملات، وتنظيم قواعد المجتمع، ووضع روابط الأسرة، وصلات الأفراد، وعلاقة الأمم، وفضح المنافقين، والدعوة إلى الجهاد والاستشهاد في سبيل الله.. ولا يمكن الفصل بين التشريع المكي والتشريع المدني، إذ يعتبر المدني امتدادا للمكي كما ذكر ذلك الشاطبي في موافقاته إذ يقول: "المدني من السور ينبغي أن يكون منزلا في الفهم على المكي، وكذلك المكي بعضه مع بعض، والمدني بعضه مع بعض، على حسب ترتيبه في التنزيل وإلا لم يصح".²

وعند تتبعنا آيات الأحكام على كلا النزولين نجد أن بيان القرآن لها وأسلوبه فيها يختلف باختلافها ويتنوع بتنوعها، وسأحاول في هذا المبحث أن أوضح منهج القرآن فيها، وقد قسمته إلى عدة عناصر أو جزها في الآتي:

المطلب الأول: العرض الإجمالي للأحكام:

عرض القرآن الكريم لبعض آيات الأحكام بصورة مجملة وترك تفصيلها للنبي صلى الله عليه وسلم الذي جعله الله عز وجل مبينا للقرآن إذ يقول ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾³. وهذا هو الغالب في القرآن الكريم، ومن هذه الأحكام:

1- انظر: التشريع والفقہ في الإسلام، لمناع القطان (ص: 46-52)

2- انظر: الموافقات في أصول الأحكام (3/ 274-275)

3- سورة النحل، (الآية: 44)

1- الأمر بالصلاة والزكاة- قال الله تعالى ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾¹ فإن الصلاة وردت مجملة لم يوضح القرآن عدد ركعاتها ولا أوقاتها ولا كيفياتها ولا ما يقوله المصلي فيها .. وكذا الزكاة لم يوضح أحكامها ولا تحديد مقاديرها ولا أنصبتها ..

2- الحج، قال تعالى ﴿عَلَى النَّاسِ حَجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾² وقد جاءت السنة بتفصيله وبيان أركانه ومواقيته.

3- القصاص، قال الله تعالى ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْفِصَاحُ فِي الْقَتْلِ﴾³ وقد جاءت السنة ببيان شروطه وأحكامه.

4- السرقة، قال الله تعالى ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جِزَاءً بِمَا كَسَبَا تَكْلًا مِّنَ اللَّهِ﴾⁴ وقد جاءت السنة ببيان مقدار نصاب السرقة .. وغير ذلك.

5- حل البيع وحرمة الربا، قال الله تعالى ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾⁵ وقد جاءت السنة ببيان البيع الحلال والبيع الحرام، والمقصود بالربا وأنواعه .. إلى غير ذلك من الأحكام الإجمالية التي وردت في القرآن الكريم.

المطلب الثاني: العرض التفصيلي للأحكام:

وكما عرض القرآن لبعض آيات الأحكام بصورة مجملة فقد عرض أيضا أحكاما بصورة مفصلة واضحة في نفسها لا إجمال فيها، ومن أمثله ذلك⁶:

1- أحكام الموارث: حيث فصل الله عز وجل أنصبة الورثة في كتابه فقال في ميراث

1- سورة النور، (الآية: 54)

2- سورة آل عمران، (الآية: 97)

3- سورة البقرة، (الآية: 178)

4- سورة المائدة، (الآية: 40)

5- سورة البقرة، (الآية: 274)

6- تفاسير آيات الأحكام ومناهجها (ص: 54)

الأبناء ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَّاتِ فَإِن كُنَّ نِسَاءً بَدُونَ إِثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثًا مِّمَّا تَرَكَتِ وَإِن كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ﴾¹.

و قال في ميراث الوالدين: ﴿وَالْأَبَوَانِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا الشُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ إِنْ كَانَ لَهُ وَوَلَدٌ فَإِن لَّمْ يَكُنْ لَهُ وَوَلَدٌ وَوَرِثَةٌ أَبُوَاهُ فَلِأُمَّهِ الثُّلُثُ فَإِن كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلِأُمَّهِ الشُّدُسُ﴾².

وقال في ميراث الزوجين ﴿وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَتِ أَزْوَاجُكُمْ إِنْ لَّمْ يَكُنْ لَهُنَّ وَوَلَدٌ فَإِن كَانَ لَهُنَّ وَلَدٌ فَلَكُمْ الرُّبْعُ مِمَّا تَرَكَتِ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّتِ يَوْصِيَنَّ بِهَا أَوْ ذَيْنَّ وَلَهُنَّ الرُّبْعُ مِمَّا تَرَكَتُمُ إِنْ لَّمْ يَكُنْ لَكُمْ وَوَلَدٌ فَإِن كَانَ لَكُمْ وَوَلَدٌ فَلَهُنَّ الثُّمُنُ مِمَّا تَرَكَتُمُ﴾³.

وقال في ميراث أولاد الأم ﴿وَإِن كَانَ رَجُلٌ يُورَثُ كَلَلَةً أَوْ امْرَأَةً وَلَهُنَّ أَخٌ أَوْ أُخْتٌ فَلِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا الشُّدُسُ فَإِن كَانُوا أَكْثَرَ مِنْ ذَلِكَ فَهُمْ شُرَكَاءُ فِي الثُّلُثِ﴾⁴.

وقال في ميراث الأخوة العصابات ﴿يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِي الْكَلَلَةِ إِنْ امْرَأَةٌ هَلَكَتْ لَيْسَ لَهُ وَوَلَدٌ وَلَهُنَّ إِخْتٌ فَلَهَا نِصْفُ مَا تَرَكَ وَهُوَ يَرِثُهَا إِنْ لَّمْ يَكُنْ لَهَا وَوَلَدٌ فَإِن كَانَتْ إِثْنَتَيْنِ فَلَهُمَا الثُّلُثُ مِمَّا تَرَكَتِ وَإِن كَانُوا إِخْوَةً رِّجَالًا وَنِسَاءً فَلِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَّاتِ﴾⁵.

2- بعض أحكام الطلاق: حيث أنزل الله عز وجل في أحكامه سورة كاملة وهي "سورة الطلاق" وآيات أخرى في سور متعددة من سور القرآن فقال في سورة الطلاق

1- سورة النساء، (الآية: 11)

2- سورة النساء، (الآية: 11)

3- سورة النساء، (الآية: 12)

4- سورة النساء، (الآية: 12)

5- سورة النساء، (الآية: 176)

مبيناً وقته ﴿يَأْتِيهَا النَّجْيُ إِذَا طَلَفْتُمُ النِّسَاءَ بَطْلِفُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ وَأَحْضُوا الْعِدَّةَ وَاتَّقُوا اللَّهَ﴾¹.

ثم بين المكان الذي تمكث به الزوجة طوال مدة العدة ﴿لَا تُخْرِجُوهُنَّ مِنْ بُيُوتِهِنَّ وَلَا يَخْرُجْنَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَنَّ بِعِجْشَةٍ مُبَيِّنَةٍ وَتَلْكَ حُدُودُ اللَّهِ وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ لَا تَدْرِي لَعَلَّ اللَّهَ يُحْدِثُ بَعْدَ ذَلِكَ أَمْرًا﴾².

ثم بين الأجل التي تتربص به وخير الزوج بالمراجعة أو المفارقة الفعلية مع الإشهاد على ذلك قائلا ﴿وَإِذَا بَلَغَ أَجْلُهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ بَارِفُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ وَأَشْهِدُوا ذَوَى عَدْلٍ مِّنْكُمْ وَأَفِيمُوا الشَّهَادَةَ لِلَّهِ﴾³
ثم أمر بالعدة وفصل أحكامها بحسب حال المرأة:

- فذات الأقران قال فيها ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾⁴.

- والآيات من المحيض ومن لم يحضن قال فيهن ﴿وَالِجَّ يَيْسَسَ مِنَ الْمَحِيضِ مِّنْ نِّسَائِكُمْ إِنْ إِرْتَبْتُمْ بَعِدْتُهُنَّ ثَلَاثَةَ أَشْهُرٍ وَالِجَّ لَمْ يَحِضْنَ﴾⁵.

- وذوات الحمل قال فيهن ﴿وَأُولَاتُ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾⁶.

1- سورة الطلاق، (الآية: 1)

2- سورة الطلاق، (الآية: 1)

3- سورة الطلاق، (الآية: 2)

4- سورة البقرة، (الآية: 226)

5- سورة الطلاق، (الآية: 4)

6- سورة الطلاق (الآية 4)

- والمطلقات قبل أن يمسهن أزواجهن قال فيهن ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا نَكَحْتُمُ الْمُؤْمِنَاتِ ثُمَّ طَلَقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ بِمَا لَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَّةٍ تَعْتَدُونَهَا﴾¹.

وبين كيفية معاملتهن وهن في العدة قائلا: ﴿أَسْكِنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنْتُمْ مِنْ وُجْدِكُمْ وَلَا تَضَارُوهُنَّ لِتُضَيِّقُوا عَلَيْهِنَّ وَإِنْ كُنَّ أُولَاتٍ حَمْلًا فَأَنْهِيُوا عَلَيْهِنَّ حَتَّى يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ فَإِنْ أَرْضَعْنَ لَكُمْ فَعَاتُوهُنَّ أَجُورَهُنَّ وَاتْمِرُوا بَيْنَكُمْ بِمَعْرُوفٍ وَإِنْ تَعَاَسَرْتُمْ فِي تَرْضِعِ لَهَا فَخِزْيُ لِيْنِهِنَّ ذُو سَعَةٍ مِّن سَعَتِيْهِ وَمَنْ قَدَرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ فَلِيْنِهِنَّ مِمَّا ءَاتِيَهُ اللَّهُ لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَاءً ءَاتِيَهَا سَيَجْعَلُ اللَّهُ بَعْدَ عُسْرٍ يُسْرًا﴾².

3- أحكام اللعان: حيث فصل الله عز وجل سببه وكيفيته قائلا: ﴿وَالَّذِينَ يَزْمُونَ أَرْوَاجَهُمْ وَلَمْ يَكُنْ لَهُمْ شُهَدَاءُ إِلَّا أَنفُسُهُمْ... إِنْ كَانَ مِنَ الصَّادِقِينَ﴾³.

4- المحرمات من النساء في النكاح، حيث فصل الله عز وجل ما يحرم الارتباط به من نساء بينه وبينهن رابطة قرابة أو رضاع أو مصاهرة فقال ﴿وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ ءَابَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ إِنَّهُ كَانَ فَحِشَةً وَمَقْتًا وَسَاءَ سَبِيلًا... إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ كَتَبَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ﴾⁴.

المطلب الثالث: العرض الكلي للأحكام:

1- سورة الأحزاب (الآية 49)

2- سورة الطلاق (الآيتان 6-7)

3- سورة النور (الآيات 6-9)

4- سورة النساء (الآيات 22-24)

لقد ورد في القرآن الكريم أحكام جاءت على هيئة قواعد كلية دون تفصيل، أي بذكر المبادئ العامة التي تكون أساسا لتفريع الأحكام¹.
ومن أمثلة ذلك:

- 1- الأمر بالشورى: قال الله تعالى ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾².
- 2- الأمر بالعدل والحكم به: قال الله تعالى ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾³، وقال: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ﴾⁴.
- 3- عدم سؤال الإنسان عن ذنب غيره: قال الله تعالى ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾⁵.
- 4- العقوبة بقدر الجريمة: قال تعالى ﴿وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلَهَا﴾⁶.
- 5- حرمة مال الغير: قال تعالى ﴿وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ وَتُدْلُوا بِهَا إِلَىٰ الْحُكَّامِ لِتَأْكُلُوا قَرِيبًا مِّنْ أَمْوَالِ النَّاسِ بِالْإِثْمِ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾⁷.
- 6- التعاون على الخير وما فيه نفع للأمة: قال تعالى ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾⁸.

1- تفاسير آيات الأحكام ومناهجها (ص57)

2- سورة آل عمران الآية: 159

3- سورة النحل الآية: 90

4- سورة النساء الآية: 57

5- سورة الأنعام الآية : 166

6- سورة الشورى الآية : 37

7- سورة البقرة الآية 188

8- سورة المائدة الآية: 2

7- الوفاء بالالتزامات: قال تعالى ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾¹.

8- لا حرج ولا ضيق في الدين: قال تعالى ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾².

9- الضرورات تبيح المحظورات: قال تعالى ﴿بِمَنْ أَضْطَرُّهُ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ﴾³.

المبحث الثالث: نشأة علم القراءات وأسباب اختلاف القراء

الحديث عن القراءات القرآنية ونشأتها يرتبط بالمراحل الأولى التي تلقى فيها النبي صلى الله عليه وسلم آيات القرآن الكريم ومن ثم تبليغها للصحابة رضوان الله عليهم، وكيفية تلقي الصحابة هذه الآيات من رسول الله صلى الله عليه وسلم مشافهةً تلقياً مباشراً وبدون وساطة، بما يتعلق به من حركة الفم، واللسان، والشفتين عند النطق بالحرف، وجهود الصحابة الكرام في نشر معاني هذه الآيات ومراد الله تعالى منها مع العناية بالحفاظ على نقلها للناس كما تلقوها من فم النبي صلى الله عليه وسلم.

لقد جاءت آيات كثيرة لتبين كيف كان النبي صلى الله عليه وسلم يتلقى القرآن من جبريل عليه السلام وتؤكد أمر تكفل الله تعالى بحفظ هذا القرآن، وتعليمه للنبي صلى الله عليه وسلم، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿لَا تُحَرِّكُ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ، إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ، فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ﴾ القيامة (16-18) فكان رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد نزول هذه الآية إذا أتاه جبريل عليه السلام، استمع له وأنصت، فإذا انطلق جبريل، قرأه النبي صلى الله عليه وسلم كما تلقاه من جبريل عليه السلام، وهذا

1- سورة المائدة الآية: 1

2- سورة الحج الآية: 78

3- سورة البقرة الآية: 173

يدل على أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يُقرئ صحابته القرآن كما تلقاه من جبريل عليه السلام دون زيادة أو نقصانٍ أو تغييرٍ.¹

وعلى الطريقة ذاتها سار الصحابة رضوان الله عليهم ومن بعدهم من التابعين يعلمون النَّاس قراءة القرآن وأحكامه، وهكذا تلقى المسلمون القرآن، خلفاً عن سلفٍ، وأخذوه ثقةً عن ثقة، حتى ينتهي الأمر إلى الصحابة الكرام، ثم إلى الرسول صلى الله عليه وسلم فالمبدأ الأساس في نقل القرآن هو المشافهة، والتلقي، بأن يجلس المتعلم أمام المقرئ المعلم أو يسمع منه كيفية النطق بكلمات القرآن، ويرى حركة فمه، ولسانه وشفثيه، عندما ينطق بها، ويتلقى ذلك منه تلقياً مباشراً، ثم يقرأ القرآن عليه، ليُجود ويُصحح ويُحسن قراءته وترتيله. ومن رحمة الله تعالى بالأمة الإسلامية، وتوسعة عليهم، ورفعاً للحرج عنهم أنزل القرآن على نبيه على سبعة أحرفٍ وبها أقرأ صحابته، وأقرأ كل قبيلة بلغتهم، وما جرت عليه عاداتهم، مراعيًا بذلك لهجاتهم في النطق واللفظ، فقومٌ جرت عاداتهم بالهمز، وقومٌ بالتخفيف، وقومٌ بالفتح، وقومٌ بالإمالة، وكذلك اختلافهم في الإعراب وغيره، ولأجل هذا أباح الله تعالى لنبيه أن يُيسر على النَّاس، ويُقرئ كل قبيلة بما يتيسر عليها، ويدل على ذلك أحاديث كثيرةٌ منها: ما رواه البخاري ومسلم في صحيحيهما عن ابن عباس رضي الله عنهما أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «أقرأني جبريل على حرف، فراجعته، فلم أزل أستزيده، ويزيدني حتى انتهى إلى سبعة أحرفٍ».²

فكان كل صحابي يقرأ على الحرف الذي علمه إياه رسول الله صلى الله عليه وسلم وكلما وقع اختلافٌ بين الصحابة في القراءة كانوا يحتكمون إلى النبي صلى الله عليه وسلم فيفصل بينهم ويُقرئ كلاً على قراءته بقوله: (إنَّ هذا القرآن أنزل على سبعة

1- انظر الاختلاف في القراءات القرآنية وأثرها في اتساع المعاني للدكتور إياد السامرائي، الشبكة الإلكترونية ص 1-4

2- صحيح البخاري كتاب: فضائل القرآن، باب أنزل القرآن على سبعة أحرف (4/1909)، ح 4705، وصحيح مسلم: كتاب صلاة المسافرين، باب بيان أن القرآن أنزل على سبعة أحرف (1/561)، ح 819/

أحرف فاقروا ما تيسر منه).¹ ثم تفرّق الصحابة رضوان الله عليهم في البلدان، وصار كل واحد منهم يعلم أهل البلد القراءة التي تلقّاها عن رسول الله صلى الله عليه وسلم بما فيها من اختلاف في بعض كفياتها عن قراءة الصحابي الآخر في بلد آخر، فاختلف أخذ التابعين عن الصحابة، كما اختلف أخذ أتباع التابعين عن شيوخهم، وهكذا حتى وصل الأمر إلى القراء المشهورين الذين انقطعوا للقراءات والإقراء واعتنوا بها، وضبطوها وكرّسوا حياتهم لأجلها، واختار كل واحد منهم من القراءات الكثيرة قراءةً لزمّ القراءة والإقراء بها، وظلّ المسلمون يقرءون القرآن على عددٍ كبيرٍ من القراء إلى أن بدأ العلماء في تصنيف القراءات فذكر بعضهم خمسة عشر رجلاً، وبعضهم ذكر اثنين وعشرين رجلاً، وبعضهم ذكر أقل من ذلك إلى أن جاء ابن مجاهد في بداية القرن الرابع الهجري، فأحبّ أن يجمع المشهور من قراءات الأمصار، فاختار السبعة،² وهؤلاء السبعة هم ممن اشتهرت إمامتهم، وطال عمرهم في الإقراء، وارتحل الناس إليهم، ثم تابعه الناس على اقتصاره على هؤلاء السبعة، ثم ألحق المحققون بهؤلاء السبعة ثلاثة آخرين، وهم: يعقوب الحضرمي، وخلف، وأبو جعفر بن قعقاع المدني،³ وأصبحت القراءات المتواترة على رأي العلماء عشر قراءات، وذكر ابن الجزري أنّ القراءات العشر لم ينكرها أحدٌ من الأئمة، وأثبت تواترها بذكر طبقات رواها.⁴ وبهذا أصبحت القراءات العشر هي القراءات المتداولة والمشهورة بين الناس، وأمّا غير ذلك من القراءات فتعتبر شاذة، ولا يعتد بها.

وبناءً على ما تقدم يتضح أنّ الاختلاف في القراءات القرآنية وتعددتها كان بسبب الأحرف السبعة التي أنزل الله تعالى القرآن عليها وأمر نبيّه بأن يقرئ كل قبيلة بلغتها

1- صحيح البخاري كتاب: فضائل القرآن، باب أنزل القرآن على سبعة أحرف (4/ 1909)، ح 4706، وصحيح مسلم: كتاب صلاة المسافرين، باب بيان أنّ القرآن أنزل على سبعة أحرف (1/ 560)، ح 818.

2- انظر: منجد المقرئين، لابن الجزري [ص: 20-22]، والأحرف السبعة ومنزلة القراءات منها، لحسن عتر [ص: 298-299].

3- انظر: البرهان [1/ 330].

4- انظر النشر في القراءات العشر لابن الجزري ج 1 ص 40.

تيسيراً عليهم ورفعاً للحرص عنهم، وأنَّ هذا الاختلاف الحاصل في القراءات القرآنية كان فيما يحتلمه خط المصحف ورسمه، وما كان كتابة المصحف في عهد عثمان رضي الله عنه غير مشكولة ولا منقوطة إلا لتشمل تلك القراءات، وهذه القراءات العشر المنقولة عن الأئمة العشرة المتواترة إلى النبي صلى الله عليه وسلم لا تخرج عن الأحرف السبعة.

المبحث الرابع: أثر القراءات القرآنية في التفسير

إن لتعدد القراءات القرآنية واختلافها فوائد جليلاً وآثاراً بالغة في تفسير كتاب الله تعالى واستنباط المعاني الجديدة واتساعها، ولكن من غير تناقض في المعاني أو تباين بينها، فالاختلاف الحاصل بين القراءات اختلاف تنوع وتغاير لا اختلاف تضاد وتناقض، وفي ذلك يقول ابن الجزري: "وأما حقيقة اختلاف هذه السبعة أحرف المنصوص عليها من النبي صلى الله عليه وسلم وفائدته، فإن الاختلاف المشار إليه في ذلك اختلاف تنوع وتغاير لا اختلاف تضاد وتناقض، فإن هذا محال أن يكون في كلام الله تعالى، قال تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾ النساء(82)".¹

لا شك أن القراءات القرآنية لون من ألوان الإعجاز القرآني، إذ إن كل قراءة بمنزلة الآية، وتعدد القراءات يقوم مقام تعدد الآيات من غير تناقض ولا تضاد بينها في المعاني، فبتعدد القراءات تتسع المعاني وتعدد، وفي هذا يقول الشيخ الزرقاني: "إن تنوع القراءات، يقوم مقام تعدد الآيات، وذلك ضرب من ضروب البلاغة، يبتدئ من جمال هذا الإيجاز، وينتهي إلى كمال الإعجاز. أضف إلى ذلك ما في تنوع القراءات من البراهين الساطعة، والأدلة القاطعة على أن القرآن كلام الله، وعلى صدق من جاء به وهو رسول الله صلى الله عليه وسلم، فإن هذه الاختلافات في القراءة على كثرتها لا تؤدي إلى تناقض في المقروء وتضاد، ولا إلى تهافت وتخاذل، بل القرآن كله على تنوع قراءاته يصدق بعضه بعضاً، ويبين بعضه بعضاً ويشهد بعضه لبعض، على نمط واحد في علو الأسلوب والتعبير، وهدف واحد من سمو الهداية والتعليم، وذلك من غير شك يفيد تعدد الإعجاز بتعدد القراءات والحروف".²

ومن خلال ما سبق يتضح ما للقراءات من أثر بالغ في تفسير كتاب الله تعالى واستنباط المعاني الجديدة واتساعها، إذ أن بعض قراءات توضح وتبين معنى جديداً لم تبينه القراءة السابقة، وقد أرجع العلماء اختلاف القراءات القرآنية إلى سببين:

1- النشر في القراءات العشر ج1 ص49.

2- مناهل العرفان، للزرقاني [1 / 142]، و النشر في القراءات العشر، لابن الجزري [2 / 52].

الأول: ما كان سببه يرجع إلى اختلاف اللهجات العربية، والذي من أجله نزل القرآن على سبعة أحرفٍ تيسيراً على الناس ورفعاً للحرص عنهم، وذلك كالاختلاف في تحقيق الهمز وتسهيله، والإمالة والفتح، ونحو ذلك.

الثاني: ما كان سببه يرجع إلى خاصية في القرآن نفسه وهو الإعجاز، كالانتقال من الغيبة إلى الخطاب أو إلى صيغة التكلم.¹

قال ابن عاشور في مقدمة تفسيره: "أرى أن للقراءات حالتين: إحداهما لا تعلق لها بالتفسير بحال، والثانية لها تعلقٌ به من جهاتٍ متفاوتةٍ.

أمَّا الحالة الأولى: فهي اختلاف القراء في وجوه النطق بالحروف والحركات، كمقادير المد، والإمالات، والتخفيف، والتسهيل، والتحقيق، والجر والهمس، والغنة. مثل عذابي بسكون الياء، وعذابي بفتحها، وفي تعدد وجوه الإعراب مثل (حَتَّى يَقُولَ الرَّسُولُ) بفتح لام (يقول) وضمها.... ومزية القراءات من هذه الجهة عائدة إلى أمّتها حفظت على أبناء العربية ما لم يحفظه غيرها، وهو تحديد كفيات نطق العرب بالحروف في مخارجها وصفاتها، وبيان اختلاف العرب في لهجات النطق بتلقي ذلك عن قراء القرآن من الصحابة بالأسانيد الصحيحة، وهذا غرض مهم جداً لكنه لا علاقة له بالتفسير لعدم تأثيره في اختلاف معاني الآي²....

وأما الحالة الثانية: فهي اختلاف القراء في حروف الكلمات مثل: (مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ) (مَلِكِ يَوْمِ الدِّينِ) الفاتحة(4) و(نُنشِرُهَا)، (نُنشِرُهَا) البقرة(259)، و(ظَنُّوا أَنَّهُمْ قَدْ كُذِّبُوا) يوسف(110) بتشديد الذال أو (قد كُذِّبُوا) بتخفيفه، وكذلك اختلاف الحركات الذي يختلف معه معنى الفعل كقوله: (وَلَمَّا ضُرِبَ ابْنُ مَرْيَمَ مَثَلًا إِذَا قَوْمُكَ مِنْهُ يَصِدُّونَ) الزخرف(57) قرأ نافع بضم الصاد، وقرأ حمزة بكسر الصاد، فالأولى بمعنى: يصدُّون غيرهم عن الإيمان، والثانية بمعنى صدودهم في أنفسهم، وكلا المعنيين حاصلٌ منهم، وهي من هذه الجهة لها مزيد تعلقٍ بالتفسير، لأنَّ ثبوت

1- انظر منهج الإمام الطبري في القراءات، رسالة ماجستير، للدكتور عبد الرحمن الجمل ص97.

2- بعض العلماء أشار إلى معاني تؤخذ من هذا النوع من اختلاف القراءات، وهذا ما تبين أثناء البحث.

أحد اللفظين في قراءةٍ قد يبين المراد من نظيره في القراءة الأخرى، أو يثير معنىً غيره، ولأنَّ اختلاف القراءات في ألفاظ القرآن يكثر المعاني في الآية الواحدة نحو (حتى يطهَّرُن) البقرة (222) بفتح الطاء المشددة والهاء المشددة، وبسكون الطاء، وضم الهاء مخففة، ونحو (لَمَسْتُمُ النِّسَاء) و(لَمَسْتُمُ النِّسَاء) النساء(43) والظن أن الوحي نزل بالوجهين وأكثر، تكثيراً للمعاني.... وأنا أرى أن على المفسر أن يبيِّن اختلاف القراءات المتواترة لأنَّ في اختلافها توفير معاني الآية غالباً، فيقوم تعدد القراءات مقام تعدد كلمات القرآن¹.

وقال ابن الجزري: "وقد تدبرنا اختلاف القراءات كلها فوجدناه لا يخلو من ثلاثة أحوال:

أحدها: اختلاف اللفظ، والمعنى واحد.

الثاني: اختلافهما جميعاً مع جواز اجتماعهما في شيءٍ واحدٍ.

الثالث: اختلافهما جميعاً مع امتناع جواز اجتماعهما في شيءٍ واحدٍ، بل يتفقان من وجه آخر لا يقتضي التضاد.

فأمَّا الأول: فكالاختلاف في (الصراط، وعليهم، ويؤده، والقدس، ومحسب) ونحو ذلك مما يطلق عليه أنه لغاتٌ فقط.

وأما الثاني: فنحو (مَالِك، وَمَلِك) في الفاتحة لأنَّ المراد في القراءتين هو الله تعالى لأنه مالك يوم الدين وملكه، وكذا (يَكْذِبُونَ، وَيَكْذُبُونَ) لأنَّ المراد بهما هم المنافقون...

وأما الثالث: فنحو (وظنُّوا أنَّهم قد كُذِّبُوا) بالتشديد والتخفيف.... فأما وجه تشديد (كُذِّبُوا) فالمعنى وتيقن الرسل أنَّ قومهم قد كذَّبوهم، ووجه التخفيف، توهم المرسل إليهم أنَّ الرسل قد كذبوهم فيما أخبروهم به فالظن في الأولى يقين، والضائر الثلاثة للرسول، والظن في القراءة الثانية شك، والضائر الثلاثة للمرسل إليهم².

1- التحرير والتنوير، لابن عاشور [1/ 51-56].

2- النشر في القراءات العشر، لابن الجزري [1/ 50].

ومن خلال ما سبق يتضح تقسيم العلماء للقراءات من حيث أثرها في التفسير إلى قسمين:

القسم الأول: وهو قراءات لها أثرٌ في التفسير:

كاختلاف القراء في حروف الكلمات مثل (مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ) و(مَلِكِ يَوْمِ الدِّينِ) الفاتحة(4)، وكاختلافهم في الحركات التي يختلف معها معنى الفعل مثل (يَصُدُّون) و(يُصَدُّون) فهذا الاختلاف في القراءات له أثرٌ في التفسير وإضفاء معانٍ جديدةٍ على الآي، وهذا القسم على نوعين:

1. ما اختلف لفظه ومعناه مع جواز اجتماعها في شيء واحد.
2. ما اختلف لفظه ومعناه مع عدم جواز اجتماعها في شيء واحد بل يتفقان من وجه آخر لا يقتضي التضاد.

القسم الثاني: وهو قراءاتٌ ليس لها أثرٌ في التفسير:

كاختلاف القراء في وجوه النطق بالحروف والحركات، وكمقادير المد، والإمالات، والتخفيف، والتسهيل والتحقيق، والجهر والهمس، والغنة والإخفاء، فهذا الاختلاف في القراءات على رأيهم ليس له أثرٌ في إضفاء معانٍ جديدةٍ على الآي، وإنما هي للتيسير ورفع الحرج عن الأمة، وهذا القسم على نوعين:

1. ما اختلف لفظه واتحد معناه.
2. ما اتحد لفظه ومعناه ممَّا يتنوع صفة النطق به.

المبحث الخامس: القراءات الشاذة وأثرها في التفسير الفقهي

المطلب الأول: القدر المحرم من اللبن في الرضاعة

قال تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ وَعَمَّاتُكُمْ وَخَالَاتُكُمْ وَبَنَاتُ الْأَخِ وَبَنَاتُ الْأُخْتِ وَأُمَّهَاتُكُمْ أَلْتِيحَ أَرْضَعْنَكُمُ وَأَخَوَاتُكُمْ مِّنَ الرِّضَاعَةِ﴾¹. عن عائشة رضي الله عنها أنها قالت: «كَانَ فِيهَا أَنْزَلَ مِنَ الْقُرْآنِ: عَشْرُ رَضَعَاتٍ مَعْلُومَاتٍ يُحْرَمْنَ، ثُمَّ نُسِخْنَ بِخَمْسِ مَعْلُومَاتٍ، فَتَوَفَّى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَهُنَّ فِيهَا يُقْرَأُ مِنَ الْقُرْآنِ»².

اختلف الفقهاء رحمهم الله في المقدار المحرم من الرضاع إلى خمسة أقوال:

❖ الأول: يرى أصحابه أن قليل الرضاع وكثيره يحرم، وبه قال الحنفية والمالكية ورواية عن الإمام أحمد، وروي ذلك عن علي وعبد الله بن مسعود وعبد الله بن عباس رضي الله عنهم³، واستدل هؤلاء بأدلة من القرآن والسنة وآثار الصحابة والمعقول.

• أما من القرآن: فاستدلوا بقوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ وَعَمَّاتُكُمْ وَخَالَاتُكُمْ وَبَنَاتُ الْأَخِ وَبَنَاتُ الْأُخْتِ وَأُمَّهَاتُكُمْ أَلْتِيحَ أَرْضَعْنَكُمُ وَأَخَوَاتُكُمْ مِّنَ الرِّضَاعَةِ﴾⁴، ووجه الدلالة: ذكرت الآية الكريمة الرضاع مجرداً عن القدر المحرم فأفاد إطلاقها التحريم، ولم يفيد هذا الإطلاق بعدد معين من الرضاع⁵.

1- سورة النساء، [الآية: 23].

2- أخرجه مسلم في الصحيح، كتاب الرضاع، باب التحريم بخمس رضعات (2/175)، رقم: 1452.

3- بدائع الصنائع، للكاساني (3/405-406).

4- سورة النساء، [الآية: 23].

5- بدائع الصنائع، للكاساني (7/4)، وبداية المجتهد، لابن رشد (2/35).

• وأما من السنة النبوية: فروي عن عائشة رضي الله عنها قالت: إن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «يَحْرُمُ مِنَ الرِّضَاعِ مَا يَحْرُمُ مِنَ النَّسَبِ»¹. وجه الدلالة: يدل الحديث على أن قليل الرضاع وكثيره يحرم؛ لأن النبي صلى الله عليه وسلم جعل علة التحريم فعل الرضاع مطلقا قل أو كثر.² وروى عن عقبة بن الحارث أنه تزوج أم يحيى بنت أبي إهاب فجاءت أمة سوداء، فقالت: «قَدْ أَرْضَعْتُكُمْ فَذَكَرْتُ ذَلِكَ لِلنَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَأَعْرَضَ عَنِّي قَالَ: فَتَنَحَيْتُ فَذَكَرْتُ ذَلِكَ لَهُ قَالَ: وَكَيْفَ وَقَدْ زَعَمْتَ أَنَّهُمَا قَدْ أَرْضَعْتُكُمْ فَهَاهُ عَنْهَا»³. وجه الدلالة: يدل هذا الحديث على أن قليل الرضاع وكثيره يحرم؛ لأن رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يستفصل عن الكيفية ولم يسأل عن العدد.⁴

• وأما من آثار الصحابة: روي عن عبد الله بن مسعود وعبد الله بن عباس رضي الله عنهما أنهما قالوا: «قَلِيلُ الرِّضَاعِ وَكَثِيرُهُ سَوَاءٌ»⁵.

وروي عن ابن عمر رضي الله عنهما أنه لما بلغه أن عبد الله بن الزبير يقول: «لَا تُحْرَمُ الرُّضْعَةُ وَالرُّضْعَتَانِ» فقال: «قَضَاءُ اللَّهِ خَيْرٌ مِنْ قَضَاءِ ابْنِ الزُّبَيْرِ»⁶ وجه الدلالة: يدل هذان الأثران على أن الرضاع يحرم بالقليل والكثير.⁷

• وأما من المعقول: قالوا: إنَّ الحرمة وإن كانت لشبهة البعضية الحاصلة من اللبن الثابتة بنشوز العظم وإثبات اللحم وذلك بالكثير دون القليل لكنه أمر فيه خفاء فتعلق حكم الحرمة بمجرد إلا رضاع.⁸

1- أخرجه البخاري في الصحيح، كتاب الشهادات، باب الشهادة على الأنساب والرضاع المستفيض (875/2)، رقم: 2505.

2- البناية شرح الهداية، للعيني (807/4).

3- أخرجه البخاري في الصحيح، كتاب الشهادات، باب شهادة الإماء والعييد (881/2)، رقم: 2516.

4- نيل الأوطار، للشوكاني (117/7).

5- أخرجه البيهقي في السنن، كتاب الرضاع، باب: من قال: يحرم قليل الرضاع وكثيره (458/7).

6- سنن البيهقي (458/7).

7- بدائع الصنائع، للكاساني (808/3).

8- البناية شرح الهداية، للعيني (808/4).

وقال ابن عبد البر رحمه الله: "وكلمها وصل إلى جوف الطفل أو الطفلة في الحولين من اللبن وإن كان مصة واحدة حرم عند مالك وأكثر أهل المدينة".¹
هذا المذهب قد احتج بأقوال لعائشة عن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لكنه لم يحتج بقول عائشة رضي الله عنها: «كَانَ فِيهَا أَنْزَلَ مِنَ الْقُرْآنِ: عَشْرُ رَضَعَاتٍ مَعْلُومَاتٍ يُحْرَمْنَ، ثُمَّ نُسَخْنَ بِخَمْسِ مَعْلُومَاتٍ، فَتَوَفِّي رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَهُنَّ فِيهَا يُقْرَأُ مِنَ الْقُرْآنِ».²

وفي ذلك يقول الباجي³ رحمه الله تعالى: "هذا والذي روته عائشة رضي الله عنها أنه نزل من القرآن مما أخبرت عنه أنه ناسخ أو منسوخ لا يثبت قرآناً لأن القرآن لا يثبت إلا بالخبر المتواتر، وأمّا خبر الآحاد فلا يثبت به قرآن وهذا من أخبار الآحاد الداخلة في جملة الغرائب فلا يثبت بمثله قرآن وإذا لم يثبت بمثله قرآن فمن مذهبنا أن من ادعى فيه أنه قرآن وتضمن حكماً فإنه لا يثبت ذلك الحكم إلا أن يثبت بما ثبت به القرآن من الخبر المتواتر لأن ذلك الحكم ثبوته فرع عن ثبوت الخبر قرآناً".⁴

❖ **الثاني:** يرى أصحابه أن تحريم الرضاع يثبت بخمس رضعات متفرقات فصاعداً، وبه قال الشافعية والحنابلة في المعتمد عندهم، وروي عن عائشة وابن الزبير.⁵

قال النووي: "لا يقتضي التحريم من الرضاع إلا خمس رضعات معلومات".¹
وقال ابن قدامة: "الذي يتعلق به التحريم خمس رضعات فصاعداً".²
واستدل أصحاب هذا القول بالسنة النبوية الشريفة:

1- الكافي في فقه أهل المدينة، لابن عبد البر (535/2-540).

2- سبق تحريجه.

3- هو سليمان بن خلف التُّجِيبِي الباجي القرطبي، البطليوسي، الأندلسي، القاضي المالكي، ولد سنة 403هـ، أخذ عن مكّي بن أبي طالب، ويونس بن المغيث وغيرهما. له مصنفات منها: إحكام الفصول في أحكام الأصول، والحدود في أصول الفقه، والمنتقى، وغيرهم، توفي سنة 474هـ. انظر: سير أعلام النبلاء، للذهبي [18/535]، رقم: 274، ووفيات الأعيان، لابن خلكان [408/2].

4- المنتقى، للباقي (3/357).

5- المجموع، للنووي (20/83).

أ- عن عائشة رضي الله عنها قالت: «كَانَ فِيهَا أَنْزَلَ مِنَ الْقُرْآنِ: عَشْرُ رَضَعَاتٍ مَعْلُومَاتٍ مُحْرَمْنَ، ثُمَّ نُسِخْنَ بِخَمْسِ مَعْلُومَاتٍ، فَتَوَيَّرَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَهُنَّ فِيهَا يُقْرَأُ مِنَ الْقُرْآنِ».³

وجه الدلالة: يدل الحديث دلالة صريحة على أن التحريم من الإرضاع لا يكون إلا بخمس رضعات معلومات.⁴

ب- عن عبد الله بن الحارث عن أم الفضل رضي الله عنها قالت: «جَاءَ رَجُلٌ إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ: تَزَوَّجْتُ امْرَأَتِي وَعِنْدِي أُخْرَى وَقَدْ ذَكَرْتَ الْأُولَى أَنَّهُ أَرْضَعْتَ الْحَدِيثِ رَضْعَةً أَوْ رَضْعَتَيْنِ، فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: لَا تُحْرَمُ الْإِمْلَاجَةُ أَوْ الْإِمْلَاجَتَانِ».⁵

ج- عن عبد الله بن الزبير عن عائشة رضي الله عنها قالت: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «لَا تُحْرَمُ الْمِصَّةُ وَلَا الْمِصَّتَانِ».⁶

وجه الدلالة: يدل الحديثان على أن حكم الرضاع الموجب للتحريم لا يثبت بالمصّة أو المصتين و الرضعة أو الرضعتين و الإملاجة أو الإملاجتين بل بأكثر من ذلك، وهو خمس رضعات كما ذكرت السيّدة عائشة في الحديث الصحيح.⁷

د- عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم «لَا تُحْرَمُ مِنَ الرَّضَاعِ الْمِصَّتَانِ وَلَا تَحْرَمُ إِلَّا مَا فَتَقَّ الْأَمْعَاءُ».⁸

وجه الدلالة: الأحاديث صريحة في نفي التحريم بالقليل من الرضاع، وحديث عائشة في الخمس يضبط حد القلة الذي لا يثبت التحريم بأقل منه.

1- المصدر السابق (83/20).

2- المغني، لابن قدامة (310/11).

3- سبق تخريجه.

4- نيل الأوطار، للشوكاني (116/7).

5- أخرجه مسلم في صحيح، كتاب الرضاع، باب المصّة والمصتان (1074/2).

6- المصدر السابق.

7- نيل الأوطار، للشوكاني (114/7).

8- أخرجه النسائي في السنن الكبرى (200/5).

❖ **الثالث :** يرى أصحابه أن المقدار المحرم من الرضاع ثلاث رضعات، و به قال زيد بن ثابت وأبو ثور وأبو عبيد.¹

و استدل أصحاب هذا الرأي بأدلة من السنة النبوية:

أ- ما روي عن عائشة رضي الله عنها أنها قالت: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم «**لَا تُحْرَمُ الْمِصَّةُ وَالْمِصَّتَانِ**».²

ب- ما روي عن عبد الله بن الحارث عن أم الفضل قالت: قال نبي الله صلى الله عليه وسلم «**لَا تُحْرَمُ الْإِمْلَاجَةُ وَلَا الْإِمْلَاجَتَانِ**».³

وجه الدلالة: تدل هذه الأحاديث بمفهومها أن الثلاث من الرضعات أو المصات أو الإملاجات تقتضي التحريم.⁴

❖ **الرابع :** يرى أصحابه أن المقدار المحرم من الرضاع سبع رضعات، وهي رواية عن عائشة رضي الله عنها.⁵

واستدل أصحاب هذا الرأي بأدلة من السنة النبوية الشريفة منها حديث عبد الله بن الزبير رضي الله عنه عن عائشة رضي الله عنها قالت: «**لَا يَحْرَمُ مِنْهَا دُونَ سَبْعِ رَضَعَاتٍ**».⁶

وجه الدلالة: يدل هذا الحديث علة أن تحريم الرضاع يثبت بسبع رضعات.⁷

❖ **الخامس :** يرى أصحابه أن المقدار المحرم من الرضاع عشر رضعات، و به قالت حفصة رضي الله عنها.⁸

واستدل هؤلاء بمجموعة من الأدلة في السنة النبوية الشريفة:

1- البناية شرح الهداية، للعيني (805/4)، وبداية المجتهد، لابن رشد (995/3).

2- أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الرضاع، باب: في المصة والمصتان (1074/2).

3- المصدر السابق.

4- نيل الأوطار، للشوكاني (114/7).

5- البناية شرح الهداية، للعيني (805/4).

6- سنن الدارقطني، كتاب الرضاع (183/4).

7- البناية شرح الهداية، للعيني (805/4).

8- مصدر السابق.

1. ما روي عن ابنة أبي عبيد امرأة ابن عمر أخبرته أن حفصة بنت عمر رضي الله عنها زوج النبي أرسلت بغلام نفيس لبعض موالي عمر إلى أختها فاطمة بنت عمر فأمرتها أن ترضعه عشر مرات ففعلت فكان يلج عليها بعد أن كبر.¹
2. وعن إبراهيم بن عقبة أنه سأل عروة ابن الزبير عن المصّة والمصتين فقال كانت عائشة رضي الله عنها «لَا تُحْرَمُ المِصَّةَ وَلَا المِصَّتَانِ وَلَا تُحْرَمُ إِلَّا عَشْرَ رَضَعَاتٍ فَصَاعِدًا»² وجه الدلالة: يدل الحديثان على أن تحريم الرضاع لا يثبت إلا بعشر رضعات.³

3. بعد ذكر آراء العلماء وأقوالهم وتتبع أدلتهم في هذه المسألة فإنني أميل إلى ترجيح المذهب الثاني-الشافعية والحنابلة-القائل بأن تحريم الرضاع يثبت بخمس رضعات متفرقات فصاعدًا لقوة أدلتهم حيث استدلوا بأدلة حددت عدد الرضعات المحرمات بعبارة النصّ منها حديث عائشة رضي الله عنها الذي أخرجه الإمام مسلم في الصحيح، في حين استدل أصحاب الأقوال الأخرى بأدلة ضعيفة لا ترقى إلى أدلة الشافعية والحنابلة.

وسبب الخلاف بين أقوال الفقهاء في المقدار المحرم من اللبن: معارضة عموم الكتاب للأحاديث الواردة في التحديد ومعارضة الأحاديث في ذلك بعضها بعضًا، فمن ذهب إلى ترجيح ظاهر القرآن على هذه الأحاديث قال تحرم المصّة و المصتان، ومن جعل الأحاديث مفسرة للآية وجمع بينها وبين الآية وقام بترجيح مفهوم دليل الخطاب في قول رسول الله صلى الله عليه وسلم «لَا تُحْرَمُ المِصَّةَ وَالمِصَّتَانِ» على مفهوم دليل الخطاب في قوله صلى الله عليه وسلم في حديث سالم قال الثلاثة فما فوقها تحرم لأن دليل الخطاب في حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم لا

1- سنن البيهقي، كتاب الرضاع، باب: من قال: لا يحرم من الرضاع إلا خمس رضعات (457/7).

2- سنن البيهقي، كتاب الرضاع، باب: من قال: يحرم قليل الرضاع وكثيره (458/7).

3- نيل الأوطار، للإمام الشوكاني (115/7).

تحرم المصّة ولا المصتان {يقتضي أن ما فوقها يحرم وقوله صلى الله عليه وسلم {أرضعيه خمس رضعات} دل فيه مفهوم دليل الخطاب على أن ما دونها لا يحرم.¹

المطلب الثاني: حكم التابع في قضاء رمضان:

قال جل ثناؤه ﴿ أَيَّاماً مَّعْدُودَاتٍ فَمَسَ كَانَ مِنْكُمْ مَّرِيضاً أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ ﴾².

قال الإمام القرطبي³: اختلف الناس في وجوب تتابعها على قولين، ذكرهما الدار قطني في سننه، فروى عن عائشة رضي الله عنها قالت: نزلت "فعدة من أيام أخر متتابعات"، فسقطت: "متتابعات". قال: هذا اسناد صحيح⁴.

وقد روي عن أبي بن كعب⁵ أنه كان يقرؤها "فعدة من أيام أخر متتابعات"⁶، وقرأ الجمهور: "فعدة من أيام أخر" دون متتابعات⁷.

وقد ترتب على هذا الاختلاف خلاف بين الفقهاء في حكم التابع في قضاء رمضان، فذهب المالكية، والشافعية والحنفية والحنابلة إلى استحباب التابع وعدم

1- بداية المجتهد، لابن رشد (994/3).

2- سورة البقرة، الآية: 184

3- الجامع لأحكام القرآن، للقرطبي (136/3)

سنن الدار قطني (192/2) وأخرجه أيضا البيهقي (258/4). وقال: قولها "سقطت"، تريد:

4- نسخت، لا يصح له تأويل غير ذلك. سورة البقرة، الآية: 184.

5- سيد القراء وهو صحابي وقارئ وكاتب للوحي، وراوي للحديث النبوي من الأنصار، شهد مع النبي صلى الله عليه وسلم المشاهد كلها-، حدث عنه بنوه محمد، والطُّفيل، وأنس بن مالك، وغيرهم، توفي سنة 30هـ.

انظر: سير أعلام النبلاء، للذهبي [389/1]، رقم: 82، وحلية الأولياء، للأصبهاني [250/1].

6- البحر المحيط، لأبي حيان (35/2)، ومعجم القراءات القرآنية للدكتور أحمد المختار (141/1)

7- الجامع لأحكام القرآن، للقرطبي (137/3)

وجوبه، وهو قول ابن عباس، وأنس بن مالك، وأبي هريرة وأبي قلابة¹، ومجاهد، والثوري، والأوزاعي².

قال أبو بكر بن العربي في قوله تعالى (فعدة من أيام أخر): "يعطي بظاهره قضاء الصوم متفرقا، وقد روي ذلك عن جماعة من السلف، منهم أبو هريرة. وإنما وجب التتابع في الشهر لكونه معيناً، وقد عدم التعيين في القضاء فجاز بكل حال"³.

وقال الباجي في "المنتقى": "يحتمل أن يريد الإخبار عن الوجوب، ويحتمل أن يريد الإخبار عن الاستحباب، وعلى الاستحباب جمهور الفقهاء. وإن فرقه أجزاءه، وبذلك قال مالك والشافعي، والدليل على صحة هذا قوله تعالى {فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ} ولم يخص متفرقة من متتابعة، وإذا أتى بها متفرقة فقد صام عدة من أيام أخر، فوجب أن يجزيه"⁴.

وقال أبو بكر الجصاص: ((قال الشيخ أبو بكر⁵: قد دل ما تلونا من الآية على جواز قضاء رمضان متفرقا من ثلاثة أوجه:

-أحدها: أن قوله ﴿فعدة من أيام أخر﴾ قد أوجب القضاء في أيام منكورة غير معينة، وذلك يقتضي جواز قضائه متفرقا إن شاء أو متتابعاً، ومن شرط فيه التتابع فقد خالف ظاهر الآية من وجهين:

أحدهما: إيجاب صفة زائدة غير مذكورة في اللفظ، وغير جائز الزيادة في النص إلا بنص مثله، ألا ترى أنه لما أطلق الصوم في ثلاثة أيام في الحج وسبعة إذا رجع لم يلزمه

1- هو أبو قلابة عبد الله بن زيد الجرهمي البصري، الإمام، وشيخ الإسلام، ويعد الثالث من طبقات رواة الحديث النبوي، حدث عن ثابت بن الضحاك، وأنس، ومالك بن الحويرث، وغيرهم، وحدث عنه مولاه أبو رجاء سليمان، وثابت البناني، وغيرهما. توفي سنة 104هـ.

انظر سير أعلام النبلاء، للذهبي [4/468، رقم: 178]

2- الشرح الكبير للمقدسي (3/85)

3- أحكام القرآن، للقرطبي (1/112)

4- المنتقى، للباجي (2/64)، وقول مالك في الموطأ (1/304)

5- المقصود به أبو بكر الرازي عالم العراق وهو أحد أئمة أصحاب أبي حنيفة.

التتابع، إذ هو غير مذكور فيه؟ والآخر: تخصيصه القضاء في أيام غير معينة، وغير جائز تخصيص العموم إلا بدلالة.

الوجه الثاني: قوله تعالى ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمْ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمْ الْعُسْرَ﴾¹، فكل ما كان أيسر عليه فقد اقتضى الظاهر جواز فعله، وفي إيجاب التتابع نفي اليسر وإثبات العسر، وذلك منتف بظاهر الآية.

الوجه الثالث: قوله تعالى ﴿ولتكملوا العدة﴾ يعني والله أعلم قضاء عدد الأيام التي أفطر فيها، وكذلك روي عن الضحاك وعبد الله بن زيد بن أسلم. فأخبر الله أن الذي يريده منا إكمال عدد ما أفطر، فغير سائغ لأحد أن يشترط فيه غير هذا المعنى لما فيه من الزيادة في حكم الآية، وقد بينا بطلان ذلك في مواضع. وقد اختلف السلف في ذلك، فروي عن ابن عباس ومعاذ بن جبل وأبي عبيدة بن الجراح وأنس بن مالك وأبي هريرة ومجاهد وطاووس وسعيد بن جبير وعطاء قالوا: "إن شئت قضيته متفرقا وإن شئت متتابعا".

وروي شريك عن أي إسحاق الحارث عن علي قال: "اقض رمضان متتابعا فإن فرقته أجزأك"

وروي الحجاج عن أبي إسحاق عن الحارث عن علي في قضاء رمضان قال: "لا يفرق" وجائز أن يكون ذلك على وجه الاستحباب، وأنه إن فرق أجزاءه، كما رواه شريك وروي عن ابن عمر في قضاء رمضان: "صمه كما أفطرتة"².

وقال مالك والثوري والحسن بن صالح: "يقضيه متتابعا أحب إلينا، وإن فرقه أجزاءه" فحصل من إجماع فقهاء الأمصار جواز قضائه متفرقا، وقد قدمنا ذكر دلالة الآية عليه.

وقد روى حماد عن سلمة، عن سهاك بن حرب، عن هارون بن أم هانئ أو ابن بنت أم هانئ: "أن النبي صلى الله عليه وسلم ناوها فضل شرابه فشربت ثم قالت: يا رسول الله إني كنت صائمة، إني كرهت أن أرد سؤرك فقال: إن كان من قضاء رمضان

1- سورة البقرة، [الآية: 184].

2- أحكام القرآن، للجصاص. باب قضاء رمضان 288/1

فصومي يوماً مكانه، وإن كان تطوعاً فإن شئت فاقضيه، وإن شئت فلا تقضيه" فأمرها رسول الله صلى الله عليه وسلم بقضاء يوم مكانه ولم يأمرها باستئناف الصوم إن كان ذلك منه فدل ذلك على معنيين:

أحدهما: أن التابع غير واجب.

والثاني: أنه ليس بأفضل من التفريق، لأنه لو كان أفضل منه لأرشدنا النبي صلى الله عليه وسلم وبينه لها. ومما دل على ذلك من طريق النظر أن صوم رمضان نفسه غير متتابع، وإنما هو في أيام متجاورة، وليس التابع من شرط صحته، بدلالة أنه لو أفطر منه يوماً لم يلزمه استقبال الصوم وجاز ما صام منه غير متتابع، فإذا لم يكن أصله متتابعاً فقضاؤه أحرى بأن لا يكون متتابعاً، ولو كان صوم رمضان متتابعاً لكن إذا أفطر منه يوماً لزمه التابع، ألا ترى أنه إذا أفطر يوماً من الشهرين المتتابعين لزمه استئنافها¹.

ومن الأدلة التي استدلت بها أصحاب هذا الاتجاه على استحباب التابع ما روي عن أبي هريرة رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "من كان عليه صوم من رمضان فليسرده ولا يقطعه"²، ولأن فيه مبادرة إلى أداء الفرض، ولأن ذلك أشبه بالأداء³، وأولوا قراءة التابع بأنها كانت أولاً ثم نسخت⁴.

وذهب قوم إلى وجوب التابع، وروي ذلك عن علي، وابن عمر، وعائشة رضي الله عنهم، وبعض أهل الظاهر، واحتجوا بقراءة "فعدة من أيام أخر متتابعات"⁵ وقد ذكر أن التابع قراءة أبي بن كعب⁶.

1- أحكام القرآن للجصاص باب قضاء رمضان (288/1-289).

2- سنن الدار قطني، كتاب الصيام، باب القبلة للصائم رقم 57 (191/2) قال عنه: عبد الرحمن بن إبراهيم ضعيف الحديث

3- المذهب، للشيرازي (624/2)

4- فتح الباري، لابن حجر (189/4)

5- بداية المجتهد، لابن رشد (535/1)

6- الموطأ للإمام مالك، كتاب الصيام، باب ما جاء في قضاء رمضان والكفارات (305/1)

والراجح أن التابع في قضاء رمضان مستحب وليس بواجب، استدلالاً بما روي عن أبي هريرة رضي الله عنه، وأما القراءة التي اعتمد عليها من قال بالوجوب فهي منسوخة كما تقول عائشة رضي الله عنها فقد روي عنها أنها قالت: "نزلت {فعدة من أيام أخر متتابعات} فسقطت متتابعات"¹. ولعل من قال بالوجوب لم يكن يعلم أن التابع قد نسخ.

المطلب الثالث: حكم التابع في صيام كفارة الخنث:

قال تعالى: ﴿لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ مِمَّا آيَمَنْتُمْ بِهِ وَلَا يُوَاخِذُكُمْ بِمَا عَفَفْتُمْ بِالْأَيْمَنِ بِكَبْرَتِهِ إِطْعَامَ عَشْرَةِ مَسْكِينٍ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعَمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِمَّنْ لَمْ يَجِدْ بِصِيَامِ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ ذَلِكَ كَبْرَةً أَيْمَانِكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ وَاحْفَظُوا أَيْمَانَكُمْ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ ءَايَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾²

قال الإمام القرطبي: قوله تعالى ﴿فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ﴾ قرأها ابن مسعود: "مُتَّابِعَات" فيقيد بها، المطلق.³

فقد قرأ أبي بن كعب وابن مسعود، "ثلاثة أيام متتابعات"⁴،⁵ نسبت هذه القراءة إلى النخعي⁶، أما جمهور القراء فقد قرأوا: {فصيام ثلاثة أيام} دون متتابعات.¹

1- أخرجه البيهقي في السنن الكبرى، كتاب الصيام باب قضاء شهر رمضان إن شاء متفرقا، حديث رقم 8234، وقال البيهقي: قولها سقطت تريد نسخت لا يصح له تأويل غير ذلك (4/430-431).

2- سورة المائدة [الاية: 91].

3- الجامع لأحكام القرآن، للقرطبي (8/152).

5- البحر المحيط، لأبي حيان، (4/14)، ومعجم القراءات القرآنية، لأحمد مختار عمر و الدكتور عبد العال سالم (2/236).

6- المصدر السابق (2/86-87). وابراهيم النخعي: هو أبو عمران ابراهيم بن يزيد بن قيس ابن الأسود، النخعي، الباني، ثم الكوفي. روى عن خاله ومسروق، وعلقمة، وعبيدة السلماني، وغيرهم؛ وروى عنه الحكم بن عتيبة، وحامد، وسماك بن حرب، وغيرهم. توفي سنة 96 هـ بالكوفة. انظر: سير أعلام النبلاء، للذهبي [4/520]، رقم: 213.

و ترتب على هذا الاختلاف في قراءة هذه الآية اختلاف بين الفقهاء في الصيام في كفارة الحنث في اليمين، هل يشترط في التتابع أم يجوز التفريق في ، وسبب اختلافهم في ذلك يعود إلى شيئين:

أحدهما: هل يجوز العمل بالقراءة التي ليست في المصحف؟ وذلك أن في قراءة عبد الله بن مسعود (فصيام ثلاثة أيام متتابعات).

السبب الثاني: اختلافهم هل يحمل الأمر بمطلق الصوم على التتابع أم ليس يحمل إذا كان الأصل في الصيام الواجب بالشرع إنما هو التتابع؟²

ذهب الأحناف، والحنابلة، وكذلك الشافعية في أحد القولين عندهم إلى وجوب التتابع في صيام كفارة اليمين. وهو قول إبراهيم النخعي والثوري وإسحق وأبي عبيد وأبي ثور.³

قال السرخسي⁴ رحمه الله تعالى: "وإذا حنث الرجل وهو معسر فعليه ثلاثة أيام متتابعة"⁵.

وقال الكاساني رحمه الله تعالى: "و أما صوم كفارة اليمين فيشترط فيه التتابع أيضا عندنا"⁶

قال الخرقني¹: فإن لم يجد من هذه الثلاثة واحدا - أي الإطعام أو الكسوة أو تحرير الرقبة - أجزاء الصيام ثلاثة أيام متتابعة، وقال ابن قدامة تعليقا على قول الخرقني هذا:

1- المصدر نفسه.

2- بداية المجتهد، لابن رشد (418/1).

3- المغني، لابن قدامة (274/11).

4- هو شمس الأئمة محمد بن أبي سهل السرخسي الخزرجي الأنصاري، فقيه أصولي حنفي من سرخس، وكان عالما عاملا ناصحا للحكام، سجنه الخاقان بسبب نصحه له؛ وكتب كتاب المسبوط وهو سجين. تفقه على أبي محمد عبد العزيز الحلواني، وتلمذ على يديه محمد الحصري. توفي سنة 490هـ. انظر: معجم المؤلفين، لعمر كحالة [239/8]

5- المسبوط، للسرخسي (155/8).

6- بدائع الصنائع، للكاساني (111/5).

"يعني إن لم يجد طعاما ولا كسوة ولا عتقا انتقل إلى صيام ثلاثة أيام لقول الله تعالى: ﴿فَكَفَّرْتَهُمْ إِطْعَامَ عَشْرَةِ مَسْكِينٍ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعَمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتَهُمْ أَوْ تَحْرِيرَ رَقَبَةٍ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ﴾، وهذا لا خلاف فيه إلا في اشتراط التتابع في الصوم وظاهر المذهب اشتراطه...ولنا أن في قراءة أبي عبد الله بن مسعود ﴿فصيام ثلاثة أيام متتابعات﴾ كذلك ذكره الإمام أحمد في التفسير عن جماعة، وهذا إن كان قرآنا فهو حجة، لأنه كلام الله الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، وإن لم يكن قرآنا فهو رواية عن النبي صلى الله عليه وسلم، إذ يحتمل أن يكونا سمعاه من النبي صلى الله عليه وسلم تفسيراً فظناه قرآنا، فثبتت له رتبة الخبر، ولا ينقص عن درجة تفسير النبي صلى الله عليه وسلم عليه وسلم للآية، وعلى كلا التقديرين فهو حجة يصار إليه".² واحتج الأحناف والحنابلة في ذلك بقراءة عبد الله بن مسعود رضي الله عنه: ﴿فصيام ثلاث أيام متتابعات﴾.

قال الكاساني رحمه الله تعالى: "ولنا قراءة عبد الله بن مسعود رضي الله عنه: "فصيام ثلاثة أيام متتابعات"، وقراءته كانت مشهورة في الصحابة-رضي الله تعالى عنهم-، فكانت بمنزلة الخبر المشهور لقبول الصحابة-رضي الله عنهم- إياها تفسيراً للقران العظيم إن لم يقبلوها في كونها قرآنا، فكانت مشهورة في حق حكم الصحابة - رضي الله عنهم- إياها في حق وجوب العمل، فكانت بمنزلة الخبر المشهور، والزيادة على الكتاب الكريم بالخبر المشهور جائزة بلا خلاف، ويجوز بخبر الواحد، وكذا عند بعض مشايخنا على ما عرف في أصول الفقه".³

1- أبو القاسم عمر بن الحسين الحرقمي، صاحب المختصر المشهور في مذهب الإمام أحمد بن حنبل، تتلمذ على يد أبيه، وأبوبكر المروزي؛ وقرأ عليه جماعة من شيوخ المذهب، منهم ابن بطه. توفي سنة 334هـ. انظر: سير أعلام النبلاء [363/15]، رقم: 186.

2- المغني، لابن قدامة (274/11)

3- بدائع الصنائع، للكاساني (111/5).

و صرح ابن قدامة - رحمه الله تعالى - بالاحتجاج في هذه المسألة بقراءة عبد الله بن مسعود رضي الله عنه مبينة أن تلك القراءة دائرة بين القرآن والخبر وكلاهما حجة.¹ وأما من ذهب من الشافعية - رحمهم الله تعالى - إلى القول بوجوب التتابع في هذه المسألة فاحتجوا لذلك بالقياس على كفارة الظهر والقتل حيث: لا يجوز الصوم في كفارة اليمين إلا متتابعاً؛ لأنه كفارة جعل الصوم فيها بدلاً عن العتق، فشرط في صومها التتابع ككفارة الظهر والقتل.²

وذهب المالكية و الشافعية في الأظهر من مذهبه إلى عدم وجوب التتابع مع كونه الأفضل.

قال ابن عبد البر - رحمه الله تعالى - في معرض ذكره لكفارة اليمين: "... فإن لم يجد شيئاً من ذلك كله صام ثلاثة أيام متتابعات، فإن فرقها أجزاء عنه".³ وقال ابن رشد - رحمه الله تعالى -: "وأما المسألة الثالثة وهي اختلافهم في اشتراط تتابع الأيام الثلاثة في الصيام، فإن مالكا والشافعي لم يشترط في ذلك وجوب التتابع وإن كانا استحباها، واشترط ذلك أبو حنيفة"⁴

وقال الغزالي - رحمه الله تعالى - في هذه المسألة: "فلا يشترط التتابع"⁵ وقال الشربيني⁶ - رحمه الله تعالى -: "والتكفير بالمال له بدل وهو الصوم، ولا يجب تتابعها في الأظهر لإطلاق الآية.

1 - المغني، لابن قدامة (529/13).

2 - المجموع، للنووي (120/18).

3 - الكافي، لابن عبد البر (453/1).

4 - بداية المجتهد، لابن رشد (418/1).

5 - المنحول، للغزالي (ص: 281).

6 - هو الشيخ الإمام العلامة شمس الدين محمد الشربيني، الشافعي، الفقيه، المفسر، المتكلم، النحوي. أخذ عن الرملي، والطبلاوي، و الطهواني، وغيرهم. من تصانيفه: السراج المنير، وشرح التنبيه، ومغني المحتاج. توفي سنة 977هـ.

انظر: شذرات الذهب، لابن العماد [561/10]

والثاني يجب لأن ابن مسعود قرأ "ثلاثة أيام متتابعات" والقراءة الشاذة كخبر الواحد في وجوب العمل"¹. وحجتهم في عدم وجوب التتابع: أنه صوم نزل به القرآن مطلقاً فجاز متفرقاً ومتتابعة كالصوم في فدية الأذى، والتتابع صفة لا تجب إلا بنص أو قياس على منصوص، وذلك معدوم في هذه المسألة.²

ومن خلال سرد أقوال أهل العلم يترجح لدي وجوب التتابع في صيام كفارة اليمين، وذلك لسببين:

السبب الأول: لقراءة عبد الله بن مسعود رضي الله تعالى عنه: فصيام ثلاثة أيام متتابعات.

السبب الثاني: أن المقصود بالصيام في كفارة اليمين ردع المسلم عن اعتياد الأيمان.

الذي يناسب هذا الردع التتابع لا التفريق، إذ التتابع يجعله يحس بمرارة الجوع والعطش في ثلاثة أيام متوالية، وهذا الإحساس يضعفه التفريق في صيام تلك الأيام الثلاثة.

المطلب الرابع: حكم وطأ الحائض بعد انقطاع الحيض وقبل الغسل:

قال تعالى ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذَىٰ بَاغِتَزِلُوا اللَّيْسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَفْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ بِأَتْوَهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ﴾³.

قال القرطبي⁴: "وقرأ نافع وأبو عمرو⁵ وابن كثير¹ وابن عامر² وعاصم³ في رواية حفص عنه "يَطْهُرْنَ" بسكون الطاء وضم الهاء، وقرأ حمزة والكسائي⁴ وعاصم في رواية أبي بكر والمفضل "يَطْهُرْنَ" بتشديد الطاء والهاء وفتحها⁵".

1 - مغني المحتاج، للشرييني (328/4).

2 - أحكام القرآن، للقرطبي (654/2).

3- سورة البقرة، [الآية: 220]

4- الجامع لأحكام القرآن، للقرطبي (486/3)

5- أبو عمرو بن العلاء التميمي البصري، أحد القراء السبعة، ولد سنة 70 هـ وتوفي سنة 154 هـ.

وفي مصحف أبيّ وعبد الله: "يَتَطَهَّرْنَ"، وفي مصحف أنس بن مالك⁶: {ولا تقربوا النساء في مَحِيضهن واعتزلوهنَّ حتى يتطهَّرنَّ}⁷. ورجح الطبري قراءة تشديد الطاء⁸.

وقد ترتب على هذا الاختلاف في القراءة اختلاف بين الأئمة والفقهاء في حكم وطء الحائض بعد انقطاع دم الحيض (أي في طهرها) وقبل الاغتسال، هل يجوز وطؤها إذا طهرت قبل الغسل؟

ذهب مالك والشافعي والجمهور إلى أن ذلك لا يجوز حتى تغتسل. وقد رجح الجمهور مذهبهم بأن صيغة التفعّل إنما تنطلق على ما يكون من فعل المكلفين، لا على ما يكون من فعل غيرهم، فيكون قوله تعالى ﴿فَإِذَا تَطَهَّرْنَ﴾ أظهر في معنى الغسل بالماء منه في الطهر الذي هو انقطاع الدم، والأظهر يجب المصير إليه، حتى يدل الدليل على خلافه⁹.

قال القرطبي¹⁰: "قوله تعالى ﴿فَإِذَا تَطَهَّرْنَ﴾ يعني بالماء، وإليه ذهب مالك وجمهور العلماء، وأن الطهر الذي يُجْلُّ جماع الحائض التي يذهب عنها الدم هو تطهُّرها

عبد الله بن كثير بن عمرو، قارئ أهل مكة وهو من التابعين، أحد القراء السبعة، ولد بمكة سنة 45-1 وتوفي بها سنة 120 هـ.

عبد الله بن عامر اليحصبي، ولد سنة 21 هـ وهو من القراء السبعة قرأ عليهم سنداً توفي بدمشق سنة 118 هـ يوم عاشوراء.

3- عاصم بن أبي النجود، شيخ القراء بالكوفة وأحد التابعين، توفي سنة 120.

4 - علي بن حمزة الكسائي أحد القراء السبعة، ألف الإمام الكسائي في شتى العلوم وأخذ القراءة عرضاً عن حمزة أربع مرات توفي سنة 189 هـ.

5- السبعة في القراءات، لابن مجاهد (ص: 182)

6 - النجاري الخزرجي خدام رسول الله وصاحبه، كان يتسمى بخادم رسول الله ويفتخر بذلك توفي أنس في يوم جمعة من سنة ثلاث وسبعين

7- معجم القراءات القرآنية، لأحمد مختار عمر و الدكتور عبد العال سالم (171/1)

8- تفسير الطبري (732/3)

9- بداية المجتهد ونهاية المقتصد، لابن رشد (130/1-131).

10- الجامع لأحكام القرآن، للقرطبي (488/3).

بالماء كطهور الجنب، ولا يجزئ من ذلك تيمم ولا غيره. وبه قال الشافعي والطبري ومحمد بن مسلمة وأهل المدينة وغيرهم".

وقال يحيى بن بكير ومحمد بن كعب القرظي: "إذا طهرت الحائض وتيممت حيث لا ماء، حلت لزوجها وإن لم تغتسل. وقال مجاهد وعكرمة وطاووس: انقطاع الدم يُلْجئها لزوجها، ولكن بأن تتوضأ"¹.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: "أما المرأة الحائض إذا انقطع دمها فلا يطؤها زوجها حتى تغتسل، إذا كانت قادرة على الاغتسال، وإلا تيممت، كما هو مذهب جمهور العلماء كمالك وأحمد والشافعي.

وهذا معنى ما يروى عن الصحابة حيث روي عن بضعة عشر من الصحابة - منهم الخلفاء - أنهم قالوا: في المعتدة هو أحق بها ما لم تغتسل من الحيضة الثالثة.

والقرآن يدل على ذلك قال الله تعالى ﴿وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ﴾ قال مجاهد: حتى يطهرن، يعني ينقطع الدم، فإذا تطهرن اغتسلن بالماء، وهو كما قال مجاهد.

وإنما ذكر الله غايتين على قراءة الجمهور، لأن قوله "حتى يطهرن" غاية التحريم الحاصل بالحيض، وهو تحريم لا يزول بالاغتسال ولا غيره، فهذا التحريم يزول بانقطاع الدم، ثم يبقى الوطء بعد ذلك جائزا بشرط الاغتسال، لا يبقى محرما على الإطلاق، فلهذا قال ﴿فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ﴾².

واحتجوا بقراءة التشديد يَطْهُرْنَ فقالوا: إنها صريحة في اشتراط الغسل، وأما قراءة التخفيف يَطْهُرْنَ فقد استدلوا بها من وجهين: الأول أن معناها يغتسلن، وقالوا: وهذا شائع في اللغة، فيصار إليه جمعا بين القراءتين، والثاني: أن الإباحة معلقة بشرطين: أحدهما انقطاع دمهن، والثاني: تطهرهن وهو اغتسالهن، وما علق بشرطين لا يباح بأحدهما، وذلك كما قال تعالى ﴿وَابْتَلُوا لِيَتَّبِعِيَ حَتَّىٰ إِذَا بَلَغُوا

1- المحرر الوجيز، لابن عطية (1/ 299)

2- مجموع الفتاوى، لابن تيمية (21/ 624-625)

النِّكَاحَ بَإِنِّ - اَنْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا فَاذْبَعُوا اِلَيْهِمْ ۖ اَمْوَالَهُمْ ﴿١﴾، وقالوا: إن ابن عباس والمفسرين وأهل اللسان فسروا قوله تعالى "فَإِذَا تَطَهَّرْنَ" بأنه إذا اغتسلن، وقالوا أيضا: إن فيما ذهبنا إليه جميعا بين القراءتين².

وذهب أبو حنيفة وأصحابه إلى أن ذلك جائز إذا طهرت لأكثر أمد الحيض وهو عنده عشرة أيام³.

ورجح أبو حنيفة مذهبه بأن لفظ "يُفْعَلْنَ" في قوله تعالى: {حَتَّى يَطْهَرْنَ} هو أظهر في الطهر الذي هو انقطاع دم الحيض منه في التطهر بالماء⁴.

قال الجصاص: "وقال أصحابنا: إذا انقطع دمها وأيامها دون العشرة فهي في حكم الحائض حتى تغتسل إذا كانت واجدة للماء أو يمضي عليها وقت الصلاة، فإذا كان أحد هذين خرجت من الحيض وحل لزوجها وطؤها وانقضت عدتها إذا كانت آخر حيضة.

وإذا كانت أيامها عشرة ارتفع حكم الحيض بمضي العشرة وتكون حينئذ بمنزلة امرأة جنب في إباحة وطء الزوج وانقطاع العدة وغير ذلك.

واحتج من أباح وطأها في سائر الأحوال عند مضي أيام حيضها وانقطاع دمها قبل الاغتسال بقوله ﴿وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهَرْنَ﴾ و "حتى" تقتضي أن يكون حكم ما بعدها بخلافها، فذلك عموم في إباحة وطئها بانقطاع الدم كقوله تعالى ﴿حَتَّى مَطَّلَعِ الْبَجْر﴾⁵، ﴿بَقَلْتِلُوا أَلْتِي تَبْعِي حَتَّى تَهْجَى إِلَى أَمْرِ اللَّهِ﴾⁶، ﴿وَلَا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ حَتَّى تَغْتَسِلُوا﴾⁷ فكانت هذه نهايات لما قدر بها، وكان حكم ما

1- سورة النساء، [الآية: 6].

2- (397/2-398) المجموع، للنووي

3- بداية المجتهد ونهاية المقتصد، لابن رشد (130/1)

4- (131/1) المصدر السابق

5- سورة القدر، [الآية: 5].

6- سورة الحجرات، [الآية: 9].

7- سورة النساء، [الآية: 43].

بعدها بخلافها، فكذلك قوله ﴿حتى يطهرن﴾ إذ قرئ بالتخفيف فمعناها انقطاع الدم.

وقالوا: قد قرئ: حتى يطهرن بالتشديد، وهو يحتمل ما يحتمله قوله {حتى يطهرن} بالتخفيف، فيراد به انقطاع الدم، إذ جاز أن يقال: طهرت المرأة وتطهرت، إذا انقطع دمها، كما يقال: تقطع الحبل وتكسر الكوز، والمعنى: انقطع وانكسر، ولا يقتضي ذلك فعلا من الموصوف بذلك.

واحتج من حظر وطأها في كل حال حتى تغتسل بقوله ﴿بِإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ﴾ فشرط في إباحته شيئين:

أحدهما: انقطاع الدم، والآخر: الاغتسال، لأن قوله فإذا تطهرن لا يحتمل غير الغسل وهو كقول القائل: لا تعط زيدا شيئا حتى يدخل الدار، فإذا دخلها وقع فيها فأعطه دينارا فيعقل به أن استحقاق الدينار موقوف على الدخول والقيود جميعا وكقوله تعالى ﴿بَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدِ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجاً غَيْرَهُ، فَإِنْ طَلَّقَهَا بَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يَتَرَاجَعَا﴾¹ فشرط الأمرين في إحلالها للأول، فلا تحل له بأحدهما كذلك قوله تعالى {فإذا تطهرن فأتوهن} مشروط في إباحة الوطء، المعنيان وهو الطهر الذي يكون بانقطاع الدم، والاعتسال².

وقد جمع الحنفية بين القراءتين، فحملوا قراءة التخفيف على ما إذا كان انقطاع الدم لأكثر مدة حيض -وهي عشرة أيام- وقراءة التشديد على ما إذا كان انقطاع الدم لأقل من عشرة أيام.

قال العيني: "قلنا: قراءة التشديد تقتضي حرمة الوطء إلى غاية الاغتسال، وقراءة التخفيف تقتضي حرمة الوطء إلى غاية الطهر، وهو انقطاع الدم، فحملنا قراءة التشديد على ما إذا كان الانقطاع لأقل من عشرة، وقراءة التخفيف على ما إذا كان الانقطاع لعشرة أيام، رفعا للتعارض بين القراءتين"³.

1- سورة البقرة، [الآية: 228].

2- أحكام القرآن، للجصاص (1/475-476)

3- البناية، للعيني (1/653)

وأخذ ابن حزم الظاهري بقراءة التخفيف "يَطْهُرُنَ" إلا أنه لم يقصر "التطهير" على معنى غسل جميع الجسد، جاء في المحلى قوله: وأما وطء زوجها .. لها إذا رأت الطهر فلا يحل إلا بأن تغسل جميع رأسها وجسدها بالماء أو بأن تميم إن كانت من أهل التيمم، فإن لم تفعل فبأن تغسل فرجها بالماء ولا بد أي هذه الوجوه فعلت حل له وطؤها .. ثم قال: فقوله "حتى يَطْهُرُنَ" معناه حتى يحصل لمن الطهر الذي هو عدم الحيض، وقوله "فإذا تَطَهَّرُنَ" هو صفة فعلهن، وكل ما ذكرنا يسمى في الشريعة تطهرا وطهورا وطهرا فأبي ذلك فعلت فقد تطهرت.¹

قال ابن تيمية: وقد قال بعض أهل الظاهر: المراد بقوله ﴿فَإِذَا تَطَهَّرُنَ﴾ أي غسلن فروجهن، وليس بشيء، لأن الله قد قال {وإن كنتم جنبا فاطهروا} فالتطهر في كتاب الله هو الاغتسال، وأما قوله ﴿إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ﴾، فهذا يدخل فيه المغتسل والمتوضئ والمستنجي، لكن التطهر المقرون بالحيض كالتطهر المقرون بالجنابة. والمراد به الاغتسال.²

والراجع -والله أعلم- هو ما ذهب إليه الجمهور، وهو أنه لا يجوز وطء الحائض بعد انقطاع الدم وقبل الاغتسال، لأنه ظاهر القرآن، ولأن فيه جمعا بين القراءتين سواء التي قرأت بالتشديد أو التخفيف، ولو أن الشارع الحكيم قد اقتصر على أن الشرط لحل الوطء هو انقطاع الدم لقال "فإذا طهَّرنَ" ولم يقل "فإذا تَطَهَّرُنَ"، وبما أنه قال "فإذا تطهرن" دل ذلك والله أعلم على أنه لا بد من شيء يكون من فعل النساء الحيض، وهو هنا الاغتسال.

1- المحلى، لابن حزم (2/ 171-172).

2- مجموع الفتاوى، لابن تيمية (21/ 626)

المطلب الخامس: قطع اليد اليمنى للسارق وحكم عودته
قال الله عز وجل: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ قَاتِلَتَا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا
كَسَبَا نَكَالًا مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾¹

هذه الآية الكريمة توجب قطع يد السارق و السارقة، لكنها أطلقت الحكم فلم
تبيّن أيّ اليدين تقطع؟

وبعد نظر أهل العلم في هذه المسألة جاء إجماعهم على وجوب قطع اليمنى، يقول
ابن قدامة رحمه الله: "لا خلاف بين أهل العلم في أنّ السارق أوّل ما يقطع منه يده
اليمنى من مفصل الكف، وهو الكوع"²

ومما يؤكد ويدلّل ما أجمع عليه العلماء في قطع اليمنى السارق، قراءة شاذة رويت
عن ابن مسعود رضي الله عنه وهي {و السارقون و السارقات فاقطعوا أيانهم}³ وهي
قراءة ابن عباس رضي الله عنه أيضا لقوله تعالى ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ
قَاتِلَتَا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ
حَكِيمٌ﴾⁴

والسارق إذا سرق لأوّل مرة لا خلاف بين الفقهاء في قطع يمينه، ولكنهم
اختلفوا فيما لو سرق ثانيا وثالثا ورابعا إلى أقوال عدة:

❖ القول الأول: أن السارق إذا قطع ثم عاد فسرق فلا قطع عليه، وهو قول
عطاء ابن أبي رباح.⁵

استدل عطاء بقوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ قَاتِلَتَا أَيْدِيَهُمَا...﴾،
فإن المراد من قوله "أيديهما" أيانها لقراءة ابن مسعود، فاليد اليسرى ليست مرادة ولم

1 - سورة المائدة، [الآية: 40].

2 - المغني، لابن قدامة (303-304).

3 - معجم القراءات القرآنية، لأحمد مختار عمر و الدكتور عبد العال سالم (208/1).

4 - سورة المائدة [الآية: 40].

5 - أحكام القرآن، للجصاص (114-115).

يثبت في السنة قطع غيرها من الأطراف فوجب الاقتصار عليها. وأجيب: بأنه ثبت بالسنة الصحيحة وقام الإجماع على قطع الرجل اليسرى بعد اليمنى.

وقد عاب ابن العربي على عطاء هذا الرأي فقال: "وأما قول عطاء فليس على غلظه غطاء؛ فإن الصحابة قبله قالوا خلافه. وقد قال الله تعالى {فاقطعوا أيديهما}، فجاء بالجمع، فإن تعلق بأقوال النحاة قلنا: ذلك يكون تأويلاً مع الضرورة إذا جاء دليل يدل على خلاف الظاهر، فيرجع إليه، فبطل ما قاله".¹

❖ **القول الثاني:** أن السارق إذا قطعت يده اليمنى فسرق تقطع يده اليسرى وهو قول ربيعة و الظاهرية.²

استدلوا بعدم ذكر الرجلين في آية السرقة، ولو كان قطع الرجلين مطلوباً لأمر به تعالى.

وأجيب: بأن الآية لا دلالة فيها على اليد اليسرى.

واستدلوا أيضاً بأن اليد آلة السرقة والبطش، فكانت العقوبة بقطعها أولى، وقد شدّد ابن قدامة هذا القول بقوله: "وهذا شدوذ يخالف قول جماعة فقهاء الأمصار من أهل الفقه والأثر"³.

❖ **القول الثالث:** أن السارق إذا سرق المرة الثانية تقطع رجله اليسرى وهو قول جمهور الفقهاء من الحنفية والمالكية والشافعية والحنابلة وغيرهم.⁴

استدلوا بأثر ضعيف لا تقوم به حجة ساقه ابن قدامة في المغني⁵. قياس الحكم على حد الحراة، إذ أن الحكم في الحراة الموجبة قطع عضوين إنما تقطع يده و رجله

1- المرجع السابق (118/2).

2- المحلى، لابن حزم (356-357).

3- المغني، لابن قدامة (304/12).

4- المغني، لابن قدامة (304/12).

5- المصدر السابق (304/12).

ولا تقطع يده، فيقال عندئذ جناية أوجبت قطع عضوين فكانا رجلا ويذا كالمحاربة¹.

أن قطع يده يُعَوِّت منفعة الجنس فلا تبقى له يد يأكل بها، ولا يتوضأ ولا يستطيب ولا يدفع عن نفسه فيصير كالهالك، فكان قطع الرجل الذي لا يشتمل على هذه المفسدة أولى².

قال ابن العربي: "وأما قول أبي حنيفة فإنه يرده حديث الحارث بن خاطب، وأن رسول الله صلى الله عليه وسلم أتى بلص فقال: « اقطعوا يده » قالوا: ثم سرق فقطعت رجله، ثم سرق على عهد أبي بكر فقطعت يده حتى قطعت قوائمه كلها. روى النسائي وأبو داود و الدارقطني أن النبي صلى الله عليه وسلم أتى بسارق فقطع يده، ثم أتى به الثانية فقطع رجله، ثم أتى به الثالثة فقطع يده، ثم أتى به رابعة فقطع رجله"³.

ثم اختلف أصحاب هذا القول فيما لو سرق الثالثة و رابعة هل تقطع يده اليسرى أم رجله اليمنى إلى فريقين:

➤ **الفريق الأول:** قالوا لو سرق الثالثة لا يعاقب بالقطع بل يجبس حتى تظهر توبته وهو قول الحنفية و الحنابلة والإمامية⁴، استدلوا بمجموعة من الأدلة:

1. استدلوا بالقراءة الشاذة في قوله: (فاقطعوا أيانها)، فإذا كان الذي تناوله الآية يداً واحدة لم تجز الزيادة عليها إلا من جهة التوقيف أو الاتفاق، وقد ثبت الاتفاق في الرجل اليسرى، واختلف بعد ذلك في اليد اليسرى فلم يجز قطعها مع عدم الاتفاق و التوقيف⁵.

2. أن ما ذهب إليه الجمهور من قطع الرجل اليسرى بعد اليد اليمنى دليل على أن اليد اليسرى غير مقطوعة أصلاً، لأنَّ العلة في العدول عن اليد اليسرى بعد اليمنى

1- المصدر نفسه.

2- المصدر نفسه.

3- أحكام القرآن، لابن العربي (2/118).

4- أحكام القرآن، للجصاص (4/71).

5- أحكام القرآن، للجصاص (4/72).

إلى الرجل في قطعها إبطال منفعة الجنس، وهذه العلة موجودة بعد قطع الرجل اليسرى لما فيه من بطلان البطش.¹

3. أن علياً رضي الله عنه أتى بسارق فقطع يده، ثم أتى به فقطع رجله، ثم أتى به فقال: أقطع يده، بأي شيء يتمسح، وبأي شيء يأكل، ثم قال: أقطع رجله على أي شيء يمشي إنني لأستحي من الله قال: ثم ضربه وخلده السجن.²

4. روي أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه أتى بأقطع اليد والرجل وقد سرق، فأمر أن تقطع رجله، فقال علي: قال الله تعالى ﴿إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ﴾³. فقد قطعت يد هذا فلا ينبغي أن تقطع رجله، فتدعه ليس له قائمة يمشي عليها، إما أن تعززه وإما أن تؤدعه السجن.⁴

الفريق الثاني: قالوا لو سرق الثالثة تقطع يده اليسرى وإذا سرق الرابعة تقطع رجله اليمنى، وهو قول مالك والشافعية⁵، استدل هذا الفريق بمجموعة من الأدلة منها:

1. قال تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جِزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾، فإن اسم اليد يطلق على اليد اليسرى كما يطلق على اليد اليمنى.⁶

عن جابر بن عبد الله قال: «جاء بسارق إلى النبي صلى الله عليه وسلم فقال: اقتلوه، فقالوا إنما سرق، قال: اقطعوه، قال فقطع، ثم جاء به الثانية، فقال: اقتلوه، فقالوا: يا رسول الله إنما سرق، قال: اقطعوه، قال فقطع ثم جاء به الثالثة فقال: اقتلوه،

1- أحكام القرآن، للجصاص (71/4-72).

2- أخرجه أبو بكر أحمد بن الحسين البيهقي في السنن الكبرى، كتاب السرقة، باب السارق يعود

فيسرق ثانيا وثالثا ورابعا، (275/8)، رقم: 46.

3- سورة المائدة (الآية: 35).

4- أخرجه البيهقي في السنن الكبرى، كتاب السرقة، باب السارق يعود فيسرق ثانيا وثالثا ورابعا،

(ج274/8)، رقم: 17045.

5- شرح موطأ مالك، للزرقاني (21/4).

6- أحكام القرآن، للجصاص (73/4).

فَقَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّهَا سَرَقَ، قَالَ: أَقْطَعُوهُ، ثُمَّ جِيءَ بِهِ الرَّابِعَةَ، فَقَالَ: اقْتُلُوهُ، فَقَالُوا يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّهَا سَرَقَ، قَالَ: أَقْطَعُوهُ، فَأُتِيَ بِهِ الْخَامِسَةَ فَقَالَ: اقْتُلُوهُ، قَالَ جَابِرٌ: فَأَنْطَلَقْنَا بِهِ فَمَقْتَلْنَاهُ، ثُمَّ اجْتَرَزْنَاهُ فَأَلْقَيْنَاهُ فِي بئرٍ، وَرَمَيْنَا عَلَيْهِ الْحِجَارَةَ»¹

من خلال سرد أقوال الفريقين يتبين رجحان ما ذهب إليه الحنفية القائلون بعدم القطع في الثالثة و الرابعة، لضعف حديث جابر الذي استدل به الفريق الثاني ولقوة توجيه سيدنا علي للحكم الذي أفتاه بعدم القطع الذي يؤيده قول إبراهيم النخعي: كانوا يقولون: لا يترك ابن آدم مثل البهيمة ليس له يد يأكل بها ويستنجي بها²، ثم للقاضي أن يقدر له عقوبة تعزيرية رادعة في حقه سواء كانت جلداً أو حبساً أو تغريباً.

1- أخرجه أبو داود في السنن، كتاب الحدود، باب في السارق يسرق مرارا (547/2)،

رقم: 4410. قال عنه النسائي: ليس بالقوي وهذا الحديث منكر.

2- المحلى، لابن حزم (355/11).

الخاتمة

- يحسن في ختام هذا البحث أن أختتم بأهم النتائج والتوصيات التي توصلت إليها:
1. لعلم القراءات فضله العظيم وأثره الكبير في سائر العلوم، وبخاصة علم التفسير.
 2. أن لعلم القراءات أثراً في اختلاف الفقهاء في آيات الأحكام.
 3. للقراءة الشاذة إطلاق عام وخاص، فأما العام فكل ما خرج عن العشرة.
 4. لا يعتمد على كتب التفسير وحدها في توثيق القراءات بل لابد من الرجوع إلى كتب القراءات المعتمدة، ذلك أن هناك خلطاً في بعض الأحيان بين القراءة المتواترة والشاذة، التي يذكرها المفسرون مما قد يحدث لبساً عند القارئ، الأمر الذي يستدعي عنده حذراً من قبول كل ما يذكر من القراءات.
 5. أن للقراءات أثراً عظيماً في التفسير، يتجلى ذلك من خلال توجيهات العلماء لها وبيان المعاني المختلفة واستنباط الأحكام من دلالة الألفاظ مما يؤكد أهمية إيرادها أثناء التفسير.
 6. القراءة الشاذة يجمعها فقدان التواتر، ثم هي بعد ذلك على أنواع منها: وافق الرسم، والعربية، ومنها: ما خالف الرسم، ووافق العربية، ومنها: ما خالف الرسم، والعربية، ومنها: ما وافق الرسم، وخالف العربية، ومنها: ما صح سنده، ومنها: ما لم يصح سنده.
 7. للقراءة الشاذة منزلتها من حيث الأحكام، والمعنى التفسيري، واللغة.
 8. قد يفسر فقهاء السلف بعض آي القرآن تفسيراً غريباً ويكون مستندهم مبنياً على القراءة الشاذة.
 9. القراءة الشاذة تعتبر مصدراً من مصادر التفسير.
 10. شذوذ القراءة لا يعني إلا سقوط القراءة تعبدًا.
 11. بينت أن اختلاف العلماء في استنباط الأحكام منها أدى إلى ظهور آثار عظيمة في الفقه ترتب عليه أحكام فقهية كثيرة، مثل: حكم التتابع في كفارة الحنث، وعدد الرضعات المثبتة للتحريم وغيرها.
- والحمد لله رب العالمين وصلى الله على نبينا محمد وعلى آله وصحبه وسلم

المصادر والمراجع

1. الأحرف السبعة ومنزلة القراءات منها لحسن ضياء الدين عتر: دار البشائر الإسلامية- بيروت. ط1: 1409هـ-1988م.
2. أحكام القرآن الكريم للشيخ أبو جعفر أحمد الطحاوي (ت321هـ)، تحقيق سعد الدين أنوال. أسطنبول 1418هـ/1998.
3. أحكام القرآن لأبي بكر محمد بن العربي (ت543هـ)، راجع أصوله و خرج أحاديثه و علق عليه: محمد عبد القادر عطا. منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان.
4. الاختلاف في القراءات القرآنية و أثرها في اتساع المعاني للدكتور إباد السامرائي/شبكة المعلومات الدولية-شبكة التفسير و الدراسات.
5. الأعلام لخير الدين الزركلي، دار العلم للملايين، بيروت، ط. الخامسة، لسنة 1980م
6. بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع للإمام علاء الدين الكاساني الحنفي (ت587هـ)، تحقيق و تعليق الشيخ علي محمد معوض و الشيخ عادل أحمد الموجود. منشورات محمد علي بيضون دار الكتب العلمية، بيروت لبنان.
7. البرهان في علوم القرآن لمحمد بن عبد الله الزركشي-تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم-دار الجليل، بيروت. ط1408هـ-1988.
8. تاريخ الإسلام للذهبي، دار الكتاب العربي، الطبعة الثانية، سنة النشر: 1410-1990.
9. تاريخ التشريع الإسلامي للشيخ محمد الخضري بك، مطبعة السعادة بمصر، الطبعة السادسة. 1372هـ-1954م.
10. تاريخ الخلفاء لجلال الدين عبد الرحمن السيوطي [ت911هـ]، دار ابن حزم، الطبعة الأولى 1424هـ-2003م.
11. التحرير و التنوير لابن عاشور-دار سحنون للنشر و التوزيع-تونس.
12. تذكرة الحفاظ للذهبي، دار إحياء التراث العربي.
13. تفاسير آيات الأحكام و مناهجها، د. علي بن سليمان العبيد، دار التدمرية، الطبعة الأولى 1431هـ-2010م.
14. التفسير و المفسرون، لمحمد حسين الذهبي. مكتبة وهبة، الطبعة السابعة. طبعة 2000.
15. الجامع لأحكام القرآن و المبين لما تضمنه من السنة و آي الفرقان لأبي عبد الله محمد القرطبي [ت671هـ]؛ تحقيق الدكتور عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى 1427هـ-2006م.
16. جواهر القرآن ودرره للغزالي، تحقيق محمود مجو. ط2007.
17. دراسات لأسلوب القرآن الكريم، الشيخ محمد عبد الخالق عظمة دار الحديث، القاهرة.

18. دولة الإسلام في الأندلس لمحمد عبد الله عنان. مكتبة الخانجي بالقاهرة، الطبعة الرابعة، سنة النشر 1417-1997.
19. الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب لابن فرحون المالكي المتوفي سنة 799، مطبعة المدينة، 16 شارع طه العسقلاني دار السلام.
20. الذخيرة لشهاب الدين القرافي، تحقيق الدكتور محمد حجي، دار الغرب الإسلامي.
21. روائع البيان تفسير آيات الأحكام من القرآن، محمد علي الصابوني، مكتبة الغزالي، دمشق، الطبعة الثالثة 1400هـ-1980م.
22. روح المعاني للأوسبي، الطبعة المنيرية 1330هـ، طبعة دار الكتب العلمية.
23. السبعة في القراءات لابن مجاهد، تحقيق الدكتور شوقي ضيف، دار المعارف بمصر 1972.
24. سنن ابن ماجة لمحمد بن يزيد القزويني الشهير ب:ابن ماجة،[ت273هـ]المحقق: محمد ناصر الدين الألباني-مشهور بن حسن ال سلمان، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، سنة النشر 1417هـ. الطبعة الأولى.
25. سنن أبي داود، للإمام الحافظ أبي داود سليمان السجستاني(ت275هـ)تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد. المكتبة العصرية، صيدا- بيروت.
26. سنن الدار قطني علي بن عمر الدار قطني، تحقيق شعيب الأرنؤوط، الطبعة الأولى 1424هـ مؤسسة الرسالة.
27. صحيح مسلم للإمام أبي الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري[ت261هـ]، دار إحياء الكتب العربية، توزيع دار الكتب العلمية بيروت-لبنان، الطبعة الأولى1412هـ-1991م.
28. طبقات المفسرين، لمحمد بن علي الداودي شمس الدين؛ دار الكتب العلمية بيروت-لبنان سنة النشر 1403-1983.
29. العقيدة الواسطية لأحمد بن عبد الحليم أبو العباس تقي الدين، المحقق أشرف بن عبد المقصود أبو محمد، الطبعة رقم 2 سنة 1420-1999.
30. فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير، محمد بن علي الشوكاني، دار المعرفة، بيروت - لبنان الطبعة الرابعة 1428هـ/2007م.
31. القراءات أحكامها و مصدرها، د.شعبان محمد إسماعيل، دعوة الحق، سلسلة شهرية تصدرها رابطة العالم الإسلامي بمكة المكرمة ط.الثانية.1414هـ.
32. القراءات القرآنية تاريخ و تعريف، د.عبد الهادي الفضلي، دار القلم، بيروت، ط، الثالثة.

33. القراءات و أثرها في علوم العربية، د. محمد سالم محيسن (ت1422هـ-2001م)، دار الجيل، بيروت، ط الأولى، 1998م.
34. القراءات وأثرها في التفسير و الأحكام، إعداد محمد بن عمر بازمول رسالة دكتوراه، سنة الطبع 1413هـ.
35. القرطبي و منهجه في التفسير للقصبي محمود زلط. دار الأنصار.
36. لسان العرب لابن منظور، دار المعارف.
37. لسان الميزان للإمام الحافظ أحمد بن علي بن حجر العسقلاني [ت852] مكتبة المطبوعات الإسلامية. الطبعة الأولى المحققة (1423هـ-2002م).
38. لطائف الإشارات لفنون القراءات، أحمد بن محمد القسطلاني (ت923هـ) تحقيق: عامر السيد عثمان. و د. عبد الصبور شاهين، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، مصر، 1392هـ-1972م.
39. معجم القراءات القرآنية مع مقدمة في القراءات و أشهر القراء، إعداد: الدكتور أحمد مختار عمر و الدكتور عبد العال سالم مكرم الطبعة الثانية 1408هـ-1988م. مطبوعات جامعة الكويت.
40. المغني لموفق الدين أبي محمد عبد الله بن قدامة المقدسي الدمشقي [ت620هـ]، شرح مختصر الخرقني لأبي القاسم عمر بن الحسين (ت334هـ) تحقيق الدكتور عبد الله التركي و الدكتور عبد الفتاح الحلو. دار عالم الكتب للطباعة و النشر، الرياض. الطبعة الثالثة 1997م.
41. المفسرون بين التأويل و الإثبات في آيات الصفات، تأليف الشيخ محمد بن عبد الرحمن المغراوي، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى 1420هـ-2000م.
42. مناهل العرفان في علوم القرآن للأستاذ الشيخ محمد عبد العظيم الزرقاني-دار إحياء التراث العربي بيروت-لبنان.
43. منجد المقرئين و مرشد الطالبين لابن الجزري-دار الكتب العلمية-بيروت 1400هـ-1980م.
44. منهج الإمام الطبري في تفسيره، رسالة ماجستير للدكتور عبد الرحمن الجمل. بإشراف: د. فضل عباس 1412هـ-1192م.
45. المهذب في الفروع لأبي إسحاق الشيرازي ، طبعة دار الكتب العربية الكبرى لمصطفى الحلبي، مصر 1333هـ.
46. الموافقات في أصول الأحكام لأبي إسحاق الشاطبي، تحقيق محيي الدين عبد الحميد، نشر محمد علي صبيح بالقاهرة.

47. مواهب الجليل لشرح مختصر خليل لأبي عبد الله المعروف بالخطاب الرعيني (ت954هـ). ضبطه وخرج آياته و أحاديثه الشيخ زكريا عميرات. دار الكتب العلمية بيروت-لبنان. الطبعة الأولى 1995م.
48. موسوعة تاريخ الأندلس للدكتور حسين مؤنس مكتبة الثقافة الدينية، بورسعيد، مصر، ط. الأولى، لسنة1416هـ.
49. الموضوعات لأبي الفرج عبد الرحمن بن الجوزي، نشر محمد عبد المحسن، الطبعة الأولى سنة 1386هـ.
50. الموطأ لإمام دار الهجرة مالك بن أنس [ت179].رواية يحيى بن يحيى الليثي الأندلسي. حققه وخرج أحاديثه وعلق عليه الدكتور بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الثانية1417هـ/1997م.
51. النشر في القراءات العشر لابن الجزري، المتوفي سنة833هـ-دار الكتب العلمية-بيروت-لبنان.
52. نفع الطيب من غصن الأندلس الرطيب لأحمد بن محمد المقرئ التلمسانيKالمحقق إحصان عباس، دار صادر، سنة النشر: 1388-1986.
53. نيل الأوطار من أسرار منتقى الأخبار ، محمد بن علي الشوكاني ، تحقيق محمد صبحي بن حسن ، دار ابن الجوزي 1427.
54. هدية العارفين أسماء المؤلفين و اثار المصنفين لإسماعيل البغدادي، المكتبة الإسلامية بطهران، ط-الثالثة 1387هـ.
55. الوافي بالوفيات لصلاح الدين خليل بن أيبك الصفدي [ت764]، دار إحياء التراث العربي، سنة النشر 1420هـ-2000م، الطبعة الأولى [ت945]



قصة بداية الخلق من خلال القرآن الكريم والسنة النبوية

أ.د. عبد الرحمان تركي

جامعة الشهيد حمه لخضر / الوادي / الجزائر

adab---39@hotmail.com

ملخص

تطرت في هذا المقال إلى ما ورد في القرآن الكريم والسنة النبوية الصحيحة من حقائق عن بداية الخلق، مبينا وشارحا لها، ومنتقدا في الآن نفسه ما ورد في بعض التفاسير والإسرائيليات وكتب القصص والتاريخ من قصص وحكايات عن بداية الخلق لا أصل لها . وقد كتب في موضوع قصة بداية الخلق المؤرخون والمفسرون، منهم من اهتم بتفسير الآيات الواردة في هذه القصة، وشرح ما فيها من الأحاديث النبوية والروايات المأثورة عن الصحابة والتابعين، ومنهم من اهتم بإيراد الروايات الإسرائيلية وآثار أهل الكتاب، وفيها الصحيح والباطل وما لا فائدة من إيراده من الأخبار التاريخية التفصيلية، ومنهم من اهتم بالمقارنة بين ما ورد في القرآن الكريم وما ورد في التوراة والإنجيل .

الكلمات المفتاحية : بداية الخلق - القرآن الكريم - السنة النبوية - السموات - الأرض .

Résumé

J'ai Touché dans cet article ce qui est venu dans le Saint Coran et la Sunnacorrecte de prophète De faits sur le début de la création lui montrer et expliquer, critiquant en même tempsque mentionné dans certaines interprétations de L'Ancien Testament (Israaeeliyyaat) ou a écrit des histoires et des contes sur le début de la création ne sont pas la preuve d'origine. les historiens et les commentateurs ont écrit sur le sujet de l'histoire du début de la création, étaient , dont les un étaient intéressés par l'interprétation des versets coranique contenus dans cette contes, et d'expliquer ce que les hadiths et romans paroles de ses compagnons et disciples, et les autres avaient intéressé par les comptes israéliens et les effets du peuple d'Ancien et Nouveau Testament, dans lequel il y a le bien et le mal et ce qui ne bénéficie pas malgré ses nouvelles historiques détaillées, et certains d'entre eux sont intéressés par la comparaison entre ce qui est énoncé dans le Coran et ce qui est indiqué dans la Bible et la Torah.

Mots clés : début de la création - Coran - Sunna de prophète

مقدمة:

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف المرسلين وعلى آله وصحبه
ومن اهتدى بهديه إلى يوم الدين، وبعد :

إن القرآن الكريم والسنة النبوية الصحيحة هما المصدران اليقينيان للحقائق
العلمية في قصة بداية الخلق بمختلف أحداثها المروية.

ولما اكتشف علماء الكون في العصر الحديث كثيرا من الحقائق والإشارات فيما
يتعلق ببداية خلق الكون والسموات والأرض لاسيما في الدول المتطورة علميا، قام
عدد من العلماء والباحثين في العالم الإسلامي بتفسير الآيات القرآنية والأحاديث
النبوية التي تتحدث عن السموات والأرض والجبال والجمادات، مستعينين
بالدراسات والأبحاث التي قام بها العلماء المختصون في علوم الفضاء والفلك .

وقد كتب في موضوع قصة بداية الخلق المؤرخون والمفسرون، منهم من اهتم
بتفسير الآيات الواردة في هذه القصة، وشرح ما فيها من الأحاديث النبوية والروايات
المأثورة عن الصحابة والتابعين، ومنهم من اهتم بإيراد الروايات الإسرائيلية وآثار
أهل الكتاب، وفيها الصحيح والباطل وما لا فائدة من إيراده من الأخبار التاريخية
التفصيلية، ومنهم من اهتم بالمقارنة بين ما ورد في القرآن الكريم وما ورد في التوراة
والإنجيل .

مشكلة البحث: وبناء على ما سبق؛ يطرح التساؤل التالي: ما ذا ورد في النصوص
الشرعية من الكتاب والسنة عن قصة بداية الخلق؟ وماذا ورد في بعض الكتب المحرفة
في ذلك مع التقدر.

ومن الأسباب الداعية إلى الكتابة في هذا الموضوع: الحاجة إلى بيان وجه الحق في
هذه المسألة حتى يتبصر طلاب العلم بالمصادر الصحيحة لمعرفة جوانبها.

ومن أهداف هذا البحث:

- عرض النصوص الشرعية وإن بإيجاز المتعلقة ببيان بداية الخلق.
- بيان ما جاء في التوراة المحرفة عن بداية الخلق مع نقد ذلك وبيان وجه
الصواب.

وأما المنهج المتبع: فهو المنهج الاستقرائي التحليلي الكفيل بتتبع ما تيسر من النصوص الشرعية ليتكامل التصور عن قصة بداية الخلق.

تمهيد:

إن القرآن الكريم والسنة النبوية الصحيحة هما المصدران اليقينيان للحقائق العلمية في قصة بداية الخلق بمختلف أحداثها المروية، ومن الآيات القرآنية الدالة عليها:

1 - قوله تعالى: ﴿ هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ أَسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴾ [البقرة:29].

2 - قوله تعالى: ﴿ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ ۗ ثُمَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ يَعْدِلُونَ ﴾ [الأنعام:1].

3 - قوله تعالى: ﴿ أَوَلَمْ يَرَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ أَفَلَا يُؤْمِنُونَ ﴾ [الأنبياء:30]

ومن الأحاديث النبوية المبينة لحقائق بداية الخلق:

1 - عَنْ عِمْرَانَ بْنِ حُصَيْنٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، قَالَ: أَتَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَجَاءَهُ نَقْرٌ مِنْ أَهْلِ الْيَمَنِ، فَقَالُوا: أَتَيْنَاكَ لِنَتَفَقَّهَ فِي الدِّينِ، وَلِنَسْأَلَكَ عَنْ أَوَّلِ هَذَا الْأَمْرِ، كَيْفَ كَانَ؟، قَالَ: «كَانَ اللَّهُ وَلَمْ يَكُنْ شَيْءٌ غَيْرُهُ، وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ، وَكَتَبَ فِي الذِّكْرِ كُلِّ شَيْءٍ، وَخَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ» (1).

2 - عن عبادة بن الصامت قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: «إن أول ما خلق الله القلم، فقال له: اكتب، قال: رب، وماذا أكتب؟، قال: اكتب مقادير كل شيء حتى تقوم الساعة» (2).

1 - ابن حجر العسقلاني: فتح الباري بشرح صحيح البخاري، كتاب بدء الخلق، باب ما جاء في قوله تعالى: (وهو الذي يبدأ الخلق ثم يعيده وهو أهون عليه) [الروم 27]، المكتبة السلفية، رقم الحديث 3191، ج 6، ص 286.

2 - رواه أبو داود (الألباني: صحيح سنن أبي داود، كتاب السنة، باب في القدر، مكتبة المعارف، الرياض، ط 1998، رقم الحديث 4700، ج 3، ص 148).

وفي القرآن الكريم يتكرر الحديث عن بداية الخلق وعن كل أجزاء الكون من السموات والأرض والجبال والبحار، ومن السور القرآنية التي تدل بأسماؤها على هذا الحديث : الرعد، النور، الدخان، النجم، القمر، القلم، التكوير، الانفطار، الانشقاق .
وفي القرآن الكريم خلق الله سبحانه هذا الكون بما فيه من سموات وأرضين وجبال وبحار وإنسان وحيوان ونبات، وخلق كل العوالم المتصلة أو المحيطة به، وأودع الله سبحانه هذا العالم سننا وقوانين تحكمه وتسيّره، وأمر الله سبحانه الإنسان أن يتأمل في هذا الكون، وينظر في كل أجزائه، كي يستخرج هذه السنن والقوانين لنفعه وصلاحه، ومن الآيات القرآنية المبيّنة لهذا الأمر :

1 - قوله تعالى : ﴿ إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَّاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيْحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ﴾ [البقرة:164]

2 - قوله تعالى : ﴿ إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِأُولِي الْأَلْبَابِ ﴾ [آل عمران:190]

3 - قوله تعالى : ﴿ أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ وَإِلَى السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ وَإِلَى الْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ ﴾ [الغاشية:17-19]

في قصة بداية الخلق تتبين معجزة القرآن المنزل على النبي محمد صلى الله عليه وسلم، النبي الأمي الذي لم يقرأ ولم يكتب⁽¹⁾، ونزل عليه القرآن يحمل حقائق وإشارات علمية عديدة عن بداية الخلق .

1 - في أمية النبي محمد صلى الله عليه وسلم ، قال أبو بكر الباقلاني في وجوه إعجاز القرآن : "والوجه الثاني : أنه كان معلوما من حال النبي صلى الله عليه وسلم أنه كان أميا لا يكتب ولا يحسن أن يقرأ ، وكذلك كان معروفا من حاله أنه لم يكن يعرف شيئا من كتب المتقدمين وأقاصيصهم وأنبيائهم وسيرهم . ثم أتى بجملة ما وقع وحدث من عظييات الأمور ومهمات السير ، من حين خلق الله آدم عليه السلام ، إلى حين مبعثه صلى الله عليه وسلم .. " . (أبوبكر الباقلاني : إعجاز القرآن ، تحقيق أبو بكر عبد الرزاق ، مكتبة مصر ، مصر ، ص 31) .

وقد أخبر القرآن أنه ليس هناك وحي إلهي صحيح إلا في الإسلام، ممثلاً في القرآن والسنة النبوية الصحيحة، أما الكتب السماوية السابقة فقد تعرضت للتحريف والتبديل لأسباب مادية وسياسية، وبذلك اختلطت هذه الكتب بالمعتقدات والأساطير الوثنية .

جاء في تفسير قوله تعالى : ﴿ فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُبُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَذَا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ لَيْشْتَرُوا بِهِءَ ثَمَنًا قَلِيلاً فَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا كَتَبَتْ أَيْدِيهِمْ وَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا يَكْسِبُونَ ﴾ [البقرة:79]، عن عبد الله بن عباس رضي الله عنهما، قال : نزلت في أهل الكتاب (1) .

المطلب الأول: ما ورد في أول ما خلق:

اختلف العلماء حول أيهما خلق أولاً قبل خلق السموات والأرض : العرش أو القلم؟

فذهب بعض العلماء إلى أن أول ما خلق الله تعالى القلم، ثم قال له : اكتب، فجرى القلم بما هو كائن إلى يوم القيامة، مستدلين بقوله عليه الصلاة والسلام : (إن أول شيء خلقه الله تعالى القلم، وأمره أن يكتب كل شيء يكون) (2) .

وفي رواية عن عبادة بن الصامت قال : سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول : «إن أول ما خلق الله القلم، فقال له : اكتب، قال : رب، وماذا أكتب ؟، قال : اكتب مقادير كل شيء حتى تقوم الساعة» (3) .

وفي رواية أخرى عن ابن عباس أنه كان يحدث : أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : «إن أول شيء خلقه الله القلم، وأمره فكتب كل شيء يكون» (1) .

1 - سيد بن محمود آل سليم : الصحيح من أسباب النزول، مكتبة مصر، القاهرة، ط2012، ص9.

2 - محمد ناصر الدين الألباني : سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها وفوائدها، مكتبة المعارف، الرياض، ج1، حديث رقم 133، ص 257، 258 .

3 - رواه أبو داود (الألباني : صحيح سنن أبي داود، كتاب السنة، باب في القدر، رقم الحديث 4700، ج3، ص 148) .

ومن العلماء من ذهب إلى سبق خلق العرش قبل القلم، وهو الرأي الأرجح، مستدلين بالحديث النبوي : عَنْ عِمْرَانَ بْنِ حُصَيْنٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، قَالَ : أَتَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَجَاءَهُ نَفَرٌ مِنْ أَهْلِ الْيَمَنِ، فَقَالُوا : أَتَيْنَاكَ لِنَتَفَقَّهَ فِي الدِّينِ، وَلِنَسْأَلَكَ عَنْ أَوَّلِ هَذَا الْأَمْرِ، كَيْفَ كَانَ ؟، قَالَ : «كَانَ اللَّهُ وَلَمْ يَكُنْ شَيْءٌ غَيْرُهُ، وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ، وَكَتَبَ فِي الذِّكْرِ كُلِّ شَيْءٍ، وَخَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ» (2).

قوله صلى الله عليه وسلم : «كَانَ اللَّهُ وَلَمْ يَكُنْ شَيْءٌ غَيْرُهُ» في رواية : (ولم يكن شيء قبله) وفي رواية أخرى : (ولم يكن شيء معه) فيه دلالة على أنه لم يكن شيء غيره لا الماء ولا العرش ولا غيرهما لأن كل ذلك غير الله تعالى، ويكون قوله : (وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ) معناه أنه خلق الماء سابقا ثم خلق العرش على الماء، وجاء في رواية أخرى : (كان عرشه على الماء، ثم خلق القلم فقال : اكتب ما هو كائن، ثم خلق السموات والأرض وما فيهن)، فصرح بترتيب المخلوقات بعد الماء والعرش (3).

قوله صلى الله عليه وسلم : «وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ، وَكَتَبَ فِي الذِّكْرِ كُلِّ شَيْءٍ، وَخَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ» عطف هذه الأمور الثلاثة على بعضها بالواو، وفي رواية : (ثم خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ)، وعند مسلم : (إن الله قَدَّرَ مقادير الخلائق قبل أن يخلق السموات والأرض بخمسين ألف سنة وكان عرشه على الماء)، وهذا الحديث يؤيد رواية (ثم خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ) باللفظ الدال على الترتيب (4).

قوله صلى الله عليه وسلم (وكان عرشه على الماء) يشير إلى أن الماء والعرش كانا مبدأ هذا العالم لكونهما خلقا قبل خلق السموات والأرض، ولم يكن تحت العرش إذ

1 - البيهقي (أبو بكر أحمد بن الحسين ت 458 هـ) : الأسماء والصفات ، تحقيق محمد محب الدين أبو زيد ، مكتبة التوعية الإسلامية ، مصر ، ط 2015 ، رقم الحديث 810 ، ص 966 .

2 - ابن حجر العسقلاني : فتح الباري بشرح صحيح البخاري ، كتاب بدء الخلق ، باب ما جاء في قوله تعالى : (وهو الذي يبدأ الخلق ثم يعيده وهو أهون عليه) [الروم 27] ، رقم الحديث 3191 ، ج6 ، ص 286 .

3 - المرجع نفسه، ج6 ، ص 289 .

4 - المرجع نفسه، الموضع نفسه.

ذاك إلا الماء، وروى أحمد والترمذي وصححه مرفوعاً : (إن الماء خُلق قبل العرش)، وفي رواية أخرى : (إن الله لم يخلق شيئاً مما خلق قبل الماء) (1).

ومستدلين بالحديث النبوي : عن سعيد بن جبير عن ابن عباس قال : (خلق الله اللوح المحفوظ مسيرة خمسمائة عام، فقال للقلم قبل أن يخلق الخلق وهو على العرش: اكتب، قال : وما أكتب ؟، قال : علمي في خلقي إلى يوم القيامة) (2).

في هذا الحديث أخبرنا عليه الصلاة والسلام عما كان قبل بداية الخلق، فكل شيء فضاء، لا هواء ولا أرض ولا سماء ولا ليل ولا نهار ولا ظلمة ولا ضياء، وما كان إلا الرحمان سبحانه ولا أحد معه، ولم يزل مستويا على عرشه، خلق السموات والأرض، وأمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون (3).

وبينما العرش على الماء كتب سبحانه مقادير الخلائق، وذلك قبل خلق السموات والأرض بخمسين ألف سنة، عن عبد الله بن عمرو بن العاص قال : سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول : «كتب الله مقادير الخلائق قبل أن يخلق السموات والأرض بخمسين ألف سنة، قال : وعرشه على الماء» (4)، ثم خلق الظلمة والنور، ثم ميز بينهما، فجعل الظلمة ليلاً أسوداً، وجعل النور نهاراً مضيئاً مبصراً (5)، قال تعالى : ﴿ وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ آيَاتَيْنِ فَمَحْوَنًا آيَةً اللَّيْلِ وَجَعَلْنَا آيَةَ النَّهَارِ مُبْصِرَةً ﴾

[الإسراء:12]

1 - المرجع السابق.

2 - ابن حجر العسقلاني : المصدر السابق ، ج6 ، ص 289 .

3 - المرجع نفسه.

4 - مسلم : الجامع الصحيح ، كتاب القدر ، باب حجاج آدم وموسى عليها السلام ، دار الفكر ، بيروت ، ج8 ، ص 51 .

5 - ابن جرير الطبري : جامع البيان عن تأويل القرآن ، تحقيق محمود محمد شاكر ، مكتبة ابن تيمية ، القاهرة ، ط2 ، ج1 ، ص 432 ، 433 ، وحامد أحمد السيويني : صحيح قصص القرآن ، دار البصائر ، الجزائر ، ودار الحديث ، القاهرة ، ط2005 ، ص 10 ، 11 .

وخلق الله السموات والأرض وكانتا رتقا ملتحمتين، ففتقهما وفصلهما⁽¹⁾، قال تعالى: ﴿ أَوْ لَمْ يَرَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ أَفَلَا يُؤْمِنُونَ ﴾ [الأنبياء:30]

وكان خلق الأرض أولا في يومين، ثم خلق السماء، وسواها في يومين، ثم دحا الأرض فجعلها كالدهية (البيضة)، وخلق فيها الجبال أوتادا تمسكها، مهد الأرض وبسطها فهي مطمئنة ساكنة، لا تميد ولا تنحرف ولا تضطرب، وأخرج من الأرض الماء والمرعى، فتدفقت الأودية والأنهار، وأنبتت الأرض الأشجار والنباتات المختلفة، وأشرقت الشمس وطلع القمر وأضاءت النجوم، محا آية الليل، وجعل آية النهار مبصرة، وخلق الدواب والحيوانات والطيور ويسر لها أرزاقها ومساكنها⁽²⁾.

قال الله تعالى: ﴿ قُلْ أَبْنَيْكُمْ لِتَكْفُرُونَ بِالَّذِي خَلَقَ الْأَرْضَ فِي يَوْمَيْنِ وَتَجْعَلُونَ لَهُ إِندَادًا ذَلِكَ رَبُّ الْعَالَمِينَ وَجَعَلَ فِيهَا رَواسِيَ مِنْ فَوْقِهَا وَبَرَكَ فِيهَا وَقَدَّرَ فِيهَا أَقْوَاتَهَا فِي أَرْبَعَةِ أَيَّامٍ سَوَاءً لِّلسَّائِلِينَ ثُمَّ أَسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ فَفَضَّلَهُنَّ سَبْعَ سَمَوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ وَأَوْحَىٰ فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهَا وَزَيَّنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِمَصَابِيحَ وَحِفْظًا ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ ﴾ [فصلت:9-12].

خلق الله السموات والأرض في ستة أيام وما مسه من لغوب (تعب أو نصب)، قال تعالى: ﴿ وَلَقَدْ خَلَقْنَا السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَمَا مَسَّنَا مِنْ لُغُوبٍ ﴾ [ق:38]⁽³⁾، وفي الآية أكذب الله اليهود في زعمهم أنه استراح في اليوم السابع⁽⁴⁾، وعن أبي هريرة: قال أخذ رسول الله صلى الله عليه وسلم بيدي فقال:

1 - فخر الدين الرازي: التفسير الكبير، دار الفكر، بيروت، ط 1، 1981، ج 22، ص 162.
2 - حامد أحمد البسيوني: المصدر السابق، ص 11، وابن كثير الدمشقي: البداية والنهاية، مكتبة المعارف، بيروت، ط 1990، ج 1، ص 15.
3 - حامد أحمد البسيوني: المصدر السابق، ص 11.
4 - فخر الدين الرازي: المصدر السابق، ج 28، ص 184، وابن حجر العسقلاني: المصدر السابق، ج 6، ص 288، وعمر سليمان الأشقر: قصص التوراة والإنجيل في ضوء القرآن والسنة، دار النفائس، الأردن، ط 1، 2011، ص 6.

«خلق الله عز وجل التربة يوم السبت، وخلق فيها الجبال يوم الأحد، وخلق الشجر يوم الاثنين، وخلق المكروه يوم الثلاثاء، وخلق النور يوم الأربعاء، وبث فيها الدواب يوم الخميس، وخلق آدم عليه السلام بعد العصر من يوم الجمعة في آخر الخلق في آخر ساعة من ساعات الجمعة فيما بين العصر إلى الليل» (1) (2) .

ومعنى ستة أيام: اليوم في اللغة يستعمل للقليل أو للكثير من الزمن، وله استعمال آخر بمعنى الوقائع والحوادث، ولم تكن هناك أيام قبل تمام خلق السماء والأرض، لذلك قال جمهور المفسرين إن قوله (في ستة أيام) معناه في ستة أزمنة لا يعلم حقيقة مقدارها سواء تعالى، وحيث إنه قد وقعت فعلا حوادث ووقائع في زمن خلق السموات والأرض وهي حوادث خلقها، لذلك فمعنى قوله (في ستة أيام) مقصود به أنه تعالى خلقها على ست نوبات أو وقائع في ستة أزمنة لا يعلمها سواء (3) .

وطاعة السموات والأرض وباقي الأرضين لبعضها بعضا في الخلق معناه أن يستجيب كل منهما للآخر في حركته وتفاعلاته وأن يكون بينها ملاءمة وتوافق كأعضاء الجسم الواحد، والكراهية بعكس الطاعة في الخلق معناه أن كلا منهما لا يستجيب للآخر، ويكون مستقلا عنه ولا يكون بينها ملاءمة وتوافق في الخلق (4) .

1 - مسلم : الجامع الصحيح ، كتاب صفة القيامة والجنة والنار ، باب ابتداء الخلق وخلق آدم عليه السلام ، ج 8 ، ص 127 .

2 - من الكُتَّاب من شك في متن هذا الحديث رغم صحته . (وحيد السعفي : العجيب والغريب في كتب تفسير القرآن (تفسير ابن كثير أنموذجا) ، دار صفحات للدراسات والنشر ، دمشق ، ط 1 ، 2007 ، ص 58 ، 59) .

3 - فخر الدين الرازي : المصدر السابق ، ج 28 ، ص 183 ، 184 ، وابن كثير الدمشقي : المصدر السابق ، ج 1 ، ص 15 .

4 - فخر الدين الرازي : المصدر السابق ، ج 27 ، ص 107 ، ومحسن عبد الحميد وقحطان عبد الرحمان الدوري : التفسير ، منشورات وزارة التعليم العالي والبحث العلمي ، العراق ، ط 1 ، 1980 ، ص 79 .

وقوله (سبع سموات) تصريح بأن السموات سبع، وعند فخر الدين الرازي لا يدل التنصيص على سبع سموات على نفي الزائد (1).

المطلب الثاني: ما ورد عن بداية الخلق في التوراة المحرفة :

1 - جاء في سفر التكوين : (في البدء خلق الله السموات والأرض، وكانت الأرض خاوية خالية، وعلى وجه الغمر ظلام، وروح الله يرف على وجه المياه، وقال الله ليكن نور فكان نور، ورأى الله أن النور حسن، وفصل الله بين النور والظلام، وسمى الله النور نهارا والظلام ليلا ...) (2).

والسؤال من يؤكد هذه المعلومات الواردة في هذا السفر، وما هو الدليل على أن الأرض كانت خاوية خالية، وأنه كان يسودها الظلام، وأن الظلام أسبق من النور، وأن الليل أسبق من النهار .

فالتوراة تحدد اليوم بقولها : (وكان صباح وكان مساء)، أي أن اليوم هو يوم محدد ببدء الصباح وانتهاء المساء، وهذا ما يوافق أيامنا التي نحياها إلى اليوم، أما في القرآن الكريم فالיום لم يُحدد بدوّه ولا انتهاؤه، وقد اختلف علماء المسلمين في تحديد هذه الأيام هل هي أيام كأيامنا هذه ؟، أم هي أيامٌ زمنها يعود لتقدير الله سبحانه ؟، وقد وردت آيتان : قوله تعالى : ﴿ يَدَّبَّرَ الْأَمْرَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ ثُمَّ يَعْرُجُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ أَلْفَ سَنَةٍ مِمَّا تَعُدُّونَ ﴾ [السجدة:5]

1 - فخر الدين الرازي : المصدر السابق ، ج2 ، ص 173 ، ومحسن عبد الحميد وقحطان عبد الرحمان الدوري : المصدر السابق ، ص 79 .

2 - العهد القديم : سفر التكوين ، دار الكتاب المقدس ، لبنان ، ط1 ، 1993م ، ص 2 ، الإصحاح 1 ، العدد 1 - 5 ، والتوراة السامرية ، نشرها وعرف بها أحمد حجازي السقا ، سفر التكوين ، دار الأنصار ، مصر ، ط1 ، 1978 ، ص 35 ، الإصحاح 1 ، العدد من 1 إلى 5 .

وقوله تعالى : ﴿ تَعْرُجُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ ﴾ [المعارج: 4] تشيران إلى أن اليوم قد يكون ألف سنة وقد يكون خمسين ألف سنة (1) .

2 - جاء في سفر التكوين : (فتم خلق السموات والأرض وجميع ما فيها، وفرغ الله في اليوم السابع من عمله الذي عمل، واستراح في اليوم السابع من جميع ما عمله، وبارك الله اليوم السابع وقَدَّسه، لأنه استراح فيه من جميع ما عمل كخالق) (2) .
هذا النص يجعل خلق السموات والأرض وجميع ما فيها في ستة أيام، وينسب لله تعالى الاستراحة في اليوم السابع (3)، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا .

التوراة تفترض أن الرب استراح من عناء العمل الذي استغرق ستة أيام، والمقياس هنا مقياس بشري ذي نواميس دنيوية وليس نواميس إلهية، وخلق الله وفعله ليسا كفعل البشر، قال تعالى : ﴿ إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ ﴾ [يس: 82]. وقال تعالى : ﴿ وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَلَا يَئُودُهُ حِفْظُهُمَا وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ ﴾ [البقرة: 255] (4).

1 - حسن الباش : القرآن والتوراة أين يتفقان وأين يفترقان ، دار قتيبة ، بيروت ، ط 1 ، 2000م ، ج 1 ، ص 37 ، 38 ، وصلاح عبد الفتاح الخالدي : سفر التكوين في ميزان القرآن الكريم ، دار العلوم ، عمان ، الأردن ، ط 1 ، 2004 ، ص 26 ، 27 .

2 - العهد القديم : سفر التكوين ، ص 3 ، الإصحاح 2 ، العدد 1 - 3 .

3 - فرج الله عبد الباري : اليهودية بين الوحي الإلهي والانحراف البشري ، دار الآفاق العربية ، ص 117 .

4 - حسن الباش : المصدر السابق ، ج 1 ، ص 38 ، وفرج الله عبد الباري : المصدر السابق ، ص 118 ، وصلاح عبد الفتاح الخالدي : حديث القرآن عن التوراة ، دار العلوم ، عمان ، الأردن ، ط 1 ، 2004 ، ص 168 ، 169 ، وأحمد ديدات : عتاد الجهاد ، خلاصة خمسين عاما من البحث عن الحقيقة ، ترجمة علي الجوهري ، دار الفضيلة ، القاهرة ، ص 62 ، وخالد رحال محمد الصلاح : العقائد المشتركة بين اليهود والنصارى وموقف الإسلام منها ، دار العلوم العربية ، بيروت ، ص 137 .

وما ورد في التوراة يتناقض مع ما ورد في القرآن الكريم من تنزيه الله تعالى عن صفات المخلوقين كما في قوله تعالى : ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَمَا مَسَّنَا مِنْ لُغُوبٍ﴾ [ق:38](1).

المطلب الثالث: ما ورد في قصة بداية الخلق من روايات إسرائيلية :

تضمنت بعض كتب التفسير قصصا وأساطير عن بداية الخلق، بعضها مروى عن أهل الكتاب، هذه المرويات تخالف مخالفة صريحة الحقائق العلمية التي صارت في حكم البدييات والمسلّمات، ومثال هذه المرويات : أن عمر الدنيا سبعة آلاف سنة، وأن النبي صلى الله عليه وسلم بُعث في آخر السادسة، والواقع المشاهد يكذب مثل هذا الادعاء (2).

ومثالها ما أورده ابن جرير والقرطبي وغيرهما من المفسرين عند تفسير قوله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ آيَاتَيْنِ فَمَحْوَنًا آيَةً اللَّيْلَ وَجَعَلْنَا آيَةَ النَّهَارِ مُبْصِرَةً لِيَتَبَتَّغُوا فَضْلًا مِّن رَّبِّكُمْ وَلِتَعْلَمُوا عَدَدَ السِّنِينَ وَالْحِسَابَ وَكُلُّ شَيْءٍ فَصَّلَنَاهُ تَفْصِيلًا﴾ [الإسراء:12]، عن ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وسلم : «إن الله لما أبرم خلقه، فلم يبق خلقه غير آدم عليه السلام، خلق شمسا من نور عرشه وأرسل جبريل فأمر جناحه على وجه القمر ثلاث مرات، وهو يومئذ شمس فمحا عنه الضوء، وبقي فيه النور، فذلك قوله تعالى : (وجعلنا الليل والنهار آيتين) فالسواد الذي تروونه في القمر هو أثر ذلك المحو» (3).

هذا الحديث أورده ابن الجوزي في الأحاديث الموضوعة المختلفة، ومنشؤه من الإسرائيليات التي ألصقت بالنبي صلى الله عليه وسلم زورا وكذبا (4).

1 - صلاح عبد الفتاح الخالدي : سفر التكوين في ميزان القرآن الكريم ، ص 45 ، 46 .

2 - محمد أبو شهبة : الإسرائيليات والموضوعات في كتب التفسير ، دار الجليل ، بيروت ، ط 2005 ، ص 289 ، 290 .

3 - محمد أبو شهبة : المصدر السابق ، ص 290 ، 291 ، والقرطبي : الجامع لأحكام القرآن ، دار إحياء التراث العربي ، بيروت ، ط 1965 ، ج 10 ، ص 228 .

4 - محمد أبو شهبة : المصدر السابق ، ص 291 ، وحامد أحمد البسيوني : المصدر السابق ، ص 24 ، 25 .

ومثالها أيضا ما أورده بعض المفسرين والمؤرخين حول غروب الشمس، وأنها إذا غربت ابتلعها حوت، وأن الأرض مستقرة على ظهر حوت (1).

ويذكر بعض المفسرين والمؤرخين عند تفسير قوله تعالى: ﴿ نَّ وَالْقَلَمِ وَمَا يَسْطُرُونَ ﴾ [القلم: 1]، من أن كلمة (ن) تعني الحوت الذي على ظهره الأرض (2).
جاء في تفسير القرطبي (الجامع لأحكام القرآن) عند تفسير قوله تعالى: ﴿ نَّ وَالْقَلَمِ وَمَا يَسْطُرُونَ ﴾ [القلم: 1] أنه اختلف في تأويل كلمة (ن) فقيل (3):

1 - (ن) لوح من نور .

2 - (ن) هي الدواة .

3 - (ن) الحوت الذي تحت الأرض السابعة، أو الحوت الذي عليه الأرضون، وأورد عن ابن عباس قال: (أول ما خلق الله القلم فجرى بما هو كائن، ثم رفع بخار الماء فخلق منه السماء، ثم خلق النون فبسط الأرض على ظهره، فمادت الأرض فأثبتت بالجبال، وإن الجبال لتفخر على الأرض، ثم قرأ ابن عباس: ن والقلم) (4).

4 - (ن) آخر حرف من حروف الرحمن، و(الر) (حم) (ن) كلمة (الرحمن)

متقطعة .

5 - (ن) نهر من أنهار الجنة .

6 - (ن) هو حرف من الحروف العربية كما في سائر مفاتيح السور .

وأورد المسعودي في (مروج الذهب) قال: "اتفق أهل العلم جميعا من أهل الإسلام أن الله عز وجل خلق الأشياء على غير مثال، وابتدعها من غير أصل، ورؤي عن ابن عباس وغيره: أن أول ما خلق الله عز وجل الماء، وكان عرشه عليه، فلما أراد

1 - محمد أبو شهبة: المصدر السابق، ص 292، وحامد أحمد البسيوني: المصدر السابق، ص 14.

2 - محمد أبو شهبة: المصدر السابق، ص 305، وحامد أحمد البسيوني: المصدر السابق، ص 15،

وابن كثير: المصدر السابق، ج 1، ص 17 .

3 - القرطبي: المصدر السابق، ج 18، ص 223، 224 .

4 - هذا الحديث أورده البيهقي (أبو بكر) في الأسماء والصفات، الحديث رقم 811، ص 967،

والحديث رقم 814، ص 968، 969، 970، وقال: إسناده ضعيف .

أن يخلق الخلق أخرج من الماء دخانا، فارتفع الدخان فوق الماء فسماه سماء، ثم أيبس الماء فجعله أرضا واحدة، ثم فتقها فجعلها سبع أرضين، في يومين الأحد والاثنين، وخلق الأرض على حوت، والحوت هو الذي ذكره الله سبحانه في القرآن في قوله تعالى: ﴿ نَّ وَالْقَلَمِ وَمَا يَسْطُرُونَ ﴾. [القلم:1]، والحوت في الماء، والماء على الصفا على ظهر ملك، والملك على صخرة، والصخرة على الريح، وهي الصخرة التي ذكرها الله تعالى في القرآن حكاية عن قول لقمان لابنه: ﴿ يَبْنِيْ إِنَّهَا إِنْ تَكُ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِّنْ خَرْدَلٍ فَتَكُنْ فِيْ صَخْرَةٍ أَوْ فِي السَّمَوَاتِ أَوْ فِي الْأَرْضِ يَأْتِ بِهَا اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ لَطِيفٌ خَبِيرٌ ﴾ [لقمان:16]، فاضطرب الحوت فتزلزلت الأرض، فأرسل الله عليها الجبال فقوّت، وذلك قوله تعالى: ﴿ وَالْقَلَمِ فِي الْأَرْضِ رَوَيْتُ أَنْ تَمِيدَ بِكُمْ وَأَنْهَضَهَا وَسُبُلًا لَّعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ ﴾. [النحل:15]" (1).

وجاء في كتاب (فهم القرآن الحكيم) لمحمد عابد الجابري أن معاني حرف (ن) عند المفسرين هي (2):

- 1 - (ن) حرف من الحروف الواردة في أوائل بعض السور (ق، ص، يس، طه).
- 2 - (ن) نون الرحمن .
- 3 - (ن) حوت يونس عليه السلام .
- 4 - (ن) الحوت الذي بسطت على ظهره الأرض يوم خلق الله السماوات من الماء .

5 - (ن) هي الدواة التي كتب بها القلم كل ما كان وسيكون .

وقد رويت آراء متعددة في شرح معنى (ن) منها: أنه الدواة، وأنه الحرف الذي في آخر كلمة (الرحمان)، ولم يصح عند بعض المفسرين كأبي حيان إلا كونه اسما من أسماء حروف الهجاء، وهذا الرأي هو الراجح في فواتح السور من أمثال (الم) (حم) (ن)

1 - المسعودي (أبو الحسين بن علي): مروج الذهب ومعادن الجوهر، دار الأنيس، الجزائر، ط1989م، ج1، ص35.

2 - محمد عابد الجابري: فهم القرآن الحكيم، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط3، 2010م، ج1، ص181.

فهي أسماء مسمياتها الحروف الهجائية، وهي بمثابة الدليل على إعجاز القرآن، فالقرآن مؤلف من هذه الحروف ومن كلمات هذه الحروف، وتحدى به النبي صلى الله عليه وسلم الإنس والجن فعجزوا (1)، وهذا هو التفسير الموافق لمعنى الآية ولتقتضيات اللغة العربية .

وبهذا فرواية أن الأرض مستقرة على ظهر حوت، رواية باطلة موضوعة لا سند لها (2)، وهي مناقضة لقوله تعالى : ﴿إِنَّ اللَّهَ يُمْسِكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ أَنْ تَزُولَا وَلَئِن زَالَتَا إِنْ أَمْسَكَهُمَا مِنْ أَحَدٍ مِّنْ بَعْدِهِ إِنَّهُ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا﴾ [فاطر:41](3) .

1 - محمد أبو شهبه : المصدر السابق ، ص 305 ، 306 .

2 - محمد ناصر الدين الألباني : سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة وأثرها السيء في الأمة ، مكتبة المعارف ، الرياض ، ط 1992 ، ج 1 ، حديث رقم 294 ، ص 462 .

3 - حامد أحمد البسيوني : المصدر السابق ، ص 15 ، 16 .

خاتمة :

في هذا الموضوع تبينت النتائج الآتية :

1 - اهتم بتفصيل قصة بداية الخلق المفسرون والمؤرخون كالطبري في (جامع البيان في تفسير القرآن) و(تاريخ الأمم والملوك) وابن كثير في (تفسير القرآن العظيم) و(البداية والنهاية) .

2 - في قصة بداية الخلق بيان صدق القرآن الكريم والسنة النبوية الصحيحة وإعجازهما، وبيان تحريف التوراة والإنجيل الحاليين، واللذين تضمننا الكثير من القصص والأساطير التي لا تنسجم والحقائق العلمية.

3 - لقصة بداية الخلق في القرآن الكريم والسنة النبوية أهمية في مجال الدعوة الإسلامية، إذ الباحث المتخصص في علوم الكون سيصل من خلال أبحاثه إلى أن ما اطلع عليه من حقائق كبرى في الكون والسموات والأرض مطابق لما جاء به القرآن والسنة النبوية الصحيحة .

وفي ختام هذا الموضوع نقول إن القرآن الكريم والسنة النبوية بيّنا أن الكون وما فيه مسخر للإنسان الذي خلق لعبادة الله تعالى وحده لا شريك له .

مصادر البحث ومراجعته :

- القرآن الكريم .
- 1 - كتب السنة النبوية .
- 2 - التوراة السامرية، نشرها وعرف بها أحمد حجازي السقا، سفر التكوين، دار الأنصار، مصر، ط1، 1978.
- 3 - العهد القديم : سفر التكوين، دار الكتاب المقدس، لبنان، ط1، 1993م .
- 4 - الألباني (محمد ناصر الدين) : سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها وفوائدها، مكتبة المعارف، الرياض .
- 5 - الألباني : سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة وأثرها السيء في الأمة، مكتبة المعارف، الرياض، ط1992 .
- 6 - الألباني : صحيح سنن أبي داود، مكتبة المعارف، الرياض، ط1998 .
- 7 - الباقلافي (أبو بكر) : إعجاز القرآن، تحقيق أبو بكر عبد الرزاق، مكتبة مصر، مصر .
- 8 - البيهقي (أبو بكر أحمد بن الحسين ت 458 هـ) : الأسماء والصفات، تحقيق محمد محب الدين أبو زيد، مكتبة التوعية الإسلامية، مصر، ط2015 .
- 9 - الجابري (محمد عابد) : فهم القرآن الحكيم، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط3، 2010م .
- 10 - حامد أحمد البسيوني : صحيح قصص القرآن، دار البصائر، الجزائر، ودار الحديث، القاهرة، ط2005 .
- 11 - حسن الباش : القرآن والتوراة أين يتفقان وأين يفترقان، دار قتيبة، بيروت، ط1، 2000م .
- 12 - خالد رحال محمد الصلاح : العقائد المشتركة بين اليهود والنصارى وموقف الإسلام منها، دار العلوم العربية، بيروت .
- 13 - ديدات (أحمد) : عتاد الجهاد، خلاصة خمسين عاما من البحث عن الحقيقة، ترجمة علي الجوهري، دار الفضيلة، القاهرة .
- 14 - الرازي (فخر الدين) : التفسير الكبير، دار الفكر، بيروت، ط1، 1981 .
- 15 - سيد بن محمود آل سليم : الصحيح من أسباب النزول، مكتبة مصر، القاهرة، ط2012 .
- 16 - أبو شهبة (محمد) : الإسرائيليات والموضوعات في كتب التفسير، دار الجليل، بيروت، ط2005 .
- 17 - صلاح عبد الفتاح الخالدي : حديث القرآن عن التوراة، دار العلوم، عمان، الأردن، ط1، 2004 .

- 18 - صلاح عبد الفتاح الخالدي : سفر التكوين في ميزان القرآن الكريم، دار العلوم، عمان، الأردن، ط1، 2004 .
- 19 - الطبري (ابن جرير) : جامع البيان عن تأويل القرآن، تحقيق محمود محمد شاكر، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، ط2 .
- 20 - العسقلاني (ابن حجر) : فتح الباري بشرح صحيح البخاري، المكتبة السلفية .
- 21 - عمر سليمان الأشقر : قصص التوراة والإنجيل في ضوء القرآن والسنة، دار النفائس، الأردن، ط1، 2011 .
- 22 - فرج الله عبد الباري : اليهودية بين الوحي الإلهي والانحراف البشري، دار الآفاق العربية .
- 23 - القرطبي (أبو عبد الله) : الجامع لأحكام القرآن، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1، 1965 .
- 24 - ابن كثير الدمشقي : البداية والنهاية، مكتبة المعارف، بيروت، ط1، 1990 .
- 25 - محسن عبد الحميد وقحطان عبد الرحمان الدوري : التفسير، منشورات وزارة التعليم العالي والبحث العلمي، العراق، ط1، 1980 .
- 26 - المسعودي (أبو الحسين بن علي) : مروج الذهب ومعادن الجوهر، دار الأنيس، الجزائر، ط1، 1989 م .
- 27 - مسلم : الجامع الصحيح، دار الفكر، بيروت .
- 28 - وحيد السعفي : العجيب والغريب في كتب تفسير القرآن (تفسير ابن كثير أنموذجا)، دار صفحات للدراسات والنشر، دمشق، ط1، 2007 .



المسيح عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي إِنْجِيلِ يوحنا دراسة نقدية مقارنة مع القرآن الكريم

د. إسماعيل صديق عثمان إسماعيل

جامعة بحري / السودان

dr.ismaillsiddig@gmail.com

ملخص

يضيف إنجيل يوحنا على عيسى ابن مريم عليه السلام الألوهية، ويتحدث عن كونه ابن الله، وقد انفرد بذلك دون الأناجيل الأخرى، ولم يتحدث عن المسيح كإنسان بل كابن الله الوحيد، ووصفه بأنه نور العالم؛ لأنه يهب عطية الحياة الأبدية لكل من يؤمن به، فهو الكلمة وهو النور والراعي والطريق والحياة والديان، وقد دارت افتتاحية هذا الإنجيل حول الكلمة واللوجوس (Logos)، في فلسفة تجعل عيسى عليه السلام كأنه الله أو هو الله، ويلاحظ أن مقدمته تجعل من الكلمة تتوازي بالتناقض، فهو يذهب إلي أن الكلمة كان عند الله وكان الكلمة هو الله، في الدراسة بيان أهم وجوه الاتفاق والاختلاف بين إنجيل يوحنا والقرآن الكريم في المسيح عليه السلام وولادته ورسالته ورفعته، وهل هو إله أم بشر رسول؟ وقد أولى القرآن الكريم أهمية خاصة بالحوار مع أهل الكتاب، وحفل القرآن بمحاورتهم في سور كثيرة، كما أمر بمجادلتهم وحوارهم. يحاول البحث تبين موقف الإسلام ونظرته للمسيح مقارنة بما ورد في إنجيل يوحنا.

الكلمات المفتاحية: إنجيل يوحنا، المسيح (عليه السلام)، النصرانية.

Abstract

The Gospel of John confers upon Jesus the Son of Mary, the Divine God He talks about being the Son of God, He did so without the other gospels, He did not speak of Christ as a man but as the only Son of God And described it as the light of the world Because he gives the gift of eternal life to all who believe in it, He is the Word, the Light, the Shepherd, the Way, the Life and the Religions, The opening of this gospel centered around the word Logos. In a philosophy that makes Jesus peace be upon him as if he is God or God, And his introduction makes the word parallel in contradiction, He goes to me that the Word was with God and the Word was God. In the study, the most important aspects of the agreement and the difference between the Gospel of John and the Holy Quran in Christ, peace be upon him, his birth, Is he a god or a messenger

key words :Christianity. Gospel of John, Christ (peace be upon him)

مقدمة:

سيستقصي الباحث في هذه الدراسة نشأة وتدوين إنجيل يوحنا، وموقف الفرق النصرانية منه، وسيحاول إظهار حقيقته من خلال مؤلفات النصارى وتفاسيرهم للإنجيل، ولن يتوسع في المسائل التي ليس لها تعلق كبير بالموضوع، كما سيقف علي معتقدات النصارى الحالية في عيسى عليه السلام من خلال إنجيل يوحنا، وسيبين نظرة الإسلام للمسيح وبعثته ودعوته ونهاية أمره حتى نزوله وموته آخر الزمان. فإنجيل يوحنا يتحدث عن عيسى عليه السلام كإله وعن كونه ابن الله، وقد انفرد بذلك دون الأناجيل الأخرى ، وتتجلى إشكالية الموضوع في أن يوحنا لم يتحدث عن المسيح كإنسان، ووصفه بأنه نور العالم ؛لأنه يهب عطية الحياة الأبدية لكل من يؤمن به، فهو الكلمة وهو النور والراعي والطريق والحياة والديان، وقد دارت افتتاحية هذا الإنجيل حول الكلمة واللوغوس (Logos)، في فلسفة تجعل عيسى عليه السلام كأنه الله أو هو الله ، ويلاحظ أن مقدمته تجعل من الكلمة تتوازي بالتناقض، فهو يذهب إلي أن الكلمة كان عند الله وكان الكلمة هو الله ، ومن أهداف هذا البحث الوقوف على أسباب ومكان تأليف إنجيل يوحنا ومن هو مؤلفه ؟ فهناك جدل كبير حول نسبة هذا الإنجيل إلى كاتبه كما أن فيه بيان أهم وجوه الاتفاق والاختلاف بين إنجيل يوحنا والقرآن الكريم في المسيح عليه السلام وولادته ورسالته ورفعته، وهل هو إله أم بشر رسول؟ وقد أولى القرآن الكريم أهمية خاصة بالحوار مع أهل الكتاب، وحفل القرآن بمحاورتهم في سور كثيرة، كما أمر بمجادلتهم وحوارهم. يحاول البحث تبين موقف الإسلام ونظرتة للمسيح مقارنة بما ورد في إنجيل يوحنا. وقد اتبع الباحث المنهج الوصفي التحليلي من خلال أسلوب الاستنباط والاستقراء.

المبحث الأول: إنجيل يوحنا نشأته وتدوينه وموقف الفرق النصرانية منه

المطلب الأول: نبذة عن كاتب الإنجيل.

الحواري يوحنا : (يوحنا) هو يوحنا بن زبدي أحد تلاميذ المسيح الإثني عشر وقد عاش حياة أطول من حياة كل التلاميذ الأثني عشر لأنهم جميعاً ماتوا قبله، ويقال إن أباه زبدي كان يشتغل بصيد الأسماك، وأمه سالومة، وأخوه يعقوب، ودعاهما المسيح عليه السلام ليتبعاه فتبعاه، وكان المسيح يلقبهما (ابني الرعد)، وكان يوحنا قبل انضمامه إلى تلاميذ المسيح من تلاميذ يوحنا المعدان (يحيى بنى زكريا) وكانت إقامته بعد المسيح في أورشليم وكان يدعو الناس بدعوة المسيح في الكنيسة، ثم انتقل بعد ذلك إلى مدينة أفسس متابعاً ومكماً عمل بولس وقد نفي في الاضطهاد الذي حدث في حكم الإمبراطور (دوميتانوس) إلى جزيرة بطمس ولم يطلق سراحه إلا بعد موت (دوميتانوس) وتولى (نيرفا) عرش الإمبراطورية سنة 96م فرجع بعدها إلى أفسس. واختلف في تاريخ وفاته والأقوال تنحصر بين سنة 98م – 117م وقد مات وقد تجاوز المائة من عمره على أرجح الأقوال⁽¹⁾.

ويوصف يوحنا بأنه من كبار الحواريين الإثنا عشر وأن أباه من السابقين الأولين إلى المسيحية ومن كبار دعاةها، أما أمه فهي قديسة شهيرة وقد ورد اسمها في الأناجيل وهي قرية مريم أم المسيح، وقد جاءت من زبدي بيوحنا وأخاه يعقوب الكبير، ويقول التاريخ المسيحي إن المسيح نفسه قد بارك هذين الأخوين لما قدمتهما إليه سألومي، فوضع أحدهما على فخذه الأيمن والأخر على فخذه الأيسر وباركهما، ويقال إن يوحنا كان أحب الحواريين إلى المسيح وأقربهم إلى قلبه، ومن ثم أطلق عليه الحواري الحبيب، حتى لقد استودعه المسيح السيدة مريم وهو فوق الصليب، وكانت مهنته صيد الأسماك كمهنة بطرس، وينسب إلى يوحنا إنجيل من الأناجيل الأربعة المعتمدة عند المسيحيين وهو آخرها تأليفاً. ويرى بعض المؤرخين ومنهم تشارلز الفريد ، وروبرت إنزلز وغيرهما: (إن يوحنا مات مشنوقاً سنة 44م على يد أغريباس

(1) د. محمد علي زهران ، انجيل يوحنا في الميزان ، دار الأرقم للنشر ، مصر، 1991م. (ص ، 90 - 91).

الأول وعليه فليس هو مؤلف هذا الإنجيل ، إذ أن هذا الإنجيل قد كتب في نهاية القرن الميلادي الأول أو أوائل الثاني⁽¹⁾ . وإذا اعتمدنا هذا القول فقد سبق موت يوحنا كتابه الإنجيل ويكون كاتب هذا الإنجيل مجهولاً ، غير أن البعض ممن يؤكدون أن يوحنا بن زبدي قد مات قبل تحقيق رغبة الكنيسة في تأليف الإنجيل ، يذهبون إلى: (أن شخصاً آخر يدعي يوحنا الشيخ كان موجوداً فقام بتأليف الإنجيل مستعيناً بمذكرات يوحنا بن زبدي المكتوبة ، إلا أنه حولها عن مضمونها وحررها لتكون شهادة للإله الكلمة وكان ذلك في الربع الأول من القرن الثاني وعندما ظهر حمل الإنجيل اسم يوحنا)⁽²⁾ ويرد النصارى علي هذا القول: (وقد ظن بعضهم أن كاتب هذا الإنجيل هو (يوحنا الشيخ) الذي ذكره أسقف (هيرابولس) في أوائل القرن الثاني الميلادي، ولكن من المحتمل أن يوحنا الشيخ هو نفس يوحنا الرسول)⁽³⁾ والواقع أن النصوص التي تتحدث عن الشخصين تقول بالغايرة بين هذين الرجلين وأن كل منهما شخص مختلف عن الآخر، خصوصاً أن الحقائق التاريخية تقول بوجود قبرين في أفسس كل منهما يحمل اسم قبر يوحنا.

المطلب الثاني: سبب ومكان تأليف إنجيل يوحنا

إن أسباب ومكان تأليف الإنجيل لم يختلف فيها ولكن هناك جدل كبير حول نسبة هذا الإنجيل إلى كاتبه؛ تقول دائرة المعارف البريطانية عن إنجيل يوحنا ما يلي: (أما إنجيل يوحنا فإنه لا مرية ولا شك كتاب مزور أراد صاحبه مضادة اثنان من الحواريين أحدهما للآخر وهما القديسان يوحنا و متى ، وقد ادعى هذا الكاتب المزور في متن كتابه انه هو الحواري الذي يحبه المسيح فأخذت الكنيسة هذه الجملة على علاقتها ، وجزمت بأن الكاتب هو يوحنا الحواري ووضعت اسمه على الكتاب نصاً

(1) محمد ضياء الرحمن الاعظمي ، اليهودية والمسيحية ، (ص 326 – 329) ، ومحمد وصفي ، المسيح (عليه السلام) بين الحقائق والأوهام ، (ص 41 ، 42) ود.منقذ بن محمود السقار ، هل العهد الجديد كلمة الله ، (ص ، 2) سلسلة النور والهدى ، عبد الفتاح حسين الزيات ، ماذا تعرف عن المسيحية ، ط3 ، مركز الراهية للنشر والإعلام ، 2001م . (ص ، 77) .

(2) د. محمد علي زهران ، إنجيل يوحنا في الميزان ، سابق (ص ، 139) .

(3) قاموس الكتاب المقدس ، (ص ، 1113) .

مع أن صاحبه غير يوحنا يقيناً⁽¹⁾، وتذهب دائرة المعارف الفرنسية نفس المذهب ولا تسلم بصحة هذه النسبة إلى يوحنا. أما الموسوعة الكاثوليكية الحديثة فتقول عن مؤلف هذا الإنجيل (تعيين مؤلف الإنجيل الرابع مشكلة معقدة)⁽²⁾ ويستند النصراني في إثبات أن يوحنا هو كاتب هذا الإنجيل على شهادة النسخ القديمة ومنها النسخة الفاتيكانية وهي أقدم النسخ وترجع إلى أوائل القرن الرابع الميلادي وهذه النسخ بالطبع لم يكتبها يوحنا بيده ، والدليل على ذلك أنها كتبت بعد موته بثلاثة قرون تقريباً ، ومثل هذه الشهادة لا تقبل إلا إذا كتبت في عصر المؤلف ووافق عليها وهذا بديهي . وقد نقل د. محمد علي زهران عن أحد علماء الكتاب المقدس الانجليزيين يدعى (إيفانسون) قوله (إن إنجيل يوحنا كتب في القرن الثاني بعد حياة الرسول يوحنا وأن الذي كتبه هو شخص اسمه يوحنا الشيخ)⁽³⁾.

المطلب الثالث: حول الإنجيل وسبب كتابته:

فكرته تقوم على الفلسفة وبدأ بالكلام عن (الكلمة)، (Logos) ، ووصف فيه التجسيد الإلهي على النحو الذي يألفه اليونان ومن حضروا محافلهم ودرجوا معهم على عادات واحدة⁽⁴⁾ وسبب كتابة هذا الإنجيل على ما يبدو من نصوصه (كان إنسان مرسل من الله اسمه يوحنا. هذا جاء للشهادة ليشهد النور لكي يؤمن الكل بواسطته)⁽⁵⁾ فعبارة جاء للشهادة تدلنا على أن هذا الإنجيل كتب تحت دافع معين ولينصر مذهباً معيناً يقول بألوهية يسوع. ومما يؤكد هذا ما جاء في التفسير التطبيقي للكتاب المقدس : (أن الغرض من كتابة الإنجيل هو: الإثبات القاطع أن يسوع المسيح ابن الله)⁽⁶⁾ ويقال إن يوحنا قد ألف هذا الإنجيل استجابة لطلب بعض

(1) أحمد شلبي ، المسيحية، (ص ، 213) ، وأنظر : محمد بن الشريف ، الأديان في القرآن ، (ص ، 190) .

(2) . NewCathlicencyclopaedia، vol.p.1080

(3) د محمد علي زهران، انجيل يوحنا في الميزان ، سابق ص ، 105.

(4) عباس محمود العقاد ، حياة المسيح ، (ص ، 146) ،

(5) إنجيل يوحنا إصحاح رقم (1 : 6 - 7) .

(6) التفسير التطبيقي للكتاب المقدس ، (ص ، 2164) .

الخدّام والأساقفة وذلك لدحض بعض البدع التي شاعت، وكان بعضها ينكر ناسوت المسيح ، وبعضهم كان ينكر لاهوته ، فطلبوا منه أن يكتب إنجيلاً ليثبت فيه لاهوت المسيح وناسوته ، وأنه كلمة الله التي حلت وتجسدت بينهم. والسبب الثاني : دحض ما أشاعه تلاميذ يوحنا المعمدان - يحيى بن زكريا - من أن المعمدان مساوٍ للمسيح في المنزلة فكلاهما رسول من الله ، وأنه لا شيء من اللاهوت في المسيح فاهتم الكاتب يوحنا بإظهار مدى البون الشاسع بين المعمدان والمسيح وأن الأول ليس أهلاً لأن يحل سيور حذاء الثاني(1).

المطلب الرابع: زمن ومكان تدوين الإنجيل

يرى (جرانت) (2) : (أن يوحنا كان مسيحياً وبجانب ذلك كان هلينياً ، ومن المحتمل إلا يكون يهودياً ، ولكنه شرقي أو إغريقي .. ومن المحتمل أن يكون إنجيل يوحنا قد كتب في إنطاكية أو أفسس أو الإسكندرية أو حتى روما ، فإن كلا من هذه المدن كانت مركزاً عالمياً للدعاية العقائدية في القرنين الأول والثاني من الميلاد ، كما كانت على اتصال ببعضها) (3). ويقال أنه ألفه حوالي سنة 90م على أرجح الأقوال فهو لذلك أحدث الأناجيل جميعاً ، إذ تفصله عنها مرحلة زمنية كبيرة تبلغ زهاء الثلاثين عاماً. أما لغة التدوين فقد (اتفق الباحثون على أنه ألف باليونانية) (4)، ويبدو أنه الأمر الوحيد الذي قد اتفق عليه في هذا الإنجيل. وفيما يتعلق بتحديد هوية مؤلف الإنجيل فإن موريس بوكاي يرى (أن المسألة موضع نقاش طويل وقد طرحت آراء شديدة الاختلاف في هذا الشأن) (5) وقد رأى بعض الباحثين في النصرانية أن كاتب هذا الإنجيل كان يتكلم الآرامية وان وطنه الأصلي فلسطين ، ورأى البعض الآخر إنه

(1) د. محمد علي زهران، إنجيل يوحنا في الميزان ، دار الأرقم للنشر ، ومصر ، 1991م. (ص ، 77).

(2) د. فردريك جرانت ، هو أستاذ للدراسات اللاهوتية في الكتاب المقدس ، بمعهد اللاهوت الاتحادي بنيويورك ، أمريكا.

(3) د. فردريك كالفين جرانت ، الأناجيل أصلها وتطورها ، طبعة لندن. (ص ، 174 - 178).

(4) قاموس الكتاب المقدس ، ط2 ، سابق ، (ص ، 1111).

(3) موريس بوكاي ، دراسة في الكتب المقدسة ، (ص ، 89).

إغريقي من اليونان ينتمي إلى اليهودية ومن هؤلاء (د. فريدرك كالفتن)⁽¹⁾ وشخصية الكتاب ستظل محل شك واختلاف ولغة التدوين تنفي إمكان نسبته إلى المسيح (عليه السلام) الذي لم يعرف إلا لغة اليهودية وهي العبرانية.

ومن خلال الأقوال المتضاربة لا يثبت أن إنجيل يوحنا قد كتبه يوحنا الحواري ولا يعرف كاتبه الحقيقي ولعله (يوحنا الشيخ)⁽²⁾ كما ذهب البعض وفي كل الأحوال لا يصح أن تنسب العصمة والقداسة لكاتب مجهول لا يعرف من يكون ولم يتفق عليه، بل يجد الباحث نفسه أمام ميدان فسيح من الاختلافات⁽³⁾، لا يسعه فيه الترجيح بدون مرجح فالاتفاق الوحيد بين الباحثين في هذا الإنجيل هو أنه قد دون باليونانية وأن سبب تأليفه هو محاولة إثبات إلهوية المسيح من قبل الأساقفة الذين يقولون بألوهية وهو سبب كاف في تقدير الباحث للقدح في قدسية هذا الكتاب لا سيما أنه الحجة الوحيدة لدى النصارى والتي يستندون عليها في التصريح بألوهية عيسى عليه السلام. ومن محققي النصارى من أنكر أن يكون كاتب هذا الإنجيل هو يوحنا الحواري بل يوحنا آخر لا يمت إلى الأول بصلة⁽⁴⁾.

ولعل هذا ما يطمئن إليه خاطر الباحث وأنه الصواب حيث يعتقد الباحث أن يوحنا الحواري قد شهد الله له بالإيمان مع بقية الحواريين الذين أشهدوا الله تعالى على إيمانهم الصادق، فلا يمكن بل يستحيل بحال من الأحوال أن يقوم أحدهم بعد ذلك

(1) د. فريدرك كالفتن، الأناجيل أصلها وتطورها، (ص، 174 – 178).

(2) يوحنا الشيخ: هو الذي أختاره الوالي (فتاليوس) عام 37م، ليكون رئيس الكهنة، وقاد بعد ذلك أحد الجيوش اليهودية الخمسة أبان ثورة 66هـ، أنظر: أثناسيوس، دراسات في إنجيل يوحنا، (ص، 15).

(3) تشمل هذه الاختلافات تاريخ التدوين فمن قائل انه كتبه حوالي 85م ويذهب آخرون إلى 90م ويقول البعض أنه كتب عام 70م بعد خراب أورشليم وقبل نفي يوحنا إلى جزيرة بطمس وهكذا تواريخ جغرافية وخطب عشواء حتى أن البعض ذهب إلى أنه ألف في (القرن الثاني الميلادي) أنظر: جورج ابلتون، يوحنا، ص، 4.

(4) أحمد طاهر، الأناجيل دراسة مقارنة، دار الأرقم، القاهرة، ط1، 1412م.، (ص، 37)

بتأليف كتاب في تأسيس الكفر وترويجه ، هذا إضافة لعدم تلقى المسيحيين الأوائل لهذا الإنجيل بالقبول وقد استمر الموحدون في كونهم الغالبية العظمى حتى مجمع نيقية.

المطلب الخامس: موقف النصارى من الإنجيل وأسبابه.

مع أن جميع النحل المسيحية في العصر الحاضر مجمعة على اعتماد هذا الإنجيل واعتباره مقدساً موحى به ، وقد اعتمدت صحة نسبته إلى يوحنا بن زبدي أحد الحوارين الإثنا عشر ، فإن بعض القدامى من الباحثين في المسيحية كانوا ينكرون هذا الإنجيل وينكرون كذلك جميع ما استند إلى يوحنا من بقية أسفار العهد الجديد ويرون أن ذلك كله من تأليف أشخاص آخرين ، بل لقد كانت بعض الفرق القديمة نفسها في أواخر القرن الثاني الميلادي تذهب هذا المذهب في جميع ما نسب إلى يوحنا من أسفار ، ويرتاب كذلك كثير من الباحثين المحدثين في صحة نسبة هذا الإنجيل إلى يوحنا ، بل إن عدداً كبيراً من ثقاتهم يقطع بعدم صحة نسبته إليه ، ومن هؤلاء جماعة من العلماء الذين أشرفوا على تحرير المسائل المسيحية في دائرة المعارف البريطانية فقد ذكروا في ترجمتهم للأناجيل أنه (لا مرية في أن مؤلف إنجيل يوحنا شخص آخر غير يوحنا بن زبدي الحواري المشهور ، وقد ادعى مؤلفه في متنه أنه هو يوحنا الحبيب إلى المسيح ، فأخذت الكنيسة هذه الجملة على علاتها وجزمت بأن الكاتب هو يوحنا الحواري ، ووضعت اسمه على الكتاب نصاً مع أن صاحبه غير يوحنا يقيناً)⁽¹⁾. ويذهب رحمة الله الهندي إلى أن (فرقة (ألوجين) التي كانت في القرن الثاني كانت تنكر هذا الإنجيل وجميع تصانيف يوحنا)⁽²⁾ ثم يقول إن المحقق (برصشندر) قال: (إن هذا الإنجيل كله وكذا رسائل يوحنا ليست من تصنيفه بل صنفها أحد في ابتداء القرن الثاني)⁽³⁾ وتصرح دائرة المعارف الأمريكية: (إن هناك مشكلة هامة وصعبة تنجم عن التناقض الذي يظهر في نواح كثيرة بين الإنجيل الرابع والثلاثة المتشابهة وأن الاختلاف بينهما عظيم ، بحيث لو قبلت الأناجيل المتشابهة باعتبارها

(1) د. علي عبد الواحد وافي ، الإسفار المقدمة في الأديان السابقة للإسلام . (ص ، 67-68).

(2) رحمة الله خليل الرحمن الهندي ، إظهار الحق المكتبة التوفيقية . ، ج 1 ، (ص ، 97).

(3) رحمة الله خليل الرحمن الهندي ، إظهار الحق المكتبة التوفيقية . ، ج 1 ، (ص ، 97).

صحيحة ، وموثوقاً بها، فإن ما يترتب على ذلك هو عدم صحة إنجيل يوحنا⁽¹⁾ ويختلف علماء الكتاب المقدس في مؤلفه مع رجال الكنيسة ، فبينما يقول رجال الدين الكنسيين أن المؤلف هو (يوحنا بن زبدي) تلميذ المسيح وهو رأى التقليد والمقلدين ، يذهب رأي علماء الكتاب المقدس بأن المؤلف هو (يوحنا الشيخ)⁽²⁾ الذي ثبت في مصادر تاريخ الكنيسة أنه كان قسيس أفسس وكان يلقب بالشيخ⁽³⁾

ويشك كثيرون في أن الإنجيل المعني ينسب ليوحنا وقد أورد الدكتور القس (فهميم عزيز) هذا السؤال فقال: (ولكن من هو الذي كتب إنجيل يوحنا ؟) ثم أجاب في يأس بالغ قائلاً: (هذا السؤال صعب والجواب عليه يتطلب دراسة واسعة غالباً ما تنتهي بالعبرة (لا يعلم إلا الله وحده من الذي كتب هذا الإنجيل)⁽⁴⁾ وهو تصريح يدل على أن هذا النص مزيف وقد بنيت عليه عقيدة التثليث بينما الذي أدخله كاتب مجهول!! . ويرى سهيل التغلبي: (يعد إنجيل يوحنا أكثر الأناجيل تحريفاً ، فقد بلغت جملة تحريفاته 135 ، وما ذلك إلا لأن الخط العام الذي سار عليه المحرفون هو محو كلمة اليهود من أسفار العهد الجديد ، ولما كان هذا الإنجيل أكثر الأناجيل ذكراً لكلمة اليهود التي تكررت فيه 53 مرة وهو رقم يزيد على عشرة أمثال ورودها في أي الأناجيل الثلاثة السابقة لذلك فاز إنجيل يوحنا بأكثر عدد من التحاريف)⁽⁵⁾.

المطلب السادس: بعض آراء علماء النصارى المعاصرين:

يرى بعض علماء النصارى المعاصرين: (إن الإنجيل الرابع هو سلسلة أحداث لم ترتب ترتيباً دقيقاً وأن هناك فوارق جغرافية وزمنية بالنسبة للأحداث بينه وبين الأناجيل (الإزائية) - المتشابهة - ويرجح بعضهم أن الإنجيل كما هو الآن بين أيدينا

(1) دائرة المعارف الأميركية ، ج 13 ، (ص ، 73) ، مادة (Bible)

(2) انظر: يوسابيوس القيصري ، تاريخ الكنيسة ، ترجمة : مرقس داود ، طبع ؛ ماهر نسيم. ج 3 ، ص ، 39) .

(3) د. محمد علي زهران ، إنجيل يوحنا في الميزان ، بتصرف ، دار الأرقم ، مصر ، 1991م . ، (ص ، 600 - 601) .

(4) د. فهميم عزيز، المدخل إلى العهد الجديد ، (ص ، 546) .

(5) سهيل التغلبي ، الصهيونية تحرف الإنجيل ، سابق ص ، (71)

أصدره بعض تلاميذ المؤلف فأضافوا عليه الفصل الأخير ولا شك أنهم أضافوا بعض التعليقات كرواية المرأة الزانية فهناك إجماع على أنها من مرجع مجهول⁽¹⁾

كما يرى بعض المحققين النصارى إن إنجيل يوحنا ليس إلهامياً⁽²⁾ أما موريس بوكاي فيقول: (لا يجب الأخذ بحرفية الأناجيل فهي كتابات ظرفية وخصامية حدد محرروها كتابة تراث جماعاتهم عن المسيح)⁽³⁾ ، وهو قول يصدق في هذا المقام عن إنجيل يوحنا دون الأناجيل الأخرى فقد كتب لظروف معينة وتحت عوامل معينة تشتمل الخلاف والخصومة التي كانت سائدة بين فرق النصارى آنذاك وهم يعترفون بذلك سلفاً وخلفاً؛ وتشير دراسات الآباء اليسوعيين لبعض المواضيع المضافة بإنجيل يوحنا ويرجحون أن الإنجيل الذي بين أيدينا قد أصدره بعض تلاميذ المؤلف.

المبحث الثاني: عيسى عليه السلام في إنجيل يوحنا.

المطلب الأول: عيسى عليه السلام ابن الله الوحيد.

تتضمن افتتاحية يوحنا وتمحور حول مصطلح الـ (Logos) - الكلمة - ونلاحظ فيها توازياً بالتناقض فهو يقول : في البدء كان الكلمة والكلمة كان لدى الله والكلمة كان الله والكلمة صار بشراً : والتناقض في كان الله ،الكلمة ، صار بشراً ، فكيف تكون الكلمة التي كانت لدى الله الله ثم تصير بشرا بعد أن كانت الله !؟ ، كما يعكس هذا التوازي ثنائية كذلك :الله/ بشر، وفي هذا تناقض ومشكل واضح وصريح وتداخل بين المفاهيم . أما عن هوية الابن فهي (فرأينا مجده ، مجدا من لدى الآب مولود وحيد) فتربط بالله رباطاً وثيقاً وتكشف بصورة مباشرة عن هوية الابن المتجسد، أضافه إلى نص : (أنا والآب واحد)⁽⁴⁾ وهو يحتمل تفسير أن المسيح عليه السلام والآب واحد في كونه إلهاً مثله ، أو إنه أي المسيح عليه السلام هو نفسه

(1) أحمد عبد الوهاب ، اختلافات في تراجم الكتاب المقدس وتطورات هامة في المسيحية ، مكتبة وهبة ، القاهرة ، (ص ، 121) .

(2) د. محمد شلبي شتيوي ، مقارنة الأديان ، الإنجيل دراسة وتحليل ، مكتبة الفلاح ، الكويت ، 1 ط ، 1984م . (ص ، 40) .

(3) موريس بوكاي ، القرآن ، سابق . (ص ، 87) .

(4) إنجيل يوحنا إصحاح رقم (10 : 30)

الآب. ويقول د. حنا جرجس للإجابة على سؤال من هو المسيح لدى يوحنا: (بيّن يوحنا أن الكلمة أو اللوغوس⁽¹⁾ هو كائن أزلي لا بداية لبدايته ، بل هو بداية كل بداية ، والبداية التي ليس لها بداية هي معادلة لوجود الله ، لأنه نفسه الله)⁽²⁾ والإنجيل الرابع يصور المسيح عليه السلام باعتباره موجوداً إلهياً ، فهو اللوغوس – الكلمة الإلهية – التي حلت في الإنسان وأن أعداءه لم يكونوا رهطاً من اليهود ، بل اليهود عامة عادوه وخاصموه⁽³⁾ ويرى البيرتون ل. ماك إن : (الإنجيل الرابع كان مختلفاً بكل وضوح عن الأناجيل الثلاثة الباقية، ففي الإنجيل الرابع بدا يسوع مثل إله دون عواطف ، في مهمة مؤقتة من عالم آخر)⁽⁴⁾ ونجد يوحنا أقل الأناجيل التي استخدمت مصطلح (ابن الإنسان) وقد استخدمه اثنتي عشرة مرة مقارنة بثلاثين مرة في متى وأربع وعشرين في لوقا بينما ذكره مرقس في إنجيله أربع عشرة مرة . وهكذا يصور يوحنا عيسى بن مريم عليه السلام كابن الله الوحيد وفي نفس الوقت هو الله في كماله ، ولأنه الله فهو قادر على أن يعلن نفسه لنا بوضوح ودقة وعنده أن يسوع هو الله المتجسد فهو يحيا إلى الأبد ، وقبل أن يبدأ العالم هو كائن وحي مع الله وسيملك إلى الأبد معه ، ويقول يوحنا إن عيسى قد قام من موته في اليوم الثالث وهي عقيدة تعتبر أساس الإيمان المسيحي ، ويتحدث يوحنا عن صفات المسيح باعتباره إلهاً وعن حياته ووجوده الأزلي القديم وعلمه بكل شيء ومساواته لله في الذات والأعمال وقدرته على أن يحب من يشاء وعن قيامه بالدينوية ، ووهبه سلطان المغفرة والحرمان وأنه الخالق

(1) اللوغوس : هو قوة الله الخلاقة التي يقود ويسيّطرها على الكون كله ويحفظ نظامه . انظر : د.

حنا جرجس الحضري ، تاريخ الفكر المسيحي ، ، سابق ، (ص ، 391) .

(2) د. حنا جرجس الحضري ، تاريخ الفكر المسيحي ، (ص ، 391) .

(3) د. عرفان عبد الحميد فتاح ، النصرانية نشأتها التاريخية وأصول عقائدها ، ط 1 ، 2000م . ، (ص ، 36) .

(4) البيرتون . ل . ماك ، الإنجيل المفقود ، دار الكلمة ، ترجمة : محمد الجورا ، سوريا ، ط 2007م ، (ص ، 24) .

لكل شيء⁽¹⁾. كل ذلك في نصوص متناثرة في الإنجيل إضافة لنصوص أخرى تشارك في هدف إظهار إلهية المسيح وهي تلك التي تتحدث عن معجزاته بوصفها أعمال إلهية وأنه قام بها من نفسه ، وقد ذهب إلى ذلك صراحة الانبأ أثناسيوس حيث قال: (لقد أثبت هذا الإنجيل بعض أعمال لا تأتي إلا من الله ذاته ، فتحويله مادة إلى مادة أخرى مثل جعل الماء خمراً وخلق عين للرجل المولود أعمى وإقامته لعازر من الموت بعد أربعة أيام ليست معجزات عامة ، بل هي سلطات الخالق على الطبيعة الجهادية والطبيعة الحية)⁽²⁾

المطلب الثاني: إلهية عيسى عليه السلام.

وإنجيل يوحنا نص يستند إليه النصارى الذين يؤمنون بألهية المسيح وهو نص مهم جداً لا يكاد يخلو كتاب يتكلم عن إلهية المسيح عليه السلام إلا ويستند عليه وهو: (وليس أحد صعد إلى السماء إلا الذي نزل من السماء أبن الإنسان الذي هو في السماء ، يفسرون قوله الذي هو في السماء بمعنى: (انه كائن في السماء بينما هو على الأرض يتكلم، مما يثبت لاهوته أيضاً لوجوده في السماء وفي الأرض في نفس الوقت)⁽³⁾. كما أن إنجيل يوحنا آية تقوم عليها الديانة النصرانية وهي: (لأنه هكذا أحب الله العالم ، حتى بذل ابنه الوحيد ، لكي لا يهلك كل من يؤمن به ، بل لتكون له الحياة الأبدية)⁽⁴⁾. والمعنى - عندهم - أن الله رضي بقتل المسيح (عليه السلام)، ليكفر خطايا بني آدم ، وليأخذ بيد كل من يؤمن به إلهاً مصلوباً ويدخله الجنة بغير حساب. وهذا على الرغم من وجود آيات كثيرة في الإنجيل تشير إلى أن عيسى (عليه السلام) رسول الله مثل قوله: (طعمامي هو أن أعمل بمشيئة الذي أرسلني)⁽⁵⁾ و

(1) انظر إنجيل يوحنا الإصحاحات الآتية (5:26) و (1:1) و (8 : 25) و (8 : 58) و (6 : 64) و (6 : 29) و (5 : 18) و (5 : 21) و (6 : 4) و (5 : 22) و (8 : 58) و (8 : 46) و (3 : 35) و (20 : 23) و (1 : 3) و (1 : 10) و (17 : 10).

(2) الأنا أثناسيوس ، إنجيل يوحنا ، سابق. (ص ، 41) .

(3) البابا شنودة الثالث ، لاهوت المسيح ، (ص ، 45)، والنص من يوحنا إصحاح رقم (3:13).

(4) إنجيل يوحنا إصحاح رقم (3:16).

(5) إنجيل يوحنا إصحاح رقم (4:34).

(وأن من يسمع كلامي ويؤمن بالذي أرسلني له الحياة الأبدية)⁽¹⁾(الأعمال التي أعملها ، هي نفسها التي تشهد لي بأن الأب قد أرسلني)⁽²⁾ وهناك آيات بصيغة) ومن لا يمجد الابن ، لا يمجد الأب الذي أرسله)⁽³⁾ وغيرها كثير ، كما ورد (وليعلم العالم أنك أنت الذي أرسلتني)⁽⁴⁾

ولعل هذه الآيات توافق الآية الكريمة من سورة النساء (إنما المسيح عيسى بن مريم رسول الله)⁽⁵⁾ وكذلك يقول عيسى في إنجيل يوحنا : (أبي أعظم مني)⁽⁶⁾ وقد أعطى عيسى عليه السلام حسب يوحنا الدينونة يوم القيامة ، والنصارى كما هو معلوم يعتقدون في الحساب والجزاء لكل البشر ويطلقون على اليوم الآخر أو يوم القيامة يوم الدينونة ، وقد أعطيت الدينونة للرب يسوع المسيح - حسب زعمهم - فهو الذي يقف أمامه جميع البشر ومحاسبهم على أعمالهم خيراً كانت أم شراً⁽⁷⁾ ، وهذه الدينونة شاملة⁽⁸⁾ ، وإن كان هناك نص آخر في يوحنا يفيد : (أما أنا فلست أدين أحد ، وإن كنت أدين فدينوتي حق ، لأني لست وحدي ، بل أنا والأب الذي أرسلني)⁽⁹⁾ ففي هذا النص ينفي المسيح الدينونة عن نفسه ثم بعد ذلك يثبتها له، ولكنه يدين مع الأب الذي أرسله وفي هذا تناقض واضح وصريح.

(1) إنجيل يوحنا إصحاح رقم (5 : 24).

(2) إنجيل يوحنا إصحاح رقم (5 : 36).

(3) إنجيل يوحنا إصحاح رقم (5 : 23) وانظر أيضاً : (يوحنا 3 : 17 : 34) و إصحاح رقم (6 : 29) .

(4) إنجيل يوحنا إصحاح رقم (17 : 23) و (17 : 8) و (17 : 21) و (17 : 18) .

(5) سورة النساء آية رقم (171).

(6) إنجيل يوحنا إصحاح رقم (14 : 28).

(7) إنجيل يوحنا إصحاح رقم (5 : 22) .

(8) إنجيل يوحنا إصحاح رقم (5 : 28 - 29) .

(9) إنجيل يوحنا إصحاح رقم (18 : 15 - 16) .

المطلب الثالث: الله في الإنجيل.

رغم حذف النص الذي يقول: (فإن الذين يشهدون في السماء هم ثلاثة : ألأب والكلمة والروح القدس وهؤلاء الثلاثة واحد)⁽¹⁾ فلا يخلو كتاب في اللاهوت أو شرح عقيدة التثليث أو إثبات لإلهية المسيح إلا ويقحم هذا النص ويستدل به ونجد ذلك في كتاب لاهوت المسيح للأبنا شنودة فيقول في الفصل الأول في الفقرة الثانية مستشهداً بهذا النص ومعلقاً عليه (وهنا اللاهوت واضح جداً)⁽²⁾ وكذلك يقول القمص مرقس عزيز : (هؤلاء الأفانيم الثلاثة هم إله واحد بالذات كما قال القديس يوحنا الرسول ... ثم يورد النص المحذوف)⁽³⁾ ونجد هنالك تداخلاً واضحاً بين الابن والأب وفي خط هذا التداخل نجد عبارة (أنا هو) : قد تدل على شخص من الناس ، على ما قال الأعمى حين سأله : (أنا هو) ، (الأعمى منذ مولده)⁽⁴⁾ وسأل الحرس عن يسوع الناصري فقال : (أنا هو)⁽⁵⁾ فدل على نفسه، ولكن من خلال هذه الإشارة المادية، نفهم ان كلمة يسوع دلت على أنه الله . لهذا تراجع الحرس إلى الوراء خوفاً ، وسجدوا له سجود الرهبة⁽⁶⁾ وفي استخدام عبارة أنا هو في عدة مواضع⁽⁷⁾ في الإنجيل نجد أن يسوع يتهاهى مع الله ولا تستطيع فصله بل هو الله !!! يقول ألأب متى المسكين : (غير أن المسيح لكي يعرف أو يستعلن نفسه إنه الله ومع الأب فعلاً قال صراحة (أنا والأب واحد) و(أنا في ألأب والأب في) ، وهذا معناه أنه لا يمكن أن يوجد الابن وحده أو الأب وحده ، بمعنى أنه إذا ذكر الابن، يكون معه ألأب

(1) إنجيل يوحنا إصحاح رقم (1 : 5-7) وموجود في ترجمة فان دايك ، محذوف في الترجمة العربية المشتركة وترجمة كتاب الحياة، والطبعة الكاثوليكية للعهد الجديد والترجمة العربية المسيرة.

(2) البابا شنودة الثالث ، لاهوت المسيح ، (ص، 8) ، والكتاب يدرس على طلاب الكليات الاكليريكية.

(3) القمص مرقس عزيز خليل ، المسيح هل هو الله ؟ (ص، 83) سابق.

(4) إنجيل يوحنا إصحاح رقم (9 : 9) .

(5) إنجيل يوحنا إصحاح رقم (18 : 9) .

(6) مجموعة مؤلفين ، دراسات في إنجيل يوحنا ، (ص، 23) lejesus.co.nr www.Servant

(7) أنظر : إنجيل يوحنا إصحاح رقم (8 : 24) (8 : 28 ، 58) و (13 : 19) .

حتماً ودائماً ، لذلك أصبح من المفهوم الضمني أن يقال أن الابن ، أي المسيح هو الله باعتباره قائماً دائماً في الآب لأنه لا يمكن أن يوجد المسيح وحده⁽¹⁾ وهكذا تتداخل المفاهيم فالمسيح هو الله والله لا يوجد وحده وهو ثالث ثلاثة وهؤلاء الثلاثة واحد.

المبحث الثالث: موقف القرآن من إنجيل يوحنا، ونظرته للمسيح وبعثته ودعوته ونهاية أمره ونزوله وموته آخر الزمان

المطلب الأول: المسيح في القرآن الكريم

كما سبق يتضح أن النصوص الواردة في يوحنا تجمع بين نقيضين هما:

1/ القول بأن عيسى بن مريم عليه السلام عبد الله ورسوله.

2/ القول بان المسيح عليه السلام هو الله أو على أقل الفروض (هو مساوٍ لله) والتناقض أعلاه أوقع أتباع هذا الإنجيل في حيرة بالغة وشك مرير ، فأصبحوا مذبذبين بين ذلك لا إلى هؤلاء ولا إلى هؤلاء ، ولم تحسم قضية إلهية المسيح ، بل هي لا زالت مثاراً للجدل بين القبول والرفض ، وقد برز فريق ثالث ينادي بالسكوت عن هذه القضية، ولعل هذه الحيرة وهذا التناقض هو الذي دعا لعقد المجامع لتقرير طبيعة المسيح ذلك لأن النصوص الواردة في يوحنا غير متحدة في تقرير هذه الألوهية التي حسمت في مجمع نيقية عام 325م وكان اجتماعهم بقصد وضع حد لهذه المسألة المعقدة ، فأجمع الأعضاء القائلون بالتثليث وبألوهية المسيح وعددهم 318 عضواً من مجموع 2048 واتخذوا قراراً ينص على عبارة المساواة بين الآب والابن. وتتمثل نصوص الإنجيل التي يتمسك بها القائلون بألوهية المسيح في سبعة وعشرين نصاً تتحدث عن ذاته وصفات المسيح عليه السلام باعتباره إلهاً ، تقسم إلى ثلاثة عشر نصاً تتحدث عن ذاته باعتباره من الله وإنه هو الله وخرج من قبل الله وأنه هو والآب واحد وهو في الآب والآب فيه.⁽²⁾

(1) آلب متى المسكين ، ماهية المسيح ، دير القديس أنبا مقادر . (ص ، 1).

(2) ذكرنا بعض هذه النصوص فيما سبق من المبحث فيما يلي بعضها : إنجيل يوحنا إصحاح رقم (1:1) و(4:1) و(13:3) و(15:6) و(29:7) و(12:8) و(28:8) و(8:42) و(10:30) ، و(10، 38) و(13، 13) و(14-8:12) و(20:28-29) .

إذا أردنا الوقوف على نماذج من الفروق بين الأناجيل والقرآن؛ فإننا نجد في جانب العقيدة وتصور الإله وعيسى عليه السلام وهو الأهم هنا أن القرآن الكريم قد جاء بعقيدة التوحيد الصحيحة؛ إذ أفرد الله سبحانه وتعالى بالعبودية، وبيّن أنه الخالق والمدير لكل أمر في هذا الكون من مبتدئه إلى منتهاه، وأن مقاليد الكون كلها بيده سبحانه، وهذا واضح لكل متأمل لكتاب الله وضوح الشمس في كبد السماء، بينما تقوم عقيدة النصارى واليهود على وصف الخالق سبحانه بصفات بشرية؛ لا تليق بجلاله، ووصف البشر بصفات الخالق سبحانه وكذلك فإن عقيدة النصارى المحرفة تقوم على أكثر من تصور بخصوص الذات الإلهية، ويأتي في مقدمة تلك التصورات؛ عقيدة التثليث، وعقيدة حلول الذات الإلهية في شخص عيسى عليه السلام تعالى الله عما يقولون علواً كبيراً⁽¹⁾. والقرآن يقرر إن المسيح عبد الله ورسوله؛ وأنه جاء ليخرج الناس من الضلال إلى الهدى، والنصرانية تقول إن المسيح عليه السلام ابن الله، وأنه جاء ليكون مخلصاً للناس من الخطيئة، كما يصف القرآن المسيح بالبار بوالدته وتصور الأناجيل عيسى بأنه غير مؤدب مع أمه ومنكراً لفضلها⁽²⁾. عليه السلام والقرآن يقرر أن المسيح عليه السلام كان مصداقاً للأنبياء السابقين، بينما عند النصارى وأناجيلهم يظهر الأنبياء كقطاع الطرق على حد زعمهم في كتبهم. وبيّن الله تعالى في القرآن الكريم؛ أنه قد أبطل مكر اليهود فلم يمكنهم من قتل نبيهم عيسى عليه السلام، لكن النصارى يقولون في أناجيلهم أن اليهود جلدوه وصلبوه وبصقوا على وجهه، وكل ذلك لأجل خطيئة بني آدم، فكان موته ميتة الملعون على حد زعمهم في الأناجيل، بينما يصور القرآن الكريم؛ المسيح عليه السلام في جميع الأحوال هكذا: ﴿ قَالَ إِنِّي عَبْدُ اللَّهِ آتَانِيَ الْكِتَابَ وَجَعَلَنِي نَبِيًّا (30) وَجَعَلَنِي مُبَارَكًا أَيْنَ مَا كُنْتُ وَأَوْصَانِي بِالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ مَا دُمْتُ حَيًّا (31) وَبَرًّا بِوَالِدَتِي وَلَمْ يَجْعَلْنِي جَبَّارًا شَقِيًّا (32) وَالسَّلَامُ عَلَيَّ يَوْمَ وُلِدْتُ وَيَوْمَ أَمُوتُ وَيَوْمَ أُبْعَثُ حَيًّا (33) ذَلِكَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ قَوْلَ الْحَقِّ الَّذِي

(1) الحسين معدي، الأجوبة الجلية في الرد على الأسئلة المسيحية، دار الكتاب العربي، القاهرة، ط1، 2001م (ص، 177).

(2) إنجيل يوحنا: إصحاح رقم (2: 4.1).

فِيهِ يَمْتَرُونَ (34) مَا كَانَ لِلَّهِ أَنْ يَتَّخِذَ مِنْ وَلَدٍ سُبْحَانَهُ إِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّهَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ (35) وَإِنَّ اللَّهَ رَبِّي وَرَبُّكُمْ فَاعْبُدُوهُ هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ⁽¹⁾.

المطلب الثاني: تصور الإله في الإنجيل مقارنة بالقرآن الكريم

أولاً: الإله في الإنجيل

كررت الأناجيل جميعاً ، أن المسيح عليه السلام (ابن الله) وقد اختص يوحنا بتمسكه بهذا اللفظ ، وقد ذكر في مواضع من إنجيله أنه هو ذاته الله ، وهو تصور قاصر وباطل ، يدل على سقم في فهم الربوبية ، وقصور في فهم الألوهية المنزهة . وقد ذكرنا فيما سبق سبب كتابة هذا الإنجيل ؛ وهو إثبات إلهية عيسى عليه السلام . ومما يؤكد هذا ما جاء في التفسير التطبيقي للكتاب المقدس : إن الغرض من كتابة الإنجيل هو : الإثبات القاطع أن يسوع المسيح ابن الله⁽¹⁾ كما تعترف دائرة المعارف الكاثوليكية قائلة : أسلوب يسوع في إنجيل يوحنا مختلف عن أسلوبه في الأناجيل المتوافقة.⁽²⁾ ورغم حذف النص الذي يقول : (فإن الذين يشهدون في السماء هم ثلاثة : الأب والكلمة والروح القدس وهؤلاء الثلاثة واحد)⁽³⁾ فلا يخلو كتاب في اللاهوت ، أو شرح لعقيدة الثلث ، أو إثبات لإلهية المسيح إلا ويقحم هذا النص ، ويستدل به ، ونجد ذلك في كتاب لاهوت المسيح للأبنا شنودة ؛ فيقول : في الفصل الأول في الفقرة الثانية مستشهداً بهذا النص ومعلقاً عليه : (وهنا اللاهوت واضح جداً).⁽⁴⁾ وتتداخل المفاهيم في هذا الإنجيل ، فالمسيح هو الله ، والله لا يوجد وحده ، وهو ثالث ثلاثة ، وهؤلاء الثلاثة واحد .

الواضح أن النصوص الواردة في يوحنا تجمع بين نقيضين هما :

(1) مريم ، 29-36.

(1) التفسير التطبيقي للكتاب المقدس ، مرجع سابق ، (ص ، 2164).

(2) vol.7.p.1082،New Catholic Encircle paedia

(3) إنجيل يوحنا إصحاح رقم (1 : 5-7) ، وموجود في ترجمة فان دايك ، محذوف في الترجمة

العربية المشتركة و ترجمة كتاب الحياة ، والطبعة الكاثوليكية للعهد الجديد والترجمة العربية الميسرة .

(4) لاهوت المسيح ، البابا شنودة الثالث ، مرجع سابق ، (ص ، 8) ، والكتاب يدرس على طلاب

الكليات الاكليريكية .

1/ القول بأن عيسى بن مريم عبد الله ورسوله.

2/ القول بأن المسيح هو الله، أو على أقل الفروض (هو مساوٍ لله) والتناقض

أعلاه أوقع أتباع هذا الإنجيل في حيرة بالغة وشك مريب.

ثانيا: الله في القرآن الكريم

تصور الإله من الناحية العقديّة في الإسلام، وكما يرد في القرآن والسنة، يعني أن الله واحد لا شريك له، ولا ند، وهو كما وصف الله تعالى نفسه ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ (1) اللَّهُ الصَّمَدُ (2) لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ (3) وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ (4)﴾⁽¹⁾. ويؤكد الله عز وجل في القرآن كله أن العلم له وحده، وأنه سبحانه وتعالى لا يضل ولا ينسى ﴿قَالَ فَمَا بَالُ الْقُرُونِ الْأُولَى (51) قَالَ عَلِمَهَا عِنْدَ رَبِّي فِي كِتَابٍ لَا يَضِلُّ رَبِّي وَلَا يَنْسَى﴾ (2)، وأن الله تعالى يتفرد بالحوّل والقوة والعلم ﴿اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ لَا تَأْخُذُهُ سِنَّةٌ وَلَا نَوْمٌ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَلَا يَئُودُهُ حِفْظُهُمَا وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ﴾⁽³⁾. ليس معه إله، ولم يتخذ ولدا وليس بين صفات الله في القرآن الكريم؛ وما يسمى بالكتاب المقدس أي تقارب، فالله تعالى في القرآن الكريم: إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ⁽⁴⁾. ويكثر تكرار هذه الآية في القرآن وهي تدل على أن الله قوى قادر، لا تغلبه قوة من قوى الكون، وكل ما في الوجود مقهور له مغلوب لإرادته ﴿وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ وَهُوَ الْحَكِيمُ الْخَبِيرُ﴾⁽⁵⁾، والفرق واضح في القرآن الكريم بين صفات الخالق والمخلوق ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾⁽⁶⁾. كما إن الإله في القرآن واحد لا شريك له ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا

(1) الإخلاص، (1-4).

(2) طه، 52.

(3) البقرة، (255)

(4) البقرة، 20، و مواطن كثيرة غيرها.

(5) الانعام، 18

(6) الشورى، 11

اللَّهِ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ⁽¹⁾، ويرفض المسلم صحيح العقيدة والإيمان؛ بناء على ما سبق؛ كل قول مخالف لهذا المفهوم والتصور، ويرد على كل من ينسب لله تجسيدا أو تشبيها أو حلولاً في أشياء؛ أو غير ذلك من تصورات مستقاة من أساطير الأقدمين؛ هنوداً ومصريين وإغريق . ويواصل القرآن المجادلة بالحجة والبرهان في قضية التوحيد فيقول: ﴿أَمَّنْ يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَمَنْ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ أَعْلَهُ مَعَ اللَّهِ قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾⁽²⁾ وقد نزه القرآن الكريم الله جل وعلا عن صفات النقص في قوله: ﴿وَقَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمَنُ وَلَدًا سُبْحَانَهُ بَلْ عِبَادٌ مُّكْرَمُونَ﴾⁽³⁾ وهكذا يتحدث القرآن في آيات كثيرة نافية عن الله الولد والشريك، ومثبته له الوحداية، وفي صحيح البخاري عن النبي ﷺ أنه قال: (ما أحد أصبر على أذى سمعه من الله.. أنهم يجعلون له ولداً وشريكاً، وهو يرزقهم ويعافيه)⁽⁴⁾. فالقرآن يقرر وحدانية الله ، والله تعالى فيه موصوف بكمال الذات ، وهي ذات ليس مركبة أو مجزأة من أجزاء أو عناصر أو أقانيم ، فالله واحد في ذاته، واحد في صفاته، واحد في أفعاله ، لا يشاركه فيها أحد من مخلوقاته ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾⁽⁵⁾ ، وهو الذي خلق العالم وما فيه من مخلوقات وكائنات ، متفرد بذلك، وهو المعبود بحق ، ولا تكون العبادة إلا له سبحانه، ويستحيل في إرشاد القرآن الذي يدعو العقل للبحث والتفكير؛ من خلال حوارته مع المشركين؛ وجود أكثر من إله في الكون. في هذا يقول المستشرق جيب : يستند اللاهوت الإسلامي دائما إلى أوضاع قصوى ، فلا يجوز أن يوجد في الكون أي فاعل آخر ، من أي نوع ، ما عدا الله ، لأن وجود فاعل يقتضي إمكان فعل مستقل عن الله ، ويوجب من ثم تحديد قدرة الله المطلقة تحديداً نظرياً ، لا شيء إذا يتصل إيجابياً بأي شيء ...، أما في مجال الأخلاق فلا يجب على الله ، ولا يمكن أن تنصور أي علاقة

(1) الأنبياء، 22

(2) النمل، (64) .

(3) الأنبياء، (26) .

(4) البخاري، كتاب الأدب ، باب الصبر على الأذى ، حديث رقم 572، 8 / 31

(5) الحديد، 3

بينه وبين أفكارنا ، أنه يثيب ويعاقب كما يشاء، ولا يسأل عما يفعل⁽¹⁾. وبصورة عامة يؤمن المسلم بأن الرسل وصفوا الله بصفات الكمال ، ونزهوه عن النقائص المناقضة للكمال، ونزهوه عن أن يكون له مثل في شيء من صفات الكمال ، وأثبتوا له صفات الكمال على وجه التفصيل ، ونفوا عنه التمثيل ، فأتوا بإثبات مفصل ونفي مجمل ، فمن نفي عنه لما أثبتته لنفسه من الصفات كان معطلاً، ومن جعل هذه الصفات مثل صفات المخلوقين كان ممثلاً، والمعطل يعبد عدماً ، والممثل يعبد صنماً⁽²⁾، والكاثوليك وبعض من الأرثوذكس يؤمنون ببعض الصفات التي لا يتصف بها إلا الله في المسيحية ، ويضعونها على مريم ويصفونها بها، ومن ذلك: الصلوات الكثيرة لها وطرق الدعاء وعبادتها⁽³⁾ ، ويعتقدون أنها رفعت للسماء بالنفس والجسد ، وهي صفة يحاول المسيحيون إثبات لاهوت المسيح بها ، ويقولون أنه قام، وهذا يثبت لاهوت المسيح⁽⁴⁾، يقول تعالى: ﴿وَالَّذِينَ لَا يَدْعُونَ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ وَلَا يَقْتُلُونَ النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَلَا يَزْنُونَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ يَلْقَ أَثَامًا﴾⁽⁵⁾. وبالرغم من أن أسماء الثالوث لدى النصارى - الأب والابن والروح القدس - تشكل لديهم أسماء لإله واحد هو المكون من الأقانيم الثلاثة ، فكل من الأب والابن والروح القدس يقول عن ذاته (أنا) ، وكل منهم يقول للآخر في الخطاب (أنت) ، وفي الغيبة (هو) ، وفي هذا تميز لكل أقنوم عن الآخر والتثليث يعني الكثرة التي لا يمكن عند ثبوتها توحيد ، وإلا لزم اجتماع الضدين، والواحد الحقيقي ليس له ثلث صحيح ، والثلاثة لها ثلث صحيح ، وهو الواحد ، والثلاثة مجموع آحاد ثلاثة، والواحد ليس له مجموع آحاد ، والواحد جزء من الثلاثة ، فلو اجتمعا في محل واحد ، لزم كون الجزء كلاً والكل جزءاً ، وهذا يستلزم كون الله مركباً من أجزاء غير متناهية بالفعل؛ لاتحاد

(1) علم الأديان و بنية الفكر الإسلامي، جيب ، ترجمة : د.عادل العوا، منشورات عوايدات ، بيروت، ط 1 ، 1977م. ، ص، 133

(2) الجواب الصحيح، ابن تيمية، مرجع سابق، 4/230

(3) عبادة مريم في المسيحية والطهورات المريمية، معاذ عليان ، مكتبة النافذة ، ص 22 ، بدون .

(4) كتاب لاهوت المسيح ، البابا شنودة ، مرجع سابق ، ص 105

(5) الفرقان ، (68) .

(1). وسبحان القائل: (قُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ وَسَلَامٌ عَلَىٰ عِبَادِهِ الَّذِينَ اصْطَفَىٰ اللَّهُ خَيْرٌ مَّا يُشْرِكُونَ) (2)

المطلب الثالث: نظرة القرآن لعيسى عليه السلام

أولاً: ولادة مريم بعيسى عليه السلام

أرسل الله تعالى لمريم عليه السلام جبريل (3)، فتمثل لها بشراً سوياً، أي جاءها على هيئة إنسان، فسبحان الذي يعلم الإنسان وما في نفسه. لماذا هبط عليها جبريل، هيئة إنسان ولم ينزل عليها ملكاً؟ قد يكون السبب في ذلك طبيعة تكوين البشر، فيخاطبهم على قدر عقولهم، فهي عندما تراه بشراً فإن وقع الصدمة عليها أهون، وستفكر من أين دخل عليها، وكيف جاء ليوصل لها الرسالة التي بعثها الله، أما لو نزل عليها هيئة الملاك لكان الأمر قد اختلف عليها فربما لا تحتل صدمة ما ترى، لكن الله أراد شيئاً فأتى به على قدر عقول الناس. فلما تمثل لها ورأته (فَاتَّخَذَتْ مِنْ دُونِهِمْ حِجَابًا فَأَرْسَلْنَا إِلَيْهَا رُوحَنَا فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا (17) قَالَتْ إِنِّي أَعُوذُ بِالرَّحْمَنِ مِنْكَ إِنْ كُنْتَ تَقِيًّا) (4) وهنا سيكون حوار العقل، رأت بشراً مثلها ولكن تعجبت كيف دخل عليها وبينها وبين قومها حجاب، فحاورته محاولة تخويله وتذكيره بالله ذاكرة (الرحمن) لأن الرحمة شاملة لكل إنسان، سواء كان تقياً أم لا، وذكرته إن كان تقياً فإنها تتعوذ بالرحمن منه، لينصرف عما جاء به، إن جاء على ما كان في نفسها، ويعود مرة أخرى ليحاورها قائلاً كما يذكر القرآن الكريم: (قَالَ إِنَّمَا أَنَا رَسُولُ رَبِّكِ لِأَهَبَ لَكِ غُلَامًا زَكِيًّا) (5) وهكذا أجاها الملك مزيلاً عنها الخوف، فهو ليس كما ظنته، ولكنه رسول الله، بعثه لها ليهب لها غلاماً زكياً، وخيم العجب عليها بعد ذلك فقالت:

(1) إظهار الحق، رحمة الله الهندي، مرجع سابق، (ص 335)..

(2) النمل، 59.

(3) عن ابن عباس قال إن الملائكة في قوله تعالى (إذ قالت الملائكة يا مريم المراد به هو جبريل.

ينظر مجمع البيان، مرجع سابق، 442/2.

(4) مريم: 18.

(5) مريم: 19.

متعجبة ومستفهمة عن ذلك كما جاء في القرآن الكريم: (قَالَتْ أَنَّى يَكُونُ لِي غُلَامٌ وَلَمْ يَمَسِّنِي بَشَرٌ وَلَمْ أَكُ بَغِيًّا) (1). أي من أين سيأتي الطفل وأنا لم أتزوج ولم أكن بغيا. ولا يتصور مني الفجور، ولم يكن من الملك إلا أن قال لها كما حكى القرآن الكريم: (قَالَ كَذَلِكَ قَالَ رَبُّكَ هُوَ عَلَيَّ هَيِّنٌ وَلِنَجْعَلَهُ آيَةً لِلنَّاسِ وَرَحْمَةً مِنَّا وَكَانَ أَمْرًا مَّقْضِيًّا) (2) أي أن الغلام سيأتي من غير بعل، ومن غير فاحشة منك إلا أن البراءة ستكون منه، فقد بعثه الله تعالى رحمة للناس يحمل بولادته آية لهم، فسبحان الله الذي قدر لكل شيء خلقه، فهي بشر آتاها الله معجزة وقد ساقها لها عن طريق معروف لكل البشر، بأن بعث لها بشرا مثلها فبشرها بالغلام فكانت البشرى عن طريق الحوار، فقد تحاور معها وأخبرها بما أتى به من الله، واستنكرت ذلك، واستفهمت لكنه أجابها وأفهمها بأمر الله تعالى، كحال أي شخصين يتحاورا فيما بينهما ليصلا إلى إقناع بعضهما بعضاً، فبين القرآن تلك القصة عن طريق الحوار (3) ويسترسل القرآن في ذكر قصة مريم، فقد بشرها الملك بالغلام تاركة قومها متخذة عنهم مكاناً بعيداً في أثناء حملها، وأوشكت على الولادة يقول القرآن: (فَأَجَاءَهَا الْمَخَاضُ إِلَى جِذْعِ النَّخْلَةِ قَالَتْ يَا لَيْتَنِي مِتُّ قَبْلَ هَذَا وَكُنْتُ نَسِيًّا مَنْسِيًّا) (4) واضطرها ألم الولادة والطلق إلى جذع نخلة كانت في المكان الذي خرجت إليه فاتكأت عليها وولدت أنها فقالت كما ذكر القرآن: (فَتَادَاهَا مِنْ تَحْتِهَا أَلَّا تَحْزَنِي قَدْ جَعَلَ رَبُّكِ تَحْتَكِ سَرِيًّا) (5) وربما يعود سبب تأخر هذا التمني إلى أن أنجبت، في حين كان من الأولى أن تتمناه في وقت مبكر من حملها، ولعل ذلك

(1) مريم : 20 .

(2) مريم : 21 .

(3) الحوار : هو كلام بين طرفين والمحاورة مراجعة الكلام في المخاطبة، نقول : حاورته في المنطق وأحرت له جواباً، وما أحرار بكلمة ويأتي الحوار لأمر عدة تتطلبها طبيعة الحال والمقام وهذا ما بينه القرآن بين الملك ومريم (عليها السلام) عن طريق حوارهما. تهذيب اللغة لأبي منصور محمد بن أحمد الزهري (ت370هـ)، تحقيق عبد السلام محمد هارون ومحمد علي النجار، دار القومية العربية للطباعة، القاهرة، 1964م : 727/5. وينظر: أسلوب القرآن الكريم ومفردات ألفاظه، منير القاضي، مجلة المجمع العلمي العراقي، السنة الأولى، أيلول 1950، مطبعة النقيض، بغداد: 31/1.

(4) مريم : 23 .

(5) مريم : 23 .

يرجع إلى أنها علمت أن قومها سيقدسون مولودها ويدعونه (ابن الله) بسبب ضيق أفق تفكيرهم والجهالة التي كانت تحيط بهم، ولوقع الصدمة عليهم حيث إنهم لم يتخيلوا قط أن يولد طفل من غير أب فقالوا ذلك. وهذا ما لم تكن تخشاه في أثناء حملها ولكنه كان ظاهراً بعد ولادتها. وبعد أن بشرها بذلك الغلام وما سيكون عليه من الكرامات، فهو نبي الله والمفروض أنها ستفرح لما من الله عليها وعلى ولدها من الكرامات، إلا أنها خافت أمرها مع الناس، وكيف سينظرون إليها وكيف سيبتليها الله ويمتحنها بهذا المولود وهل سيصدقها قومها؟ عندما ستخبرهم أنها حملت به من غير أب، وهي ناسكة عابدة لله، وتمنت أثناء الطلق أيضاً أنها لو لم تكن، أو كانت شيئاً منسياً أي لا أحد يذكرها ولا يدري ما هي، مخافة وحياء من الناس وعماً سيقولون عنها، وفي دوامة ذلك الصراع مع نفسها فيأتيها النداء من جبريل أو من ابنها، يقول عز وجل مخبراً إياها أن لا تحزن فأمرها أن تأخذ بجذع النخلة فتزهرها فيتساقط عليها رطباً صالحاً للاجتماع، فتأكل منه وتشرب من الماء. هكذا أخبرها جبريل بأن تأكل وتشرب وتقر عينها، وأخبرها أيضاً كما جاء في كتاب الله: (وَهَٰؤُلَاءِ إِلَيْكَ بِجِذْعِ النَّخْلَةِ تُسَاقِطُ عَلَيْكَ رُطْبًا خَيْرًا مِنْ (25) فَكُلِي وَاشْرَبِي وَقَرِّي عَيْنًا فَإِمَّا تَرِينِ مِنَ النَّبْتِ أَحَدًا فَقُولِي إِنَّي نَذَرْتُ لِلرَّحْمَنِ صَوْمًا فَلَنْ أُكَلِّمَ الْيَوْمَ إِنْسِيًّا)⁽¹⁾. فهذا ما سيكون جواباً لقومها الذين سيتوجهون لها بالسؤال والافتراء عليها مما تحمل في يدها، ولتكون براءتها على يد طفلها الوليد، بالإشارة إليه، ليخبرهم بأنه عبد الله، وقد نعت الله بالعبودية كل من اصطفى من خلقه وبهذا إشارة إلى أن عيسى عليه السلام رسول اختاره الله لدعوته ولم يكن ابن الله، ليبراً أمه من السنة السوء التي تحيف بها وسبحان الله فإن أول ما نطقوه هو اتهامهم إياها بإتيانها أمراً عظيماً، طاعنين فيها، ومعطفين بعد ذلك عليها يقول تعالى: (يَا أُخْتُ هَٰؤُلَاءِ مَا كَانَ آبُوكَ أَمْرًا سَوْءًا وَمَا كَانَتْ أُمُّكَ بَعْيًّا)⁽²⁾ فشبها هنا (بهارون) استعظماً لما جاءت به. وهارون هو رجل صالح في بني إسرائيل ينسب إليه كل صالح، وأن وجه الشبه هنا هو الصلاح، فكانت بينهم صلحة

(1) مريم: 26.

(2) مريم: 28.

مؤمنة فكيف تأتي بهذا⁽¹⁾ فأشارت إليه وهي صائمة صامته عن الكلام فقالوا : متهمين بها ظانين أنها تلعب بهم، قائلين كيف نكلم من كان في المهد صيبا. فنطق بالبشرى لأمه وبرائتها عندما قال كما جاء بالقرآن الكريم فكان إعجازاً من الله على صدقها وطهارتها. ولم تتوقف سيرة مريم بولادتها وإنما اتجه السياق القرآني ليخبرنا بالهول الذي أصاب قومها عندما تكلم معهم الطفل الوليد. ليتوجه القرآن بالأنظار إلى المعجزات التي كرم الله بها ذلك الوليد، لتكون دليلاً أكبر وأقطع لقوم مريم عند استعراض القرآن لتلك المعجزات، والتي بدأت من اللحظة التي ولد فيها مخبراً حشود قومها ببراءتها، ومعلنناً أنه عبد الله ورسوله، ومبيناً جهالة قومها عندما قالوا فيما بعد أنه (ابن الله) في حين أنه أعلن منذ اللحظة الأولى لولادته أنه (عبد الله) المسيح عليه السلام الذي يحدثنا عنه القرآن الكريم غير المسيح الذي تحدثنا عنه الأناجيل ، فالمسيح عليه السلام في القرآن إنسان من البشر، اصطفاه الله كما اصطفي غيره من الرسل ، وكل ما بينه وبين غيره من البشر من خلاف هو أنه قد ولد من غير أب ، وليس ذلك بعزيز على الله تعالى ، فقد خلق الله آدم من قبل بدون أب ولا أم (إنَّ مَثَلَ عِيسَى عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ) (2) أما المسيح عليه السلام في الأناجيل فهو كائن غريب : هو إله وابن الله وأقنوم من الأقانيم الثلاثة المكونة لله !!، والمعجزات التي ذكرت في القرآن الكريم لعيسي عليه السلام لم ترد كلها في الأناجيل ، ولا يعلم النصارى عنها شيئاً من خلال الأناجيل وكتب أسلافهم ، وذلك مثل كلام عيسي في المهد وكهلاً ، ومثل خلقه من الطين كهيئة الطير فيكون طيراً بإذن الله ، ومثل إنبائه لهم بما يأكلون وما يدخرون في بيوتهم ، وهو ما يدل على جهل النصارى بكثير من أحوال عيسي.

(1) عن الكلبي قال أن هارون هو أخوها من أبيها معروف بحسن الطريقة، وقيل أنه كان رجلاً فاسقاً مشهوراً بالعهر والفساد فنسبت إليه، وقيل هارون أخو موسى وربما كانت من نسله. ينظر مجمع البيان : 512 .

(2) آل عمران، 59

ثانيا: اسم عيسى عليه السلام ونسبه.

كانت بداية السيد المسيح نذر نذرته امرأة عمران لله سبحانه وتعالى بأن تهبه ما في بطنها لخدمة بيت المقدس، ظانة أن ما في بطنها ولد، فالولد وحده كان للنذر في عقيدتهم(1). ولكنها تفاجأت عندما رأت المولود أنثى وليس ذكرا، ثم بين القرآن الكريم كيف أن الله تقبل ذلك النذر إلى أن يصل بنا إلى (عيسى بن مريم). وعيسى بالكسر : اسم لابن مريم عليه السلام أعجمي(2)، واختلف في اسمه أهو عبراني أم سرياني(3)، وهذا الاسم معرب معناه السيد(4)، واختص لفظ (عيسى) باسمه العلم، لأن الاسم علامة المسمى ومعروف به. وقد ورد اسمه عليه السلام في القرآن الكريم نحو خمس وعشرين مرة في آيات القرآن الكريم. وقد بعث الله سبحانه وتعالى عيسى عليه السلام لدعوة بني إسرائيل، لتوحيد الله عز وجل. ذلك أن بني إسرائيل قد طال عليهم الأمد، فقست قلوبهم، وحرفوا شريعة الله التي جاءهم بها موسى عليه السلام وانحرفوا عن الطريق الواضح وما أقام عليه الأنبياء من السبيل السوي وخرجوا إلى الإفراط والتفريط(5) فجاء عيسى ليدعوا إلى التوحيد وعبادة الله وحده لا شريك له، قال تعالى: (إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ)(6). وبذلك قيل: إنه مقصور على رتبة الرسالة لا يتخطاها(7). والدعوة إلى عبادة الله وحده لا شريك له، لم تكن مهمة

(1) انظر المسيحية، د. أحمد شبلي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1960م، ص 16.

(2) انظر لسان العرب، مادة (عيس)؛ وتاج العروس من جواهر القاموس للسيد محمد مرتضى الحسيني الزبيدي(ت1205هـ)، تحقيق محمود أحمد الطناني، ط الكويت، ب.ت، مادة(عيس).

(3) انظر : تهذيب الأسماء واللغات، لأبي زكريا النووي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، المطبعة المنيرية، (ت676هـ)، 47/2.

(4) انظر روح المعاني في تفسير القرآن والسبع الثماني، للعلامة السيد محمود الالوسي البغدادي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، (ت1270هـ)، ط4/ 1985م، 11/3.

(5) قصص الأنبياء، عبد الوهاب النجار، مؤسسة الحلبي للنشر، سنة 1966م، ص 392.

(6) النساء : 171 ؛ المائة : 75 ؛ آل عمران : 49 ؛ الصف : 6.

(7) إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم، أبو السعود، إدارة طباعة الجمعية العلمية الأزهرية المصرية، سنة 1979م : 614/1.

عيسى عليه السلام وحده وإنما كانت دعوة جميع الأنبياء،⁽¹⁾ فالدعوة إلى توحيد الله، هي العقيدة التي جاء بها الأنبياء جميعاً ومنهم عيسى عليه السلام، فهو ما دعا إلا للتوحيد الخالص والتنزيه لله. أما عن نسبه فنرى في القرآن الكريم أن اسمه مقرون باسم أمه في سورة آل عمران، ضمن أسرتها آل عمران فاندرج معهم عيسى عليه السلام⁽²⁾. قال تعالى: ﴿عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ﴾⁽³⁾. كذلك قوله: ﴿الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ﴾⁽⁴⁾ وقد جاء بعيسى بن مريم فقط⁽⁵⁾. وتارة أخرى يذكره بالمسيح بن مريم⁽⁶⁾ كما ينعتة مرة أخرى بابن مريم⁽⁷⁾. ومن خلال هذه النصوص يتضح لنا إن نسبه يرجع إلى أمه التي تنسب إلى عمران، وبهذا يكون السيد المسيح من نسب عمران عليه السلام أما عن ذكر اسمه مع امه دائماً فهو لتنزيهها عن مقالة اليهود الفاحشة⁽⁸⁾.

ثالثاً: صفات عيسى عليه السلام في القرآن الكريم

ومما ورد من صفات عيسى عليه السلام في القرآن الكريم ما يلي :

* البركة: لما في قوله تعالى: (وجعلني مباركا).

* الوجاهة: في الدنيا والآخرة، كما في قوله تعالى: (وجيها في الدنيا والآخرة) أي له الوجاهة والمكانة عليه السلام عند الله تعالى في الدنيا والآخرة.

(1) الأنبياء ، 92 .

(2) صفوة التفاسير محمد على الصابوني، دار القرآن الكريم، بيروت، ط1/ 1981م، 18/1.

(3) البقرة : 87 و 253 ؛ المائدة 46 و 78 و 112 و 114 ؛ الأحزاب : 7 ؛ الصف : 6 و 14 ؛ الحديد : 27

(4) آل عمران : 45 ؛ النساء : 157 و 171 .

(5) البقرة : 136 ؛ آل عمران : 52 و 55 ؛ النساء : 163 ؛ الأنعام : 85 ؛ الشورى : 13.

(6) المائدة : 72 و 75 ؛ التوبة : 31 .

(7) المؤمنون : 50.

(8) انظر: الجامع لأحكام القرآن، لأبي عبد الله القرطبي، ط2، (ت6761هـ)، 6 / 22، مرجع سابق.

* البر بوالدته: (وبراً بوالدي ولم يجعلني جباراً شقياً)، أي ليس بفظ ولا غليظ، ولا يصدر منه قول ولا فعل يتنافي أمر الله وطاعته. (1)

وأنه من الصالحين ، وغير ذلك مما ورد يقول الله عز وجل (وَيُكَلِّمُ النَّاسَ فِي الْمُهَيْدِ وَكَهَلًا وَمِنَ الصَّالِحِينَ) (2)

ومن أهم الصفات التي وردت في القرآن الكريم عن عيسى هي تلك الصفات والحقائق التي ذكرها الله . جل جلاله . في حق عيسى والتي تختص بشريته وطعامه وشرابه ورسالته : فمتى ثبت أن المسيح عليه السلام رسول الله بطل كونه إلهاً ، فإن كونه هو الله مع كونه رسول الله متناقض ، وقولهم : إنه إله بلاهوته ، ورسول بناسوته ، كلام باطل من وجوه منها : أن الذي كان يكلم الناس ، إما أن يكون هو الله أو هو رسول الله ، فإن كان هو الله ، بطل كونه رسولا ، وان كان رسول الله بطل كونه هو الله (3)

رابعا: دعوة عيسى عليه السلام في القرآن

دعوة عيسى عليه السلام مكملة لشريعة موسى عليه السلام وموضحة لها ومصححة لما طرأ عليها من انحرافات، وقد ورد ذلك في مواضع مختلفة من كتاب الله العزيز منها قوله تعالى : (وَقَفَّيْنَا عَلَىٰ آثَارِهِم بِعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ التَّوْرَةِ وَآتَيْنَاهُ الْإِنْجِيلَ فِيهِ هُدًى وَنُورٌ وَمُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ التَّوْرَةِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةً لِّلْمُتَّقِينَ) (4)، كما بين القرآن الكريم أنه عليه السلام قد أتى ببعض التخفيفات والتسهيلات لبني إسرائيل ، قال تعالى . حكاية عن عيسى عليه السلام (وَمُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ التَّوْرَةِ وَلَا حِجْلَ لَكُمْ بَعْضَ الَّذِي حُرِّمَ عَلَيْكُمْ وَجِئْتُكُمْ بِآيَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا) (5) ، كما كانت من أهداف دعوته عليه السلام البشارة بالنبي الآتي من بعده ، محمد صلى الله عليه وسلم وقد قام بذلك كما أخبر به القرآن : ﴿وَإِذْ قَالَ عِيسَى

(1) انظر: قصص الأنبياء، ابن كثير، ص، 616 .

(2) آل عمران، 46 .

(3) ابن تيمية، الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، مرجع سابق، 1/ 168 .

(4) المائدة، 46

(5) آل عمران، 50 .

ابن مريم يا بني إسرائيل إني رسول الله إليكم مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيَّ مِنَ التَّوْرَةِ وَ مُبَشِّرًا بِرَسُولٍ يَأْتِي مِنْ بَعْدِي اسْمُهُ أَحْمَدُ فَلَمَّا جَاءَهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ قَالُوا هَذَا سِحْرٌ مُبِينٌ ﴿١﴾ وقد ورد عنه ﷺ أنه قال : (إني لي أسماء : أنا محمد ، وأنا أحمد ، وأنا الماحي الذي يمحو الله به الكفر ، وأنا الحاشر الذي يحشر الناس علي قدمي ، وأنا العاقب) (2)

وبين القرآن الكريم أن دعوة عيسى كانت التوحيد فقال: ﴿لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ وَقَالَ الْمَسِيحُ يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ اعْبُدُوا اللَّهَ رَبِّي وَرَبَّكُمْ إِنَّهُ مَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ حَرَّمَ اللَّهُ عَلَيْهِ الْجَنَّةَ وَمَأْوَاهُ النَّارُ وَمَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ أَنْصَارٍ﴾ (3) وهو نبي مرسل بصريح القرآن الكريم. بينما يصور لنا إنجيل يوحنا المسيح عليه السلام باعتباره موجوداً إلهياً ، فهو اللوغوس - الكلمة الإلهية - التي حلت في الإنسان، وأن أعداءه لم يكونوا رهطاً من اليهود ، بل اليهود عامة عادوه وخاصموه (4)

المطلب الرابع: موقف القرآن من ألوهية عيسى عليه السلام

يتضح موقف القرآن جلياً من ألوهيته في قوله: ﴿مَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُؤْتِيَهُ اللَّهُ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنُّبُوَّةَ ثُمَّ يَقُولَ لِلنَّاسِ كُونُوا عِبَادًا لِي مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلَكِنْ كُونُوا رَبَّانِيِّينَ بِمَا كُنْتُمْ تُعَلِّمُونَ الْكِتَابَ وَبِمَا كُنْتُمْ تَدْرُسُونَ (79) وَلَا يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَتَّخِذُوا الْمَلَائِكَةَ وَالنَّبِيِّينَ أَرْبَابًا أَيَأْمُرُكُمْ بِالْكُفْرِ بَعْدَ إِذْ أَنْتُمْ مُسْلِمُونَ﴾ (5).

ومن الآية السابقة وغيرها كثير في القرآن الكريم تتضح الحقائق الآتية:

1. إن المسيح عليه السلام خلقه الله من امرأة بدون رجل كدليل على قدرته، فهو إنسان؛ ومن جنس البشر، والآيات صريحة وواضحة المعاني في ذلك.

(1) الصف، 6 .

(2) صحيح البخاري ، كتاب التفسير ، تفسير سورة الصف ، باب قوله تعالي : يأتي من بعدى اسمه أحمد، حديث رقم 185/3/4614 .

(3) المائدة ، 72 .

(4) النصرانية نشأتها التاريخية وأصول عقائدها ، د. عرفان عبد الحميد فتاح ، ط1/2002م ، (ص ، 36) .

(5) آل عمران ، (80.79) .

2. إن الله تعالى أرسل عيسى إلى بني إسرائيل، وعلمه التوراة والإنجيل وأيده بالمعجزات ومنها إبراء الأكمه والأبرص وإحياء الموتى .

3. عيسى عليه السلام حاكياً عن نفسه يقرر أنه عبد مربوب لله تعالى، يجري عليه قضاء الله كسائر العباد ، وأنه دعا بني إسرائيل لعبادة الله وحده، ولم يقل إنه ابن الله أو أنه هو الله .

4 . في القرآن تكفير الذين يعتقدون بالوهية المسيح عليه السلام، وتكفير المعتقدين بأن المسيح ثالث ثلاثة، أي يجعلون له الألوهية مع الله والروح القدس .

5. الآيات حملت التشنيع الشديد؛ والتحذير والتوبيخ لكل من ينسبون إلى الله الولد.

أولاً: ولادة عيسى عليه السلام في القرآن.

أما ولادته عليه السلام؛ والتي خلقت المشكلات لدى النصارى، فيحدثنا عنها القرآن قائلاً: (وَالَّتِي أَحْصَنَتْ فَرْجَهَا فَنَفَخْنَا فِيهَا مِنْ رُوحِنَا وَجَعَلْنَاهَا وَابْنَهَا آيَةً لِلْعَالَمِينَ)⁽¹⁾، يعني أن المسيح عليه السلام هو (روح من الله) ، أي جاء من عند الله . أي أن حرف الجر (من) مصدرية ، وليست للتبعيض ، بمعنى أن هذه الكلمة والأمر جاء وصدر من قبل الله سبحانه ، كما أن لفظ (كلمة الله) يشير إلى تلك الكلمة (كن) التي صدرت من الله سبحانه وتعالى بخلق المسيح ، يقول تعالى: (إِنَّ مَثَلَ عِيسَى عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ)⁽²⁾ ومعني ذلك أن الله تعالى قال (كن) فكان عيسى عليه السلام بدون الحاجة لسبب مادي، فالكلمة وجمعها (كلمات) بمعنى الأمر والقانون والوعد ، وجاءت بمعنى الرأي الواحد الملزم للجميع ، وبمعنى أمر من الله ، هذا ولم ترد لفظة كلمة ، بمعنى (شخص) في كل القرآن ، أما مسألة البتوة فقد رفضها القرآن رفضاً قاطعاً، فنفي عز وجل عن نفسه حتى مجرد أنه اتخذ أي اختار واصطفى أي بشر ليكون له بمثابة الولد أو الابن ، فهو غني جل وعلا وليس في حاجة لاتخاذ ولد من الأصل .

(1) الأنبياء ، 91 .

(2) آل عمران ، 59 .

ثانيا: نقض عقيدة التثليث من القرآن الكريم

أبطل القرآن الكريم عقيدة التثليث في عدة آيات ، وأقام الحجة والبراهين علي فساد هذه العقيدة ، وبيّن كفر القائلين بها ، وأثبت أن المسيح عليه السلام عبد الله ، وأن الروح القدس ملك كريم أمين؛ وعبد من عباد الله عز وجل؛ وهو جبريل عليه السلام وبذلك سقط التثليث المسيحي وبقي في القرآن إله واحد ، وقد دعا الإسلام إلي عقيدة التوحيد وبين أنها نزعة فطرية سليمة ، غرسها الله في جبلة الإنسان قبل تكوينه: ﴿فَأَوْفُوا وَجْهَكُمْ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾⁽¹⁾ ، وما من نبي إلا دعا قومه إلي لا إله إلا الله ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا نُوحِي إِلَيْهِ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِ﴾⁽²⁾ ، وقد قامت رسالة محمد صلى الله عليه وسلم خاتم الأنبياء علي التوحيد ، وكان التوحيد عماد عقيدته ودعوته ﴿قُلْ إِنِّي هَدَانِي رَبِّي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ دِينًا قِيمًا مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ (161) قُلْ إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾⁽³⁾ وفي دعوى النصارى صلب المسيح ﷺ رغم إلهيته عندهم ، هل وقع الصلب على اللاهوت وحده ، أو علي الناسوت وحده ، أو عليهما معا ، في ذلك افترض أبو البقاء⁽⁴⁾ أحد تصورين لا ثالث لهما وهما : أنه افترض أن كلا من القتل والصلب قد وقعا علي الناسوت وحده ، وبذلك تكون دعوى افتداء البشرية باطلة ، لأن الافتداء لا يتصور إلا بصلب اللاهوت الذي تجسد في المسيح لهذا الغرض ، وهو ما لم يحدث ، واذا افترضنا أنها كانا قد وقعا علي اللاهوت وحده أو عليه وعلي الناسوت معه ، فإن ذلك مجال لاستحالة صلب الإله ، لأن الموت عدم

(1) الروم ، 30.

(2) الأنبياء ، 25.

(3) الأنعام ، (163.162) .

(4) أبي البقاء : (هو أبو البقاء صالح بن الحسين الجعفرى ، كان يعيش في الفسطاط بمصر ، وكان مشهورا بين العلماء بمعرفة عقائد المسيحية ، يرجح أنه ولد في أواخر القرن السادس الهجرى ، توفي في القرن السابع الهجرى) انظر ترجمته : كتاب الرد علي النصارى ، أبي البقاء صالح بن الحسين الجعفرى ، مكتبة وهبة ، القاهرة ، ط1 ، 1988م ص 11 وما بعدها

والله قديم ، وما ثبت قدمه فقد استحال عدمه (1) ، والدليل النقلي علي عدم الصلب ومنه كقوله . عيسى عليه السلام . لليهود في الإنجيل : (لم تريدون قتلي ؟ وأنا إنسان كلمكم بالحق الذي سمعه من الله) (2)

ثالثا: ابن الإنسان وابن الله المخلص:

الحق سبحانه وتعالى أراد أن يخلق عن بني إسرائيل الفكر المادي، فجاء بعيسى عليه السلام علي غير طريق الناموس الذي يأتي عليه البشر ، فجعله من امرأة دون أب، كان هذا الأمر الذي أريد به أن يزلزل قواعد المادية عند اليهود ، من الممكن أن يستغل استغلالا يبعد الناس عن المادية ، لكن الفتنة جاءت في هذه أكثر من تلك ، فقالوا بينوته للإله (3) وقد تحدث القرآن الكريم وفي مواطن كثيرة عن بشرية عيسى عليه السلام وتمثل ذلك في:

1. خلقه من تراب عليه السلام (إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ) (4) فالآية تبين المادة التي خلق منها عيسى عليه السلام ، وهي التراب كما خلق آدم منها ، والمسيح من سلالة بشرية مثله كمثل آدم عليه السلام فكان أصل خلقهما واحد وهو التراب ، وهو خلق من مخلوقات الله . (5)

2. حمله وولادته عليه السلام (6). وكان ذلك كما تحمل النساء بأولادهن، فلا يمكن لإله أن يكون في رحم امرأة ثم تلده ولادة الأمهات لأبنائهن ، فذلك من صفة البشر لا من صفة الإله .

(1) الرد علي النصارى ، أبي البقاء صالح بن الحسين الجعفرى، المرجع السابق، (ص ، 43) .

(2) إنجيل يوحنا إصحاح رقم (8 : 40.39) .

(3) مريم والمسيح ، محمد متولي الشعراوى ، مكتبة التراث الإسلامي ، مصر ، (ص ، 77) ، بدون

(4) آل عمران، 59.

(5) تفسير القرآن العظيم، ابن كثير، ج2، مرجع سابق ، (ص ، 8) . وأنظر أيضا ، الجامع لأحكام القرآن، لأبى عبدالله القرطبي ، تصحيح أحمد عبد العليم البردوى ، ط2 ، 1952م ، ج4 ، (ص ، 109)

(6) مريم ، 22.

3. انتسابه لأُمّه⁽¹⁾ ، فهو عليه السلام ابن مريم دون غيرها من الخلق ولا ينسب غيرها ، وقد نسبه القرآن في كثير من الآيات ينسب لأُمّه وذلك للتدليل على بشرته .

4. طعامه وشرابه ﷺ يقول تعالى عنه وعن أمه (مَا الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ وَأُمُّهُ صِدِّيقَةٌ كَأَنَّا بِكُلَّانِ الطَّعَامِ أَنْظَرُ كَيْفَ نُبَيِّنُ لَهُمُ الْآيَاتِ ثُمَّ أَنْظَرُ أَنِّي يُؤْفِكُونَ)⁽²⁾ ، وفي ذلك هو كسائر البشر ، والإله غير محتاج للغذاء وحاجة عيسى ﷺ إلى ما يقيه دليل واضح على عجزه والعاجز لا يكون إلا مربوبا لا ربا⁽³⁾

5. صفة الموت: وذلك في الآية (وَالسَّلَامُ عَلَيَّ يَوْمَ وُلِدْتُ وَيَوْمَ أَمُوتُ وَيَوْمَ أُبْعَثُ حَيًّا)⁽⁴⁾ . وهو اعتراف من المسيح نفسه ﷺ بأن مصيره كمصير باقي البشر وهو الموت في آخر حياته والموت سنة كونية تجري على كل المخلوقات، أما الإله فله حياة سرمدية دائمة لا فناء لها ولا انقطاع.

6. إقراره ﷺ بربوبية الله تعالى (إِنَّ اللَّهَ رَبِّي وَرَبُّكُمْ فَاعْبُدُوهُ هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ)⁽⁵⁾

وهنا يعلن أنه عبد كسائر عبيد الله من أهل الأرض ، لا يملك لنفسه ضرا ولا نفعا ، وتحمل هذه الآية براءة المسيح ﷺ من الدعوة إلى ألوهية نفسه فالله . جلا وعلا. هو المستحق وحده للإلوهية والعبودية وهو أصل جاء به الأنبياء والمرسلون - صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين- كما أن أول شيء تكلم به المسيح في القرآن الكريم هو إقراره بالعبودية : ﴿ قَالَ إِنِّي عَبْدُ اللَّهِ آتَانِيَ الْكِتَابَ وَجَعَلَنِي نَبِيًّا ﴾⁽⁶⁾ وفي ذلك يقول ابن كثير: (أول ما تكلم به أن نزه جناب ربه تعالي وبرأه من الولد وأثبت

(1) النساء، 171.

(2) المائدة ، 75.

(3) أنظر : جامع البيان في تأويل آي القرآن ، أبو جعفر الطبري ، مرجع سابق، 485/10 .

(4) مريم ، 33.

(5) آل عمران ، 51.

(6) مريم ، 30.

العبودية لربه).⁽¹⁾ والكتاب المقدس وخصوصا العهد القديم حافل بالأدلة والبيانات التي تثبت التوحيد وأنه كان تعليماً أساسياً للأنبياء والسابقين، وعقيدة التثليث التي تبناها المسيحيون فيما بعد ، ينعدم ذكرها في العهد القديم تماماً، وإن كان بعض المسيحيين يحاولون إثباتها منه عبثاً ، وتقول دائرة المعارف الكاثوليكية معترفة بهذه الحقيقة : لم تعلم عقيدة الثالوث المقدس في العهد القديم⁽²⁾.

ولاريب أن يسوع لم يتصور ولم يخطر بباله أن يكون مظهراً للإله⁽³⁾ ، فهو حسب المصادر النصرانية ولد من امرأة، وتربى وكبر مثل الأطفال الآخرين، وتوفي صلباً، وهو يشعر بالجوع، ويأكل ويشرب، وقد عذب واستهزئ به وأذل⁽⁴⁾ ، فهل يناسب كل هذا إلهاً ، أضف إلى ذلك كيف خر التلاميذ⁽⁵⁾ وصلوا ودعاوا واستعانوا بالله ، كل ذلك يدل على أنه كان عبداً للتلاميذ ولم يكن رباً ، يناجى ربه ويكفى، وقد اعترف صراحة أنه إنسان في إنجيل يوحنا⁽⁵⁾.

وما ورد في الأناجيل . أو بعض ما ورد فيها . عن تعليم عيسى عليه السلام ، يشهد حتى اليوم على ما ورد في القرآن الكريم، أو لنقل يشهد له القرآن الكريم ، ومن ذلك أنه عبد الله ونبىه عليه السلام وأنه أمر بنى إسرائيل بعبادة الله . المذهب الأريوسي⁽⁶⁾ كان يرفض إلهية المسيح عليه السلام ويذهب إلى أن يسوع كائنٌ فان،

(1) تفسير القرآن العظيم ، ابن كثير ، مرجع سابق، 2/119.

(2) the new catholic Encyclo paedia – vol (14) p . 306 (2)

(3) القائل هو : أرنست رينان ، أحد كتاب سيرة عيسى المشهورين ، أنظر : ، المسيحية النصرانية ، ساجد مير، مرجع سابق ، (ص ، 98)

(4) أنظر مثلاً (إنجيل لوقا :إصحاح رقم (31:1) وإنجيل لوقا إصحاح رقم (2:40) وإنجيل لوقا إصحاح رقم (23:46) ، وإنجيل يوحنا (18:19) وإنجيل لوقا (15،14:22) وإنجيل لوقا : إصحاح رقم (23 : 11)

(5) إنجيل يوحنا إصحاح رقم (8 : 40) .

(6) نسبه إلى أريوس (Arius) 336250م ، المولود في ليبيا ، وأسقف كنيسة بوكاليس في الاسكندرية ، وهو يعتبر من أشهر أعلام التوحيد المسيحي على الإطلاق في جميع العصور ، وقد كان له ألاف الأتباع الذين عرفوا بالأريوسيين وبقي منهجهم التوحيدي حياً لفترات طويلة ، كما أصبح أريوس رمزاً للتوحيد .

ليس إلهاً بأي معنى، وليس سوى معلم يوحى إليه، وأن الله فرد غير مولود، ولا يشاركه شئ في ذاته تعالى ، وكل ما كان غير الله الأحد إنما هو مخلوق من لا شئ وإرادة الله و مشيئته ، وقد سبقه إلى ذلك بطريك إنطاكية بولس السميساطي⁽¹⁾ . يقول د. آرنولد ميرى . أستاذ اللاهوت بجامعة زيورخ في كتابه (يسوع وبولس) مثبتاً أن إلهية يسوع عليه السلام وعقيدة الكفارة كانتا عبارة عن عقائد ، ترجع أصولها إلى بولس وهو الذي ابتدعها : إن يسوع وتلاميذه لم يعرفوا شيئاً بشأن هذه العقيدة⁽²⁾ . ويذهب على جومال إلى : إن الغرله المفقوده (The missing for eskin) تدل على أن يسوع لم يكن في صورة كاملة عندما ولد، وبناء عليه فكيف استطاع الرجل المغيب (غير الكامل) أن يكون مساوياً لله الكامل المنزه عن كل عيب⁽³⁾ .

ومما سبق ومن خلال القرآن الكريم يمكن تلخيص ما ورد على النحو التالي:

1. الأصل في المسيح عليه السلام أنه بشر وليس إلهاً ولا شبه إله حتى يقوم الدليل على خلافه، وعلى من يدعي تأليهه أن يقيم الدليل، حيث إن القائل بأنه بشر قائل بالأصل ودليله موفور، كما رأينا فيما سبق وأنه لا دليل لمن يحاول تأليه المسيح .
2. إن التناقض والتباين في النصوص التي تقول بتأليه المسيح عليه السلام . عند النصرى . تجعل من هذا الأمر مستحيلاً ادعاءً أو اعتقاداً .
3. الله أعلم بمن خلق، فبعد أن أثبتت النصوص القرآنية بشرية عيسى عليه السلام .

4. القول ببنوة المسيح عليه السلام هو قول الذين كفروا من قبل ، فقد قالت اليهود عزيز ابن الله، وقالت النصرى المسيح ابن الله، وقد أخبرنا عز وجل عن ذلك بأنه

(1) الفرق والمذاهب المسيحية منذ البدايات حتى ظهور الإسلام ، نهاد خياطة ، دار الأوتل ، دمشق ، 2002م ، (ص، 81)

(2) انظر: ، الكتاب المقدس كلمة الله أم كلمة البشر ، علي خان جومال ، ترجمة : رمضان الصفناوى ، مكتبة النافذة ، (ص ، 100)، بدون .

(3) انظر الكتاب المقدس كلمة الله أم كلمة البشر، علي خان جومال ، (ص ، 128) .

قولهم بأفواههم يضاهئون قول الذين كفروا من قبل، إذن فليست هذه العقيدة من تأسيس النصارى وإنما هي تقليد.

5. بين القرآن العقيدة الصحيحة التي يجب أن يعتقد بها الإنسان.

رابعاً: قضية الصلب في القرآن الكريم

نفى القرآن الكريم دعوى اليهود والنصارى بقتل و الصلب السيد المسيح: ﴿إِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ إِنِّي فَتَوَيْتُكَ وَرَأَيْتُكَ إِلَىٰ وَمُطَهَّرَكَ مِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا وَجَاعِلِ الَّذِينَ اتَّبَعُوكَ فَوْقَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِلَىٰ يَوْمِ الْقِيَامَةِ ثُمَّ إِلَيَّ مَرْجِعُكُمْ فَأَحْكُمُ بَيْنَكُمْ فِيمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ﴾ (1) فإن هذه الآيات تبين لنا أن عيسى التي يجب أن يعتقد أحس الكفر من اليهود، ومحاولتهم التآمر عليه (فمكروا)، ولكن مكر الله، والله خير الماكرين، فأبطل دعواهم ومؤامرتهم؛ لأنه أحكم وأقدر منهم.

وينفي سبحانه قتل و الصلب السيد المسيح (2). فهو عليه السلام لم يقتل ولم يصلب ولكن شبه لهم به يقول الباري عز وجل: ﴿وَإِنَّ الَّذِينَ اخْتَلَفُوا فِيهِ لَفِي شَكٍّ مِنْهُ مَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِلَّا اتِّبَاعَ الظَّنِّ وَمَا قَتَلُوهُ يَقِينًا﴾، يعني ذلك من ادعى أنه قتل من اليهود، ومن سلمه إليهم من جهال النصارى كلهم في شك من ذلك وحيرة وضلال ولهذا قال: وما قتلوه يقينا، أي ما قتلوه متيقنين أنه هو بل شاكين متوهمين (3).

ولقد أحاطت العناية الإلهية السيد المسيح عليه السلام برفعه ﴿وَقَوْلِهِمْ إِنَّا قَتَلْنَا الْمَسِيحَ عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ رَسُولَ اللَّهِ وَمَا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَبُوهُ وَلَكِنْ شُبِّهَ لَهُمْ وَإِنَّ الَّذِينَ اخْتَلَفُوا فِيهِ لَفِي شَكٍّ مِنْهُ مَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِلَّا اتِّبَاعَ الظَّنِّ وَمَا قَتَلُوهُ يَقِينًا (157) بَلْ رَفَعَهُ اللَّهُ إِلَيْهِ وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا﴾ (4) فهذه العناية الإلهية تتجلى في تلك الآيات.

ولا نعلم حقيقة الوفاة وكيف تمت ، كما لا نعلم كيفية الرفع إلى الله سبحانه وتعالى، فهي من الأمور الغيبية، التي يجب أن نؤمن بها، لأن القرآن قد أخبرنا عنها،

(1) آل عمران : 54-55 .

(2) النساء : 155-158 .

(3) أنظر تفسير القرآن العظيم لأبن كثير، مرجع سابق، ص 439 .

(4) آل عمران : 55 .

أما الخوض فيها فلا يدخل في أحكام العقل البشري، وعلم تفاصيله عند العالم الخبير، وما يهمننا بعد ذلك أن نعلم أن المسيح لم يقتل ولم يصلب، ولكن الله رفعه له، فعلى المسلم الإيمان، والتصديق بذلك. ينفي القرآن الكريم قصة الصلب، ويجزم أن اليهود لم يقتلوا عيسى عليه السلام ولم يصلبوه، وفي ذلك يقول د. مونتجمري : أول ما يلحظه القارئ أن هذه الآيات ليست هجوماً على المسيحية، وإنما هي دفاع عن المسيحية ضد اليهود ، فزعم اليهود أنهم قد قتلوا المسيح ، إنما هو زعم عار من الحقيقة، لأنه زعم ينطوي على نحو ما على معنى أن المسيحية دين زائف ، وهو ما رفضه الإسلام⁽¹⁾. والمسلم لا يجادل النصارى في كيفية الصلب الذي كان ، فالصلب كان في المصلوب الذي شبه لهم ، وهو واقع وقع لا في عيسى عليه السلام وإنما كما قال القرآن الكريم : (ولكن شبه لهم) وقد كان ذلك فتنة كبرى لمن شبه لهم وقوع الصلب على ذات المسيح، وهم الذين شهدوا هذا الصلب ، لكن المسلم يؤمن أنهم لم يقتلوه ولم يصلبوه، بل توفاه الله رافعاً إياه إليه ، سلباً معافى لم تهلك منه شعرة، ولم يخذش منه ظفر، جسداً حياً ولم يزل ، لا يموت إلا والساعة قريب ، حيث هو من أعلام الساعة وأشراتها عليه السلام ﴿وَإِنْ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ إِلَّا لَيُؤْمِنَنَّ بِهِ قَبْلَ مَوْتِهِ وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ يَكُونُ عَلَيْهِمْ شَهِيدًا﴾⁽²⁾، وقد أنكر الله تعالى على اليهود أنهم صلبوه ، وأخبر أنه رفعه إليه.

(1) الإسلام والمسيحية في العالم المعاصر ، د. مونتجمري وات ، ترجمة د. عبد الرحمن عبد الله ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، (ص ، 115)، بدون .

(2) النساء ، 159

الخاتمة

انتهينا في غضون هذا العمل إلى استنتاجات عديدة استخلصناها من نظرتنا في النصوص السابقة وتعتبر هذه الاستنتاجات - متى ألفتنا بينها - عن نتائج قادتنا إليها مختلف المباحث المثارة والتي قام عليها العمل ، وعليه فقد توصلنا للنتائج الآتية :

1- إن ميلاد عيسى متقدم عن السنة الأولى ببضع سنوات، اختلف في مقدارها، ولكن الاتفاق على أنه لم يولد في السنة الأولى من الميلاد قطعاً.

2- انفراد هذا الإنجيل بادعاء ألوهية المسيح بصريح العبارة .

3- إن سبب تدوين هذا الإنجيل كان استجابة لطلب الخدام والأساقفة من يوحنا بأن يكتب إنجيلاً يثبت فيه لاهوت المسيح وناسوته، وأنه كلمة الله التي حلت وتجسدت بينهم.

4- إن الإنجيل الأصلي الذي أنزل على عيسى عليه السلام قد فقد من النصارى ولا يعرفون له أثراً .

7- إن النصارى لما فقدوا الإنجيل الصحيح؛ كتبوا كتباً تقرب أو تبعد عنه ، وهي كتب بالعشرات ، وقد ابتدأ ذلك في العصور الأولى .

8- إن المسيح (عليه السلام) خلقه الله من امرأة بدون رجل، كدليل على قدرته، فهو إنسان ومن جنس البشر، والآيات القرآنية صريحة وواضحة المعاني في ذلك.

9- إن التناقض والتباين في النصوص التي تقول بتأليه المسيح (عليه السلام) . عند النصارى. تجعل من هذا الأمر مستحيلاً ادعاً أو اعتقاداً.

10- المنهج العام الذي طغى على إنجيل يوحنا؛ هو منهج تبريري لاختيارات علماء النصارى في ذلك الوقت؛ لتأليه المسيح من جهة، وإقصائي لبعض الفرق والمذاهب الناشئة في زمن المسيح عليه السلام من جهة أخرى.

11- أقصى ما يمكن قبوله من هذا الإنجيل من أخبار؛ أن قسماً صغيراً منه يمكن أن تكون له أصول تاريخية، وليس من اليسير تحديدها لعدة اعتبارات منها: الهيئة التي وصلتنا عليها هذه المرويات، وما اعترها من تغيير واضطراب رواية ومضامين ، وهو مما قد لا يوصلنا إلى نتائج يقينية في البحث تؤكد الحقائق المعرفية للدارس، وتجعله يطمئن إلى ما جاء فيه من أخبار.

قائمة المراجع

- القرآن الكريم.
- إنجيل يوحنا.
- البيرتون. ل. ماك، الإنجيل المفقود، دار الكلمة، ترجمة: محمد الجورا، سوريا ، ط2007، 1م.
- أحمد عبد الوهاب ، اختلافات في تراجم الكتاب المقدس وتطورات هامة في المسيحية ، مكتبة وهبة ، القاهرة.
- د. محمد علي زهران ، انجيل يوحنا في الميزان ، دار الأرقم للنشر ، مصر، 1991م.
- عبد الفتاح حسين الزيات ، ماذا تعرف عن المسيحية ، ط3 ، مركز الراهبة للنشر والإعلام ، 2001م
- د. فردريك كالفتين جرانث ، الأناجيل أصلها وتطورها ، طبعة لندن ، بدون تأريخ.
- أحمد طاهر ، الأناجيل دراسة مقارنة ، دار الأرقم ، القاهرة ، ط1 ، 1412م.
- رحمة الله خليل الرحمن الهندي ، إظهار الحق المكتبة التوفيقية ، ج1 بدون تأريخ.
- يوسايبوس القيصري ، تاريخ الكنيسة ، ترجمة : مرقس داود ، طبع ؛ ماهر نسيم. بدون تأريخ.
- د. محمد شلبي شتيوي ، مقارنة الأديان ، الإنجيل دراسة وتحليل ، مكتبة الفلاح ، الكويت ، ط1 ، 1984م
- د. عرفان عبد الحميد فتاح ، النصرانية نشأتها التاريخية وأصول عقائدها ، ط1 ، 2000م.
- البابا شنودة الثالث ، لاهوت المسيح ، والكتاب يدرس على طلاب الكليات الكليريكية .
- مجموعة مؤلفين ، دراسات في إنجيل يوحنا ، www.Servant.lejesus.co.nr (بدون تأريخ)
- ألآب متى المسكين ، ماهية المسيح ، دير القديس أبنا مقادر بدون تأريخ.
- الأجوبة الجلية في الرد على الأسئلة المسيحية، الحسين معدي ، دار الكتاب العربي ، القاهرة، ط2001، 1م
- التفسير التطبيقي للكتاب المقدس، شركة ماستر ميديا.
- جيب ، علم الأديان و بنية الفكر الإسلامي، ترجمة : د. عادل العوا، منشورات عوايدات ، بيروت، ط1 ، 1977م.
- معاذ عليان، عبادة مريم في المسيحية والطهورات المريمية، مكتبة النافذة .
- د. أحمد شبلي، المسيحية ، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1960م،
- أبي زكريا النووي، تهذيب الأسماء واللغات، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، المطبعة المنيرية.

- السيد محمود الالوسي البغدادي ، روح المعاني في تفسير القرآن والسبع الثماني ، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، (ت1270هـ)، ط4/1985م
- عبد الوهاب النجار ، قصص الأنبياء ، مؤسسة الحلبي للنشر، سنة 1966م
- محمد علي الصابوني ، صفوة التفاسير ، دار القرآن الكريم، بيروت، ط1/1981م، 18/1.
- أبي عبد الله القرطبي ، الجامع لأحكام القرآن ، ط2، (ت6761هـ)
- محمد متولي الشعراوي ، مريم والمسيح ، مكتبة التراث الإسلامي ، بدون تاريخ.
- نهاد خياطة، الفرق والمذاهب المسيحية منذ البدايات حتى ظهور الإسلام، دار الأوائل، دمشق ، 2002م.
- علي خان جومال، الكتاب المقدس كلمة الله أم كلمة البشر، ترجمة: رمضان الصفناوى، مكتبة النافذة
- د. مونتجمرى وات، الإسلام والمسيحية في العالم المعاصر، ترجمة د. عبد الرحمن عبد الله ، الهيئة المصرية العامة للكتاب



أثر فكر ابن عربي في الأسس الفلسفية لما بعد الحداثة

"وحدة الوجود، والموقف من العقل" - دراسة تحليلية نقدية-

د. أمل عوض الكريم محمد سعيد القرشي

جامعة أم درمان الإسلامية، السودان

amelawadalkareem@yahoo.com

ملخص

غير خافٍ تأثير فكر ابن عربي في الأسس الفلسفية لما بعد الحداثة، حيث يمكن اعتباره عراباً لهذا الفكر، كما كان ابن رُشد بالنسبة لفكر الحداثة، وقد شمل التأثير جوانب فكرية أساسية في فكر ما بعد الحداثة، من أبرزها مسألتها وحدة الوجود ومكانة العقل؛ فقد كان لابن عربي الأثر الكبير في تشكل فكرة ما بعد الحداثة فيها، وقد سلكت الدراسة المنهج التحليلي الوصفي والمقارن لإثبات ذلك، وتوصلت إلى وجود أثر كبير في المسألتين بصورة مباشرة عن طريق فلاسفة المدارس الفكرية الغربية، وغير مباشرة عن طريق تمرحل الفكر الغربي وتطوره التلقائي. الكلمات المفتاحية: ابن عربي، ما بعد الحداثة، وحدة الوجود، اللاعقلانية.

Abstract

It is clear that the influence of Ibn Arabi, s thought on the discipline of philosophical foundations of post modernism took place from along time ago,where he could be considered as the godfather of this thought, as have been Ibn Rushed for the thought of modernity,and the affection was influenced by fundamental intellectual aspects of post modernism thought, most notably the issues of Pantheism and the reason status , Ibn Arabi had the greatest influence in shapping the idea of post modernism in them, the study took the descriptive comparative and analytical approach to brove that,and found asignificant impact on the two issues directly through the philosophers of western schools,and indirectly through the departure of western ideology and it is outomatic development.

KEYWORDS: IBN ARABI, POST MODERNISM, PANTHEISM, IRRATIONALISM.

مقدمة:

كثُر التأليف في مسألة تأثير الفكر الإسلامي في الفكر الغربي، وهي ما تأتي هذه الدراسة في سياقها آملة أن لا تكون دراسة متسرعة أو دعائية، بل ذات عمق يتماشى والفكرة، فلا يزال الفكر الغربي يقتبس ويتأثر بالفكر الإسلامي الذي يتميز بالثراء والتنوع، فالحضارة الإسلامية ظلت على مدى العصور ترفد الفكر الإنساني وتزوده بالأفكار التي تلاقت عند مفكريها الذين استفادوا من ساحة ورحابة صدر الإسلام.

أسباب اختيار الموضوع وأهميته:

1. غلبة فكر ما بعد الحداثة على التوجه الفلسفي الغربي في الوقت الحاضر، وأبعاده العالمية.
2. محورية كثير من الأفكار الإسلامية في الفكر الغربي وإن لم تأخذ المكانة ذاتها في الإسلام.
3. مكانة ابن عربي الكبيرة في الفكر الغربي والإسلامي المعاصر.

أهداف الدراسة:

1. توضيح الأثر المستمر للفكر الإسلامي وتجلياته في الفكر الغربي، وبيان عدم استقلاليته أو ارتباطه بالأصول الإغريقية مباشرة؛ بل بالعالم الإسلامي باعتبار أن منطق الحضارات يقتضي أن يكون الاقتباس من أقرب تقدم حضاري وهو ما تمثله الحضارة الإسلامية بالنسبة للحضارة الغربية.
2. المساهمة في لفت الانتباه إلى أثر فلسفة ابن عربي في الأسس الفلسفية لما بعد الحداثة، مع توضيح الاختلاف بين الأفكار ذات المرجعية الإسلامية وغيرها من المادية.

مشكلة البحث:

1. كيف تأثر فكر ما بعد الحداثة بفلسفة وحدة الوجود عند ابن عربي؟
2. كيف تأثرت مكانة العقل في فكر ما بعد الحداثة بابن عربي؟

3. لماذا ابن عربي تحديداً دون دعاة وحدة الوجود قديماً وحديثاً؟ وهل تأثرت ما بعد الحداثة بالمدرسة التي ينتمي لها ابن عربي فقط ؟

منهج البحث :

تتبع الدراسة المنهج التحليلي الوصفي، النقدي، والمقارن.

إجراءات الدراسة:

تتبع بعض مواطن التأثير في فكر ابن عربي وما بعد الحداثة مع التركيز على الجوانب الفكرية، واتباع منهجية الترجمة الانتقائية للشخصيات والمصطلحات والأفكار بحسب أهمية المترجم لهم في الدراسة. وفيما يتعلق بوحدة الوجود تركز الدراسة على الجانب الفلسفي الفكري المعرفي للمسألة، وتأثر ما بعد الحداثة به، دون الجوانب الأخرى المتمثلة في الجوانب الاجتماعية، الصوفية العرفانية...

هيكل الدراسة:

تتألف الدراسة من مقدمة وخاتمة وتمهيد ومبحثين، تُخصص التمهيد للتعريف بابن عربي، وما بعد الحداثة وأسسها الفلسفية. أما المبحث الأول فجاء بعنوان تأثر فلسفة ما بعد الحداثة بوحدة الوجود عند ابن عربي، يليه المبحث الثاني وعنوانه تأثر موقف ما بعد الحداثة من العقل بفكر ابن عربي، ثم الخاتمة وتحتوي أهم النتائج والتوصيات.

تمهيد: التعريف بابن عربي وما بعد الحداثة

أولاً: التعريف بابن عربي

محيي الدين بن عربي الملقب من قبل أتباعه وغيرهم بالشيخ الأكبر؛ هو محمد بن علي بن محمد بن عربي أبو عبد الله الطائي الأندلسي، ولد في شهر رمضان سنة ستين وخمسمائة للهجرة الموافق لسنة ست وستين ومائة وألف للميلاد بمرسية في الأندلس، وتوفي بدمشق في الثامن والعشرين من ربيع الآخر سنة ثمان وثلاثين وستمائة للهجرة، الموافق لسنة أربعين ومائتين وألف للميلاد، تاركاً عدداً كبيراً من المؤلفات أهمها كتابي الفتوحات المكية وفصوص الحكم، وقد كان ابن عربي المنسوب للتصوف ضالعاً في علومه، ويعتبر من أكثر الصوفية تصنيفاً إذ تجاوزت تصانيفه المائتين. كان ظاهري

المذهب في العبارات، باطني النظر في الاعتقادات، وكان يقول إنه يحفظ اسم الله الأعظم⁽¹⁾.

اشتهرت الأندلس مسقط رأس ابن عربي بسمات فكرية واجتماعية خاصة، فقد تصاهرت فيها أعراق وتيارات فكرية ودينية متنوعة مستفيدة من الحرية الفكرية الكبيرة التي تمتع بها المفكرون في تلك الحقبة، وانعكست على النتاج الفكري القادم منها، وتميزت كذلك بتأثير مفكرها في شتى العلوم على الغرب، أمثال ابن حزم، ابن زيدون، ابن طفيل وغيرهم الكثير، وكان ابن عربي وبحكم نشأته في الأندلس التي كانت بمنزلة الباب العربي للمسلمين على أوروبا قد اطلع على ثقافات عصره والفلسفات السائدة في ذلك الوقت.

وقد أسهمت البيئة التي عاش فيها في تكوينه الفكري وتنوع مصادره، فقد استقى من التراث الفارسي، الهندي، الفلسفة اليونانية، التراث الصوفي، وغير ذلك، فكانت أبرز آرائه تتمثل في القول بوحدة الوجود، ووحدة الأديان والقول في النبوة، وغيرها من الآراء والمعتقدات، وقد اتصف بسرعة التأليف وخلو مؤلفاته من الترتيب على النسق الموضوعي، وغزارة المادة العلمية التي تحويها كتاباته وتشعبها بين كلامية وفلسفية وصوفية يطغى عليها أسلوب الرمز⁽²⁾، كما اتسمت كتاباته بالتحالي في الأسلوب.

وكان لتنقله في البلاد أثر كبير أيضاً في تكوّن فكره، فقد ارتحل إلى أشيلية بعد بلوغه ثماني سنوات وفيها حفظ القرآن وتعلم القراءات وسمع الحديث، ثم توجه إلى الأدب والشعر، ثم بعد ذلك كله سلك طريق التصوف فانقطع للتسك إلى أن أصبح رأساً في التصوف الفلسفي، ثم خرج ابن عربي بعد ذلك من الأندلس لطلب العلم

(1) ابن كثير: البداية والنهاية، ج 13، ص 156، محمد بن شاكر بن أحمد بن عبد الرحمن: فوات الوفيات، ج 3، ص 438، محمد أحمد درنيقة: معجم أعلام شعراء المدح النبوي، ص 377.

(2) ولعل الرمزية في كتابات ابن عربي كانت سبباً في عدم تعرضه لما تعرض له القائلون بوحدة الوجود والحلول كالحلاج والسهوردي وغيرهم ممن أُعدم بسبب هذه الفكرة، وكانت كذلك سبباً في كثرة تأليفه ووضوح الأفكار عنده مما جعله الممثل الأول لمدرسة وحدة الوجود وهذا يدعم فرضية الدراسة القائمة على تأثيره على الفكر الغربي بمرحلتيه: الحدائث وما بعد الحدائث.

ولقاء الصوفية في البلدان والاجتماع بهم فزار معظم مدن المغرب، ثم اتجه في رحلاته إلى المشرق حاجاً لبيت الله، وبعد الحج اتجه صوب العراق فدخل بغداد والموصل، ثم رحل إلى مصر سنة ثلاث وستمئة للهجرة واتصل ببعض الصوفية، ثم أخذ بتأليف الرسائل والكتب وهناك ظهر منه ما يستوجب النقد والإنكار، فأنكر عليه علماء مصر وحكموا بكفره وإراقة دمه، وكاد أن يقتل.

وبعد ذلك رحل ابن عربي إلى مكة فجاور بها إلى سنة سبع وستمئة للهجرة وفيها ابتدأ تأليف كتابه (الفتوحات المكية) الذي يعتبر أكبر موسوعة صوفية شملت كثيراً من علوم الصوفية وأحوالهم غير أنه مزجه بمذهب وحدة الوجود، ثم توجه بعد ذلك إلى بلاد الأناضول، ومنها إلى بغداد، ثم تنقل مرة أخرى إلى أن استقر به الأمر في دمشق حيث أتم كتاب (الفتوحات المكية) وصنف (فصوص الحكم)، و(التفصيل في معاني التنزيل)، وغيرها من الكتب، كما أخذ ينشر علومه ومعارفه، وظل في دمشق إلى أن توفي فيها، وقد أثارت كتاباته جدلاً كبيراً، ففيها ما يعقل وما لا يعقل، وما ينكر وما لا ينكر، وما يعرف وما لا يعرف، وله في كتابه المسمى بفصوص الحكم وغيره أشياء كثيرة ظاهرها كفرٌ صريحٌ.

ويُعد ابن عربي رأساً في وحدة الوجود لكنه لم يجاهر بها في حياته إلا لبعض خاصته، ولم تنتشر كتبه إلا بعد موته، فحكم أكثر العلماء بكفره وزندقته ورد كثير منهم عليه مع بيان كفره وتحذير الناس منه، وبعض العلماء أثنى على ابن عربي لما رآوا من زهده وإيثاره واجتهاده في العبادة فأثنوا عليه بهذا الاعتبار وغيره، وعليه فقد تعرض ابن عربي للنقد والتكفير وهناك من عذره فيما ذهب إليه (1)(2).

(1) انظر لذلك وللتوسع: شمس الدين الذهبي: سير أعلام النبلاء، ج 23، ص 48 وما بعدها. ابن كثير: البداية والنهاية، ج 13، ص 156، ابن حجر العسقلاني: لسان الميزان، ج 5، ص 311 وما بعدها. محمد بن شاكر بن أحمد: فوات الوفيات، ج 3، ص 435، 436، 437، 438، محمد أحمد درنيقة: معجم أعلام شعراء المدح النبوي، ص 377 وما بعدها. محمد إبراهيم الفيومي: الشيخ الأكبر ابن عربي صاحب الفتوحات المكية، ص 20، 21، 23.

(2) اشتهر ابن عربي بكثرة ما صنف عنه متناولاً سيرته وفكره قديماً ومدحاً: (انظر ترجمة ابن عربي الصوفي في الوافي 4: 173، والفوات 3: 435، والزركشي: 296، والشذرات 5: 190، وعبر

ثانياً: التعريف بما بعد الحداثة⁽¹⁾

قبل تعريف ما بعد الحداثة لابد من التقديم لها بتعريف الحداثة التي نالت النصيب الأوفر من التعريفات المختلفة، إلا أنه يمكن الاكتفاء لتعريفها في هذا الموضوع بقول آلان تورين، الذي يرى أن الحداثة ليست مجرد تغيير أو تتابع أحداث، بل هي انتشار لمنتجات النشاط العقلي العملية والتكنولوجية والإدارية، فهي تتضمن عملية التمييز المتنامي للعديد من بين قطاعات الحياة الاجتماعية، السياسية، الاقتصادية، العائلية، الدينية، والفنية على وجه الخصوص، لأن العقلانية الأدواتية تمارس عملها داخل النشاط نفسه مستبعدة أي نظم خارجية، فالحداثة تستبعد أي غائية تحددها باعتبارها عقلنة، ويوصف هذا المفهوم للتحديث والحداثة باعتبارهما خلقاً لمجتمع عقلائي⁽²⁾، وقد جعل هذا المفهوم من التحديث المبدأ الوحيد لتنظيم الحياة الشخصية والجماعية رابطاً إياه بموضوع العلمنة. أي التخلص من أي تحديد للغايات - وفاعل التحديث هو العقل. وهكذا أصبحت العقلانية آليه تلقائية وضرورية للتحديث⁽³⁾.

أما تعريف ما بعد الحداثة فليس بالشيء السهل؛ فقد تعددت أشكال الفكر الما بعد الحداثي واتصفت أفكاره بالهلامية، جاء في القاموس المسمى (THE

الذهبي 5: 198، والنفح 2: 161، والتكملة: 652، والذيل والتكملة 6: 493، وعنوان الدراية: 156، والنجوم الزاهرة 6: 339، ومرآة الزمان: 736، ولسان الميزان 5: 211؛ والدراسات عنه في العصر الحديث، والانتصار له والردود على من ينتصرون له أكثر من أن تحصى)، انظر هامش المحقق إحسان عباس لكتاب محمد عبد الحي بن عبد الكبير، الإدريسي: فهرس الفهارس والأنبات ومعجم المعاجم والمشيوخات والمسلسلات، ج1، ص316.

(1) يطلق عليها البعض اسم الحداثة السائلة حيث اقترح باومان استبدال مفهومي الحداثة وما بعد الحداثة بمفهومي الحداثة الصلبة والحداثة السائلة، إلا أن تسمية الحداثة وما بعد الحداثة هي التي استقر عليها الفكر الغربي، انظر زيغمونت باومان: الأخلاق في عصر الحداثة السائلة، ص10.

(2) بعكس ما بعد الحداثة التي جاءت تناقض أسس الحداثة فهي تعتبر خلقاً لمجتمع لا عقلائي.

(3) آلان تورين: نقد الحداثة، ص (30 - 31).

هذه (MODERN-DAY DICTIONARY OF RECEIVED IDEASE) (1): (هذه الكلمة . ما بعد الحداثة . بلا معنى ، استخدمها في أوسع نطاق ممكن)، وبالفعل مع القليل من الاستثناءات الملاحظة تبع هذه النصيحة المثقفون والمنظرون الغربيون (2)، فليس من السهل الإمام بالمقولات الأساسية لما بعد الحداثة، لأنه لا توجد لها نظرية عامة، والسبب أنها نفسها ضد صياغة النظريات العامة، ويقوم تيار ما بعد الحداثة على أساس من هجوم مركز على قيم الحداثة الغربية ومفاهيمها المحورية (3). وعليه فقد عرّفت ما بعد الحداثة بعدة تعريفات يمكن إجمالها في أنها أولاً وقبل كل شيء عَلمٌ على سلسلة من التوجهات الاجتماعية والثقافية التي تحث على تحديد معنى للحداثة (4)، وهو مصطلح نفي إذ إنه ترجمة لمصطلح POST MODERNISM) ، وقد تستخدم كلمة (POST MODERNITY) وأحياناً يقال لها ما بعد البنيوية (POST STRUCTURALISM) ، باعتبار أن فلسفات ما بعد الحداثة ظهرت بوضوح بعد ظهور وسقوط الفلسفة البنيوية، ويكاد يترادف مع مصطلح (التفكيكية)، ويكتسب مصطلح ما بعد الحداثة أبعاداً مختلفة بالانتقال من مجال لآخر فمعناه في عالم الهندسة المعمارية يختلف من بعض الوجوه عن معناه في مجال النقد الأدبي والعلوم الاجتماعية... (5).

ويعتبر الفيلسوف نيتشه (6) المنظر الأول لفلسفة ما بعد الحداثة (1)، حيث لا يمكن لها أن تتسم بالتماسك والاتساق، ولا تكتسب الدقة والمكانة الفلسفية إلاً

(1) ذلك العمل الساخر القصير الذي جُمع ونُشر عام أحد عشر أو ثلاثة عشر وتسعمائة وألف للميلاد، والذي حوى مفكرات قوستاف فولبرت عام سبعين وثمانائة وألف وقد أخذ شكل القاموس في الأفكار التلقائية: انظر

ARRAN E. GARE: POSTMODERNISM AND ENVIRONMENTAL.P4.

(2) ARRAN E. GARE: POSTMODERNISM AND ENVIRONMENTAL.P4

(3) أحمد عبد الحليم عطية: نيتشه وجذور ما بعد الحداثة، ص 126، 134.

(4) بيتر بروكر: الحداثة وما بعد الحداثة، ص 13.

(5) عبد الوهاب المسيري وفتحي التريكي: الحداثة وما بعد الحداثة، ص 81.

(6) نيتشه: فريدريك فيلهم (1844 . 1900م)، فيلسوف ألماني، تربي تربية دينية مالبس أن انسلخ عنها، تاثر بفلسفة شوبنهاور، أصيب بلوثة عقلية ومرض في عينه، فترك التدريس وتنقل مستشفياً

بربطها بفلسفة نيتشة في صورتها المكتملة، فقد بشرت فلسفته بالإرهاصات الأولى لفلسفة ما بعد الحداثة، وعليه يمكن اعتباره الأب الروحي لها (2). ولا يمكن أن تكتسب التنظيرات حول ما بعد الحداثة الدقة الفلسفية إلا بربطها بالإشكالية النيتشوية للعود الأبدي، وكذلك إشكالية تجاوز الميتافيزيقيا لدى هيدجر (3) والعكس، لذلك لا بد من تسليط الضوء على العلاقة التي تربط نتائج الفكر الذي تابعه نيتشة وهيدجر من جهة، وما قيل عن ما بعد الحداثة ونهاية العصر الحديث من أقوال من جهة أخرى، وذلك لاكتشاف الجوانب الأكثر تجديداً، فما بعد الحديث كمرحلة لاحقة للحداثة لا تتصف بكونها جديدة بالمقارنة مع الحداثة فحسب، وأيضاً لا بوصفها تقدماً لمرحلة أخرى أكثر تقدماً أو أكثر تراجعاً للتاريخ ذاته؛ بل بشكل أكثر جذرية بوصفها انحلالاً لمقولة الجديد كتجربة لنهاية التاريخ، وتجربة

حتى انتهى به الأمر إلى مرض عقلي خطير من أهم مؤلفاته: مولد التراجيديا، وهكذا تكلم زرادشت وهو الكتاب الذي بشر فيه بالإنسان الأعلى (سوبرمان)، وباخلاقية السادة، وهو يهاجم التقليدية وبخاصة الأخلاق المسيحية فهي في رأيه أخلاق تعادي الممتازين لحساب الضعفاء، فليس الهدف مجرد الحياة بل الحياة القوية، له آثار عميقة في جوانب كثيرة من تاريخ الفكر الألماني، انظر: مجموعة من الباحثين: الموسوعة العربية الميسرة، ص 3444، 3445، أيضاً جون ليتشة: خمسون مفكراً أساسياً معاصراً من البنيوية إلى ما بعد الحداثة، ص 435 وما بعدها، والذي يصنفه ضمن فلاسفة الحداثة.

(1) جيانى فاتيمو: نهاية الحداثة (الفلسفات العدمية والتفسيرية في ثقافة ما بعد الحداثة)، ص 187.

(2) أحمد عبد الحليم عطية: نيتشة وجذور ما بعد الحداثة، ص 122، 126.

(3) هيدجر: مارتن هيدجر، ولد في ألمانيا عام 1889م، وتوفي عام 1976م، أحد اعظم فلاسفة ألمانيا وربما أهم فيلسوف في القرن العشرين، مفكر الوجود، جاء من الفينومينولوجيا الهوسرلية، واستخدم منهجها لكنه طبقه على الموضوع الأوحد (حسب رؤيته): الإجابة عن سؤال: ما الوجود؟ وقد صب مجهوده على (تفكيك بناء) الماثور الميتافيزيقي للغرب ليهتدي فيه من جديد إلى أثر بُعد ضائع، له عدد من المؤلفات منها: مدخل إلى الميتافيزيقيا، المسار نحو الكلام، نيتشة، وغيرها. انظر جورج طرابيشي: معجم الفلاسفة، ص 694.

نهاية التاريخ هذه انتشرت في القرن العشرين بصفة خاصة (1)، وقد حمل الفكر ما بعد الحدائى الكثير من المفكرين من أبرزهم ليوتار (2) وغيره من الفلاسفة.

من الناحية الزمنية نجد أن استخدام كلمة حداثة قديم، فقد بدأ انطلاقاً من القرن السادس ثم العاشر الميلادى، وقد استعمل بمعنى إما ضمى، أو عامى، أو بالمعنى التقنى؛ فإن الحدىث يتعارض مع الوسىط وأحياناً باتجاه عكسى مع المعاصر (3)، والحدائة كصفة (حدىث) لم تتخذ شكلاً رسمياً فى اللغات الأوروبية الحدیثة إلا فى زمن متأخر. تقريباً فى منتصف القرن التاسع عشر. لكنه كان تحديداً فى مجال الفنون الجمیلة (4). أما الحدائة بمعناها المصطلحى الحدیث، فقد اختلف النقاد فى بدايتها فهناك من رسم خرائط للحدائة ترتكز على فترات أو سنوات معينة دون غيرها، فنجد الفترة من سنة عشرٍ وتسعمائة وألف إلى سنة ثلاثین وتسعمائة وألف للمیلاد. وهى الفترة التى قال بها فوكنر. قد اتسعت فى أعمال أخرى لتشمل الفترة من ثمانین وثمانائة وألف إلى خمسين وتسعمائة وألف للمیلاد، ولو أن الربع الأول من القرن العشرين يُعد بصورة عامة ذروة نشاط الحدائة، ويعطى بعض النقاد الأولوية لسنوات ما قبل الحرب، بينما يفضل آخرون التركيز على عام واحد وهو عام اثنين وعشرون وتسعمائة وألف، يعتبرونه العام الذهبى للحدائة (5)، وهناك من يقول بأن هذه المرحلة امتدت من بعد نهاية الحرب العالمیة الأولى وحتى منتصف ستینیات القرن العشرين (6).

أما ما بعد الحدائة فى رصد أرنولد توينبى بدايتها فى سبعینیات القرن التاسع عشر، ويرى كل من تشارلز أولسن وإيرفن هاو أنها ظهرت فى الخمسینیات من القرن العشرين - ولو أنها يقصدان بها أشياء أخرى - ويرى آخرون أنها ظهرت فى أواخر

- (1) جيانى فاتيمو: نهاية الحدائة (الفلسفات العدمية والتفسيرية فى ثقافة ما بعد الحدائة)، ص 3، 6.
- (2) يعد من أهم من صنف فى الكتابات المابعد حدائىة انظر: جيمس وليمز: ليوتار (نحو فلسفة ما بعد الحدائة)، ص 9 ومايلها.
- (3) أندريه لالاند: موسوعة لالاند الفلسفية، ج 2، ص 822.
- (4) يورغن هابرماس: القول الفلسفى للحدائة، ص 17، 18.
- (5) بيتر بروكر: الحدائة وما بعد الحدائة، ص 15، 16.
- (6) عبد الوهاب المسيرى: دراسات معرفية فى الحدائة الغربية، ص 102.

الخمسينيات وبداية الستينيات، أما تشارلز جينك فيرى أنها بدأت في الساعة الثالثة والنصف ودقيقتين من مساء يوم الإثنين الخامس عشر من يوليو عام اثنين وسبعين وتسعمائة وألف للميلاد، ويرى آخرون أن ما بعد الحداثة تُعد ظاهرة من ظواهر الثمانينيات؛ وبالتالي فقد يتبادل أبطال كل من الحركتين المقاعد تبعاً لذلك⁽¹⁾، وقد تم اختيار عام خمسة وستين وتسعمائة وألف تحديداً لا لأن شيئاً محدداً ملموساً حدث فيه وإنما لأنه في منتصف الستينيات، فلا يمكن تحديد تاريخ الظواهر الحضارية بالإشارة إلى يوم بعينه أو عام فهي تتطور بشكل يتجاوز مثل هذا التحديد الدقيق⁽²⁾

وعليه فالتحديد الزمني ليس دقيقاً باعتبار أنها مرحلتان انتهت إحداها وبدأت الأخرى إلا من ناحية التمثل الحضاري لكل منهما فقد مثلت الحداثة الأيدلوجية لعصر النهضة الأوروبية، وما بعد الحداثة لعصر الاستهلاك، ولا يكون التصنيف الزمني دقيقاً من ناحية الأيديولوجيا التي تنبني عليها الفكرة، فما بعد الحداثة تستند إلى الدارونية ونيثشة وأفكار قديمة متجددة ويمكن نعت فلاسفة خارج النطاق الزمني للفكرة بأنهم ما بعد حداثيين.

"بوجه عام شن مثقفوا ما بعد الحداثة حرباً ضد (الشمولية)، سواء كانت هذه الشمولية في الأنظمة أو المنظورات، كرد فعل على شروط الحداثة التي يرى فكر ما بعد الحداثة أنها تمثل البيروقراطية والعقلانية للمجتمعات الرأسمالية في القرن العشرين، وقد وضعت ما بعد الحداثة أساليب للتحليل والخطاب تهدف إلى تحطيم تلك الأنظمة المتجانسة"⁽³⁾.

إن الاختلافات بين الحداثة وما بعد الحداثة، يمكن التعبير عنها وبشكل متنوع على النحو التالي: توحيد مقابل هدم، مركزية مقابل لا مركزية، متحرك أو منجذب حول المحور (المركز) مقابل التباعد عن المركز، تجميع (جمع) مقابل تفكك (تجزؤ)، ما وراء القصص مقابل النصوص المجزأة، البوتقة التي يذوب فيها كل شيء مقابل -

(1) بيتر بروكر: الحداثة وما بعد الحداثة، ص 16، 17.

(2) عبد الوهاب المسيري: دراسات معرفية في الحداثة الغربية، ص 102.

(3) GARY B.FERNGREN: THE HISTORY OF SCIENCE AND RELIGION IN THE WESTERN TRADITION, P 265.

طبق السلطة - الذي يتكون من عدة مكونات، متناسب مع، مقابل غير متناسب مع، الدفع باتجاه محدد مقابل الإفراط في التعددية، الإيمان بالعمومية مقابل الإيمان بمبدأ النسبية، نيوتن (سُلطة العلم) مقابل هايتسبيرج (سُلطة التفسير)، ومثل التمييز الذي يضيفه المؤرخون الفنيون بين الرسم الرومانسي والكلاسيكي من ناحية، والموسيقى الكلاسيكية وفن العمران الكلاسيكي من ناحية أخرى ؛ وعلى الرغم من ذلك فإن هذا التقسيم إلى شعبتين يفتقد إلى الدقة، ويجب أن لا يفسر على أنها تصنيفات منطقية محكمة الصياغة⁽¹⁾. فما بعد الحداثة مرحلة فكرية حضارية غربية جاءت مناقضة لفكر الحداثة ومضمنة ضمن متتاليته الحضارية، لها أسسها الفكرية الخاصة والتي يتمثل أبرزها في وحدة الوجود المادية واللاعقلانية الغربية.

(1) تشارلز فوكس، وهيو مرميلر: نظرية ما بعد الحداثة للإدارة العامة باتجاه فن النقاش، ص 94.

المبحث الأول: تأثير فلسفة ما بعد الحداثة بوحدة الوجود عند ابن عربي

المطلب الأول: مفهوم وحدة الوجود في الفكر الإسلامي:

يتداخل مفهوم وحدة الوجود مع مفهومين مقارنين له وهما: الاتحاد والحلول، وقد تنازع المصنفون في بيان أوجه التقارب والاختلاف بين هذه المصطلحات وأطالوا فيها الشرح والتوضيح، وخلاصة القول في الفوارق بين هذه المفاهيم استناداً إلى المعاني اللغوية مشفوعة بالاصطلاحية أن الحلول في اللغة هو نقيض الارتحال والحال هو النازل⁽¹⁾، وعلى كثرة معانيه الاصطلاحية فإن أرجحها هو أن يكون الشيء حاصلًا في الشيء ومختصاً به، بحيث تكون الإشارة إلى أحدهما إشارة إلى الآخر تحقيقاً أو تقديراً⁽²⁾، وهو قسمان خاص يقصد به حلول الرب في بعض مخلوقاته، وعام وهو حلول الرب في كل مكان⁽³⁾.

أما الاتحاد فمصدر من اتحد يتحد وهو الانفراد، كما يعني كون الأشياء شيئاً واحداً وهو اتحاد شيء مع شيء آخر بنحو يصبح الاثنان شيئاً واحداً، وذلك عندما تزول من الإنسان صفات الجسم وكل م هو غير روحاني، وهو قسمان أيضاً خاص وعام على نحو الحلول، فالحلول يقارب معنى الاتحاد من حيث أنه صيرورة الشئيين شيئاً واحداً، لذا يقال عن الاتحادية أحياناً بأنهم حلولية، كما يطلق على النصارى حلولية لتقارب المعنيين⁽⁴⁾.

ووحدة الوجود في اللغة من وحد الشيء جعله واحداً، والوحدة ضد الكثرة، ويقال لكل شيء انفرّد على حده، والخلاصة أن مادة (وحد) تشير إلى الانفراد

(1) محمد بن أحمد الهروي، أبو منصور: تهذيب اللغة، ج3، ص 279، أبو الحسن علي بن إسماعيل بن سيدة: المحكم والمحيط الأعظم، ج2، ص 527.

(2) المباركفوري: الكليات، ص390، صابر طعيمة: الصوفية معتقداً ومسلماً، ص247، البغدادي: الفرق بين الفرق، ص82، ابن تيمية: الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، ج4، ص497، 498.

(3) ابن تيمية: مجموع الفتاوى، ج2، ص 465.

(4) الجرجاني: التعريفات، ص9، أيوب بن موسى الكفوي، أبو البقاء الحنفي: الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، ص36، 37.

والتمييز⁽¹⁾، أما في الاصطلاح فبالرغم من إن الحديث عن معنى واحد لوحدة الوجود ليس سهلاً فلكل فيلسوف تصور يختلف عن غيره لكن يجمع بين هذه التصورات اشتراكها في البحث في الذات الإلهية وصفاتها وعلاقتها بالخلق، وفيض الإله وتجليه في العالم والاتحاد به⁽²⁾؛ فهي بالرغم من اختلاف وجهات معتقديها تعني في جوهرها القول بأن وجود الكائنات هو عين وجود الإله ولا شيء سواه البتة⁽³⁾، فمذهب وحدة الوجود مذهب الذين يوحدون الله والعالم، ويزعمون أن كل شيء هو الله، وأن الله هو الموجود المطلق، والعالم مظهر من مظاهر الذات الإلهية. وهناك من خلط بين المفاهيم الثلاثة: الاتحاد، الحلول، ووحدة الوجود. وهناك من جعل الاتحاد بمعنى وحدة الوجود، بينما يرفض أصحاب الوحدة نعتهم بالحلولية أو الاتحادية، لمخالفة الحلول برأيهم أصل الوحدة، فالحلول يستلزم حالاً ومحلاً والاتحاد يستلزم شيئين منفصلين يتحدان، وبما أن الوجود واحد عندهم فلا حلول ولا اتحاد لذلك يقول ابن عربي: (والفائلون بالحلول غير موحدين لأنهم أثبتوا أمرين حالاً ومحلاً) ⁽⁴⁾، والمقصود هنا أن الحلول بلغة العلوم هو امتزاج أو اختلاط كيميائي بحيث لا يفقد كلا العنصرين أيّاً من خواصه، أما الاتحاد ففيزيائي يُنتج شيئاً جديداً بخواص جديدة، بخلاف الوحدة التي يُقصد بها عين الشيء ذاته، لذا شُبه الحلول بمزج الحجارة بالماء والاتحاد بمزج السكر بالماء.

المطلب الثاني: وحدة الوجود في الفكر الغربي المفهوم والمكانة:

يهمنا ما سبق توضيحه هنا من منطلق أن بعض المصنفين يرى أن وحدة الوجود بمعناها الدقيق لا تتطابق مع المصطلح الغربي (PANTHEISM) الذي يعني بحسب هذه الرؤية الحلولية تحديداً وليس وحدة الوجود، إلا أن المتأمل للفكرة في

(1) ابن منظور: لسان العرب، ج3، ص446، محمد بن أحمد الهروي: تهذيب اللغة، ج5، ص192.

(2) نضلة حامد الجبوري: فلسفة وحدة الوجود، أصولها وفترتها الإسلامية، ص31.

(3) ابن تيمية: مجموع الفتاوى: ل2، ص140، الجرجاني: التعريفات، ص25.

(4) إبراهيم بن عمر بن حسن: مصرع التصوف، ص162، التعريفات: الجرجاني، ص292، صابر طعيمة: الصوفية معتقداً ومسلكاً، ص246. (مقالة ابن عربي في الفتوحات المكية ج12، ص

الفكر الغربي يجد أن هذه الفوارق والتداخلات في المفاهيم لم تشغل الغربيين كثيراً؛ فقد أخذوا الوحدة بمفهومهم ووفقاً لمنطلقاتهم الخاصة، حيث أنهم فهموها فهماً عملياً يتعلق بمسألة المرجعية وقوانين تسيير الكون والعمل، فكانت المرجعية الإلهية المنفصلة عن الكون هي فكرتهم الأولى في عهد المسيحية ثم اللاهوت الذي مزج المسيحية بالفلسفة، ثم المرجعية الإلهية المندمجة مع المادة، ثم المرجعية الإنسانية المعتمدة على العقل وإن كان عقلاً مادياً فهو يُسيّر الكون وفقاً لقوانينه التي لا تخطئ بحسب رؤيتهم، ثم المادة في ما بعد الحداثة التي تمثل مركزاً للحلول بقوانينها الكامنة فيها.

وعلى فرضية صحة القول بعدم التطابق بين مصطلح الحلولية ووحدة الوجود في الفكر الغربي، فيمكن اعتبار أن "الحلولية في الفكر الغربي مدخل ينتهي بوحدة الوجود التي تلغي المسافة بين الخالق والمخلوق، وأبرز ترحلها ظهر في العلمانية الشاملة، أي في حقبة ما بعد الحداثة"⁽¹⁾، فالحلولية في الفكر الغربي على عكس النظم التوحيدية، حيث نجد أن المركز (اللوجوس . الخالق) في النظم الحلولية يحل في العالم، فيمتزج الخالق بالمخلوق والعالم بالإله، فالحلولية تهبط بالإله إلى الإنسان فتؤنس الإله وتؤله الإنسان ولكنها تهبط بعد ذلك بكليهما إلى الطبيعة والمادة فتجعلها مستوعبين فيها، ويتحولان إلى مادة محضة، وبالتالي يختفيان، وبعد ذلك يتم الانتقال لوحدة الوجود فحينها يحل الخالق في مخلوقاته فإنه يتوحد معها ويذوب فيها ولا يصير له وجود مستقل ويصبح العالم جوهرًا واحدًا، في البداية يطلق على مركز الكون الكامن فيه والمبدأ الواحد المنظم له اصطلاح (الإله)، وهذه هي وحدة الوجود الروحية. ثم يتم الاستغناء تماماً عن أية لغة روحية أو مثالية ويسمى المبدأ الواحد بقوانين الطبيعة أو غير ذلك من التسميات، وعلى الرغم من الاختلاف الظاهر بين وحدة الوجود الروحية والمادية فإن بنيتها واحدة فهما يتسمان بالواحدية، وبمحو الثنائيات وبالمقدرة على التجاوز⁽²⁾.

(1) عبد الوهاب المسيري: الحلولية ووحدة الوجود، ملخص الكتاب.

(2) عبد الوهاب المسيري: اللغة والمجاز بين التوحيد ووحدة الوجود، ص 224، 225.

ومع ذلك فالفكرة الأولى لوحدة الوجود في الفكر الغربي تشابه إلى حد كبير المفهوم المتعارف عليه لدى علماء المسلمين حيث يمكن وصفها بأنها "تختلف عن أي نظام للاعتقاد، وفي الحقيقة هي مصطلح يتردد بين مصطلحين إغريقيين هما (الكل) و(الإله): (GOD) AND (ALL)، لينفذ لمعناه الخاص، فإذا كانت كلمة (ATHEISM) تستعمل لمعنى إنكار ونفي وجود الإله، فإن كلمة (PANTHEISM) هي عكسها تماماً لأنها تعني أنه لا وجود إلا الإله (GOD IS (ALL)، أي الله كل شيء، ولا يملك وحدوي بعد هذا القول بالعكس، أي أن كل شيء هو الله، ففي وحدة الوجود لا حقيقة إلا الإله"⁽¹⁾ وهذه هي النظرة الأولى التي بدأ بها الفكر الغربي رؤيته لمسألة وحدة الوجود.

المطلب الثالث: وحدة الوجود تاريخياً:

فلسفة وحدة الوجود من الفلسفات القديمة المتجددة، فقد عرّفها اليونان القدماء، والهندوسية الهندية، الفكر اليهودي، والفكر النصراني؛ حيث تعتبر رسائل بولس الرسول شاهداً على امتزاج الأمثلة الدينية بصور الفلسفة، وتعتبر الأفلاطونية المحدثة⁽²⁾ بحسب كثير من الكتاب والباحثين المصدر الأول للقائلين بوحدة الوجود، وهي تعود بدورها إلى الغنوص الشرقي والغربي المؤول في الفلسفات اليهودية والمسيحية اللاهوتية⁽³⁾.

(1) J.ALLANSON PICTON: PANTHEISM "ITS STORY AND SIGNIFICAN, P 7-9.

(2) الأفلاطونية المحدثة: مذهب نشأ في الإسكندرية في القرن الثالث الميلادي معدلاً تعاليم أفلاطون بحيث تسجّم مع المفاهيم الأرسطوية والشرقية، تصور أصحابه العالم فيضاً منبثقاً عن الذات العليا، التي تستطيع الروح الإتحاد بها في حال الانجذاب الروحي، مؤسسه أمونيوس سكاس، وأبرز ممثليه أفلوطين، انظر عبد المنعم الحفني: المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة في العربية، الانجليزية، الفرنسية، الألمانية، اليونانية، وغيرها، ص: 82، 83.

(3) إحسان إلهي ظهير: التصوف المنشأ والمصادر، ص 121، 123.

المطلب الرابع: تأثير الفكر الغربي بوحدة الوجود عند ابن عربي:

لم يكن تأثير الفكر الغربي بابن عربي تحديداً ووحدة الوجود في الفكر الإسلامي عامة وليد مرحلة ما بعد الحداثة فقط بل سبق وتأثر به مفكرو الحداثة العقلانيين (عقلانية مادية)، وهذا يدعم فكرة التأثير المباشر وغير المباشر عن طريق التمرحل الفكري الغربي، فكما أفضت الحداثة إلى ما بعد الحداثة أفضى فكرها في مسألة وحدة الوجود الذي يجعل الإنسان ثم القيم - متمرحلا - مركزاً للحلول، إلى فكر ما بعد الحداثة في مسألة وحدة الوجود الذي يجعل المادة هي مركز للحلول مستبعداً الإنسان والقيمة.

ويعد ابن عربي أهم من قال بالفكرة في تاريخ المسلمين وأكثرهم تأليفاً، فهو إمام القائلين بوحدة الوجود، حيث يكاد ينعقد الاجماع بأن القول بوحدة الوجود لم يظهر في صيغته المتكاملة إلا على يديه، وإن كانت هناك أفكار سابقة مهدت لظهور مذهبه، وقد أخذ منها ومن غيرها من المصادر، فتأثر بالحلاج في قوله بقدم النور المحمدي، كما أنه استفاد من الفلسفات اليونانية والهندية والمصرية والعقائد اليهودية والنصرانية وغيرها، فابن عربي هو الذي أكسب المصطلح مضموناً جديداً، وقد تابعه تلاميذه ابن الفارض، ابن سبعين، التلمساني وغيرهم⁽¹⁾.

وترتكز فكرة وحدة الوجود عند ابن عربي في رؤيته التي تستند إلى أن العالم بالنسبة للإله كالمرآة التي تنعكس عليها الصور، فالعالم هو المرآة التي تنعكس عليها الصفات الإلهية، والعالم بأسره يعكس الذات الإلهية كونه مسرحاً لتأثير الأسماء الإلهية، لكن النفس البشرية هي التي تعكس هذه الأسماء، ولم يحظى بالتأثير الكامل لهذه الأسماء إلا الإنسان الكامل، وهو الذي تحقق في آدم عليه السلام، ثم محمد ص الذي كملت به صورة العالم⁽²⁾، يقول ابن عربي عن آدم عليه السلام: "والقابل لا

(1) حسين مروة: النزاعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، ص271، عرفان عبد الحميد فتاح: نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها، ص266، عبد القادر عطا: التصوف الإسلامي بين الأصالة والاقْتباس في عصر النابلسي، ص345، عبد الرؤوف محمد عثمان: محبة الرسول بين الاتباع والابتداع، ص182.

(2) محمود قاسم: محيي الدين بن عربي، ص286، 287.

يكون إلا من فيض الأقدس، فالأمر كله منه ابتداءً وانتهاءً ژ گ گ گ گ ژ (1)، كما ابتداءً منه فاقتضى الأمر جلاء مرآة العالم فكان آدم عين جلاء تلك المرآة، وروح تلك الصورة، وقال عن محمد ص: وإنما كانت حكمته فردية لأنه أكمل موجود في هذا النوع الإنساني ولهذا بُدئ به الأمر وختم، فكان نبياً وآدم بين الماء والطين (2)، ثم إن الخلق عند ابن عربي ليس إلا أسماء الحق تعينت في صور بدنية عنصرية. ولذا لا يضاف الوجود إلى الخلق حقيقة بل مجازاً، فوجوده حقيقة عين وجود الحق، ولولا المادة عند ابن عربي ما ظهر للحق وجود (3).

كان ابن عربي هو المصدر الأساسي للمفكرين الغربيين بصفته صاحب الفكرة الأكمل نصجاً وقد أخذ عنه أول من أخذ الفيلسوف سبينوزا (SIPINOZA) (4)، وربما كان الحديث عن سبينوزا كممثل لوحدة الوجود في حقبة الحداثة ليس دقيقاً بما فيه الكفاية فالتحرك من النقطة التي انتهى عندها سبينوزا قد بدأ من أبناء مدرسته أولاً لأن التطور للفكرة أخذ خطأ عريضاً شمل أجزاء من مرحلة الحداثة قبل أن يدلف إلى ما بعدها "فهناك تصنيفان لوحدة الوجود أولهما يجعل الإله هو الحقيقي وما العالم إلا مجموع التجليات التي ليس لها أية حقيقة ثانية ولا جوهر متميز وهذا هو مذهب سبينوزا، أما التصنيف الثاني فيقول إن العالم هو الحقيقي، وما الإله إلا مجموع كل ماهو موجود، وهذا مذهب دوباك، وديدرو واليسارية الهيجيلية، وما يطلق عليه

(1) سورة هود الآية 123 .

(2) ابن عربي: فصوص الحكم، ج2، ص49، 214 .

(3) إبراهيم بن عمر بن حسن: مصرع التصوف، ص40، 41.

(4) سبينوزا: باروخ بندكتس (1632م - 1677م)، لم تعرف حياته أحداثاً كثيرة بل قضى جلها في الدرس والتأمل، ينحدر من أسرة من اليهود البرتغاليين، تغذي من ديكرات والنصوص العبرية وكتابات جرسويندس الذي كان ينتقد المعجزات والنبوات وقدم العقل على الوحي، وكتابات ابن عزرا الذي كان يعتقد بخلود المادة وينكر الخلق من عدم، له عدة مؤلفات منها: مبادئ الفلسفة الديكارتية مبرهناتاً عليها بالطريقة الهندسية، وتأملات ميتافيزيقية، ورسالة وجيزة في الله والإنسان وهنائه، وغيرها، انظر: محمد عثمان مكى العجيل: معجم الفلاسفة المصور، ص359، 360.

اسم وحدة الوجود الطبيعية أو وحدة الوجود المادية ⁽¹⁾، وهو تصنيف يشمل مفكرين ينتمون لمرحلة الحدأة وما بعدها.

يُعتبر كتاب علم الأخلاق الصادر سنة سبعين وستائة وألف لسيينوزا (SIPINOZA-S ETHICS)، هو الكتاب المعترف به، والذي حوى المحاولة الأكثر اكتمالاً في شرح وعرض والدفاع عن وحدة الوجود (PANTHEISM) من الجوانب الفلسفية، فلا يوجد عمل متكامل عن وحدة الوجود في الفكر الغربي بعد أخلاق سيينوزا، وفي عام ألف وسبعائة وعشرون، كتب جون تولاند (الاحتفال بالجمعية السقراطية) باللغة اللاتينية أو (PANTHEISTICON)، وهو بحسب النقاد لم يكن ذو أثر كبير مثل كتاب سيينوزا، ولكن بالطبع هناك العديد من الدراسات التي أجريت حول كتاب علم الأخلاق لسيينوزا، وبالتالي العديد من الدراسات حول وحدة الوجود ⁽²⁾.

ويعتبر سيينوزا العقلاني رائد الفكرة في الغرب وقد اقتبس تصوراته من ابن عربي ⁽³⁾، إلا أن فكرة وحدة الوجود عنده تختلف عنها عند ابن عربي، ففي حين نجد أن الإله هو الوجود والعالم مظهر من مظاهره عند ابن عربي، يعكس سيينوزا ذلك فيجعل العالم هو الظاهر والإله حال فيه، وهي ما تسمى بوحدة الوجود الشاملة (IMMANENTISTIC) وهي عند سيينوزا الإله حال في العالم لكن العالم هو الظاهر، أما الوحدة الثانية وهي وحدة ابن عربي فهي وحدة الوجود النافية للعالم: (ACOSMIC PANTHEIM)، وفيها الإله هو الوجود والعالم مظهر له ⁽⁴⁾، وهذا يلفت لفضية المركزية والمحورية والمرحلية في الفكر الغربي. وتتمثل الفكرة عند

(1) عبد الرحمن بدوي: موسوعة الفلسفة، ج2، ص624، 625

(2) MICHAEL. P.LEVINE: PANTHEIM ANONE-THEISTIC CONCEPT OF DEITY, P: IX.

(3) استنتج سيينوزا أن الجوهر الممتد هو إحدى صفات الله اللامتناهية (الجسماني)، ويقول إن قدرة الله هي عين ماهيته فالله علة ذاته وعلة الأشياء فقدرته الله هي عين ماهيته، انظر باروخ سبنوزا: علم الأخلاق، ص46، 47، 71.

(4) فضلة أحمد نائل الجبوري: فلسفة وحدة الوجود، ص18، 19.

سبينوزا في قضية الجوهر والصفة، فهو يرى أن الجوهر هو ما يوجد في ذاته ويتصور بذاته، أي ما لا يتوقف بناء تصوره على تصور شيء غيره، وعرف الصفة بأنها ما يدركه الذهن في الجوهر مقوماً لماهيته، ثم يقول بأنه يعني بالله كائناً لا متناهياً إطلاقاً - أي جوهرًا - ويفترض تقدم الجوهر على العرض ويقول: أعني جوهرًا يتألف من عدد لا محدود من الصفات المعبرة كل واحدة عن ماهية أزلية لا متناهية واجب الوجود، ويقول إن كل معلول لا بد له من علة (سبب) وهي إما أن تتضمنها طبيعة الشيء أو خارج الشيء، ثم ينفي افتراض كونها خارجة⁽¹⁾، وهذا التفسير الذي يحدد الصفات والأعراض وشكل الوحدة مشابه لرؤية ابن عربي في ذات المسألة. حيث نلاحظ شبهاً كبيراً بين فكرة وحدة الوجود عند ابن عربي وسبينوزا فهما يقرران معاً أن الله والعالم شيء واحد، ويقولان بالوهية شاملة تستوعب الكون بأسره وهذا العالم خاضع (لقانون الوجود العام) كما قال ابن عربي، أو (لضرورة الطبيعة الإلهية) كما قال سبينوزا، وأوضح وجوه الشبه في فكرة (الحق) و (الخلق) من جانب، وفكرة (الطبيعة الطابعة) و(الطبيعة المطبوعة) من جانب آخر، فالحق عند ابن عربي يساوي تماماً (الطبيعة الطابعة) التي قال بها سبينوزا، والخلق يساوي أيضاً (الطبيعة المطبوعة)⁽²⁾.

أما المفكر الغربي لايبنتس⁽³⁾ فيلسوف عصر التنوير، العقلاني، الذي يتشارك مع سبينوزا في كثير من الأفكار؛ ويجمعه معه تيار إحياء التراث العقلي في مقابل تيار

(1) باروخ سبينوزا: علم الإخلاق، ص 31.45.

(2) إبراهيم مذكور: في الفلسفة الإسلامية (منهج وتطبيقه)، ج2، ص73، وقد أشار نقلاً عن: RIVAUD, HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE, PARIS 1950, T 111, P312 إلى إشارة ريفو أن لسبينوزا تيارين تأثر بهما أحدهما الفكر اليهودي الوسيط، والآخر الفكر الإسلامي، لا سيما أن ابن عربي أندلسي ومعاصر لابن ميمون 582م، وليهود أسبانيين آخرين في عصر نشطت فيه حركة الترجمة من العربية للعبرية وغيرها.

(3) لايبنتس: (1646م. 1716م)، آخر نظام عقلاني في القرن السابع عشر هو نظام لايبنتس، قام على أساس من التعددية والفردية وعلى هذا الأساس حاول توحيد كل المتناقضات التي كانت تشمل عصره، كانت أبحاثه تهدف دائماً إلى توحيد وجهات النظر المتباينة تماماً: الميتافيزيقيا العلمية، الاجتماعية والدينية، انظر محمد عثمان مكي العجيل: معجم الفلاسفة المصور، ص 209، 211.

التجريبية⁽¹⁾، فتشابه فلسفته مع فكر ابن عربي يبدو جلياً للعيان في كثير من الأفكار التي أهمها فكرة وحدة الوجود أو الصلة بين الله والعالم، وباستعراضها نستطيع البرهنة على أن جميع التفاصيل الدقيقة في فلسفة لايبنتس لا تعدم أصولها عند محي الدين بن عربي⁽²⁾.

هذا أبرز ما شكل مرحلة الحداثة وشكل أرضية لما بعد الحداثة في تطور تلقائي للفكر الغربي، ويحق لنا أن نقول هنا إن فكرة وحدة الوجود عند ابن عربي أسست نظيرتها في الفكر الغربي وهيأت لمرحلته التالية، إلا أن الأمر لم يقف عند هذا الحد فقد تواصل إسهام ابن عربي المباشر وغير المباشر في تكوين الأسس الفلسفية لوحدة وجود ما بعد الحداثة أيضاً.

المطلب الخامس: تأثير وحدة الوجود عند ابن عربي في ما بعد الحداثة:

تعد وحدة الوجود من أهم مقومات الفكر الغربي عامة وما بعد الحداثة على وجه الخصوص، فتنسب بأنها مادية وهي تختلف عن وحدة الوجود الروحية أو الدينية، حيث تستبدل نظرية الخلق من العدم بنظريات أخرى كالفيض، التطور، النشوء والارتقاء، سلسلة الوجود، أو القول بقدوم العالم، وكلها نظريات تهدف لإلغاء المرجعية المتجاوزة، فهي تفترض التساوي بين الإله والمادة، بحيث لا يتجاوزها ولا يتعالى عليها فتغلب في هذه الفلسفة فكرة العالم، فلا يُسلم إلا بوجوده⁽³⁾.

وبما أن وحدة الوجود بمعناها العام يقصد بها النظرة القائلة بأن كل ما هو موجود يشكل وحدة (بمعنى ما) وهذه الوحدة إلهية في بعض الأحيان وغير إلهية في بعضها، فهناك عدة أشكال متنوعة من الوحدة، أو إصدارات مختلفة، تعني أرصدة

(1) برتراند راسل: حكمة الغرب (الفلسفة الحديثة المعاصرة)، ج 2، ص (82).

(2) محمود قاسم: محيي الدين بن عربي، ص 37.

(3) جميل صليبا: المعجم الفلسفي، ص (212).

فكرية مختلفة، ولكل تركيب من وحدة الوجود عدة أنواع، فوحدة الوجود في مجملها تعني الرؤية التي تقول بأن شيئاً في الكون يستدعي الوحدة⁽¹⁾.

وقد تعرضت الفكرة الأولى لوحدة الوجود في الفكر الغربي للتحديث القائم على مبدأ النقد، وتشكلت وحدات جديدة للوجود احتفظت بالقوالب القديمة، فنجد على سبيل المثال شوبنهاور⁽²⁾ فيلسوف التشاؤم الأكبر⁽³⁾ يسخر من شكل الوحدة السابقة، حيث سخر من فكرة أن ينعت العالم بالإله أو أن يكون الإله هو العالم، ويرى أن رؤية العالم بهذا الشكل أي كإله ستكون سيئة جداً، ويقصد شوبنهاور أنه لو كان الإله يحل في العالم لما وُجد الشر، فهو يرفض وحدة الوجود بمعناها الديني، إذ لا يجوز أن يظهر الإله في صورة هذا العالم الفاسد.⁽⁴⁾

ويتصور الوحدة على طريقته الخاصة، فبالإضافة إلى جانب اللامعقولية التي تتسم بها الإرادة في فكره؛ هناك خاصية الوحدة، وشوبنهاور يمضي في توكيد وحدة الإرادة في الوجود كله إلى حد القول بوحدة الوجود على طريقة الفيذا والإيليين

(1) MICHAEL. P.LEVINE: PANTHEISM A NONE-THEISTIC CONCEPT OF DEITY, P: 25.

(2) شوبنهاور: (1788 . 1860 م)، فيلسوف ألماني، قال بأن إرادة الإنسان اللاعقلانية العمياء وليس العقل، هي التي تقرر معظم ما نفعله في حياتنا، وبأن مطالب هذه الإرادة لا تشبع، ومن هنا كان مقدراً على الفرد أن يحيا في قلق وألم، وفي صراع مدمر مع إرادات الآخرين، وبأنه لا سبيل إلى الخلاص من هذا الوضع إلا بإنكار الذات، أهم مؤلفاته (العالم إرادة وتمثلاً) ، وغير ذلك من المؤلفات. انظر منير الجلبكي: موسوعة المورد العربية، ل2، ص (697) .

(3) تتبنى الدراسة فكرة أن شوبنهاور كان من فلاسفة مابعد الحدائثة، فهي تنظر لنشأة مابعد الحدائثة فلسفياً قبل النشأة الزمنية، وإن لم يضع الكثيرون شوبنهاور ضمن هذا التصنيف، وهو وإن لم ترجع مابعد الحدائثة له، ولم ترتبط جذورها به فهي مرتبطة لا محالة بتلميذه المعترف بفضلته نيتشة وقد ألف فيه كتاباً أساه (شوبنهاور مريباً)، انظر فريدريش نيتشة: شوبنهاور مريباً، ترجمة قحطان جاسم، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 1437هـ، 2016م، وبُدىء التاليف أيضاً في علاقته بجوانب مابعد الحدائثة مثل: فلسفة الفن عند شوبنهاور ونيتشة وأثرها على بعض فلاسفة مابعد الحدائثة: سالي محسن لطيف.

(4) MICHAEL. P.LEVINE, PANTHEIM ANONE-THEISTIC CONCEPT OF DEITY, P: 30,31.

وسبينوزا، ثم معاصريه من الألمان خصوصاً شيلنج. وقد كانت مقدمات فلسفة شوبنهاور تفضي بالضرورة إلى وحدة الوجود، فإن الإرادة عنده وحدة لكن ليس بالمعنى العددي، بل بالمعنى الوجودي، والمعنى العددي هو الذي يقال في مقابل الكثرة، أما المعنى الوجودي فيقال على سبيل الإطلاق لا نسبياً، ويدل على البساطة وعدم القابلية للتجزئة والانقسام فالإرادة حاضرة في كل جزء وبنسبة واحدة وبلا تجزئة ولا انقسام، فشوبنهاور إذن من القائلين بوحدة الوجود بالمعنى الفلسفي لا الديني بمعنى أن هذا الوجود له مبدأ واحد وحدة مطلقة في ذاته وإن تعددت المظاهر، وهذا المبدأ هو الإرادة العمياء بحسب شوبنهاور⁽¹⁾.

وهذا هو الحال في فكر ما بعد الحداثة بعموم حيث أن واحداً من أفضل الطرق لوصف ما بعد الحداثة كحركة فلسفية يكون بالنظر إليها باعتبارها شكية، في كل المجالات: ما يتعلق بالسلطة، الحكمة، الثقافة، السياسة وغيرها، وذلك يضعها ضمن مسيرة طويلة للفكر الغربي يمتد من الماضي، ويبدأ من الفلسفة الإغريقية الكلاسيكية. فالشك أساساً خاصية سلبية في الفلسفة جعلت لتأخذ وضعية التقويض للفلسفات والنظريات الأخرى، والمصطلح التقني لوصف هذا النوع من الفلسفة هو ضد التأسيس (UNFOUNDATIONAL)⁽²⁾.

ولعل تدرج ابن عربي في مراحل الفناء⁽³⁾ يشابه تدرج الفكر الغربي في مراحل الحلولية فعند ابن عربي "الفناء ستة أنواع أو درجات متوالية في العملية الخاصة باللاشعور عنده والتي تميز الفناء بحسب رؤيته، ففي الدرجة الأولى يفقد العبد الشعور بالأفعال الإنسانية الخاصة به وبغيره، بأن يراها آثاراً لله الذي هو علتها الوحيدة، أما الدرجة الثانية فيفقد الشعور بمكانته وقواه وصفاته ويراها مكاناً لله وإن

(1) عبد الرحمن بدوي: موسوعة الفلسفة، ج2، ص34.

(2) STUART SIM: THE ROUTLEDGE COMPANION TO POST MODERNISM, P3.

(3) قسمها أئين بلاشيوس مستنداً إلى ما اقتبسه من مؤلفات ابن عربي في: (الفتوحات، ج1، ص675. 678، الأنوار: 17، 19، 23، 24، المواقع: 145، 176، التحفة 16، الفتوحات، ج2، ص666).

كان لازال محتفظاً بشعوره وبوجوده الفردي كشخص ينكشف فيه الله بواسطة مكانته، فالله لا العبد هو الذي يبصر ويسمع ويفكر ويرغب من خلال ملكات هذا العبد، أما الدرجة الثالثة فيزول فيها شعور العبد بشخصيته... وفي الدرجة الرابعة لا يتفطن إلى أن الله هو من يشاهده ومن أجله يقوم بالمشاهدة. ويقوم في الدرجة الخامسة... بمشاهدة الله ويتعد كل ما سواه عن النفس وحتى هذه اللحظة لا يكون العبد قد فقد الشعور بالعالم الخارجي، لأن المخلوقات كانت في نظره آثاراً وتجليات لله، لكن في هذه الدرجة الخامسة يمتد التجريد إلى كل العناصر الذاتية والموضوعية، الباطنية والخارجية لشعوره، فالله يشاهد بوصفه مجرداً من كل علاقة للعبد بالعالم، أي بوصفه ليس هو كماله، وفي الدرجة السادسة يتضاءل مجال الشعور أكثر فتزول الصفات الإلهية، ويتجلى الله للعبد في مشاهدته بوصفه الموجود المطلق الذي ليس له علاقات ولا صفات ولا أسماء⁽¹⁾.

ولعل الغرب قد استفاد من منهجية هذا التدرج لا تفصيله بصورة عامة في تطور وحدة الوجود عنده؛ فقد مر الفكر الغربي بمراحل في النظرة الحلولية ووحدة الوجود من روحية إلى مادية، تشتركان بالاتصاف بالواحدية وبمحو الثنائيات والمسافات، وبالقدرة على التجاوز لأنها يمحوان المسافة بين الخالق والمخلوق، ومن ثم المسافة بين الإنسان والطبيعة، حيث مر العالم الغربي بمراحل أسماها الدكتور عبد الوهاب المسيري متتالية العلمانية أو المتتالية النماذجية وهي كالاتي: يجل مركز الكون أولاً في العالم (وحدة الوجود الروحية)، والحال هو الإله، ثم يستبدل المركز بالطبيعة أو المادة تدريجياً فتصبح وحدة الوجود مادية، حيث يتمرحل جاعلاً المركز أو المحور هو الإنسان ثم الطبيعة، فيتم تفكيك الإنسان على عدة مراحل تبدأ بتقسيم حياته إلى مجالات مختلفة، ويصبح كل مجال فيها موضعاً منفصلاً للحلول، فهو يتحرك بحسب قوانينه الكامنة أو الحالة فيه، ثم يصبح لكل مجال كيانه وآلياته وأهدافه وتصبح مرجعيته ذاته، وبعد ذلك يستمد كل مجال معياريته من ذاته فتصير المعايير في المجال الاقتصادي اقتصادية، والسياسي سياسية، والجمالي جمالية، وتتصاعد العملية حتى

(1) أثنين بلاثيوس: ابن عربي (حياته ومذهبه)، ص 223، 224.

يصير المجتمع مجالات غير متجانسة، وهذه هي العلمانية الشاملة المشكّلة لما بعد الحداثة في الفكر الغربي⁽¹⁾.

وعليه يمكننا القول بأن وحدة الوجود في فلسفة ما بعد الحداثة قد تأثرت بآب ابن عربي بطريق مباشر عن طريق أخذ فلاسفتها كسابقهم من مفكري الحداثة القوالب الفكرية للوحدة، ولكن الأثر الغير مباشر كان هو الأكبر عن طريق التطور الفكري الغربي والتأثر بوحدة الوجود في مرحلة الحداثة، والتي تطورت تطور الفكرة كلها مُشكّلة فكرة وحدة الوجود المادية لما بعد الحداثة.

المبحث الثاني: تأثر موقف ما بعد الحداثة من العقل بفكر ابن عربي

المطلب الأول: مفهوم العقل والعقلانية في الفكر الإسلامي والغربي:

يمكن أن نجمل القول في التعريف بالعقل والعقلانية في كل من الفكر الإسلامي والغربي مع كثرة وتنوع ما عُرفت به هذه المفاهيم، بالقول بأن العقل في العربية هو الحِجر والنهي، والجمع عقول، وسمى العقل عقلاً لأنه يَعْقِل صاحبه من التورط في المهالك⁽²⁾، أما في اللغات الغربية فتستخدم للإشارة إليه عدة مفردات الراجع أن أقدم معنى لكلمة عقل (RATION) هو أنها تتعلق بمعنى (ظن، اعتقد، فكر)⁽³⁾. وعُرف العقل في الإسلام بعدة تعريفات اصطلاحية منها أنه جوهر مجرد يدرك الفانيات بالوسائط والمحسوسات بالمشاهدة، وهو علم بالضروريات، واستعداد النفس بذلك لاكتساب النظريات⁽⁴⁾، كما ينظر إلى العقل على أنه عملية وظيفية يقوم بها الإنسان، وتتعاون في أدائها كل ملكاته المعرفية الظاهر منها والباطن⁽⁵⁾.

(1) عبد الوهاب المسيري: اللغة والمجاز بين التوحيد ووحدة الوجود، ص 224، 225، عبد الوهاب المسيري: العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، ج2، ص 219، 230، 468، 453، عبد الوهاب المسيري: موسوعة اليهود واليهودية، ج1، ص 206-207.

(2) ابن منظور: لسان العرب، ل 11، ص 458، 459، أكرم البستاني وبولس موتور وعادل أنبوبا: المنجد في اللغة، ص 520.

(3) أندرية لالاند: موسوعة لالاند الفلسفية، ل 3، ص 1159.

(4) الجرجاني: التعريفات، ص 152.

(5) محمد السيد الجلنيد: الوحي والإنسان (قراءة معرفية)، ص 66.

ونجد أن العقل والعقلانية والنزعة العقلية من منظور الإسلام تكاد تكون في استعمالها قريبة من المعنى اللغوي لهذه المفردات، "فإذا كان المنهج العقلي في الفكر الغربي يعني التميز والاستقلال، بل المقابلة والتناقض مع المناهج والنزعات الوجدانية، فليس الأمر كذلك في منظور الرؤية الإسلامية، فهي عقلانية مستمدة من الدين ومرتبطة به"⁽¹⁾، ولا بد من التفريق هنا بين العقلي والعقلاني كمصطلح استخدم في الفكر الإسلامي والغربي، فالتيار الموجود داخل الفكر الإسلامي متمسك بالطابع الإسلامي وإن اختلفت أفكاره، أما الغربي فينتهي للفكر الغربي الذي أبعد الدين بالكلية، وهذا ما لم يحدث في التاريخ الإسلامي، مع التأمين على وجود مدارس فكرية متعددة المشارب في الفكر الإسلامي إلا أن التيار العريض يرتكز إلى المرجعية الإسلامية.

أما في الفكر الغربي فنجد أن مصطلح عقلاني (RATIONAL) يطلق على معان منها ما يتعلق بالأفكار، التي تُحدد بواسطة البرهان⁽²⁾، وتعني العقلانية التفسير العقلاني لكل الأشياء في الوجود أو تمرير كل شيء في الوجود من قناة العقل لإثباته أو نفيه أو تحديد خصائصه، وهو مذهب قديم في البشرية يبرز أشد ما يبرز في الفلسفة الإغريقية القديمة ويمثله سقراط وأرسطو وغيرهم، ثم كانت عقلانية عصر الإحياء خلافاً لليونانية حيث تُخرج موضوع الإلهوية من ميادين الفكر والحياة⁽³⁾.

والعقلانية المادية هي الإيمان بأن العقل قادر على إدراك الحقيقة بمفرده دون مساعدة عاطفة أو إلهام أو وحي، وبأن الحقيقة هي الحقيقة المادية المحضة التي يتلقاها العقل من خلال الحواس وحدها، والعقل بهذا المعنى عقل مادي يقوم بإعادة إنتاج العالم المادي، فالعقلانية العلمانية الغربية ليست هي العقلانية بمعناها التقني. وعليه يمكن القول بأن النموذج المهيمن على الحضارة الغربية هو النموذج المادي بمعناه

(1) محمد عمارة: أزمة الفكر الإسلامي المعاصر، ص 12.13، محمد عمارة: هذا هو الإسلام الدين والحضارة، عوامل امتياز الإسلام (شهادة غربية)، ص 31.

(2) مصطلح الصالح: (الشامل) قاموس مصطلحات العلوم الاجتماعية (انجليزي . عربي) مع تعريف وشرح المصطلحات، ص 440.

(3) محمد قطب: مذاهب فكرية معاصرة، ص 500 - 516.

الفلسفي الذي هو الإيمان بأن المادة هي المحرك الأساسي للكون، وكونه المهيمن لا يعني أنه الوحيد لكنه يتمتع بالمركزية والفعالية، وقد مر هذا النموذج بمرحلتين: مرحلة العقلانية المادية الصلبة، ومرحلة اللاعقلانية المادية السائلة (عقلانية ما بعد الحداثة)، وقد ترجمت العقلانية الصلبة نفسها إلى ما يسمى حركة الاستنارة، وهي رؤية شاملة للكون⁽¹⁾.

المطلب الثاني: مفهوم اللاعقلانية في الفكر الغربي ومكائنها:

تيار اللاعقلانية (IRRATIONALISM)، في الفكر الغربي هو التيار القائل بأن العالم مشوش لا عقلائي ولا يمكن معرفته، ويضع هذا التيار في مقدمة الأشياء الغريزة والإرادة اللاشعورية والحدس والوجود، والمعنى الموضوعي والاجتماعي للنزعة اللاعقلانية هو إنكار إمكانية المعرفة السديدة للقوانين الموضوعية للتطور الاجتماعي⁽²⁾. "وإذا كانت العقلانية المادية قد أثمرت الاستنارة المضيئة؛ فقد أنتجت اللاعقلانية المادية الاستنارة المظلمة، وهذا مصطلح نحته أحد مؤرخي الفلسفة الغربية يشير به إلى الجوانب المظلمة في الفلسفات المادية... ويرى آخرون أن الاستنارة المظلمة ليست أمراً مضافاً للاستنارة المضيئة ولا مقحماً عليها، وإنما هي متضمنة تماماً في متتالية الاستنارة المضيئة، بحيث أن منطق الاستنارة المضيئة يؤدي إلى الاستنارة المظلمة (تماماً مثلماً تؤدي المادية القديمة الصلبة إلى المادية الجديدة السائلة، والعقلانية المادية إلى اللاعقلانية المادية)"⁽³⁾.

(1) عبد الوهاب المسيري: الصهيونية والنازية ونهاية التاريخ، رؤية حضارية جديدة، ص 238، 239.

(2) عبد الوهاب المسيري وعزيز العظمة: العلمانية تحت المجهر، ص 323، عبد الوهاب المسيري: العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، ج 2، ص 462، 463.

(3) عبد الوهاب المسيري وفتحي التريكي: الحداثة وما بعد الحداثة، ص 22، 23.

المطلب الثالث: (نعم) و (لا) ابن عربي، ولا عقلانية ما بعد الحداثة:

لقي ابن عربي في حياته الكثير من العلماء والحكماء والمتصوفة وتجاوز معهم، إلا أن اللقاء بين ابن عربي وابن رشد⁽¹⁾ الذي رواه ابن عربي تفصيلاً، وقضية (نعم) و (لا) على وجه التحديد، وجد الكثير من الاهتمام من ابن عربي دون ابن رشد ومن الكتاب والمفكرين عامة، وفي العصر الراهن على وجه الخصوص، كل تناوله بأسلوبه الخاص ومن منطلقات متعددة وجوانب مختلفة، " فقد التقى ابن عربي الذي يقول أنه تتلمذ على الخضر، فمعارفه وتجربته الروحية لم تعتمد على تعليم بشري - وهو الذي بحسب قوله انفتح له العلم الوسيط انفتاحاً حيث يدرك الخيال مباشرة دون معونة الحواس - بابن رشد الذي كان خطابه الأساسي يتمثل في استعادة الأرسطية في نقائها الكامل"⁽²⁾.

ومضابط اللقاء كما يلي: يقول ابن عربي " ولقد سمعت واحداً من أكابرهم، وقد رأى بها فتح الله علي...، ثم قال: ولقد دخلت يوماً بقرطبة على قاضيها أبي الوليد بن رشد وكان يرغب في لقائي لما سمع وبلغه ما فتح الله به علي في خلوتي، فكان يُظهر التعجب مما سمع... فعندما دخلت عليه قام من مكانه إليّ محبة وإعظماً، فعانقني وقال لي: نعم، قلت له: نعم⁽³⁾، فزاد فرحه بي لفهمي عنه، ثم استشعرت بما أفرحه من ذلك فقلت: لا، فانقبض وتغير لونه... وقال لي كيف وجدتم الأمر في الكشف والفيض

(1) ابن رشد الحفيد (أبو الوليد) محمد بن أحمد بن رشد القرطبي أخذ الطب ثم أقبل على علوم الأوائل حتى صار يُضرب به المثل في ذلك، له تصانيف كثيرة منها (بداية المجتهد) في الفقه، (الكليات) في الطب، (مختصر المستصفي في الأصول)، (تهافت التهافت)، (فصل المقال)، وغيرها، وُلِّي قضاء قرطبة فحُمدت سيرته، وقد درس الفقه وأخذ الموطأ عن والده فبرع فيه. وقد عني بكلام أرسطو وزاد عليه زيادات كثيرة، وكانت تصانيفه تفوق الخمسين كتاباً. انظر: شمس الدين الذهبي: سير أعلام النبلاء، ج 15، ص 426، صلاح الدين خليل بن أيبك: الوافي في الوفيات، ج 2، ص 81، 82.

(2) هنري كوربان: الخيال الخلاق في تصوف ابن عربي، ص 46.

(3) يضعها الدكتور محمد ابراهيم الفيومي في نقله للواقعة في شكل استفهام (قال لي نعم؟)، قلت له نعم؟ (كأن ابن عربي كان يستفهم عن سؤال ابن رشد وفهم ابن رشد خطأ أنه يوافق، انظر: محمد ابراهيم الفيومي، الشيخ الأكبر ابن عربي صاحب الفتوحات، ص 21.

الإلهي: هل هو ما أعطاه النظر، قلت له نعم، لا، وبين نعم ولا تطير الأرواح من موادها، والأعناق من أجسادها فاصفر لونه وقعد يحوقل... " (1).

يُنظر إلى هذه الواقعة من عدة جوانب منها: جانب الرواية فتُجعل سرديتها منطلقاً لتحليل موقف ابن عربي من الفلسفة والفلاسفة، مع وضع هذا الموقف في السياق الثقافي التاريخي العام للعالم الإسلامي من جهة، والخاص للوضع الثقافي الفكري للأندلس على وجه الخصوص من جهة أخرى، ومغزى اللقاء وفق هذا المنطلق هو لقاء بين الفلسفة العقلية الأرسطية التي يمثلها ابن رشد، وبين الفلسفة الإشراقية والتصوف من جهة أخرى ممثلة في ابن عربي، وهذا اللقاء يكاد يكون دائماً محورياً أساسياً في أي دراسة غربية أو عربية عن ابن عربي (2). ومن رؤية أن ابن عربي لم يقل للأمر ذاته (نعم ولا) عندما قصد ابن رشد بسؤاله مكانة العقل، "فنعم كانت للسؤال، ولا لردة الفعل الجسدية التي أبدتها ابن رشد وفيها تنبيه لابن رشد الذي لا يعير أهمية للصورة الحسية وذلك تحت تأثير البرهان، ومع ذلك لجأ إلى هذه الصورة الحسية المتمثلة في لغة الجسد" (3)؛ إلى رؤية التناقض بين لا ونعم ابن عربي. وقد تناول الدكتور محمد المصباحي (4) (5) المسألة من خلال ثلاثة مداخل تكررت في كتب ابن

(1) تفاصيل اللقاء بين ابن عربي وابن رشد في كتاب ابن عربي: الفتوحات المكية، الباب 15، السفر الثاني، ج 1، ص 324، ج 4، ص 372، 373. ويجمعها هنري كوربان: الخيال الخلاق في تصوف ابن عربي، ص 46.

(2) نصر حامد أبو زيد: هكذا تكلم ابن عربي، ص 95، 96.

(3) أحمد الصادقي: إشكالية العقل والوجود في فكر ابن عربي، ص 281.

(4) محمد المصباحي: ولد بمدينة القصر الكبير شمال المغرب عام 1945م، درس في المغرب وفرنسا، كاتب وباحث مغربي حاصل على الدكتوراه في الفلسفة، أستاذ بجامعة محمد الخامس بالرباط، له عدة أبحاث ودراسات، وصدرت له العديد من المؤلفات منها: (من أجل حدائث متعددة الأصوات)، (من الوجود إلى الذات)، (بحث في فلسفة ابن رشد) وغيرها، انظر تعريف بالكتاب محمد المصباحي: موقع مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، بتاريخ 12 يونيو 2015م: <http://www.mominoun.com/auteur/276>

(5) تناول المسألة أيضاً الدكتور ساعد الخميسي من منطلق مقارب وسابق للمصباحي، حيث ذكر اللقاء في مقالة بعنوان (لقاء ابن عربي بابن رشد وموجز علاقة الكشف بالعقل): ساعد خميسي،

عربي وهي المرأة، نعم ولا، والمقابلة، فابن عربي يرى أن ما تراه في المرأة هو وجهك وليس وجهك في ذات الوقت، وهذا ما دعاه للإجابة على سؤال ابن رشد بالنفي والإيجاب معاً دون الشعور بالخرج⁽¹⁾.

وقد كرر بالفعل ابن عربي في كتاباته هذه القضية فنجده يقول: " لما شاء الحق سبحانه من حيث أسمائه الحسنی التي لا يبلغها الإحصاء أن يرى أعيانها، وإن شئت قلت أن يرى عينه، في كون جامع يحصر الأمر كله لكونه متصفاً بالوجود ويظهر به سره فإن رؤية الشيء نفسه في أمر آخر يكون له كالمرأة؛ فإنه يظهر له نفسه في صورة يعطيها المحل المنظور فيه مما لم يكن يظهر له من غير وجود هذا المحل ولا تجلّية له، وقد كان الحق سبحانه أوجد العالم كله وجود شبح مَسْوِي لا روح فيه فكان كمرأة غير مجلوة، ومن شأن الحكم الإلهي أنه م اسوى محلاً إلا ويقبل روحاً إلهياً عبّر عنه بالنفخ فيه، فاقتضى الأمر جلاء مرآة العالم، فكان آدم عين جلاء تلك المرأة وروح تلك الصورة"⁽²⁾.

ويتحدث عن الانعكاس والاختلاف في الماء هذه المرة ويصور ذلك قائلاً: "فإن أجاب (اسحق) لهذا المثل: وهو أن مثلي ومثل النبي مع الخلق مثل الماء معهم الذي أحييت به كل شيء قد خلقت، كل شيء حي...، ومثله في الماء صفاؤه القابل عكس كل شيء، وقد رته الرادة التي ترد كل شيء في وجوده إلى الحقيقة...، فعالمي في رقة الماء لا يدرك إلا بعالمه، الذي في صفاء الماء فمن اعتقد وصول شيء إليه بلا هو فكأنه قد اعتقد وصول ذلك الشيء إليه بلا أنا، فأنا هو وهو أنا، لكن لا هو أنا ولا أنا هو"⁽³⁾.

مجلة سيرتا، رقم 12، جامعة منتوري، قسنطينة، الجزائر، 1999م، ص 73.67، وهو مقال وزعه في الندوة الدولية عن (ابن عربي في أفق ما بعد الحداثة)، ندوة دولية، الرباط، 2002م، وهي ذات الندوة التي تقدم فيها الدكتور المصباحي بعرض فكرته.

(1) محمد المصباحي: نعم ولا الفكر المنفتح عند ابن عربي، ص 19.

(2) ابن عربي: فصوص الحكم، ج 1، ص 48، 49.

(3) ابن عربي: رسائل ابن عربي (شرح مبتدأ الطوفان ورسائل أخرى)، ص 120.

وقد قرأ المصباحي فكر ابن عربي قراءة رشيديّة وأكبرية في ذات الوقت، ناظراً لمقام (نعم ولا) بتصور فلسفي يتمثل في حديثه عن المتقابلات الأربع التي هي: التناقض، التضاد، الإضافة، الملكة، والعدم، وفي الوقت نفسه قراءة بلعبة المرايا والبرازخ يربطه بفكر جوهرية عند ابن عربي هو المرأة. يقيم هذا الفكر أربعة مبادئ يفهم من خلالها مفهوم المرأة وهي: الإنسان هو مرآة نفسه، ثم الإنسان يعكس العالم لأنه نسخة، ثم أن المناسبة تقتضي أن لا ينعكس في الإنسان من الوجود إلا ما يناسب طبيعته، وأخيراً ترى الذات نفسها في المرأة من حيث هي الآخر، فابن رشد وابن عربي يختلفان في تصور كل منهما للعلاقة بين العقل والوجود ففي حين يُخضع ابن رشد الوجود للعقل، يجعل ابن عربي للعقل نصيباً من الوجود⁽¹⁾.

ولكن هل واقعة (نعم ولا) الشهيرة هذه يمكن تعميمها؟ وهل هذه سمة تطبع أفكار ابن عربي في العقلانية؟ ربما كانت الإجابة بنعم هي الأقرب للصواب فعند النظر إلى موقف ابن عربي من الحس والعقل، نجد أن ابن عربي يعرض للمعرفة الحسية نقداً وتقييماً، فالحس كما هو معروف له أدوات الخمس: الشم، الطعم، اللمس، السمع والبصر، وهي لها ما ينتابها من العلل والآفات وقد أطلق عليها ابن عربي تسمية (الحُجُب)، وهو لفظ مقصود لديه، وقد بيّن مكان الضعف في أدوات الحس، ومدى صلاحيتها، وهو في وجهة نظره النقدية لا يشك في وسائل المعرفة كما فعل الشكّاك منذ السفسطائيين وحتى اليوم، ولا يعطيها في ذات الوقت الثقة الكاملة⁽²⁾، فيقول إن الأدوات الحسية تقوى وتضعف ومع القوة والضعف تتغير إدراكاتها. ويحدد ابن عربي موقفه النقدي لمصادر المعرفة من مبدأ وضعه يقول (ما من قوة إلا ولها موانع وأغاليط)، وانطلاقاً من هذا المبدأ وجه سهام نقده للعقل متهاً إياه بالخضوع للحس وللقوة المفكرة ومنها الخيال، ويعيب عليه القياس فهو يقول إن

(1) أحمد الصادقي: إشكالية العقل والوجود في فكر ابن عربي، ص 278، 279، 281.

(2) كأنه يقول لها (نعم ولا) للحس.

طريق الله لا يدرك بالقياس، غير أن ابن عربي رغم نقده للمعرفة العقلية يحدد لها وظيفة وعلاقة بمعارف الكشف الصوفي (1)(2).

وهذا التناقض (نعم، ولا) هو الذي يقرأ به المصباحي فكرة مرآة ما بعد الحداثة (3) "فمعلوم أن ما بعد الحداثة تتخذ صورة المتناقض ذاتياً، والمدمر للذات" (4)، ويذهب إلى أن ما يجمع ابن عربي بمفكري ما بعد الحداثة أمثال نيتشة وهيدجر، ودريدا (5) أكبر مما يجمعه بآبن رشد الفيلسوف العقلاني، فقد أثبت ابن عربي بهذه الفكرة للعقل مكانة وأنكر له أخرى فأثبت حقه في الوجود وأنكر له الاحتكار، وهذا تُشبهه مكانة العقل في فكر ما بعد الحداثة (6)، فالمصباحي لا يقف عند اللقاء التاريخي بين ابن عربي وآبن رشد، بل يتخيل لقاء آخر بين ابن عربي وفكر ما بعد الحداثة وفكر هيدجر بشكل خاص، وهنا يكون لمفهوم المرآة قوته النظرية التي تتمثل في التعالي عن التصور الحتمي لتاريخ الفكر أو عن التصور التراكمي لتاريخ

(1) (نعم ولا) للعقل.

(2) محمد إبراهيم الفيومي: الشيخ الأكبر ابن عربي (صاحب الفتوحات المكية)، ص: 45، 46، 47.

(3) ينطلق المصباحي بحسب عباراته من محاولة استشفاف ما إذا كان فكر ابن عربي قادر على التماس مع معطيات الحاضر وفتح آفاق جديدة لوجودنا وفكرنا ؛ بمعنى أنه يبحث عن مرجعية لمابعد حداثة إسلامية، (انظر محمد المصباحي: نعم ولا الفكر المنفتح عند ابن عربي، ص 20)، وهذا ليس غرض هذه الدراسة التي تحصر البحث في مرجعية ابن عربي في فكر مابعد الحداثة شأنه شأن ابن رشد وغيره، وتوضيح التأثير ومقارنة الفكرة عند كليهما.

(4) ليندا هتشيون: سياسة مابعد الحداثة، ص 66

(5) دريدا: جاك دريدا فيلسوف فرنسي ولد في البيار بالجزائر سنة 1930م وتخرج في قسم الفلسفة بدار المعلمين العليا، عين لنفسه مهمة تفكيك بناء الفلسفة والمذاهب الفلسفية، انطلاقاً من مسألة الكتابة، فدريدا يندد بامتياز الكلام على حساب الكتابة في الفكر الغربي، والمفهوم المركزي في كتاباته هو الاختلاف، وبه يتوسل لهدم مايسميه (المركزية اللوغوسية)، من مؤلفاته: الكتابة والاختلاف، في علم القواعد أو هدم الفلسفة، توفي عام 2004م. انظر جورج طرابيشي: معجم الفلاسفة، ص 283.

(6) محمد المصباحي: نعم ولا الفكر المنفتح عند ابن عربي، ص 19، 22.

المعرفة.⁽¹⁾ ويرى أن ابن عربي بعكس ابن رشد يرفض العقلانية بمعناها الاصطلاحي وهذا يجمعه بفكر ما بعد الحداثة، وبذلك يمكن القول بأن ابن عربي كان ينتمي لفكرة اللاعقلانية بالمعنى الاصطلاحي أيضاً، فهو يترجم الأكبرية التي هي ما بعد رشدية، وما بعد الحداثة معاً بما بعد العقلانية⁽²⁾.

ولعله اهتداءً بفكرة المصباحي نجد أن الكاتب الدكتور أحمد الصادقي⁽³⁾ قد غرل الفينومينولوجيا بعد أن عرفها واختار الجانب الأنسب الذي يلائم المتن الأكبري، فوجد في فينومينولوجيا هيدجر نموذجاً مرشداً ودليلاً على نجاعة هذا المنهج الفلسفي الفينومينولوجي وفائدته في إعادة قراءة فكر ابن عربي، حيث أن الأطروحة الأساسية في فكر ابن عربي تكمن في أن الوجود أعم من العقل، وأبعد من أن يحاط بكنهه في لحظة من لحظات العقل النهائي⁽⁴⁾.

والفينومينولوجيا (الظاهراتية) على كثرة تعريفاتها المسطرة في القواميس والمعاجم فإن التعريف الأنسب هو أنها منهج يعتمد على الخبرة الحدسية للظواهر كنقطة بداية، ثم تنطلق من هذه الخبرة لتحليل الظاهرة وأساس المعرفة بها، غير أنها لا تدعي التوصل لحقيقة مطلقة مجردة سواء في الميتافيزيقيا أو في العلم، بل تراهن على فهم نمط حضور الإنسان في العالم، وبالرغم من أنها بدأت مع هيجل، إلا أن المؤسس لهذه المدرسة هو ادموند هوسرل⁽⁵⁾، القائل: "إن (منهج) نقد المعرفة هو المنهج

(1) أحمد الصادقي: إشكالية العقل والوجود في فكر ابن عربي، ص 280.

(2) محمد المصباحي: نعم ولا الفكر المنفتح عند ابن عربي، ص: (36.35).

(3) أحمد الصادقي باحث و مترجم مغربي، وغرضه هنا الذي تسرع بتوضيحه قبل البدء في البحث، وكان الأجدر أن يتركه لتناجج الدراسة التي قام بها "هو تبين قصور العقل عن الإحاطة بالوجود نظراً لنشاطه التقييدي، وتوسيع مجال الكشف بمقدار اتساع الوجود، على اعتبار أن الوجود هو تجلٍ وظهور، وأن الكشف بخلاف العقل شهود وحضور"، انظر أحمد الصادقي: إشكالية العقل والوجود في فكر ابن عربي، ص 250.

(4) أحمد الصادقي: إشكالية العقل والوجود في فكر ابن عربي، مقدمة الكتاب المقدم د. عبد المجيد الصغير ii، vi.

(5) الطيب بوغزه: مقال بعنوان ما معنى الفينومينولوجيا، دورية إيلاف العدد 6117، الكترونية يومية، صدرت من لندن 21 مايو 2001م، المقال بتاريخ الخميس 11 اغسطس 2005م، انظر

الفينومينولوجي، فالفينومينولوجيا بما هي نظرية عامة في الماهية التي يدخل فيها علم ماهية المعرفة، والمعرفة جزء من دائرة الأفكار التي توجب رفع الموضوعات العامة رفعاً حضورياً إلى وعي العمومية فتصبح نظرية ماهية المعرفة ممكنة⁽¹⁾.

أما السؤال عن مطابقة النظر والكشف الذي وجهه ابن رشد لابن عربي فكانت (نعم ولا) هذه المرة قد خالفت فكر ما بعد الحداثة الذي لا يعبأ بالغايات⁽²⁾، بعكس ابن عربي الذي يؤمن بالله، أما ما بعد الحداثة فقد ذهبت لأبعد مما كان يتصوره ابن عربي، فهي متشظية تفكيكية عدمية⁽³⁾، فما حدث بين فكر ابن عربي وما بعد الحداثة هو لقاء وليس تطابق، إذ إن ابن عربي يحتفظ بالوحدة كأساس لقيام الأنطولوجيا⁽⁴⁾ في حين أن الأنطولوجيا في ما بعد الحداثة هرمينيوطيقية⁽⁵⁾ تكون فيها الحقيقة اختلاقية⁽¹⁾.

أيضاً شارلين هس . بيير، و باتريشا ليفي: البحوث الكيفية في العلوم الاجتماعية، ص 69، أيضاً وللتوسع: ادmond هوسرل: فكرة الفينومينولوجيا، ص 31، 37، 38، 43، 45، 46، ، 80، 82، 85، 89، 97.

<http://elaph.com/Web/ElaphLiterature/2005/8/82634.htm>

(1) ادmond هوسرل: فكرة الفينومينولوجيا، ص 31، 37.

(2) إذن انفرد هنا ابن عربي بالقول وهذا ما بنى عليه د. طه عبد الرحمن رؤيته لعقلانية ابن عربي. انظر هذه الدراسة ص 23

(3) محمد المصباحي: نعم ولا الفكر المنفتح عند ابن عربي، ص 19، 22.

(4) الأنطولوجيا (ANTOLOGY) (علم الوجود)، لفظة يونانية الأصل يعود استعمالها في الفلسفة إلى القرن السابع عشر دلالة على القسم الأول من الميتافيزيا أو على ماسماه أرسطو الفلسفة الأولى، ونشأت في الفلسفة المدرسية الألمانية التي تأسست على يد لايبنتس 1646م . 1716م، وتعني علم الكينونة أو العلم الذي يُعنى بمبادئ الكائن من حيث هو كائن، هدفها الأخير هو استكشاف ماهية الأشياء في حد ذاتها وباستقلال تام عن أفعال الوعي، وفي التقليد الفلسفي تنقسم الأنطولوجيا إلى نوعين الأول الأنطولوجيا الصورية والثاني المادية، انظر معن زيادة: الموسوعة الفلسفية العربية، ص 150، 152.

(5) الهرمنيوطيقية: مثلها هرمس بوصفه رسولاً للآلهة، وتُعنى في العصر الحديث بمعنى محدد جداً بالكلام والكتابة، ومن ثم بمنهجية تأويل النصوص، ويستخدم المصطلح في الدراسات الدينية وفي

ورؤية ابن عربي تربط بين العقل والحس والروح والنفس برابط الاتصال بالله فالغيب يخص الله به عباده الذين أساهم ابن عربي (مربوط على قلوبهم)، وهذا هو الإنسان الكامل بحسب رؤيته، يقول "...حتى انفصلوا عن عيوبهم، واتصلوا بغيوبهم، وهي أخبار كانت غائبة عنهم أنزلها الله تعالى دلالة على إثبات ولايتهم ﴿ذَلِكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهِ إِلَيْكَ﴾⁽²⁾، وصحة ذلك يكون بالربط على قلوبهم، وأنواع الربط سبعة: على الروح، العقل، اللسان، السمع، البصر، والأصل في ذلك: ﴿وَرَبَطْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ إِذْ قَامُوا فَقَالُوا رَبُّنَا رَبُّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ لَنْ نَدْعُوَ مِنْ دُونِهِ إِلَهًا لَقَدْ قُلْنَا إِذَا شَطَطًا﴾⁽³⁾، فالقلب يُربط عليه بالوحدانية فلا يدعو غير الرب، والنفس بإلقاء مافيها وترك ما ليس لربها فلا تميل إلى سواه، واللسان بتصحيحه وتطهيره عن الكذب حتى يأخذ صحيحاً ويبلغ صحيحاً، والربط على السمع حتى يسمع من الله ما لله وما يسمع من غيره ما ليس له، والربط على البصر بتفتيح البصر على المراد حتى لا يبصر من المبصرات إلا منظور ربه فيشاهد الأشياء به ولا يشاهده شيء، فإن كان للعبد ذلك أنزل الله عليه من أنباء الغيب ما يخرج منه إلى ما يأمره وما يدعوه"⁽⁴⁾.

وابن عربي بالرغم من أنه قال (نعم ولا) للعقل إلا أنه نحى منحى آخر للاعقلانية جديدة تختلف عن لاعقلانية الفكر الغربي يوضحها البروفيسور طه عبد الرحمن⁽⁵⁾ - وإن لم يسمها لاعقلانية - وقد تحدث عن لقاء ابن عربي ابن رشد مؤضحاً

الفلسفة، انظر وللتوسع: ديفيد كونز هوي: الحلقة النقدية (الأدب والتاريخ والهرمينوطيقا الفلسفية)، ص 9 ومايلها.

(1) أحمد الصادقي: إشكالية العقل والوجود في فكر ابن عربي، ص 280.

(2) سورة آل عمران الآية 44.

(3) سورة الكهف الآية 14.

(4) ابن عربي: رسائل ابن عربي (شرح مبتدأ الطوفان ورسائل أخرى)، ص 193.

(5) طه عبد الرحمن: ولد عام 1944م، فيلسوف ومفكر مغربي، يلقب بفيلسوف الأخلاق أو فقيه الأخلاق له عدة مؤلفات تنوعت موضوعاتها بين المنطق والفلسفة وتجديد العقل ونقد الحدائثة أنجزت حولها دراسات ورسائل جامعية، من مؤلفاته: اللغة والفلسفة، المنطق والنحو الصوري في

نوع عقلانية جديدة أتى بها ابن عربي، حيث يقول: " أحدثكم عن نوع آخر من العقلانية، فكما تعلمون هناك عقلانيتان أولاهما البرهانية وهي نجدها في الاستدلالات المنطقية البرهانية المعروفة أو بعض الاستدلالات الفلسفية، والثانية الفلسفة الحجاجية، ويشترك الاثنان في مبدأ الحقيقة ومبدأ عدم التناقض وتخص البرهانية بمبدأ الإظهار أي إبراز كل العناصر الضرورية للاستدلال، في حين تعتمد العقلانية الحجاجية مبدأ الإضمار أي لا تذكر كل المقدمات أو كل القضايا الداخلة في الاستدلال، فاخترت للجمع بين العقلانيتين معاً اسم العقلانية العبارية فهي إما برهانية أو حجاجية، وخير ممثل لهذه العقلانية العبارية هو ابن رشد مستنداً إلى العقلانية الأرسطية. ثم يتحدث عن عقلانية ينعتها بالغير عبارية ويسميتها الإشارية. وهي تتحدد بمبدأين مناقضين لمبدأي العبارية، بمعنى أنه لو كانت العبارية تعتمد مبدأ الحقيقة فالإشارية تعتمد مبدأ جواز التناقض، وخير من يمثل هذه العقلانية الإشارية هو ابن عربي⁽¹⁾، لذلك اخترت نصاً ورد في الفتوحات بتحليله نستخلص صفات العقلانية الإشارية (2) (1). " (2)

أصول الحوار وتجديد علم الكلام، وغيرها من المؤلفات في المنطق والفلسفة و اللسانيات والإسلاميات، انظر: طه عبد الرحمن: تعددية القيم (مامداها ؟ وما حدودها)، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، مراكش، المغرب، ط1، أكتوبر 2001م، ص 61. 63، أيضاً: موسوعة الجزيرة، مادة بعنوان: طه عبد الرحمن، بتاريخ 20/12/2014، الموافق 28/2/1436 هـ .

http://www.aljazeera.net/encyclopedia/icons/2014/11/28-طه-عبد-

الرحمن

(1) محمد المصباحي نظر للواقعة مركزاً على السؤال الأول (نعم ولا) التي كان السؤال فيها عن العقل ، أما طه عبد الرحمن فنظر لها مركزاً على السؤال الثاني (نعم ولا) لعلاقة العقل بالكشف والفيض الإلهي، ولعلها المساحة التي أخلاها المصباحي، موضحاً عدم التشابه فيها بين فكر ابن عربي وفلسفة ما بعد الحداثة وعن التشابه أو التأثير بين فكر ابن عربي وما بعد الحداثة، انظر هذه الدراسة ص: 21

(2) يتخلل حديث بروفسير طه عبد الرحمن مشهد تمثيلي للقاء ابن عربي ابن رشد على قناة الجزيرة الوثائقية.

ولعل نموذج هيدجر هنا يكون مزدوجاً لكلا السؤالين - مكانة العقل وعلاقة النظر والكشف - وهذه هي ذاتها الفكرة التي ينطلق من جوهرها الفيلسوف الألماني هيدجر، فهيدجر المؤسس الحقيقي للوجودية بالرغم من أنه يرفض فكرة أن يكون الوجود هو الله؛ كان يستخدم ما يسمى بمنهج الإشارة (AUFWEISUNG)، لأن الوجود بنظره لا يقبل البرهان للتدليل عليه، بل الإيضاح والكشف، وذلك بالإشارة إليه، ويميز بين ميدان الوجود أو بين الوجودي (الأنطولوجي)، وبين الموجودي، فالأنطولوجي يرجع إلى ما يجعل الموجود موجوداً، أي يرجع إلى تركيبه الأساسي، أما الموجودي فيشمل الموجود كما هو معطى.⁽³⁾

(1) لم يوضح البروفسير طه عبد الرحمن كيف تكون عقلانية وفي ذات الوقت هي إشارية وإذا قررت مبدأ جواز التناقض فأين تلتقي بالعقل الذي نسبها إليه.

(2) طه عبد الرحمن: مقابلة تلفزيونية، الجزيرة الوثائقية، مادة بعنوان (طه عبد الرحمن الفيلسوف المجدد) 6/15/2015م:

https://m.youtube.com/watch?v=0MF_mN7oQ3Q&feature=youtu.be

(3) عبد الرحمن بدوي: موسوعة الفلسفة، ص 599، 600، 608.

الخاتمة

كان لفكر ابن عربي دون غيره من فلاسفة وحدة الوجود تأثيراً كبيراً على الفكر الغربي بدءاً بالحدائثة وإلى ما بعدها، وإن لم يشتهر بها، حيث ينظر إليه الكثيرون من جوانب الزهد والتصوف التي لا تنفك عن فلسفته، وأوجه التشابه كبيرة بين فكر ابن عربي وما بعد الحدائثة، فهما وإن اختلفا في جوهرهما إلا أنهما تطابقا في منهجيهما، فما بعد الحدائثة تشبه ابن عربي في رمزيته وتناقضاته وتعدد أفكاره، شأنه شأن ابن رشد الذي أثر أكثر من غيره من الفلاسفة العقلانيين في الحدائثة التي تجاوزته فحولت عقلانيته لمادية، وإن كان ابن رشد قد لقي حظاً من الإثبات من قبل الغربيين أنفسهم، فإن ابن عربي لم يجد ذلك الحظ، وذلك ربما بسبب أن الغرب يعتبر تطوره الفكري تلقائياً وهذا وإن كان صحيحاً لكن بمرجعية فكرية كان لابن عربي فيها دور كبير، ولعل إغفال دوره جاء أيضاً لأنه شارك في هذه المرحلة منذ بدايتها فوحدة الوجود ارتسمت في الفكر الغربي منذ بدايته وتطورت معه.

نتائج الدراسة:

خلصت الدراسة إلى وجود تأثير لابن عربي على فلسفة ما بعد الحدائثة في مسألة وحدة الوجود، والموقف من العقل أو اللاعقلانية، وهناك تأثير مباشر وغير مباشر لفلسفته على ما بعد الحدائثة، كما ترحلت الأفكار في ما بعد الحدائثة لغايات أبعد من أفكار ابن عربي، وقد أثر ابن عربي على مرحلة الفكر الغربي سواء كان التأثير مباشراً عن طريق فلاسفة المدارس الغربية أو غير مباشر عن طريق تطور الفكر التلقائي.

التوصيات:

أوصي بالكتابة في تأثيرات ابن عربي الفلسفية المختلفة على الحدائثة، وما بعد الحدائثة مثل تأثيره في تصور الفكر الغربي فيما يتعلق بمسائل القضاء والقدر، الخير والشر، وحدة الأديان، الإنسان الكامل، وكذلك الكتابة في الجوانب الصوفية والاجتماعية لفلسفة ابن عربي.

مراجع الدراسة

1. إبراهيم مدكور: في الفلسفة الإسلامية - منهج وتطبيقه، دار المعارف، القاهرة، مصر، (د.ط)، 2003 م.
2. ابن تيمية: الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، تحقيق علي بن حسن، عبد العزيز بن إبراهيم، حمدان بن محمد، دار العاصمة، السعودية، ط2، 1419هـ، 1999م.
3. —: مجموع الفتاوى، تحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية، المملكة العربية السعودية، (د.ط)، 1416هـ.
4. ابن حجر العسقلاني: لسان الميزان، تحقيق دائرة المعارف النظامية - الهند ومؤسسة الأعلمي للمطبوعات بيروت - لبنان، ط2، 1390هـ / 1971م.
5. ابن عربي: رسائل ابن عربي (شرح مبتدأ الطوفان ورسائل أخرى)، دراسة وتحقيق قاسم محمد عباس، حسين محمد عجيل، منشورات المجمع الثقافي، أبو ظبي، الإمارات، ط1، 1998م.
6. —: فصوص الحكم، تعليق أبو العلا عفيفي، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان. (د.ط)، (د.ت).
7. —: الفتوحات المكية، تحقيق وتقديم عثمان يميا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، (د.ط)، 1985م.
8. أبو الحسن علي بن إسماعيل بن سيده المرسي: المحكم والمحيط الأعظم، تحقيق: عبد الحميد هندايوي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1421 هـ - 2000م.
9. أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير: البداية والنهاية، دار الفكر، (د.ط)، 1407 هـ - 1986م.
10. أبو بكر البقاعي: مصرع التصوف وهو كتابان: تنبيه الغيبي إلى تكفير ابن عربي، وتحذير العباد من أهل العناد ببدعة الاتحاد، تحقيق عبدالرحمن الوكيل، عباس أحمد الباز، مكة المكرمة، (د.ط)، (د.ت).
11. أثنين بلاثيوس: ابن عربي: حياته ومذهبه، ترجمه عن الإسبانية عبد الرحمن بدوي، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، (د.ط)، 1965م.
12. إحسان إلهي ظهير: التصوف المنشأ والمصادر، دار ترجمان السنة، باكستان، ط1، 1406هـ، 1986م.
13. أحمد الصادقي: إشكالية العقل والوجود في فكر ابن عربي، دار المدار الإسلامي، طرابلس، ليبيا، ط1، 2010م.

14. أحمد المهروي: تهذيب اللغة، تحقيق محمد عوض مرعب، دار إحياء التراث العربي، بيروت، (د.ط)، (د.ت).
15. أحمد عبد الحليم عطية: نستثة وجذور ما بعد الحداثة، دار الفارابي، بيروت، لبنان، ط1، 2010م.
16. ادmond هوسرل: فكرة الفيثومينولوجيا، ترجمه فتحي انقزو، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، ط1، 2007م.
17. آلان تورين: نقد الحداثة، ترجمة أنور مغيث، المجلس الأعلى للثقافة، مصر، (د.ط)، 1997م.
18. أندرية لالاند: موسوعة لالاند الفلسفية، تعريب خليل أحمد خليل، إشراف أحمد عويدات، منشورات عويدات، بيروت، باريس، ط2، 2001م.
19. أيوب بن موسى الحسيني القريمي الكفوي، أبو البقاء الحنفي: الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، تحقيق عدنان درويش ومحمد المصري، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 2001م.
20. باروخ سبينوزا: علم الأخلاق، ترجمة جلال الدين سعيد، مراجعة جورج كتورة، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2009م.
21. برتراند راسل: حكمة الغرب (الفلسفة الحديثة المعاصرة)، ترجمة فؤاد زكريا، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، (د.ط)، 1983م.
22. البغدادي: الفرق بين الفرق، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط2، 1977م.
23. بيتر بروكر: الحداثة وما بعد الحداثة، ترجمة عبد الوهاب علوب، مراجعة جابر عصفور، الإمارات، أبو ظبي، ط1، 1995م.
24. تشارلز فوكس، وهيومر ميلر: نظرية ما بعد الحداثة للإدارة العامة باتجاه فن النقاش، ترجمة عاصم محمد الفارس، مكتبة الملك فهد الوطنية، المملكة العربية السعودية، الرياض، (د.ط)، 2000م.
25. تعريف بالكاتب محمد المصباحي: موقع مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، بتاريخ 12 يونيو 2015م.
26. الجرجاني: التعريفات، ضبطه وصححه جماعة من العلماء بإشراف الناشر، دار الكتب العلمية بيروت، لبنان، ط1، 1403هـ، 1983م.
27. جورج طرايشي: معجم الفلاسفة (الفلاسفة. المناطقة. المتكلمون. اللاهوتيون. المتصوفون) دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط3، 2006م.

28. جون ليتشة: خمسون مفكراً أساسياً معاصراً من البنيوية إلى ما بعد الحدائة، ترجمة فاتن البستاني، مراجعة محمد بدوي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، ط1، 2008م.
29. جيانى فاتيمو: نهاية الحدائة – الفلسفات العدمية والتفسيرية في ثقافة ما بعد الحدائة_ ترجمة فاطمة الجبوشي دار الثقافة ، سوريا، دمشق، (د.ط)، 1998م.
30. جيمس وليمز: ليوتار (نحو فلسفة ما بعد الحدائة) ، ترجمة إيهان عبد العزيز، مراجعة حسن طلب، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، مصر، ط1، 2003م.
31. حسين مروة: النزاعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، دار الفارابي، بيروت، ط5، 1985م.
32. ديفيد كونز هوي: الحلقة النقدية (الأدب والتاريخ والهرمنيوطيقا الفلسفية)، ترجمة خالدة حامد، منشورات الجمل، كولونيا، ألمانيا. بغداد، (د.ط)، 2007 م.
33. زيغمونت باومان: الأخلاق في عصر الحدائة السائلة، ترجمة سعد البازعي، بثينة الإبراهيم، هيئة أبو ظبي للسياحة والثقافة، أبو ظبي، الإمارات العربية المتحدة، ط1، 2016م.
34. ساعد الخميسي: لقاء ابن عربي بابن رشد وموجز علاقة الكشف بالعقل، مجلة سيرتا، رقم 12، جامعة منتوري، قسنطينة، الجزائر، 1999م.
35. شارلين هس . بيير، وباتريشا ليفي: البحوث الكيفية في العلوم الاجتماعية، ترجمة هناء جوهرى، مراجعة وتقديم محمد الجوهرى، المركز القومي للترجمة، مصر ، القاهرة، ط1، 2011م.
36. شمس الدين أبو عبد الله بن أحمد الذهبي: سير أعلام النبلاء، دار الحديث، القاهرة، (د.ط)، 1427 هـ، 2006 م.
37. صابر طعيمة: الصوفية معتقداً ومسلماً، مكتبة المعارف، الرياض المملكة العربية السعودية، ط2، 1405 هـ، 1985م.
38. صلاح الدين خليل بن أيبك: الوافي في الوفيات، تحقيق أحمد الأرنؤوط، وتركي مصطفى، دار إحياء التراث، بيروت، (د.ط)، 1420 هـ، 2000 م.
39. طه عبد الرحمن: تعددية القيم (مامداها؟ وما حدودها)، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، مراكش، المغرب، ط1، أكتوبر 2001م.
40. طه عبد الرحمن: مقابلة تلفزيونية، الجزيرة الوثائقية، مادة بعنوان (طه عبد الرحمن الفيلسوف المجدد) 6/15
- https://m.youtube.com/watch?v=0MF_mN7oQ3Q&feature=youtu.be
41. عبد الرؤوف محمد عثمان: محبة الرسول بين الاتباع والابتداع، رئاسة إدارة البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد إدارة الطبع والترجمة، الرياض، ط1، 1414 هـ.

42. عبد الرحمن بدوي: موسوعة الفلسفة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1984م.
43. عبد القادر عطا: التصوف الإسلامي بين الأصالة والاقتراب في عصر النابلسي، دار الجيل، بيروت، ط1، 1407هـ.
44. عبد المنعم الحفني: المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة في العربية، الانجليزية، الفرنسية، الألمانية، اليونانية، وغيرها، مكتبة المدبولي، القاهرة، ط3، 2000م.
45. عبد الوهاب المسيري: الحلولية ووحدة الوجود، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ملخص الكتاب.
46. _____: دراسات معرفية في الحداثة الغربية، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ط1، 1427 هـ، 2006م.
47. _____، وعزيز العظمة: العلمانية تحت المجهر، دار الفكر، سوريا، ط1، 2000م.
48. _____، وفتحي التريكي: الحداثة وما بعد الحداثة، دار الفكر المعاصر، بيروت، لبنان، ط3، 2002م.
49. _____: الصهيونية والنازية ونهاية التاريخ، رؤية حضارية جديدة، دار الشروق، القاهرة، ط3، 1421 هـ، 2001م.
50. _____: العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، دار الشروق، القاهرة، ط1، 1423 هـ، 2002م.
51. _____: اللغة والمجاز بين التوحيد ووحدة الوجود، دار الشروق، القاهرة، مصر، ط1، 1432هـ، 2002م.
52. عرفان عبد الحميد فتاح: نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها، دار الجيل، بيروت، ط1، 1413هـ، 1992م.
53. كرم البستاني وبولس موتر وعادل أنبوبا: المنجد في اللغة: دار الشروق، بيروت، ط37، (د.ت).
54. ليندا هتشيون: سياسة ما بعد الحداثة، ترجمة حيدر حاج إسماعيل، مراجعة ميشال زكريا، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، ط1، 2009م.
55. مانع الجهني: الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب المعاصرة، دار الجيل، الجمعية المصرية، القاهرة، تونس، ط2، 2001م.
56. المباركفوري: الكليات، تحقيق عدنان درويش، محمد المصري، مؤسسة الرسالة - بيروت، (د.ط)، (د.ت).

57. مجموعة من الباحثين: الموسوعة العربية الميسرة، الجمعية المصرية لنشر المعرفة والثقافة، القاهرة، مصر، ط3، 2009م.
58. محمد إبراهيم الفيومي: الشيخ الأكبر ابن عربي صاحب الفتوحات، الدار المصرية اللبنانية، (د.ط)، 1997م.
59. محمد أحمد درنيقة: معجم أعلام شعراء المدح النبوي، تقديم: ياسين الأيوبي، دار ومكتبة الهلال، ط1، (د.ت).
60. محمد السيد الجنيد: الوحي والإنسان - قراءة معرفية، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، (د.ط)، (د.ت).
61. محمد المصباحي: نعم ولا الفكر المنفتح عند ابن عربي، منشورات الاختلاف الدار العربية للعلوم ناشرون، دار الأمان، الرباط، ط1، 2012م.
62. محمد بن أحمد بن الأزهرى الهروي، أبو منصور: تهذيب اللغة، تحقيق: محمد عوض مرعب، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1، 2001م.
63. محمد بن شاكر بن أحمد بن عبد الرحمن: فوات الوفيات، تحقيق إحسان عباس، دار صادر - بيروت، ط1، 1973م.
64. محمد عبد الحي بن عبد الكبير الإدريسي: فهرس الفهارس والأثبات ومعجم المعاجم والمشيخات والمسلسلات، تحقيق إحسان عباس، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط2، 1982م.
65. محمد عثمان مكى العجيل: معجم الفلاسفة المصور، دار مدارات، السودان، الخرطوم، (د.ط)، (د.ت).
66. محمد عبارة: أزمة الفكر الإسلامي المعاصر، دار الشرق الأوسط للنشر، القاهرة، مصر، (د.ط)، (د.ت).
67. —: هذا هو الإسلام الدين والحضارة، عوامل امتياز الإسلام (شهادة غربية)، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ط1، 1426 هـ، 2005م.
68. محمد قطب: مذاهب فكرية معاصرة، دار الشروق، القاهرة، ط7، 1413 هـ، 1993م.
69. مصلح الصالح: الشامل (قاموس مصطلحات العلوم الاجتماعية (انجليزي - عربي) مع تعريف وشرح المصطلحات)، دار عالم الكتب للطباعة والنشر والتوزيع، فهرسة مكتبة الملك فهد الوطنية، ط1، 1420 هـ، 1999م.
70. معن زيادة: الموسوعة الفلسفية العربية، معهد الإنماء العربي، ط1، 1986م.
71. منير البعلبكي: موسوعة المورد العربية، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ط1، 1990م.

72. موسوعة الجزيرة، مادة بعنوان: طه عبد الرحمن، بتاريخ 20/12/2014، الموافق 28/2/1436 هـ.
73. نصر حامد أبو زيد: هكذا تكلم ابن عربي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، (د.ط)، 2002م.
74. نضلة حامد الجبوري: فلسفة وحدة الوجود، أصولها وفترتها الإسلامية، البحرين، ط1، 1409هـ.
75. هنري كوربان: الخيال الخلاق في تصوف ابن عربي، ترجمة فريد الزاهي، منشورات مرسوم الرباط، المغرب، ط2، 2003م.
76. يورغن هابرماس: القول الفلسفي للحدائثة ترجمة فاطمة الجيوشي، وزارة الثقافة، سوريا، دمشق، (د.ط)، 1995 م.
77. <http://www.aljazeera.net/encyclopedia/icons/2014/11/28> - طه-عبد-الرحمن

78. ARRANE E. GARE: POSTMODERNISM AND

ENVIRONMENTAL CRISIS ,ROUTLEDGE ,LONDON AND NEWYORK, VOL 1996.

79. GARY B.FERNGREN:THE HISTORY OF SCIENCE AND RELIGION IN THE WESTERN TRADITION:AN ENCYCLOPEDIA, GARLAND PUBLISHING, VOL 2000 , NEWYORK AND LONDON.

80. J.ALLANSON PICTON: PANTHEISM "ITS STORY AND SIGNIFICAN" , LONDON, ARCHIBALD CONSTABLE CO LTD, 1905.

81. MICHAEL. P.LEVINE, PANTHEIM ANONE-THEISTIC CONCEPT OF DEITY, LONDON AND NEW YORK, 2003.

82. STUART SIM: THE ROUTLEDGE COMPANION TO POST MODERNISM, ROUTIEDGE, LONDON AND NEWYOEEK 2001.



مجلة الذخيرة للبحوث و الدراسات الإسلامية المجلد الثاني العدد الأول (جوان 2018 م)

قسم العلوم الإسلامية / جامعة غرداية

E-ISSN: 2588-1728 / P-ISSN: 2602-7518

<http://eddakhira.univ-ghardaia.dz>



القيم الأخلاقية في المنهج النبوي وسبل تعزيزها في المؤسسات التربوية

د. عطف منصور عياصرة

جامعة الجوف/ السعودية

etafayasrah@yahoo.com

ملخص

هدفت هذه الدراسة إلى التعرف على منهج النبي صلى الله عليه وسلم في تربية القيم الأخلاقية، وتوضيح دور المؤسسات التربوية في تعزيزها، وقد استخدمت الباحثة المنهج التكاملي، ومن أهم النتائج التي الدراسة السنة النبوية هي المنهج القويم والأسلوب التربوي الأمثل الذي تربي عليه أصحاب - النبي صلى الله عليه وسلم-، ومن أهم توصيات الدراسة ضرورة اهتمام المربين بالسنة النبوية والسيرة النبوية فهي غنية بالمبادئ التربوية التي يجب تفعيلها للقضاء على المشكلات التي تواجه العالم العربي الإسلامي، والاهتمام بإنشاء مراكز للبحوث الإسلامية تهتم بدراسة السنة النبوية الشريفة وتبرز الجانب التربوي فيها، وتستثمرها في العملية التربوية. الكلمات المفتاحية: القيم الأخلاقية، المنهج النبوي، المؤسسات التربوية.

Abstract

This study aimed to identifying Prophet approach peace be upon him in raising moral values and explaining the role of the educational institutions in supporting the ethical values according to the Prophet approach by using the integrative approach. one of the main result at this study that the prophetic sunnah is the best method and educational way in which the companions of the prophet peace be upon him. raised upon it. The main recommendation of this study is to give attention to the prophetic Sunnah and prophetic logography (AL- Sirah) because they are rich of educational principles which should be activated to reduce problems facing Arab Islamic world. The second recommendation is building Islamic research centers which concen of studying prophetic Sunnah and focusing on the educational side in order to utilize it in the educational process.

Keywords: moral values, Prophet approach, educational institutions.

المقدمة :

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على من بعثه الله رسولاً من أنفسنا ليكون لنا أسوة حسنة سيرة وسريرة، وعلى آله وأصحابه الغر الميامين، وعلى تابعيهم بإحسان ومن سار على نهجهم واقتفى آثارهم إلى يوم الدين.

فقد حظيت القيم الأخلاقية بعناية بالغة في الشريعة الإسلامية باعتبارها أساس بناء الشخصية المسلمة، ويعد المنهج النبوي هو المنهج التطبيقي لتوجيهات القرآن الكريم؛ لأن منهج النبي صلى الله عليه وسلم هو منهج حياة متكامل، ينطلق من أسس ربانية ثابتة وممتينة، والأساس الأخلاقي هو الذي هدّب السلوك وطهر النفوس، ونقى العادات وأبقى على ما يتوافق منها مع الإسلام؛ فقد أكرم الله سبحانه وتعالى نبيه صلى الله عليه وسلم بأكرم السجايا وأجمل الأخلاق وأحسن الصفات، وأدق وصف لخلق النبي صلى الله عليه وسلم ما ورد في القرآن الكريم من قوله تعالى "وَإِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ" [سورة القلم:4].

وقد كان هدف رسول -صلى الله عليه وسلم- من رسالته إرساء قواعد الأخلاق الفاضلة فقال عليه الصلاة والسلام: "إنما بعثت لأتمم صالح الأخلاق"¹ ويقول أبو زهرة في ذلك إن الأخلاق الفاضلة ليست مقياساً ضابطاً يفصل بين الحقوق والواجبات العملية فحسب، بل هي دين يتدين به.²

فالإسلام دين مكارم الأخلاق، وقد تمثلت حية في شخصية رسول الله صلى الله عليه وسلم والأجيال الأولى من هذه الأمة، وما زالت تتحقق على مدى العصور كلما كان هناك تمسك بتعاليم هذا الدين السمح؛ لذلك كان للتربية الإسلامية أهمية عظيمة في إكساب القيم الأخلاقية للأفراد وتنميتها في نفوسهم، فهي السياج الذي يحمي المجتمع من الانحرافات والزلل.

1 - مسند الإمام أحمد، باقي مسند المكثرين، مسند أبي هريرة رضي الله عنه، حديث رقم 8729.

2 - محمد أبو زهرة، المجتمع الإنساني في ظل الإسلام، الدار السعودية للنشر والتوزيع: الرياض، ط2، 1401هـ، ص 75.

مشكلة البحث : تحتل القيم الأخلاقية مكانة هامة وحيزاً كبيراً في مسيرة كل أمة من الأمم؛ فلكل أمة نظامها القيمي الذي تسير في تحقيقه، وقيم كل أمة مستمدة من ثوابتها التي تدين وتعتقد بها، فقيمنا نحن المسلمين نستمد ثوابتنا من المنهج الرباني المتمثل في القرآن الكريم والسنة النبوية المشرفة.

وتعمل القيم الأخلاقية بشكل دائم على تأهيل المسلم؛ ليكون إيجابياً وفعالاً في هذه الحياة، ومن ذلك: إسهامه المتكرر في عملية البناء والتنمية الحديثة، ففي الحديث الصحيح الذي أخرجه البخاري " لم يكن النبي صلى الله عليه وسلم فاحشاً ولا متفحشاً، وكان يقول: " إن من خياركم أحسنكم أخلاقاً"¹.

والمجتمعات العربية الإسلامية المعاصرة تمر بمنعطفات خطيرة، وبتحولات فكرية وحضارية متعددة، من اضطراب لمنظومة الأخلاق، وسلب الهوية العربية، وتمزيق النسيج الاجتماعي. كما أنها تواجه تحديات جسام وإشكاليات كبرى، وأفكار وأزمات متعددة، تكاد تلتهم إنجازاتها وتلتهم مقدراتها وتلغي عقول أبناءها، وتمسح شخصيتهم وكيونتهم وتطمس على قلوبهم، ومن بين هذه الإشكاليات العديدة، أزمات تطبيق القيم الأخلاقية التي تجعل أجيال هذه الأمة يشعرون بالاغتراب والضياع وعدم القدرة على استيعاب منجزات العصر؛ لذلك كانت المسؤولية العظمى تقع على كاهل المؤسسات التربوية في إعادة غرس القيم الأخلاقية الإسلامية.

وبناءً على ما سبق فإن مشكلة الدراسة تتمثل في الإجابة عن السؤالين الآتيين:

- 1- ما منهج النبي - صلى الله عليه وسلم - في تربية القيم الأخلاقية ؟
- 2- ما دور المؤسسات التربوية في تعزيز القيم الأخلاقية في ضوء المنهج النبوي؟

أهمية البحث :

1- التربية على القيم الأخلاقية المستمدة من المنهج النبوي وغرسها في نفوس النشء هي السبيل الوحيد لرفعة الأمة الإسلامية وتقدمها.

1 - صحيح البخاري، كتاب المناقب، باب صفة النبي صلى الله عليه وسلم، حديث رقم 3366.

2- تعد القيم الأخلاقية من أهم الدوافع التي تحرك سلوك الإنسان؛ لأنها هي التي تشكل هذا السلوك.

3- يكتسب هذا البحث أهميته من خلال تسليط الضوء على منهج الرسول - صلى الله عليه وسلم في غرس القيم الأخلاقية ، وكيفية الاستفادة من المنهج النبوي في المؤسسات التربوية.

أهداف البحث:

1- تأصيل مفهوم القيم في السنة النبوية الشريفة.

2- بيان المنهج النبوي في تعزيز القيم الأخلاقية.

3- الاستفادة من المنهج النبوي في إيجاد طرق وأساليب تتهجها المؤسسات التربوية في تعزيز القيم الأخلاقية في نفوس النشء.

منهج البحث: المنهج الذي أتبع في هذا البحث هو المنهج التكاملي، كأحد مداخل وتقنيات المنهج الوصفي؛ إذ استخدمت الباحثة المنهج الاستقرائي لاستقراء القيم الأخلاقية في كتب السنة النبوية، واستنباط الطرق والوسائل التي تعزز القيم الأخلاقية في ضوء السنة النبوية في المؤسسات التعليمية.

مصطلحات الدراسة :

القيم : هي المفاهيم الكلية الإيجابية الباعثة على إيجاد شعور أو مبدأ أو سلوك أو مهارة نابعة من الشريعة الإسلامية¹.

- المنهج النبوي : عرفته الباحثة إجرائياً بأنه الطريق الذي انتهجه الرسول في تربية أصحابه على القيم الأخلاقية والتي استمدت من السيرة النبوية والأحاديث النبوية الشريفة.

- القيم الأخلاقية: مجموعة المعايير المستمدة من السنة النبوية المطهرة والتي أمرنا الرسول صلى الله عليه وسلم بالالتزام بها.

1 - مؤتمر المنهج النبوي في تعزيز القيم، جمعية الحديث الشريف وإحياء التراث وجامعة العلوم التطبيقية، الأردن: عمان، 27-29 / 10 / 2015م

المطلب الأول: الدراسات السابقة والإطار النظري:

حاولت الباحثة التوصل إلى دراسات سابقة ذات صلة بموضوع الدراسة، فلم يتم العثور على أي دراسة بنفس العنوان والمحتوى ، لكن هناك رسائل ذات صلة بموضوع الدراسة الحالية مع إمكانية الاستفادة منها:

- دراسة التوم (1402هـ) بعنوان "تدريس القيم الخلقية" والتي هدفت إلى وضع تصور لتدريس القيم الخلقية في مدرسة المجتمع الإسلامي، وذلك من خلال المدرسة، وقد بين أن التربية الخلقية لا تؤدي ثمارها في مؤسسات المجتمع إلا في ظل العقيدة الصحيحة التي توجه الحياة كلها، وأن المجتمع لا بد أن يقوم على عقيدة التوحيد التي توجه النظم الأخلاقية والتربوية والاجتماعية والسياسة، كما بين أن تدريس الأخلاق في المدرسة يقوم على ثلاثة أسس هي: تقويم المبادئ والمقاييس الخلقية والإسلامية للتلاميذ، وتدريسها من خلال المواد الدراسية، وتهيئة مجالات عملية للتربية الخلقية، وبينت الدراسة أن عملية تعليم القيم الخلقية ليست عملية ارتجالية، وإنما لها أسس تتضمن التوجيه الواعي لتعليم القيم الخلقية ، وأن عملية تعليم القيم الخلقية تتميز بالربط بين النظرية والتطبيق¹.

دراسة الظهار (1403هـ) بعنوان " القيم الأخلاقية في برامج التربية الدينية بالمرحلة الابتدائية بالمملكة العربية السعودية" هدفت الدراسة إلى التعرف على القيم الأخلاقية في برامج التربية الدينية في المرحلة الابتدائية في المملكة العربية السعودية، وكذلك الوقوف على وجهات نظر المعلمات والمشرفات لمعرفة مدى تحقيق برامج التربية الدينية للقيم الأخلاقية، واستخدمت المنهج الوصفي، ومن أهم النتائج التي توصلت إليها الدراسة أن أهداف برامج التربية الدينية واضحة إلى حد ما، وأنها غير

1- بشير حاج التوم ،تدريس القيم الخلقية، مركز البحوث التربوية والنفسية، سلسلة البحوث في خدمة العلم ،مكة المكرمة : جامعة أم القرى، 1402 ط1.

مزدوجة بالموضوعات، وأن برامج التربية الدينية تشتمل على الكثير من القيم الأخلاقية، كما أنها تهتم بتنمية الشعور الديني لدى الطالبات¹.

- دراسة فارس (2007) بعنوان "تربية الرسول صلى الله عليه وسلم للناس" والتي هدفت إلى رسم بعض معالم عظمة الرسول في التربية، وبينت عدداً من الأساليب التي قد تساعد الناس في تربية أبنائهم مثل: التربية بالعادة، والتربية بالقدوة، والتربية بالموعظة، والتربية بالملاحظة، والتربية بالعقوبة، وقد استخدم الباحث المنهج الوصفي التحليلي في الدراسة، وخلصت الدراسة إلى أن منهج الدين الإسلامي في التربية منهج متكامل على المربين الأخذ به من أجل تربية الأبناء تربية سليمة².

- دراسة أبو دف (2006) بعنوان: "منهج الرسول صلى الله عليه وسلم في تقويم السلوك وكيفية الاستفادة منه في تعليمنا المعاصر" وقد هدفت هذه الدراسة إلى الكشف عن منهج الرسول صلى الله عليه وسلم في تقويم سلوك الأفراد من خلال أحاديثه المتعلقة بالموضوع، واستخدم الباحث أسلوب تحليل المحتوى من ناحية كيفية. وأظهرت الدراسة نواحي الإعجاز التربوي في منهجه في تقويم سلوك الأفراد والذي اتصف بالشمول والتنوع والمعيارية ومراعاة الفروق الفردية والرفق في التعامل، وقد تقدم الباحث بصيغة مقترحة لتوظيف هذا المنهج في تعليمنا المعاصر بكل مراحل³.

1 - وداد أحمد الظهار، القيم والأخلاق في برنامج التربية الدينية المرحلة الابتدائية بالمملكة العربية السعودية، رسالة ماجستير غير منشورة، مكة المكرمة: كلية التربية، جامعة أم القرى، 1403هـ.

2 - حسان فارس، تربية الرسول صلى الله عليه وسلم للناس، مجلة حسن التربية تصدر عن شبكة المعرفة الريفية، الدار البيضاء، 2007.

3 - محمود خليل أبو دف، منهج الرسول صلى الله عليه وسلم في تقويم السلوك وكيفية الاستفادة منه في تعليمنا المعاصر، مؤتمر تطوير برامج كليات التربية بالوطن العربي في ضوء المستجدات المحلية والعالمية، كلية التربية، جامعة الزقازيق، 2006.

التعليق على الدراسات السابقة: تتفق هذه الدراسة مع الدراسات السابقة في تناولها موضوع القيم الخلقية ولكن تختلف في تناولها لدراسة القيم من حيث التدريس مثل دراسة التوم ودراسة الظهار، أما دراسة فارس، فقد كانت أهدافها مقارنة لأهداف البحث الحالي، وكذلك دراسة أبو دف حيث إنها كانت تركز على الوسائل التربوية المستمدة والمستنبطة من سيرة النبي صلى الله عليه وسلم والسنة النبوية الشريفة، بينما الدراسة الحالية تهدف إلى معرفة دور المنهج في تعزيز القيم الخلقية ، وقد استفادت الباحثة من الدراسات السابقة في الإطار النظري.

الإطار النظري : القيم، تعريفها، خصائصها.

القيم : في اللغة مشتقة من الفعل قوّم ، يقول الرازي القيمة : واحدة القيم، وقوّم الشيء تقويماً فهو قويم: أي مستقيم¹. وفي لسان العرب أن القيام يأتي بمعنى المحافظة والملازمة كما يأتي بمعنى الثبات والاستقامة، فيقال: أقم الشيء وقومته فقام بمعنى استقام، والاستقامة: اعتدال الشيء واستواؤه².

أما المفهوم الاصطلاحي للقيم: عرفها أبو العينين بأنها: " مفهوم يدل على مجموعة من المعايير والأحكام تتكون لدى الفرد من خلال تفاعله مع المواقف والخبرات الفردية والاجتماعية، بحيث تمكنه من اختيار أهداف وتوجيهات لحياته يراها جديرة لتوظيف إمكاناته، وتتجسد خلال الاهتمام أو الاتجاهات أو السلوك العملي أو اللفظي بطريقة مباشرة أو غير مباشرة"³. ويرى يالجن أن القيم " ضرب من النظام موجود في الوجود يميل الإنسان إليه بالطبيعة في القيم الإيجابية، وينفر منه في القيم السلبية"⁴.

1 - محمد بن أبي بكر الرازي، مختار الصحاح، دار الحديث، القاهرة، 1424هـ، ص 302.

2 - محمد بن جمال بن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت(د،ت) مادة (قوم)، ص 714.

3 - علي خليل مصطفى أبو العينين ، القيم الإسلامية والتربية، مكتبة الحلبي، المدينة المنورة، 1408، ص 7.

4 - مقداد يالجن، الاتجاه الأخلاقي في الإسلام ، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1973، ص 307.

وتعرّف القيم الإسلامية بأنها: " تلك المعايير التي جاء بها القرآن الكريم والسنة المطهرة، ودعا إليها الإسلام، وحث على الالتزام والتمسك بها، وأصبحت محل اعتقاد واتفق واهتمام لدى المسلمين؛ إذ تمثل موجّهات لحياتهم، ومرجعاً لأحكامهم؛ إذ يجدد من خلالها المقبول وغير المقبول، والمستحسن والمستهجّن، والمرغوب فيه وغير المرغوب، من الأقوال والأفعال ومظاهر السلوك المختلفة¹.

أولاً: خصائص القيم في الشريعة الإسلامية:

- الربانية : وهذه من أعظم مزاياها على الإطلاق؛ لأن الوحي الإلهي هو الذي وضع أصلاً لها، وحدد معالمها، فمصدرها واحد هو الله عز وجل، بعيدة عن تعدد المصادر وتشتتها مما يسبب تعارضها وتناقضها.

- العالمية: فهي أصل الفطرة ومهما اختلفت الأمم وتغيرت تتفق على حسن هذه القيم، فالصدق والأمانة والإحسان والمروءة وغيرها تجبها النفس الإنسانية مهما كانت توجهاتها .

- الشمول: ويدل على ذلك قول الرسول صلى الله عليه وسلم " أعطيت جوامع الكلم"²، فلم تدع القيم الإسلامية جانباً من جوانب الحياة إلا وحددت الطريق الأمثل لها.

- الارتقائية: فكل قيمة في الشريعة الإسلامية تمهد للقيمة التي تليها، وتضيف إليها، فقد قال صلى الله عليه وسلم: " الإيثار بضع وسبعون- أو بضع وستون- شعبة، فأفضلها قول لا إله إلا الله، وأدناها إماطة الأذى عن الطريق، والحياء شعبة من الإيثار"³.

1-. صالح يحيى الزهراني، قيم السلام في كتب التفسير والحديث والتربية الوطنية في المرحلة المتوسطة بالملكة العربية السعودية، رسالة دكتوراه غير منشورة، كلية التربية، قسم التربية الإسلامية والمقارنة، جامعة أم القرى، 1425هـ. ص 31.

2 - صحيح مسلم، كتاب المساجد ومواضع الصلاة، حديث رقم 523.

3 - صحيح مسلم كتاب الإيثار باب بيان عدد شعب الإيثار وأفضلها وأدناها، وفضيلة الحياء، وكونه من الإيثار، حديث رقم 35.

- الإيجابية : فالخير فيها يتعدى للآخرين، فلا يكفي أن يكون الإنسان صالحاً في نفسه بل ينبغي أن يكون صالحاً ومصلحاً، ومتفاعلاً مع المجتمع، قال صلى الله عليه وسلم : "المسلم أخو المسلم، لا يظلمه ولا يسلمه، ومن كان في حاجة أخيه، كان الله في حاجته، ومن فرج عن مسلم كربة، فرج الله عنه بها كربة من كرب يوم القيامة، ومن ستر مسلماً ستره الله يوم القيامة"¹.

- الإنسانية: وتظهر إنسانية القيم عندما أخذ النبي صلى الله عليه وسلم بالقيم العالمية وجاء ليطمئنها، وهذا الإتمام يعني أن الإسلام أقر القيم الإنسانية الموجودة بالفطرة².

ثانياً: الأخلاق، ماهيتها، فضائل الخلق الحسن:

الأخلاق: في اللغة جمع خلق وهو: السجية والطبع والمروءة والدين³
أما في الاصطلاح فهي السجية والطبيعة سواء أكانت حسنة أو قبيحة أو العادة والطبيعة والدين والمروءة أو صفة مستقرة في النفس ذات آثار في سلوك الفرد والمجتمع وقد تكون محمودة أو مذمومة⁴. وقد عرفها الميداني بأنها صفة مستقرة في النفس - فطرية أو مكتسبة - ذات آثار في السلوك محمودة أو مذمومة⁵.
ويعرف الجرجاني الخلق بأنه: "عبارة عن هيئة للنفس راسخة تصدر عنها الأفعال بسهولة ويسر من غير حاجة إلى فكر وروية، فإن كان الصادر منها الأفعال الحسنة كانت الهيئة خلقاً حسناً، وإن كان الصادر منها الأفعال القبيحة سميت الهيئة

1 - صحيح مسلم، كتاب البر والصلة والآداب، باب تحريم الظلم، حديث رقم 2580.
2 - قاسم خزعلي، القيم التربوية في ضوء الرؤية القرآنية والحديث النبوي الشريف، مجلة جامعة القدس المفتوحة للأبحاث والدراسات، العدد الخامس والعشرون، 2011، (1).
3 - الفيروز آبادي، محمد يعقوب، 1995:1137.
4 - سعيد عبد العظيم، خلق المسلم، دار الإيمان، الإسكندرية، مصر، 2004، ص 7.
5 - عبد الرحمن الميداني، الأخلاق الإسلامية وأسسها، ج1، دمشق: دار القلم، 1999، ج1، ص 7.

التي هي مصدر ذلك خلقاً سيئاً¹، ويوضح ذلك قول رسول الله صلى الله عليه وسلم «البر حسن الخلق، والإثم ما حاك في صدرك، وكرهت أن يطلع عليه الناس»².

ويشير المجلس إلى ثلاثة معانٍ للأخلاق :

أ- تدل على الصفات الطبيعية في خلقه الإنسان الفطرية على هيئة مستقيمة متناسقة .

ب- تدل على الصفات التي اكتسبت وأصبحت عادة في السلوك كعادة التدين ، ومن ثم تصبح وكأنها خلقت مع طبيعته أو تصبح طبيعته الثانية .

ج- أن للأخلاق جانبين : جانباً نفسياً باطنياً ، وجانباً سلوكياً ظاهرياً³.

ثالثاً: أنواع الأخلاق :

لا يمكن فصل الأخلاق ؛ لأنها متكاملة ومتداخلة ، لكن سيتم استعراض أهم الأخلاق من خلال السنة النبوية الشريفة : وهذه الأخلاق تظهر من خلال حديث الرسول صلى الله عليه وسلم : " اتق الله حيثما كنت ، واتبع السيئة الحسنة تمحها ، وخالق الناس بخلق حسن "4. وفي حديث النبي صلى الله عليه وسلم ربط بين الإيمان وحسن الخلق، قال صلى الله عليه وسلم: "أكمل المؤمنين إيماناً أحسنهم خلقاً، وخياركم خياركم لنسائهم خلقاً"5

وقد قسم علماء الدين والتربية الأخلاق إلى ثلاثة أقسام⁶

1 - علي بن محمد علي الزين الشريف الجرجاني، التعريفات، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، ط1، 1403هـ، ص101

2 - صحيح مسلم، كتاب البر والصلة والآداب، باب تفسير البر والإثم، حديث رقم 2553.

3 - مقداد يالجن، التربية الأخلاقية الإسلامية، دار عالم الكتب للطباعة والنشر والتوزيع، الرياض، ط3، 2002، ص70.

4 - سنن الترمذي، كتاب البر والصلة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، باب ما جاء في معاشره الناس، 1987، ص313.

5 - رواه الترمذي وقال حسن صحيح، كتاب الرضاع، باب ما جاء في حق المرأة على زوجها، رقم الحديث 1162.

6 - محمد عبد الستار نصار ، دراسات في فلسفة الأخلاق، الكويت، دار القلم، 1982، 26.

أ- فضائل شخصية : كالعفة والشجاعة .

ب- فضائل اجتماعية : كاحترام نظام الأسرة والمهنة والوطن .

ج- فضائل عامة : وتتعلق بتنظيم العلاقة بين الناس : كالأمانة والتواضع .

ومن الأمثلة على الأخلاق والفضائل بأقسامها الثلاث :

أ- **النفع العام**: فلقد أولت الشريعة الإسلامية النفع العام أهمية بالغة، حيث أن كل فرد يقدم كل ما يسهم في بناء المجتمع من مختلف جوانبه المادية والروحية، ويمنع كل ما فيه ضرر للمجتمع، فالنفع العام والضمير الإيماني هما الحكم الذي على أساسه يتحرك المسلم، ومن ذلك ما روي عن أبو هريرة رضي الله عنه: " أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال إن شجرة كانت تؤذي المسلمين فجاء رجل فقطعها فدخل الجنة " 1، وأن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال بينما رجل يمشي بطريق وجد غصن شوك على الطريق فأخره فشكر الله له فغفر له. وقال صلى الله عليه وسلم: " عُرِضَتْ عَلَيَّ أَعْمَالُ أُمَّتِي حَسَنَهَا وَسَيِّئَهَا ، فَوَجَدْتُ فِي مَحَاسِنِ أَعْمَالِهَا : الْأَذَى يِمَاطُ عَنِ الطَّرِيقِ ، وَوَجَدْتُ فِي مَسَاوِي أَعْمَالِهَا النِّخَاعَةَ تَكُونُ فِي الْمَسْجِدِ ، لَا تَدْفَنُ " 2 وقال صلى الله عليه وسلم: "أفضل الأعمال أن تدخل على أخيك المؤمن سروراً، أو تقضي عنه ديناً، أو تطعمه خبزاً" 3

وقال صلى الله عليه وسلم: " الساعي على الأرملة والمسكين كالمجاهد في سبيل الله أو القائم الليل الصائم النهار" 4.

1 - صحيح مسلم ، كتاب البر والصلة والآداب، باب فضل إزالة الأذى عن الطريق ، 4 / 2021، حديث رقم 1914.

2 - صحيح مسلم، كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب النهي عن البصاق في المسجد، 1 / 390، حديث رقم 553.

3 - أخرجه البيهقي في شعب الإيمان وقال الألباني في صحيح الجامع حديث حسن، ج1، ص247، حديث رقم 1096.

4 - صحيح البخاري كتاب النفقات ، باب فضل النفقة على الأهل، حديث رقم 5038.

ب- الأمن :

حذر النبي صلى الله عليه وسلم من كل ما يزعزع الأمن ويقوض أركانه ، ومن ذلك جرائم القتل والسرقة وانتهاك الأعراض فقال صلى الله عليه وسلم : "إن دماءكم وأموالكم وأعراضكم عليكم حرام، كحرمة يومكم هذا ، في بلدكم هذا ، في شهركم هذا"¹.

ج- احترام النفس الإنسانية :

حفظ النفس البشرية من مقاصد الشريعة الإسلامية الخمس، وحفاظاً على حياة الإنسان وكرامته وحقه في الحياة أوجدت الشريعة الإسلامية العديد من التشريعات التي تكفل ذلك، وهذه التشريعات لم تقتصر فقط على المسلم إنما كانت شاملة للنفس الإنسانية بشكل عام ومن ذلك قول النبي صلى الله عليه وسلم: "ألا من قتل نفساً معاهدة له ذمة رسوله فقد أخفر بذمة الله فلا يرح رائحة الجنة وإن ريحها ليوجد من مسيرة سبعين خريفاً"².

ونهى النبي صلى الله عليه وسلم عن تعذيب الناس فقال صلى الله عليه وسلم "إن الله يعذب يوم القيامة الذين يعذبون الناس في الدنيا"³. وهذه التشريعات لم تقتصر على الحياة فقط إنما امتدت لما بعد الموت؛ فقد مرت جنازة وكان النبي قاعداً ، فوقف ، فقالوا : يا رسول الله إنه يهودي ، فقال صلى الله عليه وسلم : "أليست نفساً"⁴. وقد نهى صلى الله عليه وسلم عن امتهان جثة الميت أو العبث بها، فكل ما لا

1 - صحيح البخاري ، كتاب الحج ، باب الخطبة أيام منى ، حديث رقم 1652 .

2 - رواه الترمذي وقال حسن صحيح، كتاب الديات، باب ما جاء فيمن يقتل نفساً معاهدة، حديث رقم 1403 .

3 - صحيح مسلم، كتاب البر والصلة والآداب، باب الوعيد الشديد لمن عذب الناس بغير حق، حديث رقم 2613 .

4 - صحيح البخاري، كتاب الجنائز، باب من قام لجنازة يهودي، حديث رقم 1250 .

يليق بالإنسان في حياته لا يليق به بعد ممات، وأنه لا يهان ميتاً كما لا يهان حياً؛ فقد قال صلى الله عليه وسلم "كسر عظم الميت ككسره حياً"¹.

د- حسن الخلق :

قال صلى الله عليه وسلم: "أفضل المؤمنين أحسنهم خلقاً وخياركم خياركم لنسائهم خلقاً"². إن حسن الخلق ومكارم الأخلاق صفة من صفات الأنبياء والصديقين والصالحين، ولنا في أخلاق صحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم القدوة الحسنة، كيف لا وقد رباهم سيد الخلق أجمعين. وفي ذلك يقول الإمام الغزالي: " إن أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم جبلوا على شمائل نقية، واجتمعوا على مبادئ سامية، سجّل لهم التاريخ المثل الأعلى للأخوة الإيمانية السامية في أنفسهم ومجتمعهم، إذ إن الغاية التي التقوا عليها، وجلال الأسوة التي قادتهم إليها، نمّيا فيهم خلال الفضل والشرف، ولم يدع مكاناً لخلّة رديئة"³.

والأخلاق الحسنة من أسباب دخول الجنة؛ فهي سبب في محبة الله لعبده، ومحبة النبي صلى الله عليه وسلم له ومن ذلك قوله عليه الصلاة والسلام: "إنّ من أحبكم إليّ وأقربكم مني مجلساً يوم القيامة أحاسنكم أخلاقاً، وإن أبغضكم إليّ وأبعدكم مني مجلساً يوم القيامة الثرثارون والمتشدقون والمتفيهقون"⁴.

ومساوئ الأخلاق لها تأثير سلبي على الجانب الفردي؛ فينظر إلى سيء الأخلاق على أنه من أصحاب الجرائم، والمشبهين في المجتمع، فلا يجد من إخوانه إلا البغض،

1 - سنن أبي داود، كتاب الجنائز، باب في الحفار يجد العظم هل يتكذب ذلك المكان، حديث رقم 3207.

2 - رواه الترمذي، كتاب الرضاع، باب ما جاء في حق المرأة على زوجها، حديث رقم 1162، حديث حسن صحيح .

3 - محمد الغزالي، فقه السيرة، مصر، دار الكتب الحديثة، ط6، 1965، ص 193.

4 - رواه الترمذي، كتاب البر والصلة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، باب ما جاء في معالي الأخلاق، حديث رقم 2018 وقال حسن غريب، وحسن إسناده الألباني في السلسلة الصحيحة (791).

وعدم الثقة والكراهية إلى حد الاحتقار والازدراء، فهو إنسان منبوذ، حتى إن منهم من يكره نفسه من كثرة كره الناس له.

و على الصعيد الجماعي، فقد قال صلى الله عليه وسلم: " من لم يدع قول الزور والعمل به والجهل ، فليس لله حاجة في أن يدع طعامه وشرابه"¹. إن انتشار مساوئ الأخلاق في المجتمع تجعل أفرادها في قلق واضطراب، فلا يأمنون على أنفسهم وأعراضهم وذرياتهم وأموالهم، فهو مجتمع مضطرب مفكك عرضه للزوال².

رابعاً: القيم الأخلاقية:

القيم الأخلاقية الإسلامية ليست نسبية تتغير من فرد إلى فرد أو من مجتمع إلى آخر أو من زمن إلى زمن، بل هي قيم ثابتة تزداد ثباتاً وضرورة كلما مرت الإنسانية بتجارب في حياتها الأرضية³. وهي تعد شرط لاكتمال إنسانية الفرد وصلاح المجتمع.

أ- مصادر القيم الأخلاقية:

القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة هما المصدران الرئيسان للقيم الخلقية ، وهما مصدران ثابتان لا يتغيران ، قال صلى الله عليه وسلم : "إني تارك فيكم ما إن تمسكتم به لن تظلوا بعدي، أحدهما أعظم من الآخر كتاب الله حبل ممدود من السماء إلى الأرض، وعتري أهل بيتي ولن يتفرقا حتى يردا علي الحوض، فأنظروا كيف تحلفوني فيها"⁴.

فالقرآن الكريم هو المصدر الأول للأخلاق، والآيات التي تضمنت الدعوة إلى مكارم الأخلاق والنهي عن مساوئها كثيرة منها قوله تعالى : ﴿ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ

1 - صحيح البخاري، ج3، ص26، حديث رقم 1903.

2- أحمد سالم ملحم، سلوكيات إسلامية في ضوء القرآن والسنة، عمان، دار النفائس، 1425هـ-2004م، ص27.

3 - مقداد ياجن، التربية الأخلاقية الإسلامية، الرياض: دار عالم الكتب للطباعة والنشر والتوزيع، ط3 2002، ص94، 95.

4 - سنن الترمذي، كتاب المناقب، باب مناقب أهل بيت النبي صلى الله عليه وسلم، حديث رقم 3788، حديث حسن غريب.

وَالْإِحْسَانَ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَى وَيَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ" [النحل : آية 90]، وقوله تعالى : " قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّي الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَّنَ وَالْإِنْتِمَ وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَأَنْ تُشْرِكُوا بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزَّلْ بِهِ سُلْطَانًا وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ" [الأعراف: آية 33]. وقد قالت السيدة عائشة رضي الله عنها وهي تصف الرسول صلى الله عليه كان خلقه القرآن، ومعنى ذلك كما يقول ابن كثير:

(أنه قد ألزم نفسه ألا يفعل إلا ما أمره به القرآن، ولا يترك إلا ما نهاه عنه القرآن، فصار امثال أمر ربه خلقاً له وسجيه فكانت أخلاقه صلى الله عليه وسلم أشرف الأخلاق وأكرمها وأبرها وأعظمها¹.

وقد بين أبو عيينة : "أنه على المسلمين أن يتدبروا معاني القرآن الكريم ويفقهوا أمره، ويستضيئوا بنوره ليعبد عنهم الزلل والضلال فهو المرشد إلى الصواب، والداعي إلى الحق والخير والجمال ومكارم الأخلاق، وينبغي أن يكون الإطار العام للتربية الأخلاقية مستمداً من القرآن الكريم، فتراعي الإنسان كما هو الإنسان فلا تنخفض به إلى مستوى الحيوان، كما لا ترتفع به إلى مستوى الملائكة، والهدف البعيد لهذه التربية هو حسن الصلة بالله، وقيل مرضاته، وهي غاية كل مسلم، وهي منتهى سعادته في حياته²."

والمصدر الثاني السنة النبوية : قال الله عز وجل : ﴿ لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِمَنْ كَانَ يَرْجُو اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَذَكَرَ اللَّهَ كَثِيرًا ﴾ [الأحزاب : آية 21]، وقد رغب الرسول صلى الله عليه وسلم في إتباع سنته والعمل بها في أحاديث كثيرة

1 - الحافظ أبي الفداء أسماعيل بن كثير، الفصول في سيرة الرسول صلى الله عليه وسلم ، (701-774) تحقيق وتعليق محمد العبد الخطراوي، محيي الدين ميتو، مؤسسة علوم القرآن - دمشق ، ط 3 ، 1403 هـ (ص 264 - 265).

2 - علي خليل أبو العينين، فلسفة التربية الإسلامية في القرآن الكريم، القاهرة: دار الفكر العربي، ط 1، 1980، ص 296.

منها قوله صلى الله عليه وسلم " من أطاعني فقد أطاع الله، ومن عصاني فقد عصى الله " ¹.

"وبين أبو العينين أن السنة النبوية الشريفة هي المصدر لكثير من القيم الخلقية من نصوص السنة النبوية فلا بد أن يعرف طرق الفقهاء في الاستنباط وأن يتعرف على المدلولات اللغوية، والفهم العربي لهذه النصوص، والمنهج الذي اتبعه الرسول صلى الله عليه وسلم في بيان أحكام القرآن الكريم" ².

وتستمد القيم الأخلاقية الإسلامية أيضاً من المصادر الأخرى للتشريع الإسلامي كالإجماع والقياس والمصالح المرسلّة. وتُقاس الأخلاق بناء على آثارها في سلوك الإنسان، فالخلق الحميد تكون آثاره حميدة، والخلق الذميمة تكون آثاره ذميمة، وكلمة خلق وحدها لا تعطي معنى الأخلاق الحسنة لأنها تحتل المعنيين الحسن والقيح، فعند المدح يوصف الخلق في لغة العرب بأنه (حسن) أو (كريم) أو (جميل) أو (رضي)، وقد وصف ومدح الله تعالى نبيه ورسوله محمداً صلى الله عليه وسلم بقوله: "وَإِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ" (القلم: آية 4).

ب- أهمية الأخلاق الحسنة:

- 1- الأخلاق الحسنة امثال لأمر الله ورسوله: قال صلى الله عليه وسلم: " اتق الله حيثما كنت، وأتبع السيئة الحسنة تمحها، وخالق الناس بخلق حسن" ³.
- 2- الأخلاق أحد مقومات شخصية المسلم: قال صلى الله عليه وسلم " إن الله لا ينظر إلى أجسادكم، ولا إلى صوركم، ولكن ينظر إلى قلوبكم " ⁴.

1 - صحيح مسلم، كتاب الإمارة، باب وجوب طاعة الأمراء في غير معصية وتحريمها في المعصية، حديث رقم 1835.

2 - علي خليل مصطفى أبو العينين، القيم الإسلامية والتربية، مكتبة الحلبي، المدينة المنورة، 1408هـ، ص 65.

3 - رواه الترمذي، باب البر والصلة، باب ما جاء في معاشرّة الناس، حديث رقم 1987، حديث حسن صحيح.

4 - صحيح مسلم، كتاب البر والصلة والآداب، باب تحريم ظلم المسلم وخذله واحتقاره ودمه وعرضه وماله، حديث رقم 2564.

3- الارتباط الوثيق بين الأخلاق والدين الإسلامي عقيدة وشريعة: قال الله تعالى: ﴿ اٰتٰلُ مَا اَوْحٰى اِلَيْكَ مِنَ الْكِتٰبِ وَاَقِمِ الصَّلٰةَ اِنَّ الصَّلٰةَ تَنْهٰى عَنِ الْفَحْشَآءِ وَالمُنْكَرِ وَاذْكُرْ اللّٰهَ اَكْبَرُ وَاَللّٰهُ يَعْلَمُ مَا تَصْنَعُوْنَ ۝﴾ . [العنكبوت: آية 45].

4- آثارها الإيجابية في سلوك الفرد والمجتمع، فالأخلاق هي الأساس لبناء المجتمعات : عن أبي موسى عن النبي صلى الله عليه وسلم قال : " مثل ما بعثني الله به من الهدى والعلم كمثل الغيث الكثير أصاب أرضاً، فكان منها نقية، قبلت الماء، فأنبتت الكلاً والعشب الكثير، وكانت منها أجادب، أمسكت الماء، فنفع منها الله بها الناس، فشربوا وسقوا وزرعوا ، وأصابت منها طائفة أخرى، إنما هي قيعان تمسك ماء ولا تنبت كلاً، فذلك مثل من فقه في دين الله، ونفعه ما بعثني الله به فعلم وعلم، ومثل من لم يرفع بذلك رأساً، ولم يقبل هدى الله الذي أرسلت به " ¹.

5- مكارم الأخلاق ضرورة اجتماعية ولها تأثير كبير في إضفاء السعادة على الأفراد حيث إن الالتزام بالأخلاق الحسنة يزيد من محبة الفرد وتقبله لدى الآخرين ويستحق صاحبها الثناء.

6- أهمية الأخلاق في الدعوة إلى الله عز وجل : عن ابن عباس رضي الله عنه قال : "لما نزلت هذه الآية ﴿ وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ ﴾ [سورة الشعراء آية 214]. قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : " أرأيتم لو أخبرتمكم أن خيلاً تخرج بسفح هذا الجبل، أكنتم مصدقي؟" قالوا: ما جربنا عليك كذباً، قال: " فإني نذير لكم بين يدي عذاب شديد" ² وهذا يظهر انعكاس الصورة السلوكية الرائعة في انتشار الدين الحنيف للعالم ككل.

1 - صحيح البخاري، كتاب العلم، باب فضل من علم وعمل، حديث رقم 79.

2 - صحيح مسلم، كتاب الإيمان، باب في قوله تعالى وأنذر عشيرتك الأقربين، حديث رقم 208.

المطلب الثاني: منهج النبي صلى الله عليه وسلم في تعزيز القيم الأخلاقية.

قال الله تعالى: ﴿لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْ أَنْفُسِهِمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ﴾. [سورة آل عمران: آية 164]. صرحت الآية القرآنية الكريمة بالمنهج العام لتعليم الرسول صلى الله عليه وسلم لتعليم وتربية أصحابه، والذي يقوم على الأسس التالية:
1- أن يقوم الإنسان بتصحيح علاقته مع ربه ومع نفسه ثم مع من حوله من الناس .

قال الرسول صلى الله عليه وسلم عندما سئل عن الإحسان: "أن تعبد الله كأنك تراه ، فإن لم تكن تراه فإنه يراك "1؛ لكي يضع الأساس الأخلاقي في نفس الإنسان المسلم و يقيمها على دعائم ثابتة .

2- التأكيد على الجزء الآخروي: لا تقتصر فائدة وأهمية الأخلاق على الحياة الدنيا فحسب، إنما تشمل الآخرة كذلك ، حيث بين صلى الله عليه وسلم أنها سبب ثقل الموازين يوم القيامة فقال صلى الله عليه وسلم: " ما من شيء أثقل في ميزان المؤمن يوم القيامة من حسن الخلق ، وأن الله يبغض الفاحش البذيء "2.

3- تغير الأسلوب بحسب طبيعة النفس الإنسانية ، ومدركات العقل البشري لتحقيق العبودية لله تعالى ، وإيجاد الإنسان الصالح في أقواله ، وأفعاله ، وأخلاقه ، فاستخدم عليه الصلاة والسلام الوعظ والتذكير ، والقصة ، وضرب الأمثال ، وغيرها من الأساليب بحسب ما تقتضيه الظروف والأحوال؛ ليكون لدى الإنسان قناعات ثابتة بقيم معينة لا بد من غرسها في نفسه بأسلوب يضمن بقاءها واستمرارها.

1 - صحيح البخاري، كتاب الإيمان، باب سؤال جبريل النبي صلى الله عليه وسلم عن الإيمان والإسلام، حديث رقم 50.

2 - رواه الترمذي، كتاب البر والصلة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، باب ما جاء في حسن الخلق، حديث رقم 2002، حديث حسن صحيح.

4- الرفق واللين: كان منهج النبي صلى الله عليه وسلم اللين والرفق والبعد عن الغلظة في التعامل ، فيها هو الأعرابي يدخل على النبي صلى الله عليه وسلم فيجر الرسول صلى الله عليه وسلم من برده وكان عليه صلى الله عليه وسلم نجراني سميك فيؤثر في جنب النبي صلى الله عليه وسلم فيقول الإعرابي بكلمة هي أقبح من الفعل، أعطني يا محمد من مال الله الذي أعطاك فانك لا تعطيني من مال أمك ولا أبيك قال . وتبسم إليه، (فقام الصحابة لكي يعطوه درسا في الأدب وكيفية مخاطبة الناس). فقال: صلى الله عليه وسلم دعوه ثم اخذ بيده فأعطاه من مال الله زيبيا وحبا وثيابا . من أراد الزبيب والحب أخذه والثياب، ومن أراد الإيمان واليقين والقرآن وطريق الله المستقيم كطريق أبي بكر وعمر وعثمان وعلي (رضي الله عنهم) وجده. قال له الرسول صلى الله عليه وسلم هل أحسنت إليك قال نعم فجزاك الله من أهل وعشرة خير الجزاء. قال : إذا خرجت فقل لأصحابي ذلك فإنهم وجدوا في أنفسهم فيخرج به (صلى الله عليه وسلم) فيسأله أمامهم قال نعم جزاك الله خيرا من أهل وعشرة خير الجزاء . فيبتسم النبي (صلى الله عليه وسلم) ويقول: أتدرون ما مثلي ومثلكم، ومثل هذا الأعرابي: قالوا لا يا رسول الله ، قال: مثلنا مثل رجل له دابة فرت منه فلقحها فلما رآها الناس لحقوها فما زادت إلا فرارا قال الرجل: تركتكم وهذا الإعرابي لضربتموه ثم ارتد فدخل النار. عاد الأعرابي إلى أهله فدعاهم إلى الإسلام فاسلموا عن بكرة أبيهم) إنها الدعوة الرائدة، الرفق واللين؛ لأن الجفا والغلظة لا تكسب إلا الحقد¹ .

5- الإقناع الذاتي من خلال الحوار : فقد كان صلى الله عليه وسلم يجاهد في سبيل الإقناع وإقامة الحججة وغرس القيم، ومن ذلك حديث عن أبي أمامه قال : "إن فتى شابا أتى النبي صلى الله عليه وسلم .. فقال : يا رسول الله ! ائذن لي بالزنا ! فأقبل القوم عليه فزجروه .. وقالوا مه مه ! فقال : ادنه ، فدنا منه قريبا ، قال : فجلس . قال أتحبّه لأمك ؟ قال : لا والله ، جعلني الله فداك . قال : ولا الناس يحبونه

1 - يحيى حسين أحمد، أثر المنهج النبوي في صناعة المواقف : مجد الأمة، مجلة كلية العلوم الإسلامية - كلية العلوم الإسلامية - جامعة الموصل: العراق، م7، ع13، 2013، ص13-14.

لأمهاتهم . قال أفتحبه لابتك ؟ قال : لا والله يا رسول الله ! جعلني الله فداك . قال : ولا الناس يحبونه لبناتهم . قال أتحبه لأختك ؟ قال : لا والله ، جعلني الله فداك . قال : ولا الناس يحبونه لأخواتهم . قال أتحبه لعمتك ؟ قال : لا والله ، جعلني الله فداك . قال : ولا الناس يحبونه لعماهم . قال أتحبه لخالتك ؟ قال : لا والله ، جعلني الله فداك . قال : ولا الناس يحبونه لخالاتهم . قال : فوضع يده عليه ، وقال : اللهم ! اغفر ذنبه ، وطهر قلبه ، وحسن فرجه . فلم يكن بعد ذلك الفتى يلتفت إلى شيء¹، فمن خلال الحوار الذي دار بين الشاب والنبي صلى الله عليه وسلم ليصل به إلى التحفيز الداخلي للرقابة الربانية، وعدم التقاعس عن التربية الذاتية.

6- الصبر وطول النفس والتدرج في التربية: إن منهج النبي صلى الله عليه وسلم في تعزيز القيم الأخلاقية لدى المسلمين كان يعتمد على الصبر وطول النفس فهذا هو صلى الله عليه وسلم عندما بعث معاذ بن جبل الأنصاري إلى اليمن فأوصاه بوصايا كثيرة منها قوله صلى الله عليه وسلم : " إنك ستأتي قوماً أهل كتاب، فإذا جئتهم فأدعهم إلى أن يشهدوا أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله، فإن هم أطاعوا بذلك فأخبرهم أن الله فرض عليهم خمس صلوات في كل يوم وليلة، فإن هم أطاعوا لك بذلك فأخبرهم أن الله فرض عليهم صدقة تؤخذ من أغنيائهم فترد على فقرائهم، فإن هم أطاعوا لك بذلك فأياك وكرائم أموالهم، واتق دعوة المظلوم فإنه ليس بينها وبين الله حجاب"².

7- الجمع بين التعليم الفردي والجماعي: ففي منهج النبي صلى الله عليه وسلم في تعزيز القيم الأخلاقية لم يكن يعتمد على التعليم الجماعي فقط وإنما كان يجمع بين الفردي والجماعي، ففي الحديث الذي أخرجه مسلم قال أبو رفاعة: انتهيت إلى النبي صلى الله عليه وسلم وهو يخطب، قال فقلت: يا رسول الله رجل غريب، جاء يسأل عن دينه، لا يدري ما دينه، قال: فأقبل عليّ رسول الله صلى الله عليه وسلم، وترك

1 - مسند أحمد، باقي مسند الأنصار، حديث رقم 21708، وصححه الألباني في السلسلة الصحيحة حديث رقم 370.

2 - علي محمد الصلابي، السيرة النبوية، القاهرة، دار الفجر للتراث، 2003، ج2، ص674.

خطبته حتى انتهى إلي، فأتى بكرسي حسبتُ قوائمه حديداً قال: فقعد عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم، وجعل يعلمني مما علمه الله، ثم أتى خطبته فأتم آخرها"¹.

8- الحرص على تعليم المسيء وإرشاده: فقد قال صلى الله عليه وسلم: "إن الله لم يبعثني معنتاً ولا متعنتاً ولكن بعثني معلماً وميسراً"². فكان الرسول صلى الله عليه وسلم ييسر الأمور للمسلمين فقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "علموا ويسروا ولا تعسروا وإذا غضبت فاسكت وإذا غضبت فاسكت وإذا غضبت فاسكت"3 ويعلمنا النبي صلى الله عليه وسلم من خلال ذلك السيطرة على النفس عند الغضب وعدم الاستعجال في الحكم على الأشخاص وعدم امتهان شخصياتهم، وإعطائهم الثقة بأنفسهم.

9- التشجيع والثناء على الالتزام بالأخلاق الحسنة والابتعاد عن الفاحش: فقد سئل صلى الله عليه وسلم عن أكثر ما يدخل الناس الجنة، فقال: "تقوى الله وحسن الخلق وسئل عن أكثر ما يدخل الناس النار فقال: الفم والفرج"⁴.

10- التدريب العملي والتطبيق: عن أبي سعيد الخدري أن ناساً من الأنصار سألوا رسول الله صلى الله عليه وسلم فأعطاهم، ثم سألوه فأعطاهم، ثم سألوه فأعطاهم، حتى نفذ ما عنده، فقال: " ما يكون عندي من خير فلن أدخره عنكم، ومن يستعفف يعف الله، ومن يستغن يغنه الله، ومن يتصبر يصبره الله، وما أعطي أحد عطاء خيراً وأوسع من الصبر"⁵ فهنا يبين الرسول صلى الله عليه وسلم أن ما يكسب الخلق الحسن هو التدريب العملي عليه، وتطبيقه بشكل عملي أمام المتعلمين.

1 - صحيح مسلم ، كتاب الجمعة، باب حديث التعليم في الخطبة، حديث رقم 876.

2 - صحيح مسلم ، كتاب الطلاق، باب بيان أن تخيير امرأته لا يكون طلاقاً إلا بالنية، حديث رقم 1478.

3 - مسند الإمام أحمد، مسند بني هاشم، حديث رقم 2552.

4 - سنن الترمذي، كتاب البر والصلة عن رسول الله، باب ما جاء في حسن الخلق، حديث رقم 2004، حديث صحيح غريب.

5 - صحيح البخاري ، كتاب الزكاة، باب الاستعفاف عن المسألة حديث رقم 1400.

11- استمرارية التعليم : فقد استمر النبي صلى الله عليه في منهجه التربوي لكي يعلم أصحابه ويذكرهم بالله عز وجل، ويحثهم على مكارم الأخلاق، ويوضح لهم دقائق الشريعة وأحكامها¹.

ومن ذلك حرص الرسول صلى الله عليه وسلم على تعليم أصحابه في مختلف الظروف والأحوال فما هو صلى الله عليه وسلم يحرص على أن يكسب الصحابة رضي الله عنهم آداب الجلوس على الطريق فيقول صلى الله عليه وسلم : " إياكم والجلوس في الطرقات "، فقالوا: ما لنا بدُّ إنما هي مجالسنا نتحدث فيها، قال: " فإذا أبيتُم إلا المجالس، فأعطوا الطريق حقها "، قالوا: وما حق الطريق؟ قال: غُضُّ البصر، وكفُّ الأذى، وردُّ السلام، وأمرٌ بالمعروف ونهيٌ عن المنكر².

12- توجيه المتعلم نحو التربية الذاتية: فقد عدَّ النبي صلى الله عليه النفس ومحاسبتها فطنة وذكاء، في حين أن الاستسلام لأهواء النفس وعدم القدرة على زجرها، عجز وضعف فقد قال صلى الله عليه وسلم : " الكيس من دان نفسه وعمل لما بعد الموت، والعاجز من اتبع نفسه هواها ثم تمنى على الله عز وجل"³. فيظهر في الحديث الشريف أهمية تربية النفس ومجاهدتها وتزكيتها والترهيب من التقاعس عن التربية الذاتية، لأنه يولد الضعف الذاتي والذي يولد بطبيعة الحال الضعف السلوكي.

وهكذا يتبين أن الرسول -صلى الله عليه وسلم- كان يعمل جاهداً لتربية المؤمنين على القيم الأخلاقية، مكوّناً منهج قويم لحياة المؤمنين ومجتمعهم ليكونوا نبراس حق في السمو الأخلاقي في جميع نواحي حياتهم.

1 - علي محمد الصلابي، السيرة النبوية، القاهرة، دار الفجر للتراث، 2003، ج1، ص، 619.

2 - صحيح البخاري، كتاب المظالم، باب أفنية الدور والجلوس فيها والجلوس على الصعداء، حديث رقم 2333.

3 - سنن الترمذي، كتاب صفة القيامة والرقائق والورع عن رسول الله صلى الله عليه وسلم باب منه، حديث رقم 2459، حديث حسن.

المطلب الثالث: دور المؤسسات التربوية في غرس القيم الأخلاقية في ضوء المنهج النبوي:

المشكلة التي نراها في العالم الإسلامي أن هناك فجوة بين المسلم والالتزام بالأخلاق التي نادى بها الإسلام وحث عليها في القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة، فبعض المسلمين بعيدين عن تعاليمه غير ملتزمين بتوجيهاته. وهذه الفجوة لا يمكن أن تتلاشى إلا إذا بدأنا من المؤسسات التربوية التعليمية الجادة التي تُعنى ببناء الجيل وغرس القيم والتي يجب أن تستمد من المنهج النبوي في غرس القيم، فكيف تطبق هذه المؤسسات المنهج النبوي :

دور الأسرة : تحت السنة النبوية المشرفة الأسرة إلى تحمل مسؤوليتها الأسرية في تربية وإعداد الأبناء فقد قال صلى الله عليه وسلم : " كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه كمثل البهيمة تنتج بهيمة هل ترى فيها جدعاء" ¹.

لذلك كان دور الأسرة في تنمية القيم الخلقية في نفوس أبنائها عظيم ؛ لأن تنشئة الأبناء تنشئة صحيحة على الأسس الإسلامية منذ بداية حياتهم ، وتربيتهم عليها يرسخ في نفوسهم تلك المبادئ، والقيم فيسهل عليهم تقبلها، والعمل بها.

- أن يتم غرس القيم الخلقية في الأطفال منذ نعومة أظفارهم ليشبوا عليها وقد تشرّبوها وأصبحت جزءاً لا يتجزأ من شخصياتهم، يقول ابن قدامة: " اعلم أن الصبي أمانة عند والديه وقلبه جوهرة ساذجة وهي قابلة لكل نقش فإن عود الخير نشأ عليه وشاركه أبواه ومؤدبه في ثوابه وإن عود الشر نشأ عليه وكان الوزر في عنق وليه، فينبغي أن يصونه ويؤدبه ويهدبه ويعلمه محاسن الأخلاق" ². ومن ذلك أن يغرس الأبوان قيم التعامل مع الآخرين بتعويد الأطفال على الصدق والمحبة والأمانة وأدب الحديث وتجنب السباب والشتائم، وتعليمه آداب الاستئذان وتعميق آداب المعاملة الحسنة.

1 - صحيح البخاري ، كتاب الجنائز، باب ما قيل في أولاد المشركين، حديث رقم 1319.

2 - صابر طعيمة، منهج الإسلام في تربية النشء ، دار الجيل، بيروت، ط1، 1414هـ - 1994م ، ص 157، 158.

- التعزيز في الأطفال الاقتداء بالرسول صلى الله عليه وسلم، فيجب أن يعرف الطفل فضائل النبي وشمائله ، ويدرك الطفل أن إيمانه لا يكتمل إلا بمحبة النبي صلى الله عليه وسلم: "فو الذي نفسي بيده، لا يؤمن أحدكم حتى أكون أحب إليه من والده وولده"¹، فيجب تعليم الطالب إتباع أوامر النبي واتخاذة قدوة حسنة في كل الأمور.

- تعليم الأطفال أدب معاملة الوالدين وحبهم وطاعتهم والإحسان إليهم.
- التحذير من تقليد الآخرين: يكمن دور الوالدين في إلزام أبنائهم بأداب الإسلام، والابتعاد عن التقليد الأعمى للآخرين.

- مساعدة الأبناء على مصاحبة الأخيار، وأهل الأخلاق الفاضلة: لان الصاحب شديد التأثير بمن يصاحبه وفي الحديث الصحيح " مثل الجليس الصالح والجليس السوء كمثل صاحب المسك وكير الحداد، لا يعدمك من صاحب المسك: إما تشتريه، أو تجد ريحه، وكير الحداد: يحرق بدنك أو ثوبك، أو تجد منه ريحاً خبيثة"².

- عدم إغراق الطفل في حياة التنعم: فقد دعانا صلى الله عليه وسلم أن نربي أطفالنا على أن تكون شخصيتهم قوية قادرة على مواجهة الصعاب والتحديات ومن ذلك قوله صلى الله عليه وسلم: " إياك والتنعم فإن عباد الله ليسوا بالمتنعمين"³؛ وذلك لأن التنعم إذا استولى على القلب هان على صاحبه كل المفسد، لذا ترك التنعم طريق إلى تنوير القلب وقوة الشخصية وقدرة تحمل الصعاب.

- التشجيع والثناء المستمر للطفل: فيجب أن يشعر الوالدان الأبناء بقيمة الأخلاق الحسنة ففي كل طفل عادات وأخلاق طيبة لا بد من رعايتها وتنميتها لتكبر

1 - صحيح البخاري، كتاب الإيمان، باب حب الرسول- صلى الله عليه وسلم- من الإيمان، حديث رقم 14.

2 - صحيح البخاري، كتاب البيوع، باب في العطار وبيع المسك، ، حديث رقم 1995

3 - مسند الإمام أحمد، مسند الأنصار رضي الله عنهم، حديث معاذ بن جبل رضي الله تعالى عنه، حديث رقم 21600، وحسنه الألباني في صحيح الجامع، حديث رقم 2668.

مع الطفل، فعندما يذكر الوالدين فضائل أبنائهم يكون ذلك ادعى لتقبلهم التوجيه والإرشاد.

دور المدرسة :

تبدأ مسؤولية التربية في المدرسة من التخطيط التربوي على مستوى العالم الإسلامي ومن ثم التنفيذ والإشراف على السلم التعليمي، والمقررات ومعايير اختيار المعلم، وإعداده، وطرق التدريس، والمناهج ، والتقييم، والأنشطة الطلابية، حتى يتكون نظام تربوي إسلامي.

أولاً - المنهج الدراسي : فلا بد للمنهج المدرسي أن يؤدي الأدوار المناطة به ويحقق الأهداف المرجوة منه، وعليه مراعاة أسس كثيرة منها الأسس المعرفية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية وأهمها الأخلاقية.

- اختيار المواضيع التي تتناسب مع المستوى العقلي والإدراكي للطلاب التي تحث على التمسك بالقيم الأخلاقية التي عمل بها الرسول صلى الله عليه وسلم.

- صياغة القيم الأخلاقية بأسلوب سهل يمكن من استيعابها.

- صياغة مساق القيم الأخلاقية ليتم تدريسه في المدارس والجامعات.

ثانياً - المعلم: إن على المعلمين أن يتأسوا بمنهج النبي صلى الله عليه وسلم ويقتدوا بهديه في تعزيز القيم، فيجب أن يحاولوا التعرف على قدرات تلاميذهم.

- مراعاة الفروق الفردية بين الطلاب، فالرسول صلى الله عليه وسلم كان يحسن التعامل مع طباع الناس.

- الربط بين الحقائق وواقع الطلاب وحياتهم المعاصرة وتحديداً القيم الأخلاقية التي يمكن أن يكتسبها الطلاب من واقعهم. لتصبح المدرسة بيئة اجتماعية، يحيا فيها الطلاب حياة نشيطة عامله يتدربون فيها على غرس القيم الأخلاقية.

- تطبيق العبادات من خلال الأنشطة الصفية واللاصفية؛ لأن العبادات قوة دافعة لحسن الخلق، وتوظيفها في تعديل السلوك، قال تعالى: "إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ" [العنكبوت: آية 45]. وقد كان صلى الله عليه وسلم يدعو في افتتاح

الصلاة :..وأهدني لأحسن الأخلاق لا يهدي لأحسنها إلا أنت، واصرف عني سيئها لا يصرف عني سيئها إلا أنت " ¹ .

- اختيار المعلم الكفاء القادر على غرس الأخلاق الفاضلة في نفوس الطلاب وأن يتخذ المدرس كل مادة لغرس القيم الفاضلة، لأن مسؤولية المعلم المسلم لا تقتصر على تحقيق العملية التعليمية البحتة، إنما من منظور إسلامي ينال من الأجر والثواب أو الوزر والعقاب تبعاً لما يناله من تعلموا منه، فيجب أن يكون قدوة حسنة لطلابه لينال أجر من اقتدوا به.

- التنوع في الأساليب، فتارة يعتمد على القصة التي هي من أفضل وسائل تنمية القيم الأخلاقية، أو التربية بالأحداث، وأسلوب التعليم بالأمثال والتربية باللعب والتربية بالعصف الذهني والترغيب والترهيب وغيرها.

- فتح المجال للمتعلمين للقيام بالتنقيب والبحث من تلقاء أنفسهم وعلى أن يخطوا طريقهم بأيديهم ومن خلال بحث وتنقيب الطالب يكتسب المعرفة التي لا يمكن للقيم أن تكتمل إلا بها، والتربية الذاتية تزيد من المسؤولية الفردية لدى الطالب.

دور المجتمع:

- الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر: فقد قال صلى الله عليه وسلم : "والذي نفسي بيده لتأمرن بالمعروف، ولتنهون عن المنكر أو ليوشكن الله أن يبعث عليكم عقاباً منه ثم تدعونني فلا يستجاب لكم" ²، فمهمة المجتمع أن يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر ويقول النبي صلى الله عليه وسلم في ذلك : "من رأى منكم منكراً فليغيره

1 - صحيح مسلم، كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب الدعاء في صلاة الليل وقيامه، حديث رقم 771.

2 - كتاب الفتن عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، باب ما جاء في الأمر بالمعروف، حديث رقم 2169، وصححه الألباني في صحيح الجامع رقم 2399.

بيده فإن لم يستطع فبلسانه فإن لم يستطع فبقلبه، وذلك أضعف الإيمان¹، ففي فعلها الفلاح والخير وفي إهمالها هلاك المجتمع.

- أن يفعل العلماء والفقهاء دورهم في تربية وجدان الأمة وأخلاقها، من خلال استخدام الحكمة في مخاطبة الناس وتكون بالكلمة الطيبة التي تصل إلى القلوب، واستخدام أساليب عصرية تعتمد على العقل والمنطق.

- إنشاء المؤسسات التربوية العامة من نوادٍ وغيرها وطبعها بالطابع الإسلامي؛ لتكون وسيلة للتربية والتثقيف ونشر القيم.

- استثمار تقنيات العصر والإعلام التربوي من أجل نشر الوعي بسيرة النبي صلى الله عليه وسلم وبناء جيل على دراية بحياة النبي صلى الله عليه وسلم ونشر كل ما فيها من قيم ومبادئ تربوية.

1 - صحيح مسلم، كتاب الإيمان، باب بيان كون النهي عن المنكر من الإيمان وأن الإيمان يزيد وينقص، رقم الحديث 49.

خاتمة

ومن نتائج هذه الدراسة:

- ضرورة تعميم المنهج النبوي في تعزيز القيم الأخلاقية عبر الوسائل والمؤسسات التربوية والاجتماعية المختلفة.
- تفعيل دور الأسرة لتنشئة أبنائها تنشئة إسلامية ونشر الوعي الثقافي بين أفرادها، وتواصلها مع المدرسة لغرس ثقافة المجتمع الإسلامي في شخصية الأطفال.
- إن السنة النبوية هي المنهج القويم والأسلوب التربوي الأمثل الذي تربي عليه أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم.
- يعتمد المنهج النبوي في تعزيز القيم أن يقوم الإنسان بداية بتصحيح علاقته مع ربه ثم مع نفسه ثم مع من حوله من الناس، والتأكيد على الجزء الأخرى أثناء التعليم.
- اتسم المنهج النبوي بالرفق بالمعلمين وهو ما يشجع المتعلم على بذل الجهد في تحصيل المعرفة.
- استخدام المنهج النبوي للإقناع الذاتي من خلال الحوار.
- عزز المنهج النبوي دور الوالدين والمربين في تنمية القيم الأخلاقية في نفوس النشء.
- تغير الأسلوب في المنهج النبوي بحسب طبيعة النفس الإنسانية.
- والصبر وطول النفس والتدرج في التربية من سمات غرس القيم الأخلاقية في المنهج النبوي.
- والجمع بين التعليم الفردي والجماعي، والحرص على تعليم المسيء وإرشاده بدلاً من تعنيفه وإذلاله.
- التشجيع والثناء على الالتزام بالأخلاق الحسنة والابتعاد عن الفاحش، والتدريب العملي والتطبيق للقيم الأخلاقية، مع استمرارية التعليم، وتوجيه المتعلم نحو التربية الذاتية.

- تعزز المنهج النبوي دور الوالدين والمربين في تنمية القيم الأخلاقية في نفوس النشء، وضرورة تعميم المنهج النبوي في تعزيز القيم الأخلاقية عبر الوسائل والمؤسسات التربوية والاجتماعية المختلفة، وتواصلها مع المدرسة لغرس ثقافة المجتمع الإسلامي في شخصية الأطفال.

- إن دور المجتمع يكمن في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وتفعيل دور العلماء والفقهاء في تربية وجدان الأمة وأخلاقها، وإنشاء المؤسسات التربوية العامة من نوادٍ وغيرها، وطبعها بالطابع الإسلامي لتكون وسيلة للتربية والثقيف ونشر القيم.

- عملية بناء وتكوين القيم الأخلاقية في المجتمع يجب أن تكون عملية نامية، مستمرة، متوالية بحيث يؤخذ المنهج النبوي المستمد من المنهج الرباني ويطبق في واقع الحياة سواء في الأسرة أو المدرسة أو في المجتمع.

التوصيات:

- ضرورة اهتمام المربين بالسنة النبوية والسيرة النبوية؛ فهي غنية بالمبادئ التربوية التي يجب تفعيلها للقضاء على المشكلات التي تواجه العالم العربي الإسلامي.

- الاهتمام بإنشاء مراكز للبحوث الإسلامية تهتم بدراسة السنة النبوية الشريفة، وإبراز الجانب التربوي فيها وتستثمرها في العملية التربوية.

المصادر والمراجع

- القرآن الكريم
- أبو دف، محمود خليل، منهج الرسول صلى الله عليه وسلم في تقويم السلوك وكيفية الاستفادة منه في تعليمنا المعاصر، مؤتمر تطوير برامج كليات التربية بالوطن العربي في ضوء المستجدات المحلية والعالمية، كلية التربية - جامعة الزقازيق، 2006 .
- أبو زهرة ، محمد، المجتمع الإنساني في ظل الإسلام، الدار السعودية للنشر والتوزيع: الرياض، ط2، 1401هـ.
- أبو العينين ،علي خليل، القيم الإسلامية والتربية، مكتبة الحلبي، المدينة المنورة، 1408هـ.
- أبو العينين ،علي خليل، فلسفة التربية الإسلامية في القرآن الكريم، ط1، القاهرة: دار الفكر العربي، 1980.
- أحمد بن حنبل، مسند الإمام أحمد بن حنبل، متون الحديث، الطبعة الثانية، مؤسسة الرسالة .
- البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل بن ابراهيم بن النخعي البخاري ،صحيح البخاري ، متون الحديث، دار ابن كثير اليمامة، بيروت.
- الترمذي، محمد بن عيسى أو عيسى، سنن الترمذي، متون الحديث، دار إحياء التراث العربي- بيروت
- التوم، بشير حاج، تدريس القيم الخلقية، ط1، مكة المكرمة : جامعة أم القرى، مركز البحوث التربوية والنفسية، سلسلة البحوث في خدمة العلم، 1403هـ.
- الحاكم، محمد بن عبد الله بن محمد بن حمدويه النيسابوري، المستدرک علی الصحیحین، تحقیق مصطفی عبد القادر عطا، الطبعة الأولى، 1411هـ.
- الجرجاني، علي بن محمد علي الزبن الشريف، التعريفات، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، ط1، 1403هـ.
- الزهراني، صالح يحيى، قيم السلام في كتب التفسير والحديث والتربية الوطنية في المرحلة المتوسطة بالمملكة العربية السعودية، رسالة دكتوراه غير منشورة، كلية التربية، قسم التربية الإسلامية والمقارنة، جامعة أم القرى، 1425هـ.

- حسان فارس، تربية الرسول صلى الله عليه وسلم للناس ، مجلة حسن التربية تصدر عن شبكة المعرفة الريفية ، الدار البيضاء، 2007.
- خزعلي، قاسم ، القيم التربوية في ضوء الرؤية القرآنية والحديث النبوي الشريف (2011) مجلة جامعة القدس المفتوحة للأبحاث والدراسات - العدد الخامس والعشرون (1).
- الصلابي، علي محمد، السيرة النبوية ، ج2، القاهرة، دار الفجر للتراث، 2003.
- طعيمة، صابر، منهج الإسلام في تربية النشء ، ط1، دار الجليل، بيروت، 1414هـ - 1994م
- الغزالي، محمد، (1979)، خلق المسلم، ط2، دمشق : دار القلم.
- مسلم، الإمام مسلم بن الحجاج أبو الحسين مسلم بن الحجاج مسلم القشيري النيسابوري، صحيح مسلم، متون الحديث، دار إحياء التراث العربي: بيروت.
- بن منظور، محمد بن جمال، لسان العرب، دار صادر: بيروت (د،ت).
- نصار، محمد عبد الستار، دراسات في فلسفة الأخلاق، الكويت، دار القلم، 1982.
- و داد أحمد الظهار، (1403هـ): القيم والأخلاق في برنامج التربية الدينية المرحلة الابتدائية بالمملكة العربية السعودية، رسالة ماجستير غير منشورة، مكة المكرمة: كلية التربية، جامعة أم القرى.
- الميداني، عبد الرحمن ، الأخلاق الإسلامية وأسسها، ج1، دمشق : دار القلم (1978).
- يالجن مقداد، التربية الأخلاقية الإسلامية، ط3 ، الرياض: دار عالم الكتب للطباعة والنشر والتوزيع، 2002.
- يالجن، مقداد، الاتجاه الأخلاقي في الإسلام ، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1973.
- يحيى حسين أحمد، أثر المنهج النبوي في صناعة المواقف: مجد الأمة، مجلة كلية العلوم الإسلامية - كلية العلوم الإسلامية - جامعة الموصل: العراق، م7، ع13، 2013.



الفروض الكفائية: تأصيلاً وأنواعاً ومنزلةً

أ.د. صالح قادر كريم الزنكي

جامعة قطر / قطر

Salih.alzanki@qu.edu.qa

ملخص

هذه الدراسة ستركز على قضايا مهمة في موضوع فرض الكفائية، وبدأت بالحديث عن التأصيل الشرعي لهذا النوع من الفرض، كما بينت أنواعه، وسلطت الضوء على موقع هذا الفرض ومنزله بين غيره من الأحكام، وأخيراً تناولت الآثار السلبية المترتبة على سوء تقدير منزلة هذا الفرض، وتوضيح هذه المسائل يفضي إلى النهوض بهذا الفرض وإخراجه من السبات الذي هو فيه، كما يفضي إلى تحقيق الاستخلاف الإنساني في الأرض على الوجه الأكمل والأقوم، واتبع المنهج الوصفي والتحليلي في معالجة الموضوع.

الكلمات المفتاحية: الفرض ، الكفائي ، التأصيل ، النوع ، المنزلة .

Abstract

Fard Kifaya (The Communal Obligatory Act) Its Foundation, Types and Status

This study focuses on important issues of the Fard Kifaya (The Communal Obligatory Act). I started this study by talking about its foundation and Types in the Islamic Legal System, and highlighted the Status of Fard Kifaya among the rules of Islamic law. Finally, I addressed - in this Research paper- the negative effects of misjudging the status of Fard Kifaya. It is important to say that shedding lights on these issues will help bring out the Fard Kifaya from the resting place to the level of advancement It should be , as well as lead to the realization of the human Successorship in the Earth in a most complete and appropriate way.

Key words: Obligatory Act - The Communal - Foundation - Types - Status.

مقدمة:

الحمد لله وحده، والصلاة والسلام على من لا نبي بعده، أما بعد؛

فالتشريع الإسلامي تشريع كلما درسته بتأنٍ وروية ازددت إيماناً وقناعةً بأنه تشريع صالحٌ لكلّ زمان ومكان، ولكلّ الأحوال، وقد يستغرب من لم يتعامل معه عن قرب هذه الصلاحية له عبر الزمان والمكان والأحوال، فكيف يصلح عبر الزمان والمكان والأحوال والواقع الإنساني يتغير بسرعة البرق أو أشد، فما تراه اليوم جديداً يصبح قديماً في يوم الغد، وطبائع الإنسان وحاجاته في يومنا وفي كلّ يوم تختلف عن يوم قبله، فأنتى لتشريع بهذه المواصفات؟!

وهذه الدراسة ليست بصدد شرح هذه النقطة بالذات، ولكن بقدر ما يتعلق بعنوانها بالإمكان الخوض فيه، ومما يدل على تجلي هذه الصلاحية من خلال الفرض الكفائي هو أنّ الشارع الحكيم تعامل مع كلّ شيء بقدر ما يشتمل على مصلحة، أو مفسدة، ويقدر ثبات واستقرار هذه المصلحة أو المفسدة، ويقدر ما له علاقة بالإنسان فرداً أو جماعة، أو أمة، أو الإنسانية جمعاء، ويقدر ما هو وسيلة أو غاية، ويقدر ما يحقق من التوازن المطلوب في الإنسان وبيئته ودينه وآخرته، كلّ ذلك له حساب دقيق.

فإذا كان الشيء مشتملاً على مصلحة ثابتة، وحقيقية، وله علاقة بكلّ الإنسان فرداً فرداً وجماعة وجماعات، فيأتي خطاب الشارع بها يضمن تحقيق هذه المصلحة إنشاءً وتثبيتاً وتكثيراً، والحكم الشرعي الذي يناسب هذا النوع من المصلحة هو الواجب (الفرض)، الذي يمدح فاعله ويثاب على القيام به، ويذم ويعاقب على تركه، أمّا إذا كانت درجة المصلحة دون ذلك من تلك الجوانب بعضها أو غالبها أو كلها، فيأتي الحكم الشرعي بما يتناسب ودرجة هذه المصلحة قوة وانتشاراً، وهذا النوع من الحكم يتجسد في المندوب، وكذلك الأمر بالنسبة لاشتمال الشيء على المفسدة، فالتحريم للمفاسد الثابتة والحقيقة والمنتشرة على مستوى الفرد والجماعة، ودون هذه المفسدة يتناسب معها حكم الكراهة، وهكذا.

وبالنسبة للفرض (الواجب) فإنّ الشارع لا يحكم على شيء بالواجب إلاّ لاشتماله على مصلحة مهمة، وهذه المصلحة لا يمكن تفويتها أو التقليل من شأنها، وحماية هذه

المصلحة على هذه الدرجة من الأهمية يناسبها الحكم الذي يمدح فاعله ويثاب عليه، ويذم فاعله ويعاقب عليه وهو الفرض (الواجب).

وهذا النوع من الحكم (الفرض) قد يُكَلَّفُ كلَّ شخص بفعله والقيام به، لأهميته القصوى، وهو فرض العين، والشارع يقصد تحقيقه من كل فرد، أي من مقاصده النظر إلى الفاعل القائم به، وقد يُكَلَّفُ بفعله والقيام به مكلف أو أكثر حسب ما تقتضيه ظروف تحقيقه دون تكليف كل فرد بحد ذاته، أي أنّ الشارع نظر فيه إلى تحقيق الفعل بالصورة المثلى بالدرجة الأولى والأساس، ونظر فيه إلى الفاعل تبعاً لأصالة وبالذات، وهذا النوع من الفرض هو ما يسمى بفرض الكفاية أو بالفرض الكفائي، وهو ما ستحدث عنه هذه الدراسة.

أهمية الدراسة:

تجلى أهمية الدراسة في الآتي:

1. دائرة الفروض الكفائية تتسع يوماً بعد يوم، وذلك لتطور الحياة وتعقيد مفرداتها، وكثرة متطلباتها، وتلبية حاجة المجتمع تقتضي توضيح موقع هذه الفروض في المنظومة التشريعية استجابة للمساهمة في صناعة الحياة وتنميتها وتطويرها وتحسينها.
2. الفروض الكفائية كفيلة بدفع المكلفين للانخراط في صناعة الحياة الكريمة وتمتع انسحابهم منها.
3. بالفروض الكفائية تتحقق الاكتفاء الذاتي من خلال إعداد تخصصات متنوعة تقوم بسد حاجة المجتمع المسلم.

أسئلة الدراسة:

تحاول الدراسة الإجابة عن الآتي:

1. ما التأصيل الشرعي لهذا النوع من الفرض؟
2. ما أنواع هذا الفرض؟

3. أين موقع هذا الفرض ومنزلته بين غيره من الأحكام؟

4. هل ثمة أثر في سوء تقدير منزلة هذا الفرض؟

أسباب اختيار الموضوع:

جملة من الأسباب وراء فتح ملف هذا الموضوع، ومنها:

1. جرى الحديث عن هذا الموضوع من غير تناول أدلة على تأصيله.
2. اعتقاد بعض الدارسين وجود نوع واحد من الفروض الكفائية، الأمر الذي دفع الباحث إلى تصحيح هذا التصور.

أهداف الدراسة:

تهدف الدراسة إلى تحقيق الآتي:

1. بيان التأصيل الشرعي لفروض الكفاية.
2. توضيح أنواع فروض الكفاية.
3. كشف موقع فروض الكفاية ومنزلتها بين سائر الأحكام.
4. استجلاء أثر سوء تقدير فروض الكفاية في حياة المسلم.

منهج الدراسة:

تعتمد الدراسة على المنهج الوصفي لجمع المادة العلمية عن الموضوع في المدونات الأصولية القديمة والمعاصرة، وكذلك تعتمد المنهج التحليلي لتفكيك ما تم جمعه، ثم المنهج الاستنباطي للخروج بأحكام ونتائج في الموضوع قيد الدراسة. وبناءً على ما سبق فإن الدراسة جاءت موزعة على المطالب الأربعة الآتية:

المطلب الأول: التأصيل الشرعي لفرض الكفاية

قبل الشروع في الحديث عن التأصيل الشرعي لهذا النوع من الفرض يُستحسن التعريف به، لأنّ الحكم على شيء ما يسبقه تصوره، وعليه فقد عرّف الأصوليون القدامى والمعاصرون فرض الكفاية من الناحية اللغوية والاصطلاحية، وهذه الدراسة لا تريد أن تكرر ما سجله هؤلاء الأصوليون، ويكتفي بالتعريف الاصطلاحي لهذا الفرض عند القدامى والمعاصرين من غير خوض في شرح مفرداته ومحترزات التعريف وذلك للتركيز على مسائل أخرى أكثر إلحاحاً.

وتعريفُ الأصوليين لفرض الكفاية يكاد يكون واحداً بالمعنى، أو متقارباً جداً، وإن اختلفت ألفاظهم، فالجميع متفقون على أنّ المأمور به يجب القيام به، وإذا قام به بعض المكلفين سقط الواجب عن الآخرين. ومن تعريف القدامى تعريف الإمام ابن السبكي (ت771هـ) حيث عرف فرض الكفاية بأنّه: "كُلُّ مَهْمٍ يُقَصَّدُ حَصُولُهُ مِنْ غَيْرِ نَظَرٍ بِالذَّاتِ إِلَى فَاعِلِهِ"¹. وهذا التعريف قد شمل بصيغته "كُلُّ" وهي من صيغ العام؛ المهمّ الدينيّ والدُّنيويّ، دون الاختصار على نوعٍ واحد.

ومن العلماء المعاصرين الذين عرفوا فرض الكفاية عبد الوهّاب خلاّف (ت1956م) فقال: "هو ما طلب الشارع فعله من مجموع المكلفين، لا من كلّ فردٍ منهم، بحيث إذا قام به بعض المكلفين فقد أدّى الواجب وسقط الإثم والخرج عن الباقيين، وإذا لم يقم به أيُّ فردٍ من أفراد المكلفين أثموا جميعاً بإهمال هذا الواجب"²، أو

1- ابن السبكي، تاج الدين عبد الوهّاب بن علي، جمع الجوامع بشرح تشنيف المسامع، تحقيق أبي عمرو الحسيني بن عمر، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1420/2000م، 182/1.

2- خلاّف، عبد الوهّاب، علم أصول الفقه، دارالحديث، القاهرة، 2003/1423م، ص126، وبمثله عرفه الدكتور محمد مصطفى الزحيلي، الوجيز في أصول الفقه الإسلامي، دار الخير، دمشق، بيروت، ط2، 2006/1427، ص324.

قام به بعض ولكن لم يكن القيام بقدر الكفاية وسدّ الحاجة؛ أثم الجميع، وتعرضوا للمسؤولية¹.

ومن ثمة نسال عن المقصود بالتأصيل الشرعيّ، ويُقصد به إقامة الأدلة الشرعية على المسألة قيد الدراسة والبحث، ومن النصوص الشرعية التي تدلُّ على وجود الفروض الكفائية² في المنظومة التشريعية الإسلامية ما يأتي:

1. قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾ [سورة التوبة:122].

هذه الآية تفيد أن الجهاد ليس فرضاً على الأعيان جميعهم، بل على بعضهم، وأنه فرض على الكفاية، إذ لو نفر الجميع وخرج لضاع من ورائهم التفقه والتعلم، فلتخرج طائفة³ منهم للجهاد، وطائفة يتفقهون في الدين، حتى إذا عاد النافرون أعلمهم

1- ينظر: الزلمي، مصطفى إبراهيم، أصول الفقه الإسلامي في نسيجه الجديد، مركز عبادي للدراسات والنشر، صنعاء، ط1، 1996/1417م، ص 192.

2- معلوم أن غالب المصطلحات الأصولية والفقهية استقر، أو بدأ بالاستقرار بعد عصر الرسالة منذ بداية تدوين العلوم الشرعية، فكانت المعاني معهودة، وتحديد مصطلحات علمية إزاءها جاء في زمن متأخر، ولا إشكال في ذلك ما دام المعنى مستقراً وواضحاً.

3- الطائفة في اللغة الجماعة، وقد تقع على أقل من ذلك حتى تبلغ الرجلين، وقد تطلق ويراد بها شخص واحد كما في قوله تعالى: ﴿وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا﴾ [سورة الحجرات:9]، يعني نفسين. دليله قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ﴾ [سورة الحجرات:10]، ف جاء بلفظ التثنية، والضمير في "اقتتلوا" وإن كان ضمير جماعة؛ فأقل الجماعة اثنان في أحد القولين للعلماء. ينظر: الشعراوي، محمد متولي، تفسير الشعراوي، مراجعة وتخريج أحمد عمر هاشم، دار الأخبار، القاهرة، 1991م، 5575/9.

المقيمون ما تعلموه من أحكام الشَّرع، وما تجدد نزوله على رسول الله صلى الله عليه وسلم خلال جهادهم.

والآية تَبوُّءٌ للعلم الشرعيِّ مقاماً رفيعاً، وتوجب على المتصدِّرين له إتقان هذا العلم، وإجادته والتمكُّن منه، إلى أن يبلغ تفهُّمه وتعلُّمه درجة التفقُّه، وهو الفهم الدقيق والعميق الذي يتجاوز الفهم الشكليَّ السطحي الذي يضرُّ أكثر من أن ينفع، ويصطدم أحيان كثيرة مع الضرورات التي تمليها الفطرة والعقل المنضبط بنور الإيمان. ومحتوى التفقُّه ومعناه في الاصطلاح القرآني أوسع بكثير من التفقه في الاصطلاح الفقهيِّ. ففي الاصطلاح الفقهي يتعلَّق التفقُّه بالجانب التشريعي، بينما في الاصطلاح القرآني يشمل الجوانب الثلاثة معاً: الجانب العقدي، والجانب الأخلاقي والسلوكي، والجانب التشريعي والتقني، وبحمل التفقه على الاصطلاح القرآني تتحقق الغاية من فرضيته في ظهور قيوميته وسلطانه، ودوامه وامتداده زماناً ومكاناً، وأشخاصاً وأحوالاً، وهذا التفقه ينبغي بل يجب أن يحقق أهدافه في الأمة، تفقهاً له القدرة على إحداث تغيير حقيقي نحو الأحسن والأفضل المطلوب من المكلفين قولاً وعملاً، فيكون إنذاراً بينه الغافل، ويوقظ النائم، فيتخذ حذره، ويعدِّ عدته، ويُحكِّم خطته، ويرصد حركته، ويُحسن فعلته، فيؤدي وظيفته على الأرض.

وعلى ضوء ذلك يتم تقويم حركة كلِّ طائفة من كلِّ فرقة. وقبل البدء بالنفيير لطلب العلم، والشروع في التفقُّه؛ يتحتم اعتماد خطة محكمة، وإحصاء دقيق واختبار شامل لانتداب الشخص المناسب الذي يملك مؤهلات هذا التخصص، ويُستنبط هذا المعنى من كلمة "النفرة" الواردة في الآية، فإنَّ هذه الكلمة استعملت في القرآن الكريم دائماً في مسألة الخروج للجهاد والقتال ﴿يَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا مَا لَكُمْ إِذَا قِيلَ لَكُمْ أَنْفِرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَنَا قُلْتُمْ إِلَى الْأَرْضِ أَرْضَيْتُمْ بِالْحَيَاةِ الدُّنْيَا مِنَ الْآخِرَةِ فَمَا مَتَّعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا فِي الْآخِرَةِ إِلَّا قَلِيلٌ﴾ [سورة التوبة: 38].

فعملية التفقه تبدأ بمرحلة الإعداد والبناء ﴿ فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ ﴾، وتمر بتحقيق التخصص ﴿ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ ﴾، فعلة النفور التفقه¹، وتصل إلى الهدف وتستمر ولا تتوقف، والهدف هنا عبارة عن القدرة على العطاء والقدرة على التأثير والإصلاح والتصحيح ﴿ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ ﴾، فإذا جلس للعطاء فقد جلس للممارسة وظيفته، ومحل هذه الوظيفة جمهور المسلمين وغيرهم، ومخاطبة الجماهير تتطلب امتلاك الرسالة الخطابية، ولهذه الرسالة شروط، منها واقعيتها وصدقها، ووضوحها، ومستواها. وقد يكون لقضية واحدة خطابان، بسبب اختلاف ظرف القضية، وتباين سوابقها ولواحقها والنظر في عواقبها ونتائجها، ومشروعية خطاب ما يتوقف على اعتبار ودراسة كل تلك السوابق واللواحق، والمقدمات والنتائج، والمصالح والمفاسد، فإذا ترجحت كفة الفعل أقدم عليه، وإلاّ تعين الترك والإحجام، يقول الشيخ السَّعدي (ت. 1376 هـ) في تفسير هذه الآية: "وفي هذه الآية أيضاً دليل وإرشاد وتنبية لطيف، لفائدة مهمة، وهي: أن المسلمين ينبغي لهم أن يعدوا لكلّ مصلحةٍ من مصالحهم العامّة من يقوم بها، ويوفر وقته عليها، ويجتهد فيها، ولا يلتفت إلى غيرها، لتقوم مصالحهم، وتتم منافعهم، وتكون وجهة جميعهم، ونهاية ما يقصدون قصداً واحداً، وهو قيام مصلحة دينهم ودنياهم، ولو تفرقت الطرق وتعددت المشارب، فالأعمال متباينة، والقصد واحد، وهذه من الحكمة العامة النافعة في جميع الأمور"².

2. قال تعالى: ﴿ وَلَتَكُنَّ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ﴾ [سورة آل عمران: 104].

1- هناك فرق بين مصطلح "فقه" و"فقه"، فالأول قد يكون لمرحلة دون أخرى، أو لمسألة دون غيرها، وقد يستحضرها المتلبس به وقد لا يستحضرها، بينما "فقه" يفيد أن المسألة أصبحت ملكة في الشخص المتلبس به، فساعة تسأله عن أيّ موضوع لا يتردد، والمطلوب هنا من الناشرين تحقّق المعنى الثاني. ينظر: الشعراوي، تفسير الشعراوي، 5579/9.

2- السعدي، عبد الرحمن بن ناصر، تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، المطبعة العصرية، بيروت، 2010/1431م، ص306.

معنى الآية: وليكن منكم أيها المؤمنون طائفة متصفة بالخير، ومطبقة أوامر الشرع، ومجتنبه نواهيها، ومتصدية للدعوة إلى الخير، ومؤهلة تأهيلاً جيداً، يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر. وتشكيل هذه الطائفة للقيام بهذا الواجب من فروض الكفاية، بدليل "ولتكن"، فإن اللام لام الأمر، دخل على فعل المضارع، وكل أمر للوجوب إن لم تكن هناك قرينة صارفة عنه، ولا قرينة هنا، و"من" في "منكم" للتبعض، كما أن كلمة "أمة" تأتي بمعنى جماعة، وهذا المعنى هو الغالب من بين معانيها المستعملة في القرآن الكريم¹.

ولا يمكن أن تدعو هذه الطائفة إلى الخير، وتأمّر بالمعروف، وتنهى عن المنكر وهي ليست من أهل الخير، وبعيدة عن المعروف، فالازدواجية في الفكر والممارسة لا تأتي بالثمرة، وإنما تأتي بنتائج عكسية، وفي القرآن الكريم آيات عدة تُشدد النكير على من يدعو غيره إلى شيء، وهو يأتي بخلافه ونقيضه، ومنه قوله تعالى: ﴿أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنْسَوْنَ أَنْفُسَكُمْ وَأَنْتُمْ لَا تَعْقِلُونَ﴾ [سورة البقرة: 44]. والطائفة الكبرى في بعض الدعاة والعلماء وقت إذ يتحوّل عندهم الدين إلى مهنة ووظيفة وصناعة، ويخرج من حقيقته بوصفه عقيدةً وشريعة، ونظاماً وحياءً، فإنهم

1- استعمل لفظ الأمة في القرآن أربعة استعمالات:

- الأمة بمعنى المِلَّة: أي العقيدة كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ﴾ [سورة الأنبياء: 92].

- الأمة بمعنى الجماعة من الناس، وهو الاستعمال الغالب كما في قوله تعالى: ﴿وَمَنْ خَلَقْنَا أُمَّةً يَهْدُونَ بِالْحَقِّ وَبِهِ يَعْدِلُونَ﴾ [سورة الأعراف: 181].

- الأمة بمعنى البرهنة من الزمن، كما في قوله تعالى ﴿وَلَئِنْ أَخَّرْنَا عَنْهُمُ الْعَذَابَ إِلَى أُمَّةٍ مَعْدُودَةٍ لَيُؤْتِلُنَّ مَا يَحْبِسُهُ أَلَّا يَوْمَ يَأْتِيهِمْ لَيْسَ مَصْرُوفًا عَنْهُمْ وَحَاقَ بِهِمْ مَا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِئُونَ﴾ [سورة هود: 8].

- الأمة بمعنى الإمام المقتدى به، كما في قوله تعالى ﴿إِنَّ إِبْرَاهِيمَ كَانَ أُمَّةً قَانِتًا لِلَّهِ حَنِيفًا وَلَمْ يَكُ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ [سورة النحل: 120].

ينظر: الشنقيطي، محمد الأمين بن مختار، أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، ضبط وتصحيح وتخرّيج محمد عبد العزيز الخالدي، دار الكتب العلمية، بيروت، 4، 1432/2011م، 10/3-

يأمرون الناس بالخير وهم لا يفعلونه، وينهون عن المنكر وهم يأتونه، فإنه الطامة الكبرى، وكيف لا، فهذا الوضع المزدوج يبعث على التشكيك بقيم الدين وتعاليمه القيّمة، وتنزع القدسيّة عنها، وتسقط هيبتها وسلطانها في نفوس المدعويين، لأنّهم يسمعون قولاً جميلاً، ويشهدون فعلاً مشيناً، فتتملكهم الحيرة بين القول والفعل.

فهذه الكلمات وقت إذ تتجسد في الواقع فإنها تكتسب مقومات بقائها حية، فلا تلد ميتة، ولا تصيبها الشيخوخة، فمن علامات صدق الكلمة تمثلها في تصرفات حاملها وناطقها، ومن علامات وفاتها انفصالها عن حاملها وناطقها، وفي الحديث النبويّ الآتي البيان الوافي لخطورة الموقف: «يُؤْتَى بِالرَّجُلِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ، فَيُلْقَى فِي النَّارِ، فَتَنْدَلِقُ أَقْتَابُ بطنه (يعني أمعاءه)، فيدورُ بها كما يدور الحمارُ بالرَّحَى، فيجتمعُ إليه أهلُ النارِ، فيقولون يا فلانُ: ما لك أَلَمْ تكن تأمرُ بالمعروفِ وتنهى عن المنكر؟ فيقول: بلى، قد كنتُ آمراً بالمعروفِ ولا آتية، وأنهى عن المنكر وآتية»¹.

والدعوة إلى الخير والأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر تكليفٌ ومسؤولية عظيمة إذا نظرنا إلى اصطدام مضمون الأمر والنهي بشهوات الناس ونزواتهم، ومصالح بعضهم ومنافعهم، وكبرياء بعضهم. وفيهم الجبار الغاشم، وفيهم الحاكم المتسلط، وفيهم الهابط الساقط الذي يكره الصعود والوقوف شامخاً، وفيهم المسترخي الذي يكره الاشتداد، وفيهم المنحل الذي يكره الجد، وفيهم الظالم الذي يكره العدل، وفيهم المنحرف الذي يكره الاستقامة.

وقد كان المسلمون في العصر الذهبي الرّسالي وفي عهد الصحابة والتابعين لهم بإحسان حريصين على القيام بهذا الواجب العاصم للمجتمع الإسلامي من الإسراف في المنكر والتوغل فيه، ومن الإقتار في المعروف والتكاسل فيه، وعلى مرّ العصور والدهور، كان هناك لإظهار المنكر ونشره ناشطون، ولإضمار المعروف وإخفائه فاعلون، فالضرورة إليه بعد خير القرون أشدّ وأعظم، لكثرة الجهل، وقلة العلم،

1- مسلم، أبو الحسين بن الحجاج القشيري، صحيح مسلم، تحقيق وتصحيح محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، كتاب الزهد والرقائق، باب عقوبة من يأمر بالمعروف ولا يفعله، رقم الحديث (2989)، 4/2290.

وغفلة الكثير من الناس عن هذا الواجب العظيم. وفي عصرنا هذا صار الأمر أشدّ، والخطر أعظم، لانتشار الشرور والغرور، وكثرة دعاة الباطل، وقلة دعاة الخير في غالب البلاد.

ومن أجل هذا أمر الله سبحانه وتعالى به، ورجب فيه، وقدمه على الإيمان، كما في قوله سبحانه وتعالى: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَوْ ءَامَنَ أَهْلُ الْكِتَابِ لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ مِّنْهُمْ الْمُؤْمِنُونَ وَأَكْثَرُهُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ [سورة آل عمران:110]. فالله سبحانه وتعالى يُعرّف الأمة المسلمة بنفسها، ويعرفها مكانها وقيمتها وحقيقتها، ويضع على كاهل المسلمين في الأرض واجبات ثقيلًا، ويبين لهم واجبهم تجاه الناس، فهذه الأمة ما خرجت لنفسها، كي تفكر في ذاتها، وتبحث عن مصالحها فقط، وتترك البشرية، فإنها أمة أخرجت بقدر الله وحكمته، والهدف من إخراجها واضح، أمة ذات دور خاص، لها مقام خاص، ولها حساب خاص، وهذا ما ينبغي أن تُدرکه الأمة لتعرف حقيقتها وقيمتها، ولا تترك القيادة لغيرها، فلا بد أن تكون هي الرائد والقُدوة والطلیعة، فتعطي، وتقدم، تقدم العقيدة، تقدم نظام الحياة، تقدم المعرفة والعلوم، تقدم السياسة الناجحة النظيفة، تقدم الاقتصاد، تقدم الخير، فتعطي أكثر مما تأخذ، ولا تكن عالية على الآخر الغريب و«واليد العليا خيرٌ من اليد السفلى، فاليد العليا هي المنفعة، والسفلى هي السائلة»¹.

1- البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، عالم الكتب، بيروت، ط4، 1405/1985م، كتاب الزكاة، باب لا صدقة إلا عن ظهر غنى، 228/2.

المطلب الثاني: أنواع فرض الكفاية

للعلماء تقسيمات ثلاثة للفروض الكفائية، وتحدث عن كل تقسم في فرع مستقل على النحو الآتي:

الفرع الأول: تقسيم جمهور العلماء، فإنهم قسموها إلى قسمين:

1. الفروض الكفائية الدينية: وهي الفرائض المتعلقة بأصول الدين وفروعه، مثل القيام بإقامة الحجج القاطعة والبراهين اليقينية على إثبات الخالق، وما يجب له من الصفات، وما يستحيل عليه، وإقامة الأدلة العقلية على حاجة البشرية للوحي، ورد الشبهات ومقارعتها بالحجة العقلية الدامغة، والأشتغال بعلوم الشريعة ومقدماتها من علوم الآلة؛ من علوم اللغة نحواً و صرفاً، وبياناً ومعان، وبديعاً، ومن آداب البحث والمناظرة، ومن التفسير وعلومه، والحديث وعلومه، والفقه وأصوله ومقاصد الشريعة، والتبحر في ذلك. والاجتهاد والإفتاء في القضايا المعاصرة، وغيرها مما يحتاجه المسلمون، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والدعوة إلى الله، وإقامة الجماعة والأذان، وغسل الموتى وتكفينهم، والصلاة عليهم ودفنهم، ورد السلام إذا كان المسلم عليهم جماعة وغيرها.

2. الفروض الكفائية الدنيوية: كالحرّف والصناعات وما به قوام المعاش والشراء والحراثة والعلوم الإنسانية والطبيعية وعلوم الطب، وكل ما تتوقف عليه عمارة الأرض ووظيفة الخلافة وأدائها على أفضل وجه، إلى الكنس وتنظيف الشوارع، وتنظيم المرور وغيرها. وقد عدّ العلماء الحرّف والصناعات وأنواع الزراعات من فروض الكفاية؛ لأنّه لا يقوم أمر الدّين والدُّنيا إلّا بها، وتركها فيه هلاك ومفسدة، ويلزم أن يقوم بها من تحصل الكفاية بفعله، وإلّا أثمت الأمة.

الفرع الثاني: تقسيم الإمام الغزالي، قسم الإمام الفروض الكفائية تقسيماً ثلاثياً:

1. قسم يتعلق بمحض الدّين كإقامة الحجّة العلمية والبراهين القطعية على صدق الإسلام جملة وتفصيلاً، والدفاع عن الإسلام والمسلمين بالجهاد، وهذا يتعلق بأصل الدين، والمحافظة على كلّ ما يتعلق بفروع الدين وشعاره كإحياء الكعبة بالحج

كل سنة، وإشاعة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ورد السلام، وهو من الشعائر وإن لم تتعلق به مصلحة كلية، بل مصلحة حسن المعاملة.

2. قسم يتعلق بالدنيا وبالمعاش، كدفع الضرر عن محاييج المسلمين، وإزالة فاقتهم، فإن بقيت ضرورة بعد تفرقة الزكوات كان إزالتها من فرض الكفاية، وكذلك حكم البيع والنكاح والحراثة والزراعة والصناعة، وكل حرفة لا يستغني عنها الناس، لأن قوام الدنيا بهذه الأسباب، وقوام الدين موقوف على قوام أمر الدنيا ونظامها لا محالة.

3. قسم مركب من القسمين (الديني والديوي)؛ كتحمّل الشهادات، وإعانة القضاة على توفية الحقوق، وتجهيز الموتى، ودفنهم وغسلهم، وهذه مصالح، ولكن يتعلق بها أيضاً إظهار شعائر الدين¹.

الفرع الثالث: تقسيم الإمام الشاطبي:

سلك الإمام الشاطبي في تقسيم الفروض الكفائية مسلكاً مغايراً لجمهور الأصوليين ولالإمام الغزالي، كما هو دأبه في كتابه "الموافقات"، حيث تناول معظم المفردات الأصولية ولكن كان تناوله متميزاً وبنفحة مقاصد الشارع في التشريع والتكليف والخلق، فهو لم يقسم هذه الفروض إلى فروض دينية وفروض ديوية. ويبدو أنه لم ير فصلاً وفاصلاً بين ما هو ديني وما هو ديوي، والحق معه، فما من شأن ديني إلا وله ظلُّه الوارف على مرافق الحياة، فالصلاة تُبعد المسلم عن ارتكاب المفسد والمضار باللسان وباليد، وتحث على فعل الخير وما فيه النفع العام، والصوم يكسبه التقوى، والتقوى هو الخوف من الجليل، ويحمل صاحبه على العمل بالتنزيل، والعمل به معناه الإقدام على كل فعل خير، واجتناب كل فعل شر، وبه يغدو العبد عبداً صالحاً، وعنصراً إيجابياً بناءً في المجتمع.

1- الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، الوسيط في المذهب الشافعي، تحقيق أحمد محمود الخولي ومحمد محمد تامر، دار السلام، القاهرة، ط2، 2000/1420م، 6/7-7.

وكذلك الزكاة، فهي مدُّ يد المساعدة والعون للفقراء والمساكين، وإشراكهم في مال الله المتوفر عند الغني، وتركية للمزكّي من الأثنية والشح، وإعادة اعتبار للآخر. وكذلك ما من شأن دنبوي مقبول إلاّ وله دخل في عمارة الأرض والعناية بخلق الله، وتحسين ظروف هؤلاء العباد المعيشية على وجه أفضل، وهذا يدخل في صلب الدّين من حيث هو السبيل لتحقيق الخلافة الحقيقية على أرض الله.

فنظر في امتداد هذه الفروض، هل امتدادها ومجالها ينحصر في باب من أبواب الشريعة، أم ينتشر في جميع الأبواب دون باب بعينه؟ وتأسيساً على هذا البعد؛ فقد قسم الفروض الكفائية إلى القسمين الآتيين¹:

1. الفروض الكفائية المختصة بباب من أبواب الشريعة: وقد مثل لهذا النوع بالولايات العامة والجهاد وتعلّم العلم، وإقامة الصناعات المهمة، فهذه كلّها فروض كفايات قاصرة على بابها.

2. الفروض الكفائية غير المختصة بباب من أبواب الشريعة، فهذا النوع من الفرض يمتدُّ إلى جميع أبواب الشريعة، وأبواب الشريعة تتسع لجميع مرافق الحياة، ومثاله الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فإنّه يدخل في جميع أبواب الحياة، فإنك تأمر بكل معروف في كلّ ما تحتاجه الحياة، وتنهي عن المنكر أينما كان المنكر ومن صدر، ومهمة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر تترجم بلغة العصر إلى تقديم الاستشارات المطلوبة لإنجاز أيّ عملٍ متقنٍ مطلوب، وتقويم الأداء وقياسه في مختلف قطاعات المجتمع وتوجيه النقد البناء لتصحيح الأخطاء الإدارية والسياسية والاجتماعية، والتحذير من إمكانية الفشل والإخفاق².

1- ينظر: الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى، الموافقات في أصول الشريعة، شرح عبد الله دراز، ضبط وترجمة محمد عبد الله دراز، دار الفكر العربي، بيروت، ط2، 1975/1395م، 381/3.

2- ينظر: عبد الباقي عبد الكبير، إحياء الفروض الكفائية سبيل تنمية المجتمع، كتاب الأمة، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بدولة قطر، العدد 105، 2005/1426م، ص47-48.

المطلب الثالث: منزلة فرض الكفاية

الفروض الكفائية فروض اجتماعية (حقّ عامّ) وتضامنية، فهي فروض اجتماعية لأنّها تتعلّق مباشرة بالمصالح العامة للأمم، وتمسّ الأركان التي بها قوام كلّ مجتمع، وكلّ أمة، وكلّ دولة، فالإسلام دين ودولة، فتمثّل الجزء الدينيّ منه بطريقة مباشرة في قسم العبادات (الفروض العينية) غالباً، وتمثّل جزء الدولة فيه في الفروض الكفائية، ولا انفصام بين الأمرين: الدين والدولة، فلا تدبّر كما يريد الشّرع الحنيف بدون دولة تعبّد الطريق أمام ممارسة شعائر الدين، وتؤمّن الأجواء المناسبة لإقامتها. ولا تبلغ الدولة أقصى درجات العطاء والصلاح، ورعاية الحقوق وإنصاف المظلوم، وكذلك لا تحقّق العدالة الاجتماعية بين أبنائها إذا لم تحقّق العدالة الداخلية للأفراد ابتداءً، وهي عدالة النّفس، وهذه العدالة يتوقف وجودها كمّاً وكيفاً على إتقان العبادة والإخلاص لله تعالى كمّاً وكيفاً بعلاقة طردية، إلى أن تنهياً النّفس وتنتقل من منزلة الأمارة بالسوء فتتزاخم مع الآخرين على الأرض وثوراتها، إلى منزلة اللّوامة التي تحاسب ذاتها، وتراقب تصرفاتها، وتلومها إذا اوجّحت، إلى أن تصل إلى النّفس مطمئنة التي تُغلب قوة الخير ومنطق الحق على قوة الشر ومنطق الغلبة والقهر، وسياسة تنحية الآخر وتصفيته فكراً وجسداً وروحاً، وقديماً قيل الدولة تشبه أبناءها، فلا يطمع بترقية الدولة إلاّ بعد ترقية من يعيش عليها.

وفروض تضامنية يشارك في القيام بها جميع أفراد الأمة، منهم من يمارسها مباشرة، ومنهم من يمارسها بطريقة غير مباشرة، بالتشجيع والحث والترغيب وتذليل العقبات التي تحول دون القيام بها. وهذه الفروض شاملة لجميع مرافق الحياة السياسية والإدارية والاقتصادية والعلمية والعسكرية والتربوية، وغيرها، فهي أداة فاعلة من أدوات تحريك الأفراد والأمة، فلا تسمح بفرّد من الأفراد وهو عنده أهلية التكليف أن يتقاعس عن تقديم خدمة من الخدمات العامة للمجتمع، كلّ حسب مؤهلاته وخبراته، فكلّ ذي خبرة وقدرة يقدّم ما يحسنه من الأعمال إلى مجتمعه وأمته، وعليه سيكون الفرد نشطاً واجتماعياً، ولكن عندما يتقاعس الفرد، أو الأفراد عن القيام بهذا النوع من الفروض، فيلجأ إلى الانزواء بزوايا البيوت، فيعيش عالة على

غيره، أو تنكمش حركته فيجد نفسه وجهاً لوجه مع ذاته يبتغيها وسيلة وغاية في الوقت نفسه، فتأكله الأنانية الضيقة، وتضحى سلوكاً معتمداً لديه، ويقدر ما تنتشر ظاهرة الأنانية في هذا الشخص بقدر نفسه أو أكبر تكبر مساحة "الأنا" وتتوسع، وتتقلص المساحة الجماعية بوصفها الإطار العام الناظم لتصرفات الفرد، والفروض الكفائية هي الضمان الحقيقي لإحداث التوازن بين المساحة الخاصة والمساحة العامة في السلوك، بين الأنا والآخر. فضلاً عن ذلك فإن إنسانية الإنسان في المنظور الإسلامي لا تكتمل إلا بتفاعل إيجابي لهذا الإنسان المكلف الخليفة مع الجماعة وللجماعة، وهكذا تأخذ هذه الفروض الكفائية زمام المبادرة لاندماج الفرد في مجتمعه وأتمته والأسرة البشرية، وتقضي على التواكل والانغلاق والانعزال والمراوحة حول الذات.

وللاهتمام بالفروض الاجتماعية والاكتراث بحضورها في المجتمع؛ فقد سميت هذه الفروض على العباد بحق الله تعالى على عباده، وأي تقاعس عنها يعدُّ هدرًا لحق الله تعالى، فالواجبات الشرعية على الفرد لها بُعدٌ حقوقي للآخر، والقيام بها نهوض بالمجتمع وقيام بمصالح الأمة، ومن ثم كان القيام بالواجبات الكفائية قياماً ورعاية لحقوق الله.

هذا وقد ناقش الأصوليون مسألة أيهما الأفضل: فرض العين، أم فرض الكفاية؟ والحديث عن ذلك في الفروع الثلاثة الآتية:

الفرع الأول: الفروض الكفائية مقدّمة على الفروض العينية، وهي أولى بالرعاية وأفضل من غيرها، والقائلون بهذا القول رأوا أنّ القائم بالفرض الكفائي يقوم بالفرض أصالةً عن نفسه، ونيابةً عن الأمة، بينما في الفروض العينية فإنّ المكلف يقوم عن نفسه فقط، ولا ينوب فيها عن غيره. ومن جهة أخرى؛ فإنّ المتقاعس عن الفروض العينية يأثم هو فقط، بينما المتقاعس عن الفروض الكفائية يأثم هو ويأثم معه أفراد الأمة جميعهم، وما ترتّب عليه الإسقاط العام أفضل ممّا ترتّب عليه الإسقاط الخاص؛ ذلك لأنّ المصلحة المتوخاة من وراء تشريع الفروض الكفائية متعدّية إلى غير القائمين بها، بينما المصلحة المتوخاة من وراء تشريع الفروض العينية في الغالب واقفة

وخاصةً لا تتجاوز القائمين بها إلى غيرهم، وما كان نفعه أعمّ من حيث الأفراد، وأشمل من حيث ما يندرج تحته من المهمّات؛ فهو مقدّم حتماً على ما كان نفعه أقلّ، وشموله أخصّ. يقول إمام الحرمين (ت478) في هذه المسألة: "الذي أراه أنّ القيام بما هو من فروض الكفایات أحرى بإحراز الدرّجات، وأعلى من فنون القربّات من فرائض الأعيان، فإنّ ما تعيّن على المتعبّد المكلف لو تركه ولم يقابل أمر الشارع فيه بالارتسام اختصّ المأثم به، ولو أقامه فهو المثاب، ولو فرض تعطيل فرض من فروض الكفایات لعمّ المأثم على الكافة على اختلاف الرّتب والدرّجات، والقائم به كافّ نفسه وكافة المخاطبين الحرج والعقاب، وآمل أفضل الثواب، ولا يهون قدر من يحلّ محلّ المسلمين أجمعين في القيام بمهمّ من مهمّات الدّين"¹.

واستأنسوا في التّأصيل لزيادة فضل الفروض التي يعمّ نفعها على ما لا يعمّ بما نُقل عن الإمام الشّافعي بأنّ الاشتغال بالعلم أفضل من الصّلاة النافلة، وذلك لانتشار مصلحة العلم وشموله²، وعلل ابن جزي المالكي (ت741هـ) فضل الفروض الكفائية على العبادات بالأموال الآتية:

1. ورود نصوص شرعيّة في تفضيل العالم على العابد.
 2. منفعة العبادة لصاحبها، ومنفعة العلم له ولغيره.
 3. أجر العبادة ينقطع بالموت، وأجر العلم يستمر لمن خلف علماً يُتّفع به بعده³.
- الفرع الثاني: الفرض العيني أهم، وهو قول جمهور الأصوليين، ودليل أهميته عندهم أنّه وجب على جميع المكلفين فرداً فرداً، ولا أحد بخارج عنه¹.**

1- إمام الحرمين، عبد الملك بن عبد الله، غياث الأمم في التياث الظلم، تحقيق ودراسة مصطفى حلمي، فؤاد عبد المنعم، دار الدعوة، الإسكندرية، ط1، 1979م، ص261.

2- ينظر: الزركشي، محمد بن بهادر، المنشور في القواعد، تحقيق تيسير فائق أحمد محمود، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت، ط2، 1405هـ، 2/ 420-421.

3- ابن جزي، محمد بن أحمد الكلبي الغرناطي، القوانين الفقهية، دار العربية للكتاب، ليبيا، ط1، 1982م، ص425.

وعضدوا قولهم بأن فروض الأعيان أكد من فروض الكفايات؛ بدليل أن الشرع قد خاطب بالفرض العيني كل فرد بذاته دون الفرض الكفائي.

ولقد ربط النبي صلى الله عليه وسلم عصمة الدم والمال بالقيام بالفروض العينية، ولم يربطها بالقيام بالفروض الكفائية، وذلك من خلال قوله صلى الله عليه وسلم: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله، وأن محمداً رسول الله، ويسيروا الصلاة ويؤتوا الزكاة، فإذا فعلوا ذلك عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحق الإسلام، وحسابهم على الله»².

وقالوا أيضاً بأن الفرض العيني الذي لا يتجاوز القائم به قد يكون أفضل من الفرض الكفائي الذي يعود نفعه لعامة الناس، ومن ذلك الإيمان، فإن الإيمان من الواجبات العينية، وهو أفضل من كل الواجبات الكفائية، وهو أساس جميع الأعمال، وتأصيل هذه المسألة في الحديث الآتي: عن أبي هريرة رضى الله عنه، فقال: سئل النبي صلى الله عليه وسلم أي الأعمال أفضل؟ قال صلى الله عليه وسلم: «إيمان بالله ورسوله. قيل: ثم ماذا؟ قال: جهاد في سبيل الله. قيل: ثم ماذا؟ قال: حج مبرور»³، فقدم الواجب العيني «الإيمان» على الواجب الكفائي «الجهاد في سبيل الله».

وحاول بعض الأصوليين الجمع بين القولين السابقين في هذه المسألة، حيث رأوا أن تفضيل فرض الكفاية على فرض العين محمول على ما إذا تعارض الفرضان في حق شخص واحد، ولا يكون ذلك إلا عند تعينها، وفي هذه الحالة يكون الفرضان فرض عين، ويُنظر إلى عظم المصلحة التي يحققها كل فرض، فيقدم ما يحقق أعظم مصلحة على ما يحقق أقل منها. وإذا لم يتعارضوا، وكان فرض العين متعلقاً بشخص، وفرض

1- ينظر: ابن بدران، عبد القادر بن بدران الدمشقي، المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي، الرسالة، بيروت، ط1، 1401/1980م، 1/229.

2- أخرجه البخاري عن ابن عمر - رضى الله عنهما، البخاري، صحيح البخاري، مصدر سابق، كتاب الإيمان، باب: فإن تابوا وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة فخلوا سبيلهم، 1/22.

3- البخاري، صحيح البخاري، كتاب الحج، باب فضل الحج المبرور، 2/264.

الكفاية لم يتعين عليه، وثمة من يقوم به؛ ففرض العين أولى بالنسبة لهذا الشخص¹. ومثال ذلك: ما إذا هاجم العدو بلداً للمسلمين في نهار رمضان، وعين الإمام بعض الناس لصد ذلك العدوان، ومن بينهم شخص أرقه الصيام فوقع بين الخيارين: خيار الإفطار، وخيار ترك القتال. ففي هذه الحالة تعارض عنده الفرضان: صوم رمضان وهو فرض عين، والجهاد الذي تعين عليه بتكليف الإمام له بالقتال، فالجهاد (وهو فرض كفائي في الأصل) في حقه هنا أولى من الصيام، فيفطر ليقاتل؛ لأنَّ مصلحة الجهاد أكبر من مصلحة الصيام.

أمَّا إذا لم يتعارض الفرضان في حقه، بأن لم يقعا على رتبة واحدة، كأن يكون في البلد عدد كاف من المجاهدين لصد ذلك العدوان، فالأولى بالنسبة لهذا الشخص أن يقدم فرض العين وهو الصيام على فرض الكفاية وهو الجهاد؛ إذ مصلحة الجهاد تحققت بغيره².

الفرع الثالث: رأي الباحث، والذي يبدو للباحث أن عقد المفاضلة بين الفرضين أمرٌ يحتاج إلى توقف، كما كان دأب بعض الأصوليين القدامى، فساعة لا يشبتون في أمر ما يتوقفون عن إبداء الرأي فيه مخافة التقول على الله تعالى ورسوله صلى الله عليه وسلم إلى أن يرجح لديهم طرف على آخر، ومع هذا التوقف بالإمكان الإشارة إلى بعض الأمور، منها:

1. الفرض العيني والكفائي متساويان في الإيجاب والإلزام، فكل واحدٍ منهما طلب الشارعُ حصوله من المكلف بطلب جازم، فيثاب على القيام به، ويستحق اللوم والعتاب والعقاب على تركها.

1- ينظر: الزركشي، بدر الدين محمد بن بهادر، البحر المحيط في أصول الفقه، ضبط وتخرىج وتعليق محمد محمد تامر، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط1، 1421/2000م، 1/ 252.

2- مشالي، صابر السيد محمد علي، الواجب الكفائي (فرض الكفاية): دراسة أصولية مؤيدة بالنماذج الفقهية، ص 1 [/http://www.alukah.net/Sharia/0/7657](http://www.alukah.net/Sharia/0/7657)

ويفهم من ذلك حرص الشارع على القيام به، وهذا الحرص إن دلَّ على شيء فإنه يدلُّ على موقع هذين الفرضين الشرعيين، وأهميتهما.

وتأثير الأمانة جميعها إذا تقاعد البعض عن القيام به لهُو خير دليل على أهمية الفروض الكفائية وموقعها في رؤية الإسلام وتشريعاته للحياة، والقيام بأعبائها لتحقيق وظيفة الاستخلاف على أرض الله، ولو لم يكن للفرض الكفائي أهمية كبيرة ومنزلة خطيرة لما طلب الشارع من الجميع القيام به، ولا حتم على الكافة إيجاده.

2. الهدف من تشريع الفرضين وغيرهما من الأحكام الشرعية تحقيق المصالح الخاصة والعامة، الدينية والدنيوية، العاجلة والآجلة، المادية والروحية، وإيجاد هذه المصالح ابتداءً وصيانتها وإدامتها انتهاءً، لا يعتمد دوماً على وسيلة واحدة فقط، أو شخص واحد، بل قد يعتمد على شخص واحد، أو كل واحد من المكلفين، أو مجموعة مخصوصة، والشرعية تشوف وتشوق إلى تحقيق هذه المصالح الفعلية كلها، وبتحقيقها كلها تكتمل المصالح وتتم، ومعنى ذلك وجود علاقة تلازمية وتكاملية بين الفرضين، والتركيز على حصولها. أمّا السؤال عن أيهما أفضل؟ فهذا سؤال في الأفضلية، والسؤال في الأفضلية يُثبت الفضل للفرضين كليهما، والإشكال في القدر الزائد، وفي هذا تتبادل الأدوار حسب المكلفين والأزمة والأمكنة ونوع الفرض (حقيقته).

3. الفروض العينية فروض مهمّة لكونها فروضاً مُعدّة لشخصية المسلم ومؤهلة له، ومن المحتمل أن يكون هذا القائم بالفروض العينية هو القائم بالفرض الكفائي المناسب مع قدراته أيضاً، في زمن من الأزمنة، أو مكان من الأمكنة، هو بعينه أو معه آخرون، زد على ذلك فإنّ الذين يقومون بالفروض الكفائية هم الذين قاموا بالفروض العينية وسيقومون بها، لذلك نرى علاقة عضوية قوية بين الفرضين، يستند أحدهما على الآخر بطريقة مباشرة، أو غير مباشرة، وهذا ما يجعلنا نفهم هذه العلاقة وما يترتب عليها من آثار وأجر على أنّها علاقة تكاملية، كما هو الحال بين المفردات التشريعية، فالنسقية والتكاملية من المميزات التي يتميز بها التشريع الإسلامي عن غيره من التشريعات الوضعية. يقول الأستاذ عمر عبيد حسنة في هذا الصدد: "وقد لا

نستغرب أن يذهب بعض الفقهاء إلى تقديم الفروض الكفائية في المرتبة على الفروض العينية؛ لأنَّ أثر الفرض العيني يقتصر على الفرد بالدرجة الأولى، أمَّا الفرض الكفائي فيستوعب مصالح الأمة جميعاً، وإن كنا لا نرى المقابلة في هذه القضية، والاشتغال بأيهما أفضل عن الفعل المطلوب، وإنما الأمر في نظرنا قائم على التكامل وليس التَّقابل¹.

4. يكون لعنصر التكرار (الاستمرار) أثرٌ في أهمية فعل من الأفعال، أو تصرف من التصرفات، وهذا أمرٌ مستقراً من منهج التشريع في تقرير الأحكام الشرعية ودرجاتها، فالصلاة تكررُ في كلِّ يوم، والصوم عبادة يتكرَّرُ كلَّ عام، ودفع الزكاة مرتبط بوجود مالٍ بلغ النصاب وحال عليه الحول، وهذا يتكرَّرُ أيضاً، وكلِّما اعتنى الشرع بشيء؛ طلبه طلباً جازماً، وربطه بسببٍ (أو علة)، وُجد بوجوده، وهذا التَّكرار، وهذا الاعتناء لم يأت سُدىً وعبثاً، بل لاشتماله على مصلحةٍ قارّة ودائمة، ودفعه لمفسدةٍ واقعة أو متوقَّعة²، فمعظم الفروض العينية فروض متكررة، بينما بعض الفروض الكفائية قد يحصل المقصود منها بفعالها مرّة، ولا تتكرر مصلحتها بتكررها، فهي مصالح مؤقّته بزمان ومحددة بمكان، ومثاله إنقاذ الغريق، فإذا أنقذه أحد؛ فقد تحققت المصلحة، وإذا نزل في البحر شخص آخر فلا مصلحة محققة من نزوله، لانتفاء علة الوجوب.

وهناك فروض كفائية تتجدد مصالحها بتعدد القائمين بها، كالاشتغال بالعلوم الدينية والطبية والطبيعية، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر (جهاز الرقابة والمحاسبة)، فهذه الواجبات ترتبط بها مصالح الناس المتجددة في كلِّ زمان ومكان، وتكرر حاجة الناس إليها.

1- عمر عبيد حسنة، في تقديمه لكتاب: إحياء الفروض الكفائية سبيل تنمية المجتمع، مصدر سابق، ص20.

2- بناءً على أن: الأمر بالشيء نهْيٌ عن ضده ضمناً، فالأمر بالإيمان نهْيٌ عن الكفر، والأمر بالصدق نهْيٌ عن الكذب، وأن عدم تحقق مصالح الناس نفسه مفسدة، لأنَّه يؤثّر في نوعية الحياة التي يعيشها.

5 . القيام بفرض الكفاية قيام بما يحتاج إليه المجتمع، فمعظم الفروض الكفائية فروض تحقق المصالح العامة، وتصبُّ في دائرة العمل المعروف مع الآخرين، وإعانتهم والتعاون معهم، فهو تعاون على البر والتقوى، وفي الشريعة نصوص كثيرة تحثُّ الأفراد على المبادرة والمساعدة في تقديم العون والمساعدة للآخر، وتخفيف أعباء الحياة عنه، ومن يُقدم على الفعل المعروف مع أخيه ومجتمعه وأمته فقد استحق عوناً من الله تعالى ورحمة منه وبركات، ويُعظم له أجراً، ففي القرآن: ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾ [سورة المائدة: 2]، وفي الحديث: «المسلم أخو المسلم، لا يظلمه ولا يسلمه، من كان في حاجة أخيه كان الله في حاجته، ومن فرج عن مسلم كربة، فرج الله عنه بها كربة من كرب يوم القيامة، ومن ستر مسلماً ستره الله يوم القيامة»¹.

المطلب الرابع: أثر سوء تقدير منزلة الفروض الكفائية

الإنسان كائن متحرِّك، ومتعامل مع ما حوله من الإنسان والنبات والحيوان والجماد، ويتعامل مع الأرض وما فيها وما عليها، ويحاول أن يتعامل مع السموات وما فيها، ولا يعيش منفرداً منعزلاً، وأساس تعامله مع الأشياء قائم على تصوره لها ابتداءً، وتقديره لها، فإذا حدد موقعها الصحيح فيتصرف التصرف السليم، وإن لم يقدر موقعها فيتصرف تجاهها التصرف البهيم، فمن خلال تصوره للكتاب وتقديره له يقتني كتاباً، ويُقبِل على قراءته، ومن خلال إدراكه للماء وتقديره لأهميته يُحافظ عليه ولا يهدره، ومن خلال إدراكه أهمية الوقت، يتعامل معه، فإن كان الوقت لا يعني عنده شيئاً؛ فتراه مضيّعاً له، وإن كان يعني الحياة، فيُحافظ عليه، ولا يسمح لأحد أن يسرق وقته بما لا ينفع، ومن منطلق معرفته وتقديره للحياة فسيترك بصمته فيها، ولا يتركها كما بدأها، فهناك من الناس من يخرج من الحياة كما دخلها اليوم الأول صفر اليمين، فيُنسى ذكره، ولا يبقى أثره، لأنَّ الأثر الطيب يبقى لمن قدم عملاً صالحاً في الدنيا ﴿إِنَّا نَحْنُ نُحْيِي الْمَوْتَىٰ وَنَكْتُبُ مَا قَدَّمُوا وَآثَارَهُمْ وَكُلَّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ فِي إِمَامٍ

1- مسلم، صحيح مسلم، مصدر سابق، كتاب البر والصلة، باب تحريم الظلم، رقم الحديث (2580)، 4/1996.

مُبين ﴿ [سورة يس: 12]. عن سهل بن سعد قال: كنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم بذى الحليفة، فإذا هو بشاة ميتة شائلة برجلها فقال: «أترون هذه هيئة على صاحبها فو الذي نفسي بيده للدنيا أهون على الله من هذه على صاحبها، ولو كانت الدنيا تزن عند الله جناح بعوضة ما سقى كافراً منها قطرة أبداً»¹.

وهكذا، سوء تقدير الأمة لموقع واجباتها الكفائية نتيجة جهل كثير من أبنائها بأهمية هذه الفروض الاجتماعية، وعدم تقديرهم لمكانة هذه المصالح العامة في تنمية المجتمع، وتقوية شبكة علاقاته الاجتماعية، وتمكينه بعد ذلك في الأرض، وعدم إدراكهم للعلاقة الطردية بين نهوض الأمة وقوتها، وبين مستويات أداء هذه الفروض ونوعية أدائها؛ أدى ذلك إلى التراجع الحضاري لأمة الحضارة وصانعها، أو أدى إلى نهاية حضارتها، وترتب على هذا التراجع ضياع مركزها الريادي في قيادة البشرية في المجال العلمي والتقني، والسياسي والاقتصادي والاجتماعي والإداري وغيرها.

ومن الإصابات التي ضربت عقلية عدد غير قليل من المسلمين اختلال النسب، واضطراب الموازين من الوجهة الشرعية في تقدير الأمور والأفكار والأعمال وترتيبها، وتقديم بعضها على بعض، وأي عمل يجب أن يقدم، وأي عمل يجب أن يؤخر، وفي تمييز ما قدمه الشرع وما أخره، وما شدد فيه وما يسر. يقول الشيخ يوسف القرضاوي: "فلا يُقدّم غير المهمّ على المهمّ، ولا المهمّ على الأهمّ، ولا المرجوح على الراجح، ولا المفضول على الفاضل، أو الأفضل، بل يقدم ما حقه التقديم، ويؤخر ما حقه التأخير، ولا يكبر الصّغير، ولا يهون الخطير، بل يُوضع كلُّ شيء في موضعه بالقسطاس المستقيم، كما قال تعالى: ﴿وَالسَّمَاءَ رَفَعَهَا وَوَضَعَ الْمِيزَانَ أَلَّا تَطْغَوْا فِي الْمِيزَانِ وَأَقِيمُوا الْوَزْنَ بِالْقِسْطِ وَلَا تُخْسِرُوا الْمِيزَانَ﴾ [سورة الرحمن: 7-9]، وأساس هذا أن القيم والأحكام والأعمال والتكاليف متفاوتة في نظر الشرع تفاوتاً بليغاً،

1- ابن ماجه، محمد بن يزيد القزويني، سنن ابن ماجه، تحقيق شعيب الأرنؤوط وعادل مرشد، وآخرين، دار الرسالة العالمية، ط1، 1430 هـ/2009 م، كتاب الزهد، باب مثل الدنيا، رقم الحديث (4110)، 230/5، وصححه الألباني، محمد ناصر الدين، صحيح سنن ابن ماجه، المكتب الإسلامي، بيروت، ط1، 1986/1407 م، 398/2.

وليست كلّها في رتبة واحدة، فمنها الكبير، ومنها الصغير، ومنها الأصلي، ومنها الفرعي، ومنها الأركان، ومنها المكملات، ومنها ما موضعه في الصّلب، ومنها ما موضعه في الهامش، وفيها الأعلى والأدنى، والفاضل والمفضول¹.

وفي أرض الواقع تجد الكثير من المحسنين مستعدين للإنفاق السخيّ لبناء مسجد يُضاف إلى مساجد كثيرة في المدينة نفسها، ويجرّصون على تكرار الحج عشرات المرات بينما يججمون عن البذل لنشر الدعوة، وقد تجدهم يتكفلون طالب علم شرعيّ بالرعاية والدعم الماليّ، ويهملون طالباً في كلية الصيدلة، أو في كلية العلوم، أو في كلية الزراعة، وإن كانت حاجة الأمة إليهم أقوى وأشدّ من الطالب الشرعيّ.

هذا، ويسرد لنا الشّيخ محمّد الغزاليّ -رحمه الله- ما حدث له مع أحد المسلمين راغباً أن يحجّ نافلة، فأرشده إلى أن يضع المبلغ الذي خصّصه للحجّ في يد شاب متخرج من كلية الصيدلة، وهو فقير غير قادر على ممارسة ما تخصص فيه، والمسلمون بحاجة إلى صيدليات إسلامية، وهذا العمل أنفع للشباب حيث يبدأ به حياة تنفعه وتنفع أمته، وقد اندهش الرّجل من كلام الشّيخ قائلاً: أدع الحجّ! وأعين على فتح صيدلية، ما هذا؟ وبدأ الشّيخ في توضيح الفكرة أكثر بقوله: "إذا كان صوم التطوع يُعجز المدرس عن تصحيح ورقة إجابة بدقة؛ فلا ينبغي له أن يصوم، وكذلك إذا كان شيء من ذلك يعجز الطبيب عن إجادة فحص المريض، أو تصوير الموضع المصاب، أو كتابة الدواء اللازم"².

وقد أفصح عن هذا الفقه الرصين فقه الموازين والألويّات قوله تعالى: ﴿أَجَعَلْتُمْ سِقَايَةَ الْحَاجِّ وَعِمَارَةَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ كَمَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَجَاهَدَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ لَا يَسْتَوُونَ عِنْدَ اللَّهِ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ الَّذِينَ آمَنُوا وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا فِي سَبِيلِ

1- القرضاوي، يوسف عبد الله، في فقه الأولويّات: دراسة جديدة في ضوء القرآن والسنة، الوهبة، القاهرة، ط2، 1416/1996م، ص9.

2- محمد الغزالي، مشكلات في طريق الحياة الإسلامية، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، كتاب الأمة، ط1، العدد 1، 1402هـ، ص33.

اللَّهُ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ أَعْظَمَ دَرَجَةً عِنْدَ اللَّهِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَائِزُونَ ﴿﴾ [سورة التوبة: 19-20].

ولقد كان هذا الاختلال المتعدد الوجوه في حياة المسلمين من أقوى مظاهر التقهقر والتراجع الحضاري، وكيف لا، وقد أهملت فروض الكفاية المتعلقة بمجموع الأمة، ومنها مقاومة الظلم الاجتماعي والسياسي، وهضم الحقوق، ونهب الثروات واحتكارها في يد شريحة قليلين، حقاً أنه اختلال عام في المعايير والأولويات، يُصعّر الكبير فيؤخر، ويكبر الصغير فيُقدم. ولا يعزز فقه تنظيم الأولويات وترتيبها في الدروس والمحاضرات، ولا تطبيق لتقديم العمل المتعدي النَّفع على العمل القاصر النَّفع، وعلى أساس مقدار النَّفع وشموله وعمومه كان جنس عمل الجهاد مقدماً على جنس عمل الحج، وفي ضوءه قرّر جمع من الفقهاء أنَّ المتفرغ للعبادة لا يُعطى له من مال الزكاة بخلاف المتفرغ للعلم فيجوز صرف الزكاة إليه.

وكذلك لا يُقدم العمل الأطول نفعاً ومصلحةً وأثراً على ما كان بخلافه، ومنه جاء فضل الصدقة الجارية على غيره من الأعمال. فعن أبي هريرة -رضي الله عنه - عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «إِنَّ مِمَّا يَلْحَقُ الْمُؤْمِنَ مِنْ عَمَلِهِ وَحَسَنَاتِهِ بَعْدَ مَوْتِهِ عِلْمًا عَلَّمَهُ وَنَشَرَهُ، وَوَلَدًا صَالِحًا تَرَكَه، وَمَصْحَفًا وَرَّثَهُ، أَوْ مَسْجِدًا بَنَاه، أَوْ بَيْتًا لِابْنِ السَّبِيلِ بَنَاه، أَوْ نَهْرًا أَجْرَاه، أَوْ صَدَقَةً أَخْرَجَهَا مِنْ مَالِهِ فِي صِحَّتِهِ وَحَيَاتِهِ يَلْحَقُهُ مِنْ بَعْدِ مَوْتِهِ»¹.

وينبغي الأخذ بعين الاعتبار أنَّ ما هو من الأفضل في زمان معين، أو مكان معين، أو في ظرف من الظروف، قد لا يكون هو نفسه الأفضل في زمان آخر، أو مكان آخر، أو ظرف آخر حسب حاجة المجتمع، فما تحتاجه دولة من الدول الإسلامية قد لا تحتاجه دولة أخرى، وما هو من الضروري في مجتمع من المجتمعات الإسلامية قد لا يكون ضرورياً في مجتمع آخر، بل قد يكون من الحاجيات، أو من الكماليات، وبناءً على

1- ابن ماجه، أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني، سنن ابن ماجه، تعليق محمد فؤاد عبد الباقي، دار الفكر العربي، بيروت، باب ثواب معلم الناس الخير، 46/1، وحسنه الألباني في صحيح ابن ماجه، مصدر سابق، 63/1.

هذه الحاجة يتحدّد ما هو المقدم من الفروض الكفائية، وما هو المقدم من الأعمال الدنيويّة. ويلاحظ أنّ فروض الكفايات تتفاوت درجاتها ومراتبها، وقد يُحدّد درجة فرض الكفاية وموقعه في سُلّم الأولويات البيئية التي تحيط بهذا الفرض بكلّ ملاسبتها، وكذلك ما يتوقف عليه حياة الأمة، فقد تكون حاجة الأمة في زمن ما، أو في بقعة جغرافية ما إلى فرض من هذه الفروض أشدّ من فرض كفائي آخر، في زمن آخر، أو مكان آخر، فلكلّ بيئة متطلباتها وحاجاتها الخاصّة بها، واختلاف الحاجات كماً وكيفاً يُورث اختلاف فروض الكفاية أهميّةً وتقديماً وتأخيراً، فما أجل هذه الشريعة، وما أعظم مرونتها التي بها وبغيرها أصبحت شريعة صالحة لكلّ زمان ومكان وأحوال، ولكلّ بشر.

علاوةً على ما ذكر فتمّة فروض كفاية تصدّى لها بعض النّاس، وفروض كفاية أخرى ظلّت معطّلة على الرغم من شدة الحاجة إليها، والاشتغال بالأخيرة أولى لدفع هذه الحاجة، وسدّ الثغرة التي يتركها إهمال هذا الفرض من الاشتغال بما تصدّى لها البعض، وهذه الأمة لا تؤتّى إلاّ وقت وجود ثغرة وفراغ، فيأتي الآخر فيسد الثغرة، ويملاً الفراغ.

خاتمة

توصلت الدراسة إلى النتائج الآتية:

1- للعلماء تقسيمات ثلاثة للفروض الكفائية، فمنهم من قسمها إلى الفروض الكفائية الدينية، والفروض الكفائية الدنيوية، ومنهم من قسمها إلى ما يتعلق بمحض الدين، وما يتعلق بمحض الدنيا، وقسم مركب من القسمين (الديني والدنيوي)، وسلك الإمام الشاطبي في تقسيمها مسلكاً مغايراً لجمهور الأصوليين فهو لم ير فصلاً بين ما هو ديني وما هو دنيوي، فقسمها إلى الفروض الكفائية المختصة بباب من أبواب الشريعة، والفروض الكفائية غير المختصة بباب من أبواب الشريعة.

2- الفروض الكفائية فروض اجتماعية (حق عام) وتضامنية، فهي فروض اجتماعية لأنها تتعلق مباشرة بالمصالح العامة للأمة، وتمس الأركان التي بها قوام كل مجتمع، وكل أمة، وكل دولة، فالإسلام دين ودولة، فتمثل الجزء الديني منه بطريقة مباشرة في قسم العبادات (الفروض العينية) غالباً، وتمثل جزء الدولة فيه في الفروض الكفائية.

3- الفروض الكفائية فروض تضامنية يشارك في القيام بها جميع أفراد الأمة، وشاملة لجميع مرافق الحياة السياسية والإدارية والاقتصادية والعلمية والعسكرية والتربوية، وغيرها، فهي أداة فاعلة من أدوات تحريك الأفراد والأمة، فلا تسمح بفرّد من الأفراد وهو عنده أهلية التكليف أن يتعاس عن تقديم خدمة من الخدمات العامة للمجتمع، كل حسب مؤهلاته وخبراته، فكل ذي خبرة وقدرة يقدم ما يحسنه من الأعمال إلى مجتمعه وأمته.

4- الفروض العينية والكفائي متساويان في الإيجاب والإلزام، فكل واحدٍ منهما طلب الشارعُ حصوله من المكلف بطلب جازم، فيثاب على القيام به، ويستحق اللوم والعتاب والعقاب على تركهما، وهذا الحرص من الشارع على القيام بهما دليل على موقع هذين الفرضين الشرعيين، وأهميتهما.

5- توجد علاقة تلازمية وتكاملية بين الفرضين، والتركيز على حصولهما. والسؤال عن أيهما أفضل سؤال في الأفضلية، والسؤال في الأفضلية يُثبت الفضل للفرضين كليهما، والإشكال في القدر الزائد، وفي هذا تتبادل الأدوار حسب المكلفين والأزمنة والأمكنة ونوع الفرض (حقيقته).

6- سوء تقدير الأمة لموقع واجباتها الكفائية أدى إلى نهاية حضارتها، وترتب على هذا التراجع ضياع مركزها الريادي في قيادة البشرية في المجال العلمي والتقني، والسياسي والاقتصادي والاجتماعي والإداري وغيرها.

7- فروض الكفايات تتفاوت درجاتها ومراتبها، وقد يُحدّد درجة فرض الكفاية وموقعه في سلم الأولويات البيئية التي تحيط بهذا الفرض بكلّ ملاساتها، وكذلك ما يتوقف عليه حياة الأمة، فقد تكون حاجة الأمة في زمن ما، أو في بقعة جغرافية ما إلى فرض من هذه الفروض أشدّ من فرض كفائي آخر، في زمن آخر، أو مكان آخر، فلكلّ بيئة متطلباتها وحاجاتها الخاصّة بها، واختلاف الحاجات كما وكيفاً يُورث اختلاف فروض الكفاية أهميةً وتقديماً وتأخيراً.

المصادر والمراجع

- الألباني، محمد ناصر الدين، صحيح سنن ابن ماجه، المكتب الإسلامي، بيروت، ط1، 1986/1407م.
- إمام الحرمين، عبد الملك بن عبد الله، غياث الأمم في التياث الظلم، تحقيق ودراسة مصطفى حلمي، فؤاد عبد المنعم، دار الدعوة، الإسكندرية، ط1، 1979م.
- البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، عالم الكتب، بيروت، ط4، 1405/1985م.
- ابن بدران، عبد القادر بن بدران الدمشقي، المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي، الرسالة، بيروت، ط1، 1401/1980م.
- ابن جزى، محمد بن أحمد الكلبي الغرناطي، القوانين الفقهية، دار العربية للكتاب، ليبيا.
- خلاّف، عبد الوهاب، علم أصول الفقه، دار الحديث، القاهرة، 2003/1423م.
- الزركشي، بدر الدين محمد بن بهادر، البحر المحيط في أصول الفقه، ضبط وتخرّيج وتعليق محمد محمد تامر، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط1، 2000/1421م.
- الزركشي، محمد بن بهادر، المشور في القواعد، تحقيق تيسير فائق أحمد محمود، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت، ط2، 1405هـ.
- الزلمي، مصطفى إبراهيم، أصول الفقه الإسلامي في نسجه الجديد، مركز عبادي للدراسات والنشر، صنعاء، ط1، 1996/1417م.
- ابن السبكي، تاج الدين عبد الوهاب بن علي، جمع الجوامع بشرح تشنيف المسامع، تحقيق أبي عمرو الحسيني بن عمر، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2000/1420م.
- السعدي، عبد الرحمن بن ناصر، تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، المطبعة العصرية، بيروت، 2010/1431م.
- الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى، الموافقات في أصول الشريعة، شرح عبد الله دراز، ضبط وترجمة محمد عبد الله دراز، دار الفكر العربي، بيروت، ط2، 1975/1395م.
- الشعراوي، محمد متولي، تفسير الشعراوي، مراجعة وتخرّيج أحمد عمر هاشم، دار الأخبار، القاهرة، 1991م.
- الشنيطي، محمد الأمين بن مختار، أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، ضبط وتصحيح وتخرّيج محمد عبد العزيز الخالدي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط4، 2011/1432م.
- عبد الباقي عبد الكبير، إحياء الفروض الكفائية سبيل تنمية المجتمع، كتاب الأمة، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بدولة قطر، العدد 105، 2005/1426م.

- الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، الوسيط في المذهب الشافعي، تحقيق أحمد محمود الخولي ومحمد محمد تامر، دار السلام، القاهرة، ط2، 2000/1420م.
- القرضاوي، يوسف عبد الله، في فقه الأولويات: دراسة جديدة في ضوء القرآن والسنة، الوهبة، القاهرة، ط2، 1996/1416م.
- ابن ماجه، محمد بن يزيد القزويني، سنن ابن ماجه، تحقيق شعيب الأرنؤوط وعادل مرشد، وآخرين، دار الرسالة العالمية، ط1، 1430 هـ/2009 م.
- محمد الغزالي، مشكلات في طريق الحياة الإسلامية، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، كتاب الأمة، ط1، العدد1، 1402هـ.
- محمد مصطفى الزحيلي، الوجيز في أصول الفقه الإسلامي، دار الخير، دمشق، بيروت، ط2، 2006/1427.
- مسلم، أبو الحسين بن الحجاج القشيري، صحيح مسلم، تحقيق وتصحيح محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة.



المنهج المقاصدي عند أبي عبد الله المقرئ (الجدّ)

من خلال كتابه القواعد

طالب دكتوراه/ عبد الجليل أولاد حمادي

جامعة أحمد دراية / أدرار / الجزائر

adjalil17@gmail.com

ملخص

تجلت النظرية المقاصدية عند الإمام المقرئ في معالجة مسائل المقاصد ضمن فن التقييد والتفريع، حيث تطرق إلى بيان الضابط المنهجي الموجه في رحلة استنباط مقاصد الشريعة الإسلامية، إلى جانب بحثه لمسائل تتعلق بحقيقة المصلحة والمفسدة، وبحثه للمقاصد الخاصة في بابي أحكام الأسرة وفقه المعاملات المالية، و مسائل في موضوع الميزان بعرض أحوال الترجيح بين المصالح والمفاسد عند التعارض، وحقيقة العلاقة بين المقاصد والوسائل.

الكلمات المفتاحية: المقرئ-المنهج-المقاصد-المصالح-الوسائل.

Abstract

The Maquasidi theory appears at Imam Makri's maquasid issues study within the art of Taqu'iid and Tafrigh, since he tackled issues related to the methodological reference guided in the quest of extracting Islamic Shariah purposes, as well as his research on issues related to the truth of interest and corruption It also appears in his study of privet maquasids in concerning family's provision and monetary fikh, along with matters of balance in exhibiting conditions of weighting between interests and spoilers in cases of contradiction, and the truth of the relationship between purposes and tools.

Key Words: Tools, Interests, maquasid, methodological

المقدمة:

الحمد لله الذي حث عباده على تقفي مقاصد شرعه وأسراره بمداومة النظر والتفكر في وحيه، وأفضل الصلاة والسلام على نبيه المصطفى الكريم.

أما بعد فإن أهمية فائدة معرفة المقاصد لدى المكلف تصب في تحقيق قصد التعبد والخضوع للخالق جلّ في علاه ولله در الشاطبي حيث قال: "المقصد الشرعي من وضع الشريعة إخراج المكلف عن داعية هواه، حتى يكون عبداً لله اختياراً، كما هو عبد لله اضطراراً"¹.

ولن يخرج المكلف من داعية هواه إلا بعد أن يستشعر روح هذه الأحكام، فتهتز مشاعره شوقاً وإجلالاً لمشروعها ليكون بذلك قد سلك مسلك الطريق إلى الله.

هذا ولما كان للأسلاف الفضل في وضع أسس صرح علم المقاصد وجب على أهل النظر والبحث في هذا الفن تقصي مناهجهم ومسالكهم في البناء لأن العلوم تمتاز بتمايز مناهجها، لذلك جاءت هذه الورقات لتشارك في بحث مناهج علم المقاصد تشوقاً لخدمته وإعلاءً لصرحه.

فاتجه الباحث إلى علم من أعلام المنقول والمعقول، وهو الإمام أبو عبد الله محمد المقرئ (ت 759هـ). ليكتشف في بحر علمه ما جاد من درر المقاصد وذلك من خلال كتابه القواعد، فجاء وسم هذا البحث: المنهج المقاصدي عند الإمام أبي عبد الله المقرئ من خلال كتابه القواعد؛ بهدف بيان مناهج العلماء في تناول مباحث علم المقاصد، وجمع جزئيات النظرية المقاصدية عند الإمام المقرئ مع بيان خصائصها، فضلاً عن كشف معالم منهج المقرئ في دراسته لمسائل المقاصد.

انطلاقاً من الإشكالية التالية: ما هي ملامح المنهج المقاصدي عند المقرئ؟ كيف تناول الإمام أبو عبد الله المقرئ مباحث علم مقاصد الشريعة الإسلامية؟

مع الاعتماد على المنهج الاستقرائي في تتبع جزئيات البحث، والمنهج التحليلي في تحليل المسائل وتأصيلها.

1- الشاطبي، الموافقات تح أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفان، ط1، 1997م، 289 /2.

أما خطة العمل التفصيلية في البحث تتجسد فيما يلي:

كتبت الآيات بالرسم العثماني، ووضعت الآية بين قوسين ، وخرجتها في المتن ذكراً اسم السورة ورقم الآية.

اجتهدت في تخريج الأحاديث في الهامش؛ إذا كان الحديث في الصحيحين اكتفيت بتخريجه منهما وإن لم أجده فيها خرجته من مظان السنة الأخرى، بذكر المخرج ثم المصنّف ثم الكتاب بعده الباب ثم رقم الحديث والجزء والصفحة.

- عند النقل الحرفي من مصدر أو مرجع فإنني أضعه بين علامتين " " مع ذكر معلومات الكتاب في الهامش عند أول ذكر له.

- أكتفي بذكر المؤلف مع المصدر أو المرجع عند اعتماد الكتاب أكثر من مرة.

خطة البحث:

- المبحث الأول: حقيقة المنهج المقاصدي .

- المبحث الثاني: قواعد وضوابط مسائل المقاصد.

- المبحث الثالث: المقاصد في سياق المصلحة والمفسدة.

- المبحث الرابع: المقاصد الخاصة.

- المبحث الخامس: الموازنة بين المقاصد.

- المبحث السادس: الذرائع وصلتها بالمقاصد.

- الخاتمة: للوقوف على أهم النتائج.

المبحث الأول: حقيقة المنهج المقاصدي

قبل أن نتناول مسالك المنهج التطبيقي للمقاصد عند الإمام المقري يتعين علينا ضبط مفهوم المنهج المقاصدي، وهذا ما سنتناوله في هذين المطلبين:

المطلب الأول: تعريف المنهج لغة واصطلاحاً:

أولاً: تعريف المنهج لغة واصطلاحاً:

1- تعريف المنهج لغة:

الْمَنْهَجُ: من نهج نهجاً ومنهجاً، وهو الطريق الواضح قال الله تعالى: ﴿ لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجاً ﴾ [المائدة 48] الْمِنْهَاجُ والجمع مناهج.¹

المنهج: بمعنى السلوك: ففي مختار الصحاح: المنهج اسم والفعل [نهج] نهج : النَّهْجُ بوزن الفأس و الْمَنْهَجُ بوزن المذهب و الْمِنْهَاجُ الطريق الواضح و نَهَجَ الطريق أبانه وأوضحه و نَهَجَهُ أيضا سلكه.²

2- تعريف المنهج اصطلاحاً:

يعرفه الدكتور فريد الأنصاري -رحمه الله- بقوله: "هو نسق من القواعد والضوابط التي تتركب البحث العلمي وتنظمه".³

يكون المنهج نسقاً؛ أي منظومة من القواعد والضوابط التي تتركب وتنظم العمل الذي يهدف إلى حل مشكلة معرفية باستقراء جميع مكوناتها التي يظن أنها أساس الإشكال.⁴

1- إبراهيم مصطفى وآخرون، 2 مجمع اللغة العربية بالقاهرة، دار الدعوة، بدون رقم الطبعة وتاريخها. / 957

2 - محمد بن أبي بكر بن عبدالقادر الرازي مختار الصحاح، تح محمد خاطر 1/ 688، الزبيدي، تاج العروس، تح مجموعة من المحققين، دار الهداية، دون رقم الطبعة وسنة الطبع، 6/ 251.

3 - فريد الأنصاري، أبعديات البحث في العلوم الشرعية، منشورات الفرقان، ط1، 1997م ص 40.

4 - المرجع السابق ص 40.

وعرفه علي العلوي فقال: " كل أسلوب أو طريقة تُتبع من أجل تحري الحقائق العلمية وضروب المعرفة وفي أي علم من العلوم"¹
فالمنهج إذن هو سلوك الطريق الواضح البين وفق منظومة من القواعد والضوابط قصد تقصي الحقائق العلمية وضبطها وتنظيمها.

ثانيا: تعريف المقاصد لغة واصطلاحا

1-تعريف المقاصد لغة:

جمع مقصد بالكسر أو الفتح (مقصد- مقصد) والفعل قصد وله معان كثيرة كقولك قصدت قصده أي نحوت نحوه، قصدت الأمر أي توسطت فيه، قصدت العود قصداً: كسرتة.

والمقصد: مصدر للفعل قصد والمقصد هو موضع القصد يقال إليه مقصدي ووجهتي.²

2-تعريف المقاصد اصطلاحا:

لم يتعرض المتقدمون إلى تعريف المقاصد الذين بحثوا في علم المقاصد؛ لأنهم تناولوا مباحث المقاصد في ظل العديد من الموضوعات كأصول الفقه وقواعده والقياس والمفهوم والمصلحة والعلل... وأيضاً لعدم وجود الحاجة الداعية لوضع وضبط تعريف المقاصد لوضوح معناها ووجودها وجوداً ضمناً وذهنياً لدى العلماء. أما المعاصرون فقد عرفوها بتعريفات متعددة، فعرف الطاهر بن عاشور المقاصد من منطلق تقسيمها إلى مقاصد عامة وخاصة: فعرف المقاصد العامة بقوله: " قاصد الشريعة العامة هي المعاني والحكم الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع أو معظمها، بحيث لا تختص ملاحظتها بالكون في نوع خاص من أحكام الشريعة"³.

1 - علي العدوي، المنهج الإجهادي لابن رشد الجدل من خلال البيان والتحصيل، دار ابن حزم، ط1، 2008م. ص 31.

2 - انظر: الفارابي الصحاح تاج اللغة و صحاح العربية 2 / 524، الرازي، مختار الصحاح 1 / 254، إبراهيم مصطفى، المعجم الوسيط 2 / 738.

3 - الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية ص 3 / 165.

قال أحمد الريسوني معلقاً على هذا التعريف: يدخل في هذا: أوصاف الشريعة، وغايتها العامة، والمعاني التي لا يخلو التشريع عن ملاحظتها. ويدخل في هذا أيضاً معان من الحكم ليست ملحوظة في سائر أنواع الأحكام، ولكنها ملحوظة في أنواع كثيرة منها وقد ذكر وبين من هذه المقاصد العامة: حفظ النظام، وجلب المصالح، ودرء المفاسد، وإقامة المساواة بين الناس، وجعل الشريعة مهابة مطاعة نافذة، وجعل الأمة قوية مرهوبة الجانب مطمئنة البال.¹

وعرف الطاهر بن عاشور المقاصد الخاصة بقوله: "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"²

جاء بعد بن عاشور علال الفاسي وعقد تعريفاً للمقاصد حيث قال: " المراد بمقاصد الشريعة: الغاية منها، والأسرار التي وضعها الشارع عند كل حكم من أحكامها"³

وعرفها أحمد الريسوني: " إن مقاصد الشريعة هي الغايات التي وضعت الشريعة لأجل تحقيقها، لمصلحة العباد"⁴.

1 - الريسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي الدار العالمية للكتاب الإسلامي الطبعة: 2، - 1992م، ص 06.

2 - الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ص 415.

3 - علال الفاسي، مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها دار الغرب الإسلامي، ط5، 1993م. ص 07.

4 - الريسوني، نظرية المقاصد عند الشاطبي ص 07.

المطلب الثاني: حقيقة المنهج المقاصدي

أولاً: تعريف المنهج المقاصدي

إذا كان المنهج هو تلك المنظومة من الضوابط والقواعد التي يُسلك بها طريق تقصي المعلومة، فإن المنهج المقاصدي هو أن تُستخدم المقاصد كضابط يهتدى به وقبله تولى نحوها وجوه أهل النظر في مباشرة المسائل والنوازل الشرعية المختلفة لاستنباط أحكامها وفق هذه النظرة المقاصدية.

ولذلك عرف نور الدين الخادمي المنهج المقاصدي فقال: " هو العمل بمقاصد الشريعة والاتفات إليها والاعتداد بها في عملية الاجتهاد الفقهي"¹

ثانياً: أهمية المنهج المقاصدي.

لا شك أن الرسالة الحضارية للأمة في العالم تقوم على مدى احتفائها بوظيفتها الخاصة وهي الشهادة على الناس ومن مظاهر الاحتفاء بهذه الرسالة-الشريعة الإسلامية- هو حسن فهمها و تنزيلها من خلال التحلي بمنطق الفلسفة المقاصدية لهذه الرسالة لذا يجب إعادة النظر في المناهج بغية تحقيق هذه الغاية السامية بإحياء الصناعة الفقهية المقاصدية بضوابطها الشرعية بعثاً وتنزيلاً².

وقد رأى ابن عاشور أن من أسباب انحطاط الفقه وتخلفه إهمال النظر في مقاصد الشريعة.³

ولعل تبلور الفكر المقاصدي كان بغرض تجاوز بعض الخلل الذي وقع في الفكر الفقهي وأصوله؛ لأن أصول الفقه ابتداءً كان الغرض منه ضبط مسائل الفقه وربطها بأصولها، وتقليل الخلاف فلما ابتعد علم أصول الفقه نوعاً ما عن هذه الغاية وأصبحت جل مسائله مختلف فيها وبطبيعة الحال تكون سبباً للخلاف جاء الاهتمام

1 - نور الدين الخادمي، الإجهاد المقاصدي 2 ط 1، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية الدوحة- قطر 1998م. / 39.

2 - انظر: عبد الله عبيد العصيمي المنهج المقاصدي مداخلة أكاديمية بجامعة أم القرى نحو منهج علمي أصيل لدراسة القضايا الفقهية المعاصرة، الرياض 27-28/04/2010م. ص 1077

3 - انظر: الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية ص 80.

بعلم مقاصد الشريعة لتجاوز هذا الخلل والنظرية المقاصدية تقوم على أساس التشوف إلى قصد الشارع في الأحكام إنطلاقاً من فلسفة التواتر والقطع بغية تقليل الخلاف وتوحيد وجهات النظر حيال المقاصد الشرعية.

المبحث الثاني: التعقيد للمسائل المقاصدية وضبطها

إن الإمام المقري لبنة من اللبنة التي شيدت صرح المقاصد والذي يقوم على تأصيل مبادئ كلية لا خلاف فيها بين أهل النظر وأن يستنبط من تلك الكليات طرقاً تطبيقية فرعية. فهو في كتابه القواعد قد سما بعلم الأصول القريبة أو علم القواعد والفروق درجة فوق التي تنزل فيها الشيخ العز بن عبد السلام وشهاب الدين القرافي.¹

أول سمة يمكننا اكتشافها في المنهج المقاصدي لدى هذا الإمام هي سمة التعقيد فقد تناول الموضوعات المقاصدية في شكل قواعد كلية تجتمع وتنضبط في ظلها العديد الفروع الفقهية، إلى جانب ذكر بعض الضوابط الضابطة لمسائل المقاصد الشرعية وهذا ما سنبينه في هذا المبحث.

المطلب الأول: قواعد المقاصد.

أولاً: قواعد المصلحة والمفسدة:

من خلال تتبعنا لكتاب القواعد وقفنا على بعض قواعد المصلحة والمفسدة والتي كانت في الغالب تتناول المصالح الشرعية ومراتبها، وموضوع الكليات الخمس، وابتناء النواهي على المفاسد وهي كالتالي:

1- الأحكام تبعٌ للجلب والدرء وإلا لم تعتبر²

2- المصالح الشرعية ثلاث مراتب: الضروريات-الحاجيات-التمتات³

3- اجماع الشرائع على تحريم الكليات الخمس¹

1 - الفاضل بن عاشور، محاضرات الفاضل بن عاشور، مركز النشر الجامعي، 1999م، بدون طبعة. ص 362.

2 - المقري، القواعد، تح محمد الدر دابي دار الأمان الرباط، ص 331.

3- المقري، القواعد، ص 511.

4- كل ما نهي عنه فإنما نهي لمفسدة تحصل منه.²

ثانياً: قواعد الوسائل والذرائع

1- الأحكام مقاصد ووسائل³

2- الذريعة: هي الوسيلة إلى الشيء، وسرّها حسمُ مادة وسائل الفساد دفعا له.⁴

3- قيمة الوسيلة من قيمة مقصدها.⁵

4- مراعاة المقاصد مقدمة على رعاية الوسائل.⁶

5- كل ما أفضى إلى المطلوب فهو مطلوب.⁷

6- الأعواض وسائل والمعوض عليه مقاصد.⁸

7- شرعت الجوابر لجبر ما فات من مصالح الحقوق والزواج لدرء المفساد.⁹

ثالثاً: قواعد المقاصد الخاصة

1- العقود أعواض لاشتغالها على تحصيل حكمها في مسيبتها بطريق المناسبة.¹⁰

2- تنافي المقصودين مانع من اجتماع حكميهما.¹¹

3- مقصود النكاح حل الاستمتاع والود والسكن بين الزوجين.¹²

1 - المقري، القواعد ص 529.

2 - المقري، القواعد ص 261.

3 - المقري، القواعد ص 151.

4 - المقري، القواعد ص 191.

5 - المقري، القواعد ص 151.

6 - المقري، القواعد ص 128.

7 - المقري، القواعد ص 151.

8 - المقري، القواعد ص 296.

9 - المقري، القواعد ص 510.

10 - المقري، القواعد ص 296.

11 - المقري، القواعد ص 294.

12 - المقري، القواعد ص 307.

4- مقصد الولاية حفظ الأنساب.¹

5- مقصد الطلاق انقاذ العصمة الزوجية من الأخطار.²

6- مقصد السلف تحصيل مصلحة المعروف والإحسان.³

7- مقصد الشفعة هو درء مفسدة جار السوء.⁴

8- اقتضاء النظر المقاصدي حكمين متضادين.⁵

رابعاً: قواعد الترجيح بين المصالح والمفاسد

1- تقدم المصلحة الغالبة على المفسدة النادرة.⁶

2- درء الفاسد أولى من جلب المصالح.⁷

3- ارتكاب أخف الضرر.⁸

4- تقديم أقوى المصلحتين عند تعذر الجمع بينهما.⁹

5- الاحتياط في الخروج من الحرمة إلى الإباحة أشد منه في العكس.¹⁰

خامساً: الترخيع على القواعد المقاصدية.

لم يكتف الإمام المقري بتعديد هذه القواعد المقاصدية بصفة مجردة بل سلك مسلك الترخيع والتفريع وفق أحكام هذه القواعد ليعطيها بعدها التطبيقي والواقعي. وهذا ما سنبينه في المبحث الثالث والرابع والخامس والسادس.

1 - المقري، القواعد ص 298.

2 - المقري، القواعد ص 334.

3 - المقري، القواعد ص 446.

4 - المقري، القواعد ص 490.

5 - المقري، القواعد ص 290.

6 - المقري، القواعد ص 113.

7 - المقري، القواعد ص 177.

8 - المقري، القواعد ص 184.

9 - المقري، القواعد ص 251.

10 - المقري، القواعد ص 295.

ولقد علق الإمام المقري على قول الخليفة عمر بن عبد العزيز حين قال: تحدث للناس أفضية بقدر ما أحدثوا من الفجور¹. فقال المقري: وزاد عز الدين: وأحكام بقدر ما يحدثون من السياسات والمعاملات والاحتياطات. قال وهي على القوانين الأول، غير أن الأسباب تجددت، ولم تكن فيما سلف، يقول فإذا وجدت وجب اعتبارها².

إشارة منه إلى واقعية الشريعة واتصافها بصفة المرونة والتجدد عن طريق الاسترشاد والاهتداء بمقاصد الشريعة الإسلامية.

المطلب الثاني: بعض الضوابط المنهجية لاعتبار قصد الشارع

أولاً: لا اعتبار للمقاصد إلا ما له تعلق به غرض صحيح

قال المقري: "لا يعتبر الشرع من المقاصد إلا ما تعلق به غرض صحيح من جلب مصلحة أو درء مفسدة، ولذلك لا يسمع الحاكم الدعوى في الأشياء التافهة الحقيرة"³. وهذا يدل على واقعية أحكام الشريعة وعدم اعتدادها بالأشياء الحقيرة والتافهة، ودعوة لأهل العلم المشتغلين بعلوم الشريعة إلى تجنب الخوض فيما لا ثمره فيه. ومن القواعد المنهجية التي قعدها الشاطبي في سياق الإعتداد بالمسائل الواقعية التي لها قيمة علمية وأخلاقية هي الدعوة إلى تخلص علم أصول الفقه من المسائل التي تخلوا من ثمراتها الفقهية وآدابها الشرعية. قال الشاطبي: "كل مسألة مرسومة في

1 - يذكر الطاهر بن عاشور قول عمرو بن عبد العزيز تمثيلاً لتلك القواعد الكلية المقاصدية التي ذكرها المتقدمون التي شكلت وأثرت النظرية المقاصدية. قال الطاهر بن عاشور: ولقد فاضت كلمات مباركة من بعض أئمة الدين، أمسّت قواعدَ قطعيةً للتفقّه، إلّا أن تثارها وانغمارها بوقوعها في أثناء استدلال على جزئيات، يسارع ذلك إليها بإبعادها عن = ذاكرة من قد ينتفع بها عند الحاجة إليها. وهذه مثل قولهم: "لا ضرر ولا ضرار"، وقول عمر بن عبد العزيز: "تحدث للناس أفضية بقدر ما أحدثوا من الفجور. الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية 3/ 25.

2 - المقري، القواعد ص 514.

3 - المقري، القواعد ص 492.

أصول الفقه لا يبنني عليها فروع فقهية، أو آداب شرعية، أو لا تكون عوناً في ذلك؛ فوضعها في أصول الفقه عارية"¹.

ثانياً: ضوابط تحقيق حكم المشروعية

وضع الإمام المقري شروطاً لاعتبار حكمه المشروعية وهي:

- أن تكون الحكمة ظاهرة أو قريبة من الظهور.

- أن تكون الحكمة منصوباً عليها.²

قال المقري: " وإنما الواجب ألا تُعتبر الحكمة إلا بظهورها، أو النص عليها، فإذا كان أحدهما اعتبرت بذاتها إن كانت منضبطة، أو بضابطها إن كانت مضطربة".³

واعتبر أن التدقيق في تحقيق الحكم من ملح العلم لا من متنه عند المحققين خصوصاً في تلك الأحكام التي ظاهرها التعبد، بخلاف استنباط عِلل الأحكام وضبط أماراتها،⁴ وقال في موضع آخر: " والحق أن ما لا يعقل معناه تلزم صورته".⁵

ثم جاء بعد المقري الشاطبي وابن عاشور فأصلاً لمبدأ ضبط المقاصد الشرعية وتوسعا فيه احترازاً ودفعاً للدعوى المقاصدية من غير أهل العلم بالشرعية.

ذكر الإمام الطاهر بن عاشور أربعة شروط لتحقيق قصد الشارع وهي:⁶

1- **الثبوت**: ويقصد به هو أن تكون المعاني مجزوماً بتحققها أو مظنوناً بها ظناً قريباً من الجزم.

2 **الظهور**: هو الاتضاح بحيث لا يختلف الفقهاء في تشخيص المعنى ولا يلتبس على معظمهم بمشابهه.

3- **الانضباط**: هو أن يكون للمعنى حدٌ معتبرٌ لا يتجاوزه ولا يقصر عنه.

1 - الشاطبي، الموافقات 1/ 37.

2 المقري، القواعد ص 160.

3 - المقري، القواعد ص 160.

4 - المقري، القواعد ص 160.

5 - المقري، القواعد ص 141.

6 - انظر: الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية 3/ 166.

4-الاطراد: هو أن لا يكون مختلفاً باختلاف أحوال الأقطار والقبائل والأعصار.

وهناك ضوابط أخرى ذكرها الشاطبي وهذه بعضها:

- المقصد الشرعي من وضع الشريعة إخراج المكلف عن داعية هواه، حتى يكون عبداً لله اختياراً، كما هو عبد لله اضطراراً.¹

-مشقة مخالفة الهوى لا رخصة فيها ألبتة، والمشقة الحقيقية فيها الرخصة بشرطها، وإذا لم يوجد شرطها؛ فالأحرى بمن يريد براءة ذمته وخلاص نفسه الرجوع إلى أصل العزيمة.²

-مما يعرف به مقصد الشارع: السكوت عن شرع التسبب، أو عن شرعية العمل مع قيام المعنى المقتضي له.³ أي التوقف عند حد الشرع.

-ضرورة الإسترشاد والإحتكام إلى لسان العرب وقواعد خطابه في فهم وتحصيل مقاصد الشريعة.⁴

1 - الشاطبي، الموافقات 2 / 289.

2 - الشاطبي، الموافقات 1 / 513.

3 - الشاطبي، الموافقات 3 / 156.

4 - الشاطبي، الموافقات 5 / 52-53.

المبحث الثالث: المقاصد في سياق المصلحة والمفسدة

من خلال تتبعنا لكتاب القواعد وقفنا على بعض قواعد المصلحة والمفسدة والتي كانت في الغالب تتناول المصالح الشرعية ومراتبها، وموضوع الكليات الخمس، وابتناء النواهي على المفسد وهي كالتالي:

المطلب الأول: مكانة المصلحة في مقاصد الشريعة.

أولاً: الأحكام تبع للجلب والدرء وإلا لم تعتبر

فجلب المصالح ودرء المفسد هو المتقصد من الأحكام في الضروريات والحاجيات والتمتات.¹

ثانياً: المصالح الشرعية ثلاث مراتب: الضروريات-الحاجيات-التمتات

قال المقري: " تقرر في الأصول أن المصالح الشرعية ثلاث: في محل الضرورة كنفقة المرء على نفسه وسائر أسباب حفظ الكليات الخمسة. وحاجية كنفقته على زوجته. وتميمية كنفقته على والديه وولده. والأولى مقدّمة على الثانية، والثانية على الثالثة، عند التعارض. وكذلك درء المفسدة يتنزل على المقامات الثلاثة".²

ثالثاً: اجماع الشرائع على تحريم الكليات الخمس.

قال المقري: " أجمعت الشرائع على تحريم الكليات الخمسة: العقول والدماء والأنساب والأعراض والأموال، وزاد بعضهم الأديان. فتمتنع أسبابها اتفاقاً، ووسائلها القرية على الأصح، كقليل النبيذ قياساً على قليل الخمر لا بموجبها".³

المطلب الثاني: مقاصد النهي.

أولاً: كل ما نهي عنه فإنما نهي لمفسدة تحصل منه.

وقد ضبط هذه القاعدة وذكر ما يستثنى منها فقال: " قد يحرم ما لا مفسدة فيه عقوبة ﴿بِظُلْمٍ مِّنَ الَّذِينَ هَادُوا﴾ [النساء 160] ﴿وَعَلَى الَّذِينَ هَادُوا

1- المقري، القواعد ص 331.

2- المقري، القواعد ص 511.

3- المقري، القواعد ص 529.

حَرَمْنَا...إلى...ذَلِكَ جَزَيْنَهُمْ بِبَغْيِهِمْ وَإِنَّا لَصَادِقُونَ ﴿ [الأنعام 164] قال القرافي: ولو كان لمفسدة لما حل لنا¹. ولقائل أن يقول: المفسد تختلف باختلاف الأوقات والشرائع، وقد يحرم تعبدا كصيد المحرم ولباسه وشبه ذلك مما لم يحرم لصفته، بل لأعم خارج².

ثانياً: النواهي وصلتها بمقصد إصلاح ذات البين وحسم مواد النزاع.

قال المقرئ: "من مقاصد الشريعة إصلاح ذات البين وحسم مواد النزاع (لَا تَدْخُلُوا الْجَنَّةَ حَتَّى تُؤْمِنُوا)³ الحديث. فمن ثم منعت الشريعة الدين بالدين، وهو تأجيل العوضين. لأن الماثلة إذا اشتملت على شغل الذمتين توجهت المطالبة من الطرفين فكثرت الخصومات وفتحت العدوات"⁴.

1 - القرافي، الذخيرة، تح محمد حجي وآخرون، دار الغرب الإسلامي - بيروت، ط: 1، 1994 م/3/355.

2 - القرافي، الذخيرة ص 261.

3 - سنن أبي داود باب في إفشاء السلام ح 4، 5191/516. سنن ابن ماجه باب في الإيمان ح 68، 1/26. سنن الترمذي باب إفشاء السلام ح 2688، 5/52، وهو صحيح لأن أبو داود سكت عنه وما سكت فهو صالح.

4 - عبد الرحمن نجيب الكيلاني قواعد المقاصد، المعهد العالمي للفكر الإسلامي ودار الفكر، ط 1، 2000م. ص 402.

المبحث الرابع: المقاصد الخاصة

سنتناول المقاصد الخاصة عند المقرّي في بابي فقه أحكام الأسرة والمعاملات المالية في مطلبين.

المطلب الأول: مقاصد أحكام العائلة

-أولاً: مقاصد النكاح

مقاصد الزواج في الشريعة الإسلامية هي الود والسكن بين الزوجين¹ قال الله تعالى: ﴿ وَمِنْ -آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴾ [الروم 21]، ويقع على عاتق الزوج قيامه على زوجته بمسؤولية الإصلاح والتأديب والصون.

قال المقرّي: "...لأن مقصود الزوجية التراكن والود من الطرفين... مقتضى النكاح قيام الزوج على المرأة بالإصلاح والتأديب والصون ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ﴾ [النساء 21] ﴿بِعِظْوَهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ﴾ [النساء 34]، ﴿وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ﴾ [البقرة 226]... ومن ثم حرم نكاح المتعة لمنافاة الود والتراكن المطلوبان بالنكاح"²

-الأصل في الفروج الحرمة: لاحتياط الشارع في الخروج من الحرمة إلى الإباحة أشد وأعظم من الخروج من الإباحة إلى الحرمة لخطورة التحريم وابتنائه على دفع المفساد المضار.

لذلك حرم الشارع منكوحة الأب بالعقد، ولم يحل المبتوتة إلا بالوطء الحلال في النكاح الحلال. ولهذا أوجب المالكية الطلاق والكنايات وإن بعدت. ولم يجيزوا

1- ويدخل في معنى السكن سكون رغبة الزوجين في بعضهما البعض لذلك إن كان المقصود من النكاح الاستمتاع فإنه يعتبر ما يؤثر فيه فيوجب رده كالعيوب، والإعسار بالنفقة فيثبت الخيار للزوجة. انظر: المقرّي، القواعد ص 307.

2- المقرّي، القواعد ص 295.

النكاح إلا بلفظه أو بما يقرب منه في المعنى، وجوزوا البيع بكل ما دلّ على الرضا من قول أو فعل، لأن الأصل في السّلع الإباحة حتى تملك بخلاف النساء، ولعموم الحاجة في المبيع وقصوره في الاحتياط عن رتبة الفروج.¹

-ثانيا: مقصد الولاية حفظ الأنساب-

شرع الولاية لحفظ النسب فلا يدخل فيها إلا من تعلق منه بسبب، فلا مدخل فيها لذوي الأرحام.² قال شهاب الدين القرافي: " الولاية شرع لحفظ النسب فلا يدخل فيه من لم يكن له نسب كذوي الأرحام وإنما يدخل فيه من يكون له نسب حتى تحصل الحكمة لمحافظة على مصلحة نفسه فذلك يكون أبلغ في اجتهاده في نظره في تحصيل الإكفاء ورده العار عن النسب".³

ثالثاً: مقصد الطلاق.

يكون الطلاق سبيلا لحل العصمة الزوجية وإنقاذها من الأخطار التي تنجم على استمرارها في ظل انعدام المودة والمحبة وشيوع الكره بعد الاطلاع على ما خفي من العيوب وما تكرهه النفس.

قال المقري: "لما كان النكاح ينعقد على التأييد، والصدّاق يبذل من غير اختيار خلق ولا خلق، وكان الغالب تباين النساء وعدم المعرفة بهن، فإذا عقد فقد يبذله ما خفي عنه مما يكرهه، جعل له سبيلا إلى الحل عن نفسه، وجعل للزوجة نصف الصداق عوضا مما يؤلمها من الفراق قبل التلاقي، فإذا وطئ فقد حصل المقصود، والأمر محدود ينسب الحاصل إليه فتكون له نسبة من الصداق، فوجب الجميع إجماعاً".⁴

1 - المقري، القواعد ص 295.

2 - المقري، القواعد ص 298. يندرج هذا المقصد وفق القاعدة المقاصدية الكلية التي ذكرها القرافي في الفروق: يقدم في كل ولاية من هو أقوم بمصالحها. القرافي، الفروق 3 / 127.

3 - القرافي، الفروق 3 / 126.

4- المقري، القواعد ص 334.

المطلب الثاني: مقاصد التصرفات المالية

أولاً: من مقاصد الشرع في الأموال صيانتها وحفظها

من مقاصد الشرع صون أموال الناس. ومن ثمّ نهى عن إضاعتها، وعن بيع الغرر، والمجهول، وكل أنواع البيوع الفاسدة. فيجب كون المشتري معلوماً إما بالرؤية وهو الأصل أو بالصفة وهو رخصة. لأن الرؤية قد تتعدّر أو تتعسر، مع أن المقصود الصفات كما مرّ. والذكر وإن كان لا يبلغ منها ما تبلغه الرؤية، لكنه يحصل الغالب، ولا عبرة بالنادر ممّا لا تضبطه الصفة يمتنع بيعه عليها خشية الإضاعة المنهي عنها.¹

لتفصيل هذا المقصد فصل الإمام المقري الأعيان والمنافع التي تقبل العوض والتي لا تقبله والتي هي محل خلاف بين أهل العلم فقال:

من الأعيان والمنافع ما يقبل العوض، ومقابله إما لمنع الشرع كالخمر والغناء، أو لأنه غير متقوم كالبرة ومناولة النعل أو لعدم اشتماله على مقصود البتة، ولذلك لا نوجب في الجناية بالقبلة عوضاً ولو كانت متقومة لأوجبننا. وما اختلف فيه كالزبل والأذان والإمامة والضمان في الذمة فهذه وإن كانت مقصودة للعقلاء لكن المالكية ألحقوها بما قبلها، يليها ألا ترى أن القبلة مقصودة أيضاً، ولأن صحة المعاوضة حكم شرعي يتوقف على دليل شرعي وقد انتفى.²

-ثانياً: تعلق الزكاة بالمال النامي الحاجي.

ذكر الإمام المقري في بيان موضع تعلق الزكاة: "عدلت الشريعة بين المعطى والآخذ في الزكاة. فلم تُعلق بغير النامي الحاجي، إما بالطبع كالنعم، والنبات المقتات، أو المؤتدّم، ومعدن العين، أو بالجعل، كالنقدين القابلين للتجارة. ولم تجعل في اليسير، وجعلت في الغنى المتوسط والكثير، وكررت عند مظنة النماء الغالبة، وأسقطت باعتراض ما يسلب الغنى. على تفصيل في هذه الجملة طويل".³

1 - المقري، القواعد ص 466.

2 - المقري، القواعد ص 466.

3 - المقري، القواعد ص 199.

-ثالثاً: مقاصد السلف تحصيل مصلحة المعروف والإحسان.

شرع السلف تحصيلاً لمصلحة المعروف والإحسان؛ والسلف هو استثناء من الربا لرجحان مصلحته وعرف الشرع يقدم المصلحة الراجحة على المرجوحة. قال المقرئ: "شرع السلف للمعروف؛ ولذلك استثنى من الربا ترجيحاً لمصلحة الإحسان على مصلحة اتقاء الربا، إذ من عادة الشرع تقديم أعظم المصلحتين على أدناهما، فإذا جرّ نفعاً بطلت مصلحة الإحسان بالمكايسة، فبقيت مفسدة الربا سالمة عن المعارض فيما فيه الربا، وخالف الجميع مقصود الشرع في المشروعية فبطل مطلقاً".¹

-رابعاً: مقصد الشفعة هو درء مفسدة جار السوء

شرعت الشفعة لدرء ضرر جار السوء سواء اعتبر هذا الضرر عاماً أو خاصاً،² قال المقرئ: "عندهما -مالك والشافعي- إن شرع الشفعة لدفع ضرر خاص، فقيل إنه مؤنة الانقسام المحجوج إلى أفراد المرافق"³.

ولتفصيل الحديث في المقاصد الاجتماعية المتعلقة بالتصرفات المالية يتحدث الإمام المقرئ عن مقصد إصلاح ذات البين في الشريعة الإسلامية من زاوية ضبط وتنظيم المعاملات المالية قال في القاعدة الواحد والثلاثين بعد الثمانمئة: "من مقاصد الشريعة إصلاح ذات البين وحسم مواد النزاع ﴿لَا تَدْخُلُوا الْجَنَّةَ حَتَّى تُؤْمِنُوا﴾⁴ الحديث. فمن ثم منعت الشريعة الدين بالدين، وهو تأجيل العوضين. لأن المائلة إذا اشتملت على شغل الذميتين توجهت المطالبة من الطرفين فكثرت الخصومات وفتحت العدوات"⁵.

1 - المقرئ، القواعد ص 446.

2 - ابن رشد الحفيد، بداية المجتهد، دار الحديث - القاهرة، بدون طبعة، 2004م. 42 / 4.

3 - المقرئ، القواعد ص 490.

4 - صحيح مسلم، باب بيان أنه لا يدخل الجنة إلا المؤمنون، وأن محبة المؤمنين من الإيمان، وأن إفشاء السلام سبباً لحصولها، رقم الحديث 93، 1 / 74.

5- المقرئ، القواعد ص 402.

-خامساً:مراعاة مصالح اليتيم والسفيه المالية في مدى نفوذ تصرفاتها

يمنع الشارع تنفيذ تصرفاتها المالية صيانة لمالهها على مصالحهما، وفي الوصية العكس. قال المقرئ: "السفيه والصبي لا تنفذ تصرفاتها صونا لمالهها على مصالحهما، وتنفذ وصاياهما صونا لمصالحهما على مالهها، إذ لو ردت لم ينتفع بالمال بعد الموت، فصون المال على المصلحة معنى واحد، وهو مقتضى الرد والتنفيذ على مذهب مالك، وتسمى هذه القاعدة بجمع الفروق، وهو أن يكون المعنى في نظر الشرع يقتضي حكيمين متضادين".¹

المبحث الخامس: الموازنة بين المقاصد

من أهم الموضوعات في علم مقاصد الشريعة موضوع: "الموازنة بين المقاصد"؛ أي الموازنة بين المصالح فيما بينها عند تزامنها والموازنة بين المفاسد فيما بينها عند تزامنها، أو الموازنة بين المصالح والمفاسد عند تعارضهما أيضاً. ومما لا شك فيه أن جلّ من كتب في المقاصد إن لم نقل الكل قد تعرض لمسائل الميزان بين المقاصد ومن هؤلاء الإمام المقرئ فقد بسط الكلام في هذا الموضوع وهذا ما سنتناوله في هذا المبحث ضمن مطلبين الأول للمصالح والثاني للمفاسد.

المطلب الأول: الموازنة بين المصالح

أولاً: تقديم المصلحة الغالبة على المفسدة النادرة

قال المقرئ: "تقدّم المصلحة الغالبة على المفسدة النادرة، ولا تترك لها². فمن ثم أقيم الظنّ مقام العلم؛ لأن مقتضى الدليل انتفاؤه ﴿وَلَا تَقْفُ...﴾، ﴿إِنْ يَتَّبِعُونَ...﴾، الظنّ منتفٍ ما لم يثبت العلم، فيكون هو المقفوف المتبع³، وإنما يثبت العلم بشرطين: أحدهما

1 - المقرئ، القواعد ص 290.

2 - انظر: العز ابن عبد السلام، قواعد الأحكام، تح طه عبد الرؤف سعد، مكتبة الكليات الأزهرية - القاهرة، 1991م، 1/ 5، القرافي، الفروق 4/ 98.

3 - انظر: العز ابن عبد السلام، قواعد الأحكام، تح طه عبد الرؤف سعد، مكتبة الكليات الأزهرية - القاهرة، 1991م، 1/ 100.

تعذّره أو تعسّره. والآخر دعوى الضرورة، أو الحاجة إلى الظنّ، كما في الفقهيات، بخلاف مسائل التفضيل، وكثير من مباحث الكلام.¹

ثانياً: ضابط تقديم المصلحة الغالبة على المفسدة النادرة

ضابط تقديم المصلحة على المفسدة الإستناد إلى الدليل خصوصاً فيما يتعلق بمصالح ومفاسد الدار الآخرة قال العز بن عبد السلام: " ... وَأَمَّا مَصَالِحُ الْآخِرَةِ وَمَفَاسِدُهَا فَلَا تُعْرَفُ إِلَّا بِالنَّقْلِ"². كذلك الإنصراف والإعراض عما لا ينفع الخوض فيه ولم نكلف علمه ومعرفته.

قال المقرئ: "وقد رسمت لضبط ذلك القاعدة: فقلت: لا تقدمنّ إلا بإذن ودليل، واحذر ما لا ينفع ما استطعت، فقد يضّر. ثم انظر فلن يضرك جهل ما لم تكلف علمه، وأخاف عليك سوء عاقبة الهجوم ﴿مَا أَشْهَدْتُهُمْ﴾ ﴿أَشْهَدُوا خَلَقَهُمْ﴾ ﴿قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي﴾"³

ثالثاً: تعارض المصالح فيما بينها:

قال المقرئ: "قد تُرَجِّحُ المصلحةُ على المصلحة، فيسقط اعتبارها تقدماً لأقوى المصلحتين عند تعذر الجمع بينهما"⁴ وقد مثل لهذه المسألة بمثال تعارض مصلحة الحج ومصلحة رضى الأبوين؛ فمصلحة أداء فريضة الحج واجبة شرعاً ومصلحة الإحسان إلى الوالدين وإرضائهما مصلحة شرعية. فقال المقرئ: " قلت: وجوب رضى الأبوين مشروط بالأب لا يؤدي إلى معصية، كما اقتضته الدلالة ونصّ عليه ابن أبي زيد في الرسالة⁵، ولو كان الحج على الفور لكان التأخير معصية فلا يعتبر رضاها فيه،⁶

1 - المقرئ، القواعد ص 113.

2 - العز، قواعد الأحكام 1 / 5.

3 - المقرئ، القواعد ص 113.

4 - المقرئ، القواعد ص 251.

5 - انظر: ابن أبي زيد القيرواني، الرسالة، دار الفكر، بدون طبعة وبدون تاريخ ص 153.

6 - المقرئ، القواعد ص 251.

المطلب الثاني: الموازنة بين المفاسد

قال المقري: "ضابط درء المفسدة مشروط بأن لا يؤدي إلى مثلها أو أعظم، إمّا وجوباً باتفاق، وإمّا جوازاً فقال النعمان: يجوز إن تعرض بنفسه في تغيير المنكر إعلاء لكلمة الحق المبذول فيها النفوس بالجهاد، وهو نظر إلى ترجيح المصلحة، فالقاعدة اتفاق¹.

ترجيح المفسدة على المفسدة يسقط اعتبارها ارتكاباً لأخف الضررين عند تعذر الخروج عنها، كإنفاذ المالكية إلا ابن عبد الحكم نكاح الثاني في مسألة الوليين بالدخول، أو كإنفاذهم له ما فسد لصدّاقه على صدّاق المثل وما عقد بالولاية العامة والخاصة ليست بولاية إجبارية، وبالطول وكونه صواباً، أو ينتقل حكماً كفوات البيع الفاسد بالقيمة، وهذا أصل مالك، وخالفه الشافعي فيه على الجملة².

المبحث السادس: الذرائع وصلتها بالمقاصد

أهمية ضبط العلاقة بين المقاصد ووسائلها تهدف إلى نفي الشطط الذي قد ينجم عن عدم فهم هذه العلاقة ومراتبها وليبيان ذلك تم جمع درر تلك العبارات المباركات للإمام المقري في هذا الشأن لتشكّل لنا عقداً نفيساً تنتظم فيه مفردات هذه المسألة، وهذا ما سنبيّنه في هذا المبحث من خلال هذين المطلبين؛ الأول لبيان حقيقة الذريعة والثاني لبيان صلة الذرائع والوسائل بمقاصدها.

المطلب الأول: حقيقة الذريعة

الأحكام: مقاصد، وهي المتضمنة للمصالح والمفاسد، ووسائل: وهي الطرق المفضية إليها والمقاربة لها خالية من الحكم في أنفسها. وحكم المفضية حكم ما أفضت إليه على ما يأتي في الذرائع، غير أنها أخفض رتبة: كعصر الخمر³.

1 - المقري، القواعد ص 514.

2 - المقري، القواعد ص 327.

3 - المقري، القواعد ص 151.

-أولاً: حقيقة الذريعة

تكلم المقري في موضوع الذريعة موضعاً حقيقته من حيث تعريفها والمقصد من سدها وأنواعها وضوابطها.

1-تعريف الذريعة والحكمة من سدها

الذريعة: هي الوسيلة إلى الشيء، وسرّها حسمُ مادةٍ وسائل الفساد دفعا له، فمتى كان الفعل السالم من المفسدة وسيلةً إليها منعه مالك حسماً لها.¹

2-أنواع الذريعة

الذرائع القريبة جدا ولا معارض معتبرة إجماعاً، كحفر بئر في الطريق. والبعيدة كذلك ملغاة إجماعاً، كزراعة العنب. وما بينها معتبرٌ عند مالك، كإعادة الجماعة في مسجد له إمام راتب، وبيع الآجال ملغي عند الجمهور.²

3-ضبط الذريعة

إذا اعتبرت الذرائعُ فالأصح وجوبُ صونها عن الاضطراب بالضبط والتعميم، كسائر العلل الشرعية، فلا يجوز الجمعُ بالإذن. ولا تخص الآجال بالمتهم. وما في المذهب من تخصيص أهل العينة في بعض المسائل، فلعله استثناءً من البعيد، لقربه منهم، وهو مع ذلك على خلاف الأصل.³

قال القرافي: كما يجب سدُّ الذريعة يجب فتحها، فتجري على الأحكام، لأنَّ الذريعة هي الوسيلة، وكما أن وسيلة المحرم محرمة، فكذلك وسيلة الواجب والمندوب مثلها.⁴

1 - المقري، القواعد ص 191

2 - المقري، القواعد ص 191.

3 - المقري، القواعد ص 191.

4 - القرافي، الفروق 2 / 42.

المطلب الثاني: صلة الوسائل والذرائع بالمقاصد

أولاً: قيمة الوسيلة من قيمة مقصدها¹.

فوسيلة أفضل المقاصد أفضل الوسائل ووسيلة أقبح المقاصد أقبح الوسائل، والمتوسطة متوسطة. والمقاربة قد يختلف في إلحاقها بالمفضي: كإقتناء الخمر للتخليل، بخلاف البعيد كعمل الخل. هذا هو الأصل الذي لا ينتقل عنه إلا بدليل على غيره أو معارض فيه.²

هناك حالات قد تكون فيها وسيلة المحرم ليست محرمة بالنظر إلى المصلحة الراجحة التي تفضي إليها كالفداء بالمال المحرم على الأعداء، لأنهم مخاطبون بفروع الشريعة ودفع المال للمحارب حتى لا يقتتلان، واشترط مالك فيه اليسارة.³

ثانياً: مراعاة المقاصد مقدمة على رعاية الوسائل⁴.

خرَّج الإمام المقري على هذه القاعدة مسألة من وجد الماء في الصلاة فحكمه لا يقطع تغليباً للمقصد على وسيلته ناسباً هذا الحكم لبعض الفقهاء، ونقل خلاف هذا الحكم القاضي بالبطلان مع قطع الصلاة كاستثناء للقاعدة من تقديم بعض الوسائل لموجب حديث النبي صلى الله عليه وسلم: «التراب كافيك ما لم تجد الماء ولو أقمت عشر سنين لا تجده فإذا وجدت الماء فاغتسل»⁵ وخرَّج على هذه القاعدة أيضاً خلاف المالكية في التيمم.⁶

1 - المقري، القواعد ص 151.

2 - المقري، القواعد ص 151.

3 - انظر: المقري، القواعد ص 151.

4 - المقري، القواعد ص 128

5 - ذكر الحديث ابن بطال في شرح صحيح البخاري 1 / 467، وابن عبد البر في الاستذكار 1 / 304، وذكره محمد أبو الفتح اليعمرى الربعي في شرح الترمذي (النفح الشذي شرح جامع الترمذي) 3 / 81، قال ابن الملقن في البدر المنير في تحريج الأحاديث والآثار الواقعة في الشرح الكبير، مصطفى أبو الغيط و عبدالله بن سليمان وياسر بن كمال، دار الهجرة للنشر والتوزيع - الرياض - السعودية، ط 1 2004، هو حديث جيّد، كتاب الطهارة، ح 14. 2 / 650.

6 - انظر: المقري، القواعد ص 128.

ثالثاً: كل ما أفضى إلى المطلوب فهو مطلوب.

هذه القاعدة نقلها عن الإمام القرافي واختصرها¹، وقد حقق القول فيها فقال: "والتحقيق: كل ما لا يتوصل إلى المطلوب إلا به فهو مطلوب، وهذا أخص من ذلك"².

الخاتمة

في نهاية هذا الورقات التي خصصت لبحث وجمع شتات شذرات درر المنهج المقاصدي عند الإمام المقري من خلال كتابه القواعد نخلص إلى مجموعة من النتائج التي تُعد زبدة فكره المقاصدي وهي كالتالي:

-تعدد مناهج أهل العلم في تناول مباحث علم المقاصد بتعدد فنون الشريعة وعلومها.

-تجلى المنهج العام عند الإمام المقري في معالجته لمسائل المقاصد في فن التععيد سواء ما تعلق بالقواعد الأصولية أو الفقهية وحتى الإشارة إلى فن الفروق الفقهية إلا أنه أبدع في تععيد القواعد المقاصدية مع التفرع والتخريج عليها للعديد من المسائل الفقهية وكذا تحريج اختلاف العلماء.

-أهم المباحث الكبرى المكونة للنظرية المقاصدية عند الإمام المقري تتلخص فيما يلي:

-بيان الضابط المنهجي الموجه في رحلة استنباط مقاصد الشريعة الإسلامية وهو ظهور المقصد الشرعي ووجود ما يؤكده من الوحي.

-تناول مسائل في حقيقة المصلحة والمفسدة من خلال إبراز مكانة ونظرة التشريع الإسلامي للمصالح والمفاسد والمتمثلة أساساً في تحقيق وجلب المصالح ودرء المفاسد وتقليلها، وبيان مسالك الشرع في تحقيق هذه الغاية.

1 - انظر: القرافي، الذخيرة 2/ 124.

2 - المقري، القواعد ص 151.

-تناول المقاصد الخاصة في باب أحكام الأسرة وفقه المعاملات المالية من خلال إيراد طائفة من المسائل مع الإشارة إلى مقاصدها.

-تناول مسائل في موضوع الميزان بعرض أحوال الترجيح بين المصالح والمفاسد عند التعارض، وعرض بعض المسالك والتطبيقات العملية في ذلك.

-تناول الإمام المقري حقيقة العلاقة بين المقاصد والوسائل من خلال بيان حقيقة الوسائل وضوابطها ومكانتها بالنسبة لمقاصدها سالكا مسلك التقعيد والتفريع في بيان هذا كله.

وأخيراً أسأل الله العلي العظيم القبول والهداية إلى إخلاص مقاصدنا له وحده لا شريك له، فما كان من توفيق فمن الله وحده وما كان من سهو أو نسيان فمن نفسي والشيطان. كما أنني أتقبل كل إشارة أو عبارة ناقدة لتهدب البحث وتقوم عيوبه ليكون جديراً ليحقق مقاصده وغاياته بصدر رحب وأذان صاغية. وصلى الله وسلم وبارك على خير الأنام سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

المصادر والمراجع

- 1- ابن أبي زيد القيرواني، الرسالة، دار الفكر، بدون طبعة وبدون تاريخ.
- 2- ابن الملقن، البدر المنير في تخريج الأحاديث والآثار الواقعة في الشرح الكبير، مصطفى أبو الغيط و عبدالله بن سليمان وياسر بن كمال، دار الهجرة للنشر والتوزيع - الرياض -السعودية، ط1 2004
- 3- ابن بطلال، شرح صحيح البخاري، ابن بطلال أبو الحسن علي بن خلف بن عبد الملك، تح أبو تميم ياسر بن إبراهيم، مكتبة الرشد - السعودية، الرياض، ط 2، 2003م.
- 4- ابن رشد الحفيد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، دار الحديث - القاهرة، بدون طبعة، 2004م.
- 5- ابن عبد البر الاستذكار، تح سالم محمد عطا و محمد علي معوض، دار الكتب العلمية -بيروت، ط 1، 2000م
- 6- ابن ماجه لأبي عبدالله القزويني السنن ، تح محمد فؤاد عبد الباقي، دار الفكر - بيروت.
- 7- أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن المالكي الشهير بالقرافي، الفروق، عالم الكتب، بدون طبعة وبدون تاريخ.
- 8- أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن المالكي الشهير بالقرافي، الذخيرة، تح محمد حجي وآخرون، دار الغرب الإسلامي - بيروت، ط: 1، 1994 م.
- 9- أبو داود، السنن لأبي داود سليمان بن الأشعث السجستاني، دار الكتاب العربي. بيروت.
- 10- أبو عبد الله المقري، القواعد، تح محمد الدردابي دار الأمان الرباط.
- 11- أحمد الريسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، الدار العالمية للكتاب الإسلامي الطبعة: 2، - 1992م
- 12- الترمذي ، السنن ، لأبي عيسى الترمذي، تح أحمد شاکر دار إحياء التراث العربي - بيروت.

- 13- حسن عبد الله عبيد العصيمي، المنهج المقاصدي ، مداخلة أكاديمية بجامعة أم القرى نحو منهج علمي أصيل لدراسة القضايا الفقهية المعاصرة، الرياض 27-2010/04/28م.
- 14- الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، مجموعة من المحققين، دار الهداية، دون رقم الطبعة وسنة الطبع.
- 15- الشاطبي، الموافقات، تح. أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفان، ط1، 1997م
- 16- الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، تح محمد الطاهر الميساوي، دار النفائس -الأردن، الطبعة الثانية 2001م.
- 17- عبد الرحمن نجيب الكيلاني قواعد المقاصد، المعهد العالمي للفكر الإسلامي ودار الفكر، ط1، 2000م.
- 18- العز بن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، راجعه وعلق عليه: طه عبد الرؤوف سعد، مكتبة الكليات الأزهرية - القاهرة، 1991م.
- 19- علال الفاسي، مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، دار الغرب الإسلامي، ط5، 1993م.
- 20- علي العدوي، المنهج الاجتهادي لابن رشد الجدل من خلال البيان والتحصيل، دار ابن حزم، ط1، 2008م.
- 21- الفارابي، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تح أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين - بيروت، ط1، 1987م.
- 22- فريد الأنصاري، أبجديات البحث في العلوم الشرعية، منشورات الفرقان، ط1، 1997م
- 23- مجمع اللغة العربية بالقاهرة، المعجم الوسيط، دار الدعوة، بدون رقم الطبعة وتاريخها.
- 24- محمد الحبيب ابن الخوجة ، مقاصد الشريعة الإسلامية عند الطاهر بن عاشور، ، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، 2004م.

- 25- محمد الفاضل بن عاشور ، محاضرات محمد الفاضل بن عاشور، مركز النشر الجامعي، 1999م، بدون طبعة.
- 26- محمد بن أبي بكر بن عبدالقادر الرازي، مختار الصحاح، تح محمد خاطر، مكتبة لبنان ناشرون - بيروت، 1995
- 27- مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري، صحيح مسلم، تح محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي - بيروت
- 28- نور الدين الخادمي، الاجتهاد المقاصدي، ط1، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية الدوحة-قطر 1998م.
- 29- اليعمري الربيعي، أبو الفتح، فتح الدين، النفع الشذي شرح جامع الترمذي، تح أحمد معبد عبد الكريم، دار العاصمة، الرياض، ط1، 1409هـ.



الصورية في المعاملات المالية الإسلامية المعاصرة

د . بن عوالي محمد الشرف

مؤسسة الوثقى للتعليم، دبي/الإمارات

mbenaouali@yahoo.com

ملخص

يسعى هذا البحث إلى التعرف على الصورية في المعاملات المالية الإسلامية المعاصرة من حيث مفهومها، وعلاقتها بالحيل وعقد التلجئة والهازل، وشروطها ثم بيان أسباب ظهورها، وكذلك الوقوف على ضوابطها التي يجب أن تؤخذ بعين الاعتبار حتى تكون مشروعة، وقد سلكت الدراسة "المنهج الإستقرائي" لاستقراء ماكتب عن المعاملات الصورية في الكتب والبحوث المتعلقة بعنوان البحث، ثم "المنهج التحليلي" وذلك بدراسة الموضوع وتحليله من أجل رفع الغموض وتوضيح الصورة الإجمالية للبحث، وقد خلص البحث إلى أن المعاملات الصورية هي اتفاق بين المتعاقدين على انشاء عقدين أحدهما صوري ظاهر والآخر حقيقي مستتر، سواءً بطريق مشروع أم بطريق غير مشروع، وأن من أهم أسباب ظهور الصورية في المعاملات المالية المعاصرة هو التحيل، واللجوء إليها بسبب الاعتبارات القانونية، وصعوبة تطبيق أحكام الشريعة الإسلامية والالتزام الكامل بها في ظل عالم يسوده الربا.

الكلمات المفتاحية: الصورية- الحيل - التلجئة - الهازل - المعاملات المالية.

Abstract

This study aims to shed light on fictitious transactions by discussing the concepts on which they are built their relation with usurious stratagems, pre-emptive sales, farcicality and ploys in addition to their conditions, the reasons for their use and the parameters that must be taken into consideration in order for such contracts to be Shari'ha-compliant. The study relies on the Inductive methodology to review what has been written about fictitious transactions in books and research papers. It then uses the analytical methodology to study and analyze fictitious contracts with the aim of reducing the ambiguity surrounding them. The study reaches several conclusions; the first of which is that a fictitious contract can be described as an agreement between two contracting parties to form a contract in form and not substance in order to reach a certain aim either through permissible or impermissible means. The study finds out that among the most important reasons for the emergence of the phenomenon of fictitiousness in Islamic banks is the circumvention of usury, resorting to fictitiousness due to legal considerations, And the difficulty of applying the provisions of Shari'ha and full commitment in a world dominated by usury.

Key words: fictitious - usurious stratagems - pre-emptive sales - farcicality - Islamic transactions.

مقدمة

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

أما بعد: فإنّ الشارع الحكيم نظم المعاملات المالية بين الناس، والله سبحانه وتعالى شرع لعباده من الأحكام ما يحفظ حقوقهم، وحرّم أكل أموال الناس بالباطل فقال في محكم تنزيله: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ﴾ النساء: 29، فهذا الخطاب من الله تعالى هو الأساس الذي تبنى عليه المعاملات المالية.

ومن المعلوم أن المعاملات المالية في الشريعة الإسلامية التي تبرم بين المتعاقدين ليست مجرد صدور اللفظ فقط بدون عزم القلب عليه، فالعقد لغة هو العزم الموثق قال الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ المائدة: 1، فلا يتحقق العقد إلا إذا وُجد القصد والعزم، وهذا يترتب عليه آثار العقد، بمعنى انتقال الملكية حقيقة ووجوب الوفاء بالعقد، وليس الانتقال الصوري للملكية الذي يقصد به التحيل للوصول إلى مآرب مقصودة.

ومما لا شك فيه أن من أهم المعاملات المالية التي كثر الحديث عنها في عصرنا الحاضر هي المعاملات الصورية التي تبرم بين المتعاقدين على إنشاء عقدين أحدهما صوري والآخر حقيقي، فلقد أصبحت الصورية في المعاملات المالية أكثر انتشاراً بين الناس، خاصة في المؤسسات والمصارف الإسلامية باعتبار أن دائرة المعاملات المالية الإسلامية واسعة جداً فيها، لذلك يجب أن يحظى هذا الموضوع بالاهتمام لضبط المعاملات بين الناس ولضمان مسيرة المؤسسات والمصارف الإسلامية.

وقد بين فقهاء الشريعة الإسلامية المعاصرون أن الصورية هي اصطلاح معاصر لم تعرف عند الفقهاء القدامى بهذا الاسم، فهي تدور وتندرج تحت أنواع البيوع التي لا يراد بها حقيقتها مثل: بيع الثلجئة، وبيع الهازل، وبيع العينة.

وتبرز أهمية البحث والحاجة إليه في انتشار وكثرة المعاملات الصورية في عصرنا الحاضر، حيث أن المعاملات الصورية أصبحت مرتبطة بواقع الناس اليوم، وكثرت

حولها الشبهات، مما يجعل البحث عنها أمراً ضرورياً وعاجلاً لتوضيح حقيقتها ومعالجتها.

أهداف البحث:

تهدف هذه الدراسة إلى تحقيق الأهداف التالية:

- دراسة دقيقة لمفهوم الصورية ومحدداتها، مع التأصيل لمعايير واضحة تكشف عن العقود الصورية، وتمييزها عن العقود الحقيقية.
- بيان أسباب ظهور الصورية في المعاملات المالية المعاصرة وخاصة المؤسسات والمصارف الإسلامية.
- تحديد الشروط والضوابط الشرعية للمعاملات الصورية.

منهجية البحث: اقتضت طبيعة الموضوع الاعتماد على المناهج التالية:

- 1- المنهج التحليلي الوصفي: وذلك بدراسة ومعالجة موضوع الصورية وتحليلها وتمييزها عن العقود الحقيقية وذلك من أجل رفع الغموض والمساهمة في توضيح الصورة الإجمالية للصورية في المعاملات المالية الإسلامية المعاصرة.
- 2- المنهج الاستقرائي: وتوجب طبيعة هذا البحث الحاجة لهذا النوع من المناهج والمتمثل في تتبع جزئيات الموضوع في الكتب والبحوث المتعلقة بعنوان الدراسة وجمع أقوال وآراء الفقهاء والمؤلفين وبعض الدراسات المعاصرة، وذلك حتى تيسر دراسة الموضوع دراسة علمية موسومة بالموضوعية.

مشكلة البحث:

تحاول هذه الدراسة تسليط الضوء على الإشكالات المتعلقة بالصورية، حيث أنها تثير العديد من التساؤلات، ولذلك فالإشكال الذي يسعى هذا البحث لمعالجته يتمثل في الإجابة عن الأسئلة التالية:

ما مفهوم الصورية؟ وهل الصورية هي الحيل التي أشار إليها الفقهاء في كتبهم؟ وماهي أسباب ظهورها؟ ومن ثم فما شروطها وأقسامها وأسباب ظهورها؟ وماهي ضوابطها التي يجب أن تؤخذ بعين الاعتبار حتى تكون مشروعة. هذا ما أريد تناوله في هذا البحث حسب الخطة التالية:

المبحث الأول: تعريف الصورية وعلاقتها بالحيل وعقد التلجئة والهازل.

المبحث الثاني: شروط العقود الصورية.

المبحث الثالث: أقسام الصورية وأسباب ظهورها في العقود.

المبحث الرابع: ضوابط المعاملات الصورية.

الخاتمة: وتتضمن أهم النتائج والتوصيات.

فهرس المصادر والمراجع.

المبحث الأول: تعريف الصورية وعلاقتها بالحيل وعقد التلجئة والهازل

المطلب الأول: تعريف الصورية

إن مصطلح الصورية حديث الاستعمال ولم يعرف عند الفقهاء القدامى بهذا الاسم، وحتى تتوضح حقيقة الصورية سيُعرّف الباحث الصورية لغةً ثم اصطلاحاً عند الفقهاء، ورجال القانون.

تعريف الصورية لغةً واصطلاحاً.

الصورية لغةً: تطلق الصورية على عدة معانٍ منها: الشكل، والميل، والعوج، والتخيل، والهيئة، والتصوير، والوهم، والصفة¹، قال ابن الأثير: "الصورة تَرْدُ في كلام العرب على ظاهرها، وعلى معنى حقيقة الشيء وهيئته، وعلى معنى صِفَتِهِ" ويقال: صورةُ الفعل كذا وكذا أي هيئته، وصورةُ الأمر كذا وكذا أي صِفَتُهُ، ويقال: "صَوَّرْتُ الشيء: توَهَّمْتُ صُورَتَهُ فَتَصَوَّرَ لي²"، ولعل أقرب المعاني الذي نحن بصدد البحث فيه هو الشكل والهيئة والصفة.

1 - انظر: الفيومي، أحمد بن محمد بن علي المقرئ، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي، (بيروت: المكتبة العلمية، د.ط، د.ت) 350/1؛ انظر: إبراهيم مصطفى وآخرون، المعجم الوسيط، تحقيق: مجمع اللغة العربية، (د.ن: دار الدعوة، د.ط، د.ت) 528/1؛ انظر: ابن منظور، جمال الدين أبو الفضل محمد بن مكرم، لسان العرب، (بيروت: دار صادر، ط1، د.ت) 471/4

2 - ابن منظور، لسان العرب، 471/4.

تعريف الصورية اصطلاحًا: هي "اظهار تصرفٍ قصدًا، وإبطان غيره، مع إرادة ذلك المبطن"¹.

تعريف صورية العقود عند العلماء المعاصرين.

عرف العلماء المعاصرين العقود الصورية بتعريفات مختلفة، ومن بين هذه التعريفات:

1- عرفها حسن بن أحمد بن محمد الغزالي: "الصورية في العقود هي أن يتفق طرفان على إجراء عقد-ما - صورة، لا حقيقة"².

2- عرفها نزيه حماد: "الصورية في العقود معناه أن يكون اتفاق الطرفين في العقد ظاهرياً فقط، أما الإرادة الحقيقية فهي منتفية فيه. فإذا وجد هذا النوع من الاتفاقات بين الطرفين كان العقد صورياً"³.

3- عرفها عز الدين خوجة: "العقد الصوري هو الذي فيه مظهر العقد وصورته فقط، ولكن حقيقته وجوهره يخالف تلك الصورة، وذلك في حالة الإرادة الظاهرة وحدها دون أن توجد معها إرادة حقيقية، أي تكون الإرادة الحقيقة منتفية، وهذا يفيد أن الصيغة لم تعبر تعبيراً صادقاً عن العقد"⁴.

4- عرفها السنهوري: "الصورية هي إخفاء حقيقة ما تعاقدنا عليه لسبب قام عندهما"⁵.

1 - حماد، نزيه، معجم المصطلحات الاقتصادية المالية والاقتصادية في لغة الفقهاء، (دمشق: دار القلم، ط1، 1429هـ/2008م)، ص284.

2 - الغزالي، حسن بن أحمد بن محمد، إنشاء الألتزام في حقوق العباد، (الرياض: دار عالم الكتب، ط1، 2000م)، ص179.

3 - حماد، نزيه، معجم المصطلحات الاقتصادية، ص284.

4 - خوجة، عز الدين، نظرية العقد في الفقه الإسلامي، (مجموعة دله البركة، ط1، 1993م)، ص53.

5 - السنهوري، عبد الرزاق أحمد، الوسيط في شرح القانون المدني الجديد، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ط، د.ت) 1073/2

5- وعرفها عبد العزيز الحداد "العقد الصوري هو ما لم يكن يراد به حقيقته، وإنما يراد الوصول به إلى غيره مما يتعدّر الوصول إليه إلا به"¹.

بعد عرض التعريفات السابقة يتبين لنا أن الصورية فيها أمران، عقد ظاهر وهو عقد صوري، وعقد مستتر وهو العقد الحقيقي، وبناءً عليه يمكن أن أعرف الصورية بأتمها: "اتفاق بين المتعاقدين على انشاء عقد ظاهر وليس حقيقياً، للوصول إلى غرضهما، سواءً بطريق مشروع أو غير مشروع".

المصطلحات ذات العلاقة بالصورية.

ناقش العلماء المصطلحات التي تقترب من مصطلح الصورية في تناولهم للعقود المالية من وجهة نظر فقهية وأصولية، فهي تندرج تحت أنواع البيوع التي لا يراد بها حقيقة البيع، مثل: بيع التلجئة ويسمى المواضعة، وبيع الهازل، وبيع المضطر، والإكراه، والحيل، وسد الذرائع، والمآلات، وقصد المكلف، وأقرب المصطلحات الفقهية إلى موضوع الصورية هو بيع التلجئة وبيع الهازل، وأقرب المواضيع الأصولية إلى موضوع الصورية هو الحيل².

المطلب الثاني: الصورية وعلاقتها بالحيل.

بيّنا أن الصورية هي مظهر خفي وليس ظاهر، والمتتبع لكتب الفقهاء يتبيّن له أن الصورية لها وجه تشابه مع الحيلة التي أشار إليها الفقهاء، وهنا لا بد أن نشير إلى تحديد مفهوم الحيلة³ عند العلماء حتى يتبيّن لنا وجه التباين والفرق بينها وبين الصورية.

1 - الحداد، أحمد بن عبد العزيز، معايير التمييز بين العقود الصورية والعقود الحقيقية، مؤتمر الهيئات الشرعية للمؤسسات المالية الإسلامية، المنعقدة 26-27 مايو 2010، المنامة- البحرين، ص5.

2 - انظر: شخار، أبو نصر، التحيل على الربا في هندسة أدوات التمويل الإسلامي، (عمان: مكتبة مسقط، ط1، 1435ه/2014م)، ص164.

3 - الحيلة لغة: جمع حيلة وهي جودة النظر والقدرة على دقة التصرف، انظر: ابن منظور، لسان العرب، 11/ ص184

فقد ذكر الإمام الشاطبي في كتابه الموافقات حيث قال: " الحيلة في حقيقتها هي تقديم عمل ظاهر الجواز لإبطال حكم شرعي وتحويله في الظاهر إلى حكم آخر، فمآل العمل فيه خرم قواعد الشريعة في الواقع،¹، وقال أيضاً " التحيل بوجه سائغ مشروع في الظاهر أو غير سائغ على إسقاط حكم أو قلبه إلى حكم آخر، بحيث لا يسقط أو لا ينقلب إلا مع تلك الوساطة، فتفعل ليتوصل بها إلى ذلك الغرض المقصود، مع العلم بكونها لم تشرع له"²، وقال في موضع آخر: " أن الحيلة التي لا تهدم أصلاً شرعياً، ولا تناقض مصلحة شهد الشرع باعتبارها؛ فغير داخله في النهي ولا هي باطلة"³، وقد ذكر مثلاً على ذلك كالنطق بكلمة الكفر إكراهاً عليها.

أما الإمام ابن القيم فقد أشار إلى أنه ليس كل ما يسمى حيلة حراماً واستدل بقوله تعالى: ﴿إِلَّا الْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانَ لَا يَسْتَطِيعُونَ حِيلَةً وَلَا يَهْتَدُونَ سَبِيلًا﴾ [النساء: 98]، ووجه الدلالة: " أنه أراد بالحيلة التحيل على التخلص من بين الكفار وهذه حيلة محمودة يثاب عليها، وكذلك الحيلة على هزيمة الكفار"⁴، وقد قسّم الحيل إلى نوعين وسماها حيل محرمة وحيل مباحة⁵.

وأما الشيخ ابن عاشور فقد أجاد في بيان مفهوم حقيقة الحيلة مفادها أن التحيل على التخلص من الأحكام الشرعية قد يفوت المقصد الشرعي كله وهي الحيل المحرمة، وقد لا يفوت المقصد الشرعي أصلاً وهي الحيل الجائزة، وقد يفوت بعضها وقد اختلف العلماء في حكمها⁶.

1 - الشاطبي، إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي، الموافقات، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، (القاهرة: دار ابن عفان، ط1، 1997م)، 5/ 187.

2 - المرجع السابق، 3/ 106.

3 - المرجع السابق، 3/ 124.

4 - انظر: ابن القيم، محمد بن أبي بكر أيوب الزرعي، إعلام الموقعين، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، (بيروت: دار الكتب العلمية، د.ط. 1973م)، 3/ 240.

5 - انظر: المرجع نفسه، 3/ 334، 335.

6 - ابن عاشور، محمد الطاهر، مقاصد الشريعة الإسلامية، تحقيق: محمد الطاهر الميساوي، (عمان: دار النفائس، ط2، 2001/1421م)، ص356.

ويمكن أن نستخلص من هذه التعريفات ومن خلال تحديد مفهوم الحيلة أن الحيل أنواع منها ما هو مشروع ومنها ما هو غير مشروع، فالحيلة إذاً هي القيام بإجراء عقد-ما- بمظهر خفي وليس ظاهر قد يكون مشروعاً أو غير مشروع، وهذا هو وجه التباين مع حقيقة الصورية، أما وجه الفرق بينهما فقد يكون الغرض في الحيلة حقيقياً حيث ينتج أثراً في التعاقد كالتورق في بيعتين مستقلتين، وقد يكون الغرض صورياً بين المتعاقدين بحيث لا ينتج أثراً في التعاقد.

ولذلك قد يكون التحيل على الربا بالبيع الصورية، فالصورية هي من أهم وسائل التحيل على الربا، وذلك بتركيب جملة من الشروط والعقود المشروعة في الظاهر مع التلفيق في الأحكام كبيع العينة¹.

وقد بين النبي صلى الله عليه وسلم في هذا المقام أهم القواعد التي يتوصل بها إلى التحيل باسم البيع على الربا حيث جمعها في حديث واحد، فعن عبد الله بن عمر قال: قال رسول الله ﷺ: " لا يحل سلف وبيع ولا شرطان في بيع ولا ربح ما لم يضمن ولا بيع ما ليس عندك"². قال ابن القيم: عن هذا الحديث: " هذا الحديث أصل من أصول المعاملات وهو نص في تحريم الحيل الربوية"³.

1 - انظر: العمراني، عبد الله بن محمد بن عبد الله، العقود المركبة، (الرياض: دار كنوز اشبيليا، ط1، 1427هـ/ 2006م)، ص136؛ انظر: شخار، التحيل على الربا في هندسة أدوات التمويل الإسلامي، ص171.

2 - أبو داود، سليمان بن الأشعث السجستاني، سنن أبي داود، (بيروت: دار الكتاب العربي، د.ط، د.ت)، 3/ 303، باب في الرجل يبيع ما ليس عنده، رقم الحديث: 3506؛ انظر: الترمذي، محمد بن عيسى أبو عيسى، الجامع الصحيح سنن الترمذي، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ط، د.ت)، 3/ 535. قال الألباني: حديث حسن صحيح.

3 - ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر أيوب الزرعي، حاشية ابن القيم على سنن أبي داود، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط2، 1415هـ)، 292/9.

وما دمنا بصدد الحديث عن الحيلة فلزام علينا أن نبين العلاقة بين الحيل والمخارج¹ وذلك حتى لا يتخذ مصطلح المخرج ذريعة للتستر على بعض الحيل فيقال إن هذا من المخارج، فالحيلة إذاً هي لفظٌ عام لأنواع أسباب التخلص سواءً بطريق مشروع أو غير مشروع، وقد شاع بين الناس أن الحيلة إذا أطلقت يراد بها الحيل غير المشروعة، ولكن تحرزاً يستعمل أغلب الفقهاء المخارج الشرعية بدلاً من مصطلح الحيلة، قال ابن نجيم: "واختلف مشايخنا رحمهم الله تعالى في التعبير عن ذلك؛ فاختر كثير التعبير بكتاب الحيل، واختار كثير كتاب المخارج²"، وقال ابن القيم أيضاً: "ونسماه وجوه المخارج من المضائق ولا نسميه بالحيل التي ينفر الناس من اسمها³"، وقال أيضاً: " فأحسن المخارج ما خلص من المآثم، وأقبح الحيل ما أوقع في المحارم⁴".

أما المخرج فهو المهارة الفقهية لابتكار وسائل تؤدي إلى مقاصد المكلف التي لا تناقض مقصد الشارع، فالأصل في المخرج هو الوصول إلى وسائل مشروعة وغايات جائزة، فالمخرج هو مهارة فقهية يقترحه الفقيه أو الخبير، فقد يكون هذا الاقتراح مشروعاً وقد يكون غير مشروع⁵، وقد ألف الإمام محمد الحسن الشيباني كتاباً أسماه المخارج في الحيل، أي استعمال حيلة مشروعة مما صعب واستعسر على الناس.

المطلب الثالث: الصورية وعلاقتها بعقد التلجئة والهزل.

يبين فقهاء الشريعة الإسلامية المعاصرون أن مصطلح الصورية هي مصطلح حديث الاستعمال، ولم تعرف عند فقهاء السلف بهذا الاسم، وإنما تدور الصورية وتندرج حول مسائل التلجئة، والهزل، والحيل وقد سبق بيانها.

1 - المخارج لغة: جمع مخرج، والمخرج موضع الخروج، يقال: خرج مخرجاً حسناً، انظر: ابن منظور، لسان العرب، 2/ 249.

2 - ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم بن محمد، الأشباه والنظائر، (بيروت: دار الكتب العلمية 1400هـ/ 1980م، د.ط، ص 406.

3 - ابن القيم، إعلام الموقعين، 3/ 189.

4 - المرجع السابق، 4/ 222.

5 - انظر: شخار، التحيل على الربا في هندسة أدوات التمويل الإسلامي، ص 158.

أولاً: تعريف التلجئة والهازل.

1- التلجئة لغة: الإكراه، وهو اللجوء إلى الإتيان بأمر باطنه خلاف ظاهره، وتطلق التلجئة أيضاً على الاضطرار، يقال: ألجأه إلى الشيء اضطره إليه¹.

واصطلاحاً: عرّف الفقهاء التلجئة بعدة تعريفات منها:

"التلجئة أن يظهرها بيعا لم يريداه باطناً بل خوفاً من ظالم²"، وصورته " أن يخاف الرجل أن يأخذ السلطان أو غيره مُلكه فيواطئ رجلاً على أن يظهر أنه اشتراه منه ليحتمى بذلك ولا يريدان بيعا حقيقياً³".

وعرّف وهبة الزحيلي بيع التلجئة "هو أن يتظاهر أو يتواطأ شخصان على إبرام عقد صوري بينهما إما بقصد التخلص من اعتداء ظالم على بعض الملكية، أو بإظهار مقدار بدل أكثر من البدل الحقيقي ابتغاء الشهرة والسمعة، أو لتغطية اسم الشخص الذي يعمل لمصلحته باطناً⁴".

ومن خلال تعريف وهبة الزحيلي يتبين لنا أن هذا التعريف هو تعريف معاصر يوضح لنا حقيقة بيع التلجئة، والتي هي تواطأ اثنان على التظاهر بإنشاء عقد من غير أن يكون لذلك حقيقة، بمعنى أنه عقد صوري وليس حقيقي، ويدخل تحت هذا من كانا يقصدان بالتظاهر اكتساب الشهرة لأحدهما، أو النقل الصوري للملكية.

1- انظر: ابن منظور، لسان العرب، 1/152.

2- المرادوي، علي بن سليمان بن أحمد، الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف على مذهب الإمام أحمد، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط1، 1419هـ)، 4/191.

3- ابن قدامة، عبد الله بن أحمد، المغني، (بيروت: دار الفكر، ط1، 1405هـ)، 4/300.

4- الزحيلي، وهبة، الفقه الإسلامي وأدلته، (دمشق: دار الفكر، ط4، د.ت)، 4/549.

ومن الجدير بالذكر هنا أنه شاع إطلاق عقد التلجئة عند بعض العلماء المعاصرين على كل عقد صوري؛ لأنها تتضمن اللجوء إلى الغير والتستر بغطاء صوري، ولو كان القصد من ورائه جلب مصلحة، أو دفع مفسدة.

وبالإضافة إلى ذلك فإن مصطلح "العقد الصوري" أعم، فهو يصدق على كل عقد صوري، بينما "التلجئة" فهي نوع من أنواع العقود الصورية.

الهازل: الهزل لغة: هو نقيض الجد¹.

الهزل اصطلاحاً هو "الأيراد باللفظ ودلالته المعنى الحقيقي ولا المجازي، بل أريد به غيرهما وهو ما لا تصح إرادته منه"²، وجاء تعريف الهازل في فتح القدير: "وأما الهازل فمريد لمعنى اللفظ غير مريد لحكمه فلا يلتفت لقصده عدم الحكم"³، فالهازل قصد صورية اللفظ وعمد إلى ذلك باختياره ولم يرد إنشاء العقد وإنما أراد به غرضاً آخر.

ثانياً: عقد التلجئة من حيث الصحة والبطالان.

قد تكون التلجئة في إنشاء العقد، وقد تكون في الثمن، والذي يهمننا في بحثنا هو التلجئة في إنشاء العقد، وقد اختلف الفقهاء في حكمها من حيث الصحة والبطالان إلى قولين:

القول الأول: وهو أن العقد لا ينشأ إذا سبقه مواضعة على أنه تلجئة لا حقيقة، وهو ظاهر الرواية عن أبي حنيفة وهو قول أبي يوسف ومحمد من الحنفية، وهو قول المالكية، وقول عند الحنابلة، وهو اختيار شيخ الإسلام ابن تيمية⁴.

1 - ابن فارس، أبو الحسين أحمد بن زكريا، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، (دمشق: دار الفكر، د.ط، 1979م)، 51/6.

2- ابن عابدين، محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز، حاشية الدر المختار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار، (بيروت: دار الفكر، د.ط، 1421هـ / 2000م)، 238/3.

3- ابن الهمام، كمال الدين، شرح فتح القدير، (بيروت: دار الفكر، د.ط، د.ت)، 195/3.

4 - انظر: الكساني، أبو بكر بن مسعود بن أحمد، بدائع الصنائع، (بيروت: دار الكتاب العربي، د.ط، 1982م)، 27/7؛ انظر: الشيخ نظام وجماعة من علماء الهند، الفتاوى الهندية، (د.د، دار الفكر،

القول الثاني: إن العقد ينشأ إذا باشر العاقدان أسباب إنشائه ولو سبقه مواضعة على أنه تلجئة لا حقيقة، وهو رواية عن أبي يوسف عن أبي حنيفة، والشافعية، وقول عند الحنابلة¹.

أدلة القول الأول:

1- استدل أصحاب القول الأول إلى أنه يجب مراعاة مقصد المتعاقدين؛ فإنهما لم يقصدا إنشاء العقد، فهما قصدا ونويا عدم إنشائه، والقصد في العقود معتبر²، قال ابن تيمية في الفتاوى الكبرى " وأما التلجئة: فالذي، عليه أصحابنا أنها إذا اتفقا على أن يتبايعا شيئاً بثمن ذكره على أن ذلك تلجئة لا حقيقة معها، ثم تعاقدوا على البيع قبل أن يبطلا ما تراضيا عليه، فالبيع تلجئة وهو باطل، وإن لم يقولوا في العقد قد تبايعناه تلجئة³. " وقال أيضاً: " ومأخذ من أبطله-عقد التلجئة- أنها لم يقصدا العقد حقيقة

د. ط، (1991م)، 5/ 50؛ انظر: الخطاب، شمس الدين أبو عبد الله، مواهب الجليل لشرح مختصر خليل، (الرياض: دار عالم الكتب، د. ط، 1423هـ/ 2003م) 6/ 41، 42؛ انظر: البهوتي، منصور بن يونس بن إدريس كشاف القناع عن متن الإقناع، تحقيق: هلال مصيلحي مصطفى هلال، بيروت: دار الفكر، د. ط، 1402هـ، 3/ 149؛ انظر: ابن مفلح، شمس الدين أبي عبد الله، الفروع، تحقيق: أبي الزهراء حازم القاضي، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1997م)، 4/ 35، 36؛ انظر: ابن تيمية، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحلیم، الفتاوى الكبرى، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1408هـ/ 1987م)، 6/ 66؛ انظر: الغزالي، إنشاء الالتزام، ص185. ملاحظة: لم يصرح المالكية في كتبهم ببيع التلجئة، وإنما عبّروا عن بيع التلجئة ببيع المضغوط والمكره والهزل، وعند حديثهم عن مهر السر ومهر العلانية.

1 - انظر: ابن عابدين، حاشية الدر المحترق على الدر المختار شرح تنوير الأبصار، 5/ 275، 276؛ انظر: الشيخ نظام وجماعة من علماء الهند، الفتاوى الهندية، 5/ 49؛ انظر: النووي، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف، روضة الطالبين وعمدة المفتين، تحقيق: زهير الشاويش، (بيروت: المكتب الإسلامي 1412هـ/ 1991م، ط3)، 3/ 23؛ انظر: الشربيني، محمد الخطيب، مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، (بيروت: دار الفكر، د. ط، د. ت)، 2/ 16؛ انظر: ابن قدامة، المغني، 4/ 300؛ انظر: ابن مفلح، الفروع، 4/ 35، 36؛ انظر: الغزالي، إنشاء الالتزام، ص185.

2 - انظر: ابن تيمية، الفتاوى الكبرى، 6/ 66؛ انظر: الغزالي، إنشاء الالتزام، ص185.

3 - ابن تيمية، الفتاوى الكبرى، 6/ 66.

والقصد معتبر في صحته، وأنها يمكنها أن يجعلاه هزلاً بعد وقوعه، فكذلك إذا اتفقا عليه قبل وقوعه¹.

2- واستدلوا أيضاً ببطلان عقد التلجئة وذلك قياساً على عقد الهزل، والهزل يمنع جواز البيع؛ لأنه يُعَدُّ الرضا بمباشرة السبب فلم يكن هذا بيعاً منعقداً في حق الحكم²، فالهزل والتلجئة عقدان لم يرد بهما المتعاقدان حقيقة العقد.

أدلة القول الثاني:

1- استدل أصحاب القول الثاني إلى أنه إذا أجرى العقد بأركانه وشروطه وجب أن يحكم بانعقاده، ولا يؤثر فيه ما تقدم من مواضعة؛ لأنها خارجة عن العقد³، ولقد أشار صاحب الدر المختار في هذا بقوله: "ولو تواضعا قبل البيع ثم تبايعا بلا ذكر شرط فيه جاز البيع عند أبي حنيفة⁴"، وجاء في الفتاوى الهندية: "وإذا تصادقا على المواضعة على التلجئة قبل البيع إلا أن أحدهما ادعى البناء على تلك المواضعة وادعى الآخر الإعراض عن تلك المواضعة، قال أبو حنيفة رحمه الله تعالى: البيع جائز والقول قول من يدعي الإعراض عن تلك المواضعة لأنه يدعي جواز العقد، وقال أبو يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى البيع فاسد⁵".

وقد ناقش الإمام الكاساني دليل المجيزين بأن السبب الذي ينشأ به العقد عارضه مانع مبطل لمعناه وهو نية التلجئة، وأن الضرورة تستلزم اعتبار المواضعة السابقة للعقد كأنها واقعة فيه، فإن العاقدين اضطرا على التظاهر بالعقد ليفرا من ضرر⁶.

1- المرجع نفسه، 6/67.

2- انظر: الكسائي، بدائع الصنائع، 7/27.

3- ابن عابدين، حاشية رد المحتار على الدر المختار، 5/275؛ انظر: الشيخ نظام، الفتاوى الهندية،

49/5؛ انظر: الغزالي، إنشاء الالتزام، ص 186.

4- ابن عابدين، حاشية رد المحتار على الدر المختار، 5/275.

5- الشيخ نظام، الفتاوى الهندية، 5/49.

6- انظر: الكسائي، بدائع الصنائع، 7/28 وما بعدها؛ انظر: الغزالي، إنشاء الالتزام، ص 186.

2- واستدلوا أيضاً أن بيع التلجئة هو بيع صحيح؛ والاتفاق الأول في بيع التلجئة ملغى وفسد حكمه؛ كما لو اتفق على شرط فاسد، عند البيع ثم باع من غير شرط، صح البيع.¹

وقد نوقش هذا الدليل من ثلاثة أوجه:

- أ- عدم التسليم بالفرق بين الشرط المتقدم والشرط المقارن.
- ب- هناك فرقاً بين الشرط الزائد على العقد والشرط الراجع للعقد، فالشرط الزائد للعقد لا تأثير له على القصد، والشرط الراجع يجعل العقد غير مقصود.
- ج- الحكم بطلان هذا العقد لمكان الضرورة، فلو اعتبرنا وجود الشرط عند البيع لا تندفع الضرورة.²

ومن خلال ما تقدم من أدلة الفريقين يظهر لنا جلياً أن أصحاب القول الأول وهم جمهور الفقهاء يعتقدون بالقصود في العقود دون النظر إلى الألفاظ، فالعبرة عندهم بالمقاصد والمعاني لا بالألفاظ والمباني، فلا ينظر إلى الألفاظ التي يستعملها العاقدان حين العقد؛ ولكن ينظر إلى مقاصدهم الحقيقية في الكلام الذي يتلفظون به عند العقد، والمقصود الحقيقي هو المعنى وليس اللفظ، أو الصيغة المستعملة.

أما أصحاب القول الثاني وهم الشافعية وأقرب منهم مذهب الحنفية فقد ذهبوا إلى أن الاعتداد بالألفاظ في العقود دون النيات والقصود، بمعنى أن هذا الفريق يأخذون بالألفاظ وما اقترن بها، ولا يأخذون بالنيات والقصود المستترة، فيترك الأمر إلى الله فهو الذي يعلم بالنوايا ويعاقب على النيات الفاسدة³، وقد أشار إلى هذا الإمام

1 - انظر: الكساني، بدائع الصنائع، ج7، ص27.

2 - انظر: المرجع السابق نفسه، 27/7؛ انظر: صالح بن عبد العزيز، صيغ العقود في الفقه الإسلامي، (الرياض: دار كنوز إشبلييا، ط1، 2006م)، ص374.

3 - انظر: الشافعي، محمد بن إدريس أبو عبد الله، الأم، (بيروت: دار المعرفة، د.ط)، 79/3؛ انظر: السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، الأشباه والنظائر، (بيروت: دار الكتب العلمية، د.ط، 1403هـ)، ص166؛ انظر: الزركشي، محمد بن بهادر بن عبد الله، المنتور في القواعد، (الكويت: وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، ط2، 1405هـ)، 372/2 وما بعدها؛ انظر: الحموي، أبو العباس شهاب الدين، غمز عيون البصائر شرح كتاب الأشباه والنظائر، تحقيق شرح مولانا السيد أحمد بن محمد الحنفي،

أبو زهرة في كتابه الملكية ونظرية العقد، حيث قال: " إن مذهب الحنفية يقارب الشافعية في جعل الأحكام تابعة لما تدل عليه العبارات من غير تقصّي المقاصد والنيات"¹.

المبحث الثاني: شروط العقود الصورية

ما هي الشروط التي يجب توفرها في العقد حتى يوصف بأنه صوري؟

- 1- أن يوجد عقدان أو موقفان اتحد فيهما الطرفان والموضوع.
- 2- أن يختلف العقدان من حيث الماهية، أو الأركان، أو الشروط.
- 3- أن يكونا متعاصرين، فيصدران معاً في وقت واحد.
- 4- أن يكون أحدهما ظاهراً علنياً وهو العقد الصوري، ويكون الآخر مستتراً وهو العقد الحقيقي². وفيما يلي بيان لهذه الشروط.

1- أن يوجد عقدان أو موقفان اتحد فيهما الطرفان والموضوع: وهو أن يتفق المتعاقدان على إجراء عقد صوري غير حقيقي، فإذا لم يكن بينهما اتفاق على عقد صوري، ونوى أحدهما الصورية سرّاً، ولم يعلم به الآخر، فإن العقد لا يكون صورياً، ولو اتفقا على أن يكون العقد صورياً وقبل العقد تراجعا عن ذلك، فإن العقد لا يكون صورياً، ويسمى الاتفاق السابق للعقد عند الفقهاء بالمواضعة³.

1 (بيروت: دار الكتب العلمية، د.ط، 1405هـ / 1985م)، 266/2؛ انظر: ابن نجيم، الأشباه والنظائر، ص207؛ انظر: الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته، 136/1؛ انظر: الزحيلي، محمد مصطفى، القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة، (دمشق: دار الفكر، ط1، 1427هـ / 2006م)، 404/1.

1 - انظر: أبو زهرة، الملكية ونظرية العقد في الشريعة الإسلامية، (القاهرة: دار الفكر العربي، د.ط، 1996م)، ص215.

2 - السنهوري، الوسيط، 2/1077.

3- انظر: ابن عابدين، حاشية رد المختار على الدر المختار، 274/5؛ انظر: ابن تيمية، الفتاوى الكبرى، 6/66 وما بعدها؛ انظر: ابن أمير حاج، أبو عبد الله شمس الدين محمد، التقرير والتحبير، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط2، 1403هـ / 1983م)، 2/194؛ انظر: الغزالي، إنشاء الالتزام، ص185؛ انظر: حسن حسان، عدنان عبد الهادي، أحكام العقود الصورية في الفقه الإسلامي، (جامعة غزة: 2006م)، ص61.

2- أن يختلف العقدان من حيث الماهية أو الأركان أو الشروط: وهو أن كلاً من العقدين مختلف عن الآخر في أركانه وشروطه وتكوينه، وعادةً يكون الغرض في هذه الحالة هو التهرب من حقيقة العقد المستتر، كالهبة في صورة البيع، فلو ظهرت نية الهبة لفسد البيع، فالاتفاق القائم على اختلاف العقدين من حيث الأركان والشروط والماهية يجعل العقد الظاهر صحيحاً مادامت النية مستترة وهذا ما أجازاه أبو حنيفة، والشافعي، فلو عقداً بيعاً يذكر فيه ثمن أقل من الثمن الحقيقي؛ تخفيفاً من رسوم التسجيل، أو أعلى في المصروفات؛ ليسترد من قيمة الضريبة¹. ويندرج تحت هذا النوع فيما لو تعاقدنا شخصان على بيع عين، ثم اتفقا على تعديل شروطه، أو اتفقا على الإعراض عن التلجئة، ففي هذه الحالة لا تسمى صورية لأن العقد الأول كان جدياً وقت صدوره وليس الثاني².

3- أن يكونا متعاصرين، فيصدران معاً في وقت واحد: وهو الاتفاق على صورية العقد الظاهر في وقت واحد، وكذلك لو صدر التصرف المستتر بعد التصرف المعلن الظاهر بوقت طويل، فهو دليل على صورية العقد³، يقول السنهوري في الوسيط: "ولا تشترط المعاصرة المادية، بل تكفي المعاصرة الذهنية، أي المعاصرة التي دارت في ذهن المتعاقدين وانعقدت عليها نيتها وقت صدور التصرف الظاهر وإن صدر التصرف المستتر بعد ذلك"⁴.

1 - انظر: ابن أمير حاج، التقرير والتحبير، ج2، ص194، 195؛ انظر: ابن تيمية، الفتاوى الكبرى، 67/6؛ انظر: ابن القيم، إعلام الموقعين عن رب العالمين، 3/92؛ انظر: ابن قدامة، المغني، 4/300؛ انظر: حسن حسان، عدنان عبد الهادي، أحكام العقود الصورية في الفقه الإسلامي، ص63؛ انظر: الدناصوري والشواربي، الصورية في ضوء الفقه والقضاء، (القاهرة: دار المعارف، ط3، 1991م)، ص16.

2- انظر: ابن نجيم، الأشباه والنظائر، ص155، 255؛ انظر: ابن أمير حاج، التقرير والتحبير، 2/195؛ انظر: الدناصوري والشواربي، الصورية في ضوء الفقه والقضاء، ص16.

3- انظر: الدناصوري والشواربي، الصورية في ضوء الفقه والقضاء، ص16؛ انظر: حسن حسان، أحكام العقود الصورية، ص63.

4- السنهوري، الوسيط، 2/1077.

4- أن يكون أحدهما ظاهرًا علنًا وهو العقد الصوري، ويكون الآخر مستترًا وهو العقد الحقيقي: فالعقد الصوري هو كل عقد ظاهر معلن يخفي خلفه عقد حقيقي مستتر، ولا يشترط فساد الباعث على الصورية، فقد لا تكون نية المتعاقدين سيئة وإنما لدفع الشر، مثل: أن يبيع شخص عقارًا يملكه لغيره بيعًا صوريًا ظاهرًا معلنًا، ويخفي عقده الحقيقي الميث لتنام ملكه لعقاره، خوفًا من ظلم السلطان أن يعتدي على ملكه¹.

وحقيق بالذكر أن الفقهاء ناقشوا فيما إذا غفلا المتعاقدان استحضار نية الصورية أثناء العقد. فقد ذهب الحنفية إلى أن المتعاقدان إذا غفل عن استحضار نية الصورية أثناء العقد فإن العقد لا يكون صوريًا؛ لأن الأصل في العقود أنها تحمل على الجد والذي يدل على لفظ المتعاقدين²، بينما ذهب الحنابلة وفريق آخر من الحنفية إلى أنه لا يشترط استحضار نية الصورية، وعللوا: بأن العادة دلت على أنها بنيا عقدهما على المواضعة السابقة، فنيتهما صون المال عن ظالم ونحو ذلك من المقاصد، وليس نيتها نقل الملك، فحكم المواضعة يبقى قائمًا³.

المبحث الثالث: أقسام الصورية وأسباب ظهورها في العقود.

المطلب الأول: أقسام الصورية

1- الصورية باعتبار المشروعية: وتنقسم إلى قسمين:

من خلال عرض كلام الفقهاء للحيلة، يجدر بنا أن نذكر ما قاله علماء القانون المعاصرون حول الصورية، حيث قسموا الصورية إلى صورية مشروعة وغير مشروعة، وفيما يلي بيان لهذين القسمين:

1 - انظر: ابن القيم، إعلام الموقعين، 92/3؛ النووي، روضة الطالبين وعمدة المفتين، 3/357؛ انظر: ابن تيمية، الفتاوى الكبرى، 6/66؛ انظر: حسن حسان، أحكام العقود الصورية، ص64؛ انظر، مدكور، محمد سلّام، (القاهرة: دار الكتاب الحديث، د.ط، 2005م)، المدخل للفقهاء الإسلاميين، ص561.

2 - انظر: ابن أمير حاج، التقرير والتحبير، 194/2، 195؛ انظر: الغزالي، إنشاء الإلتزام، ص183.

3 - انظر: ابن القيم، إعلام الموقعين عن رب العالمين، 92/3؛ انظر: ابن أمير حاج، التقرير والتحبير، 195/2؛ انظر: الغزالي، إنشاء الإلتزام، ص183.

أ- الصورية المشروعة: هي التحايل على قلب طريقة مشروعة، واستعمالها في حالة أخرى وذلك بقصد التوصل إلى إثبات حق، كحفظ مال اليتامى، أو منع مظلمة، كما لو أراد ظالم أن يعتدي على مال ضعيف، فعقد الضعيف مع آخر عقد بيع صوري ليوهم أن المال قد انتقل إلى غيره، فيندفع بذلك الظلم¹. ومن هنا تظهر علاقة الصورية المشروعة بالمخارج الشرعية التي يقصد بها التوصل إلى منفعة ووسائل مشروعة، أو دفع ضرر أو باطل.

ب- الصورية غير المشروعة: وذلك كأن يعقد المدين المماطل مع غيره عقداً صورياً ليخفي بهذا العقد ماله؛ وذلك لكي لا يطالبه الدائن بسداد الدين، والغالب في الصورية غير المشروعة أن العاقد يريد بها التحايل على الأحكام القانونية المتعلقة بالنظام العام، أو الإضرار بحقوق الغير أو الغش²، أو الوسائل التي يتوصل بها إلى التحيل باسم البيع على الربا وذلك بتركيب جملة من الشروط والعقود المشروعة في الظاهر مع التلفيق في الأحكام.

تجدر الإشارة إلى أن هذا هو وجه التباين بين فقهاء الشريعة ورجال القانون في تقسيم الصورية باعتبار المشروعية.

يقول المحمصاني في هذا المقام: "التصرفات الصورية المقصود بها هضم حقوق الدائنين ليست إلا نوع من الحيل الشرعية المحرمة عند جمهور الفقهاء، لأن التصرفات حيل على أكل أموال الناس وعلى إبطال حقوقهم، وإذا كان أكل أموال الغير محرماً بالآية الكريمة لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل كانت الحيل على أكله محرمة أيضاً.. ثم إن العقود الصورية باطلة أيضاً عملاً بالحديث الشريف إنها الأعمال بالنيات وإنما لكل امرئ ما نوى"³.

1 - انظر: الدناصوري، الصورية في ضوء الفقه والقضاء، ص10؛ انظر: الغليقة، صيغ العقود في الفقه الإسلامي، ص370، 371.

2 - انظر: الغليقة، صيغ العقود في الفقه الإسلامي، ص370، 371؛ انظر: الدريني، نشأت إبراهيم، التراضي في عقود المبادلات المالية، (جدة: دار الشروق، ط1، 1986م)، ص257.

3- صبحي محمصاني، نقلاً عن الدريني، انظر: الدريني: التراضي في عقود المبادلات المالية، مرجع سابق، ص261.

2- الصورية باعتبار الباعث عليها (السبب الدافع له) وتنقسم إلى قسمين:

أولاً: عقد التلجئة وقد سبق بيانه.

ثانياً: العقد الصوري الاختياري، وهو العقد يجريه العاقدان صورة لا حقيقة؛ وذلك لكسب مغنم مادي أو معنوي كاكْتساب السمعة، ومن أشهر أمثله: يبيع رجل غير مرخص له بمزاولة العمل التجاري محله التجاري إلى رجل مرخص له ببيعاً صورياً¹.

3- العقد الصوري باعتبار تأثيره على حقوق غير العاقدين وينقسم إلى ثلاثة

أقسام:

أ- عقد صوري يؤدي إلى تضييع حقوق غير العاقدين مثل: أن يبيع المدين ماله لابنه تهرباً من تقسيم المال بين الغرماء.

ب- عقد صوري يؤدي إلى حفظ حقوق العاقدين دون إضرار غيرهما.

ج- عقد صوري لا يؤدي إلى تضييع حقوق العاقدين، ولا حفظ حقوقها؛ ولكن يقصد به مغنماً معنوياً².

4- العقد الصوري باعتبار المحل وينقسم إلى ثلاثة أقسام:

أ- الصورية في أصل العقد: وهو اتفاق المتعاقدين في السر على إجراء العقد في الظاهر دون إرادة حكمه وأثره، وذلك لغرض شريف أو غير شريف، كعقد التلجئة وبيع الهازل.

ب- الصورية في عقد العوض: وذلك كأن يتفق المتعاقدان في السر على أن الثمن مائة ويعقد في الظاهر بألفين، وهذا يظهر بكثرة في عقد النكاح.

ج- الصورية في جنس العوض: وذلك كأن يتفق المتعاقدان سرّاً على أن الثمن ألف دولار، ثم يظهرها البيع بائة دولار³.

1 - انظر: الغزالي، إنشاء الالتزام في حقوق العباد، ص 179.

2 - لمرجع نفسه، ص 179، 180.

3 - انظر: الغليقة، صيغ العقود في الفقه الإسلامي، ص 371؛ انظر: الزرقا، المدخل الفقهي العام، ص 441 وما بعدها.

المطلب الثالث: أسباب ظهور الصورية.

للصورية أسباب تبعث المتعاقدين للتعامل بها وفيما يلي بيان لأهم الأسباب:

1- الصورية هي وسيلة لإنشاء المديونية ولحماية الضمان العام للدائنين، فيكون تصرف المدين صورياً لا وجود له في الحقيقة والواقع، فمثلاً: لو اتفق المدين مع شخص آخر على أن يظهر هو بمظهر البائع، ويظهر الشخص الآخر بمظهر المشتري، بينما يتفقان فيما بينهما على أن البيع ليس حقيقياً، فهذه الوسيلة تخرج العين المبيعة من الضمان العام للدائنين.¹

2- اللجوء إلى الصورية وفقاً لإجراءات ومتطلبات قانونية أو رقابية تهرباً من مخاطر معينة، فقد تُفرض على المؤسسات والمصارف الإسلامية قيوداً على الملكية مما يجعلها صوريةً، وهذه القيود منها ما يتعارض مع أصل الملك²، وقد يمنع قانون دولة ما تسجيل الأصول بأسماء المستثمرين أو الممولين الأجانب، فتُسجل الأصول باسم البنك أو المواطن المحلي، فيصبح صاحب الملكية القانونية هو البنك أو المواطن المحلي، وصاحب الملكية النفعية هو المستثمر أو الممول الأجنبي، ويحصل هذا غالباً في الصكوك والأسهم التي تستقطب رؤوس أموال أجنبية³.

1 - انظر: العمروسي أنور، الصورية وورقة الضد، ص 11.

2 - انظر: يوسف بن عبد الله الشبيبي، الموامة بين الضوابط الشرعية ومبادئ الرقابة والتنظيم، (إسرا: المؤتمر العالمي لعلماء الشريعة، الموامة بين الضوابط الشرعية ومبادئ الرقابة والتنظيم في الصناعة المالية الإسلامية، 29، 30، 2013م).

3 - انظر: عبد الرزاق عبد المجدد الأرو، تطبيق الملكية النفعية والملكية القانونية في التمويل الإسلامي، (إسرا: مؤتمر الملكية القانونية والملكية النفعية والتأمين التكافلي، 10-11 نوفمبر 2014م)؛ انظر: خولة فريز النواي، تطبيق الملكية النفعية والملكية القانونية في التمويل الإسلامي، (إسرا: مؤتمر الملكية القانونية والملكية النفعية والتأمين التكافلي، 10-11 نوفمبر 2014م).

- 3- صعوبة تطبيق أحكام الشريعة والالتزام الكامل بها في المجال الاقتصادي في ظل عالم يسوده الربا، ففي النظام المصرفي مثلاً نجد أن البنوك الربوية ما زالت هي المسيطرة على العالم، مما يجعل منافسة المصارف الإسلامية لها أمر صعب¹.
- 4- محاكاة المصارف الإسلامية للبنوك الربوية في كثير من الأمور، من ضمنها المنتجات التمويلية، والرقابة الحكومية بسبب النظام الاقتصادي أو المالي العام الذي يُعد مزدوجاً بين المصارف الإسلامية والبنوك الربوية².
- 5- النقل الصوري للملكية، بسبب استعجال الربح أو التهرب من الالتزامات القانونية.

1- انظر: علي محي الدين القره داغي، بحوث في الاقتصاد الإسلامي، (بيروت: دار البشائر، ط2، 1434هـ/2013م)، 4/389.

2 - نايف بن نهار الشمري، المصارف، ندوة: المصارف الإسلامية في قطر هل تسير على مايرام؟

[HTTP://WWW.AL-WATAN.COM/MOBILE/VIEWNEWS.ASPX?N=](http://www.al-watan.com/mobile/viewnews.aspx?N=)

المبحث الرابع: ضوابط المعاملات الصورية

في ضوء ما سبق يمكننا القول بأن الصورية في المعاملات المالية لها ضوابط يجب أن تؤخذ بعين الاعتبار حتى تكون مشروعة، فمن المعلوم أن الملك هو شرط لصحة كثير من العقود¹، ولذلك لا بد من انتفاء القيود والأوصاف التي تتعارض مع أصل الملك، وقد توصل البحث لوضع خمسة ضوابط وهي:

1- الضمان، وهو ملازم حتماً للملكية، وبدونه تكون الملكية صورية لا حقيقية. وينبغي مراعاة حق التصرف بنقل ملكية الأصل، فلا يتصرف المتعاقدان إلا بعد ثبوت الملكية، فلا يباع ما لا يملك.

2- الأحقية بالثمن عند بيع الأصل: فالمستحق للثمن عند بيع الأصل هو المالك له حقيقة، بصرف النظر لمن يسجل الأصل باسمه، فلو كان الأصل مسجلاً باسم طرف آخر، إلا أن القانون أو العرف أو الشرط يقتضي أنه عند البيع يكون ثمنه للآخر، ويُفترض أن المالك الحقيقي هو المسجل قانونياً.² والدليل في هذا قوله ﷺ في

1- تجدر الإشارة إلى أن للملك تقسيمات كثيرة والذي يهمننا هنا: الملكية التامة والملكية الناقصة، فالملك التام هو ما كان للمالك حق التصرف المطلق في العين ومنفعتها بكل التصرفات السائغة شرعاً من بيع وهبة وإجارة ووقف ووصية، وغير ذلك من التصرفات، ويعطيه حق الانتفاع كاملاً غير مقيد بوجه من الوجوه الانتفاع، ولا بزمان ولا بمكان، والملك الناقص: هو ما لم يجتمع فيه ملك العين وجميع منافعتها في يد واحد، بمعنى أن صاحب الملكية ليس له الحرية المطلقة في الانتفاع والتعامل، وتكون بملك الرقبة وحدها من غير المنفعة، أو ملك المنفعة وحدها، أو على الرقبة وحدها أو على المنفعة وحده، انظر: أبو زهرة، الملكية ونظرية العقد في الشريعة الإسلامية، (القاهرة: دار الفكر العربي، د. ط. 1996م)، ص 67، 68؛ انظر: مدكور، المدخل للفقهاء الإسلامي، ص 498.

2 - انظر: يوسف بن عبد الله الشيبلي، الموازنة بين الضوابط الشرعية ومبادئ الرقابة والتنظيم، (إسرا: المؤتمر العالمي لعلماء الشريعة، الموازنة بين الضوابط الشرعية ومبادئ الرقابة والتنظيم في الصناعة المالية الإسلامية، 29، 30، 2013م؛ انظر: عبد القادر عمور، الملكية القانونية والملكية النفعية من منظور شرعي وقانوني، (إسرا: مؤتمر الملكية القانونية والملكية النفعية والتأمين التكافلي، 10-11 نوفمبر 2014م)؛ انظر: عبد الرزاق عبد المجدد أيارو، تطبيق الملكية النفعية والملكية القانونية في التمويل الإسلامي، (إسرا: مؤتمر الملكية القانونية والملكية النفعية والتأمين التكافلي، 10-11 نوفمبر 2014م).

الحديث الذي رواه أبو هريرة: " لا يغلط الرهن بالرهن من صاحبه الذي رهنه له غنمه وعليه غرمه¹ "، فالحديث دلّ على أن استحقاق الغنم وتحمل الغرم دليل الملكية والتي تقتضي استحقاق الغنم وتحمل الغرم. وقوله أيضًا ﷺ: " الخراج بالضمان² "، فالذي يملك العين يتحمل ضمانها وفي المقابل يتحمل خراجها³.

3- ألاّ يلجأ إلى الجمع بين العقد الصوري والعقد الحقيقي ليتوصل به إلى محذور كبيع العينة.

4- أن تتوفر شروط عقد البيع الصحيح في الصورية المشروعة وهي: الصيغة، والعاقدان، والمعقود عليه.

5- عدم التواطؤ وعدم التحايل بين المتعاقدين، لإخفاء معاملة معينة ممنوعة وإظهارها بوجه آخر مباح، خشية الوصول إلى الربا.

1- البيهقي أبو بكر، أحمد بن الحسين بن علي، السنن الكبرى، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط3، 1424 هـ / 2003م)، 6 / 65، كتاب الرهن، باب ما جاء في زيادات الرهن.

2 - ابن ماجة أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني، سنن ابن ماجه، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، (بيروت: دار إحياء الكتب العربية، د.ط، د.ت)، 2/754؛ كتاب التجارات، باب الخراج بالضمان؛ انظر: أبو داود، سنن أبي داود، 3/304، كتاب الإجارة، باب فيمن اشترى عبدا فاستعمله ثم وجد به عيبا.

3 - انظر: عبد القادر عمور، الملكية القانونية والملكية النفعية من منظور شرعي وقانوني، (إسرا: مؤتمر الملكية القانونية والملكية النفعية والتأمين التكافلي، 10-11 نوفمبر 2014م)

الخاتمة

وفي ختام هذا البحث أعتقد أن ما قدمته هو عصارة أقوال وأدلة وتوضيح لمسألة الصورية في المعاملات المالية المعاصرة من حيث مفهومها، وعلاقتها بالحيل وعقد التلجئة والهازل، وشروطها ثم بيان أسباب ظهورها، والوقوف على ضوابطها التي ينبغي أن يكون لها واقعاً عند التطبيق.

وبعد، فإني أخلص إلى أهم النتائج التي توصلت إليها وهي كالآتي:

- الصورية هي اتفاق بين المتعاقدين على إنشاء عقد ظاهر وليس حقيقياً، للوصول إلى غرضها، سواءً بطريق مشروع أو غير مشروع.
- الصورية في الفقه الإسلامي تنقسم إلى قسمين: صورية مشروعة وصورية مختلفة على مشروعيتها وبعبارة أخرى صورية مباحة وصورية مختلفة في إباحتها أو صورية مقبولة وصورية مختلفة في قبولها.
- من أمثلة الصورية المشروعة في المعاملات المالية المعاصرة والتي يقصد بها التمويل كالمرابحة للأمر بالشراء، والإجارة المنتهية بالتمليك.
- ومن أمثلة الصورية المختلفة في مشروعيتها والتي وقع الخلاف فيها قديماً وحديثاً كبيع التلجئة وبيع الهازل والعينة والتورق المنظم، فهذه العقود الأصل فيها أنها تحايل على الربا.
- أن من أسباب انتشار الصورية في الآونة الأخيرة يرجع إلى:
 - التحيل.
 - صعوبة تطبيق أحكام الشريعة والالتزام الكامل بها في المجال الاقتصادي في ظل عالم يسوده الربا، فما زالت البنوك الربوية هي المسيطرة على العالم، مما يجعل منافسة البنوك الإسلامية لها أمر صعب.
 - محاكاة المصارف الإسلامية للبنوك الربوية في كثير من الأمور، من ضمنها المنتجات التمويلية، والرقابة الحكومية بسبب النظام الاقتصادي أو المالي العام الذي يُعد مزدوجاً بين المصارف الإسلامية والبنوك الربوية.
 - اللجوء إلى الصورية وفقاً لإجراءات ومتطلبات قانونية أو رقابية.

- أما ضوابط الصورية المشروعة فتتمثل فيما يلي:
 - الضمان، وهو ملازم حتماً للملكية، وبدونه تكون الملكية صورية لا حقيقية.
 - وينبغي مراعاة حق التصرف بنقل ملكية الأصل، فلا يتصرف المتعاقدان إلا بعد ثبوت الملكية، فلا يباع ما لا يملك.
 - الأحقية بالثمن عند بيع الأصل: فالمستحق للثمن عند بيع الأصل هو المالك له حقيقة، بصرف النظر لمن يسجل الأصل باسمه.
 - ألا يلجأ إلى الجمع بين العقد الصوري والعقد الحقيقي ليتوصل به إلى محذور كبيع العينة.
 - أن تتوفر شروط عقد البيع الصحيح في الصورية المشروعة وهي: الصيغة، والعاقدان، والمعقود عليه.
 - عدم التواطؤ وعدم التحايل بين المتعاقدين، لإخفاء معاملة معينة ممنوعة وإظهارها بوجه آخر مباح، خشية الوصول إلى الربا.

التوصيات

- أوصي الباحثين بتناول موضوع الصورية في المعاملات المالية المعاصرة بالدراسة والتعمق.
- السعي لإنشاء آليات وأدوات حقيقية غير صورية، والابتعاد عن المعاملات الصورية غير المشروعة.
- التعاون بين الباحثين والمتخصصين في حقل المالية الإسلامية لإيجاد عقود إسلامية حقيقية لتفادي الصورية المخادعة للحقيقة التي لا يترتب عليها آثار العقد، وإجراء حلول وتحاليل لواقع المعاملات الصورية.
- التعاون بين المؤسسات والمصارف الإسلامية لإيجاد حلول عملية تساعد على منع المعاملات الصورية التي يتوصل بها إلى الربا

المصادر والمراجع

1. إبراهيم مصطفى وآخرون، (د.ت). المعجم الوسيط. د.ط. تحقيق: مجمع اللغة العربية، د.ن: دار الدعوة.
2. ابن أمير حاج، أبو عبد الله شمس الدين محمد بن محمد بن محمد. (1403هـ/ 1983م). التقرير والتنجير. ط2. بيروت: دار الكتب العلمية.
3. ابن تيمية، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحلیم. (1408هـ/ 1987م). الفتاوى الكبرى. ط1. تحقيق: محمد عبد القادر عطا. بيروت: دار الكتب العلمية.
4. ابن تيمية، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحلیم. (1399هـ). القواعد النورانية الفقهية. تحقيق: محمد حامد الفقي. د.ط. بيروت: دار المعرفة.
5. ابن عابدين، محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز. (1421هـ/ 2000م). حاشية الدر المختار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار. د.ط. بيروت: دار الفكر.
6. ابن عاشور، محمد الطاهر، مقاصد الشريعة الإسلامية. (1421/2001م). تحقيق: محمد الطاهر الميساوي، ط2. عمان: دار النفائس.
7. ابن فارس، أبو الحسين أحمد بن زكريا. (1979م). معجم مقاييس اللغة. د.ط. تحقيق: عبد السلام محمد هارون. دمشق: دار الفكر.
8. ابن قدامة، عبد الله بن أحمد. (1405هـ). المغنى. ط1. بيروت: دار الفكر.
9. ابن القيم، محمد بن أبي بكر أيوب الزرعي. (1973م). إعلام الموقعين عن رب العالمين. د.ط. تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد. بيروت: دار الكتب العلمية.
10. ابن القيم، محمد بن أبي بكر أيوب الزرعي. (1415هـ). حاشية ابن القيم على سنن أبي داود. بيروت: دار الكتب العلمية، ط2.
11. ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم بن محمد. (1400هـ/ 1980م). الأشباه والنظائر. د.ط. بيروت: دار الكتب العلمية.
12. ابن مفلح، شمس الدين أبي عبد الله. (1997م). الفروع، تحقيق: أبي الزهراء حازم القاضي. بيروت: دار الكتب العلمية، ط1.
13. ابن مفلح، شمس الدين أبي عبد الله. (1997م). الفروع، تحقيق: أبي الزهراء حازم القاضي. ط1 بيروت: دار الكتب العلمية.
14. ابن منظور، جمال الدين أبو الفضل محمد بن مكرم. (د.ت). لسان العرب. ط1. بيروت: دار صادر.
15. ابن الهمام، كمال الدين. (د.ت). شرح فتح القدير. د.ط. بيروت: دار الفكر.

16. ابن ماجة، أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني. (د.ت). سنن ابن ماجه، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي. د.ط، بيروت: دار إحياء الكتب العربية.
17. أبو داود، سليمان بن الأشعث السجستاني. (د.ت). سنن أبي داود. د.ط. بيروت: دار الكتاب العربي.
18. أبو زهرة، الملكية ونظرية العقد في الشريعة الإسلامية. (1996م). القاهرة: دار الفكر العربي، د.ط.
19. البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل. صحيح البخاري، (د.ت). دمشق: دار الفكر. د.ط.
20. البهوتي، منصور بن يونس بن إدريس. (1402 هـ). كشف القناع عن متن الإقناع. د.ط. تحقيق: هلال مصيلحي مصطفى هلال، بيروت: دار الفكر.
21. البيهقي، أحمد بن الحسين بن علي بن موسى. (1424 هـ / 2003م). السنن الكبرى، تحقيق: محمد عبد القادر عطا. ط3، بيروت: دار الكتب العلمية.
22. الترمذي، محمد بن عيسى أبو عيسى. (د.ت). الجامع الصحيح سنن الترمذي. د.ط. تحقيق: أحمد محمد شاكر وآخرون. بيروت: دار إحياء التراث العربي.
23. الخطّاب، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن محمد بن عبد الرحمن. (1423 هـ / 2003م). مواهب الجليل لشرح مختصر خليل. د.ط. الرياض: دار عالم الكتب.
24. حسن حسان، عدنان عبد الهادي. (2006م). أحكام العقود الصورية في الفقه الإسلامي. جامعة غزة.
25. حماد، نزيه. (2008م). معجم المصطلحات الاقتصادية المالية والاقتصادية في لغة الفقهاء. ط1، دمشق: دار القلم.
26. الحموي، أبو العباس شهاب الدين أحمد بن محمد مكي الحسيني. (1985م). غمز عيون البصائر في شرح الأشباه والنظائر. ط1. بيروت: دار الكتب العلمية.
27. خطاب، طلبة وهبة. (د.ت). أحكام الالتزام بين الشريعة الإسلامية والقانون. ط1، القاهرة: دار الفكر العربي.
28. خوجة، عز الدين. (1993م). نظرية العقد في الفقه الإسلامي. ط1، مجموعة دله البركة.
29. الدرّيني، نشأت إبراهيم. (1986م). التراضي في عقود المبادلات الماليّة. ط1. جدة: دار الشروق.
30. الدناصوري عز الدين و الشواربي عبد الحميد. (1991م). الصورية في ضوء الفقه والقضاء. ط3. القاهرة: دار المعارف.
31. الزحيلي، محمد مصطفى. (1427 هـ / 2006 م). القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة. ط1. دمشق: دار الفكر.

32. الزحيلي، وهبة مصطفى. (د.ت). الفقه الإسلامي وأدلته. ط4. دمشق: دار الفكر.
33. الزرقا، أحمد بن الشيخ محمد. (1418هـ / 1998م). المدخل الفقهي العام. ط1. دمشق: دار القلم.
34. الزركشي، محمد بن بهادر بن عبد الله. (1405هـ). المنشور في القواعد. ط2. الكويت: وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية.
35. السنهوري، عبد الرزاق. (د.ت). الوسيط في شرح القانون المدني الجديد. د.ط. بيروت: دار إحياء التراث العربي.
36. السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر. (1403هـ). الأشباه والنظائر. د.ط. بيروت: دار الكتب العلمية.
37. الشافعي، محمد بن إدريس أبو عبد الله. (1393هـ). الأم. د.ط. بيروت: دار المعرفة.
38. شخار، أبو نصر بن محمد بن عمر. (1435هـ / 2014م). التحايل على الربا في التمويل الإسلامي. ط1. مسقط: مكتبة مسقط.
39. الشربيني، محمد الخطيب. (د.ت). مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج. د.ط. بيروت: دار الفكر.
40. الشاطبي، أبو اسحاق بن موسى بن محمد اللخمي. (1417هـ / 1997م). الموافقات في أصول الشريعة. ط1. تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان. القاهرة، دار ابن عفان.
41. الشيخ نظام وجماعة من علماء الهند، (1991م). الفتاوى الهندية. د.ط. د.د، دار الفكر.
42. العمراني، عبد الله بن محمد بن عبد الله. (1427هـ / 2006م). العقود المالية المركبة. ط1. الرياض: دار كنوز اشبيليا.
43. الغزالي، حسن بن أحمد بن محمد. (2000 م). إنشاء الإلتزام في حقوق العباد. ط1. الرياض: دار عالم الكتب.
44. الغليقة، صالح بن عبد العزيز. (2006م). صيغ العقود في الفقه الاسلامي. ط1. الرياض: دار كنوز إشبيليا.
45. الفيومي، أحمد بن محمد بن علي المقري، (د.ت). المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي، د.ط. بيروت: المكتبة العلمية.
46. القره داغي، علي محيي الدين. (2009م). بحوث في الإقتصاد الإسلامي. ط1. بيروت: دار البشائر الاسلامية.
47. الكساني، أبو بكر بن مسعود بن أحمد. (1982م). بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع. د.ط. بيروت: دار الكتاب العربي.

48. مذكور، محمد سلام. (2005م). المدخل للفقہ الإسلامي تاريخه ومصادره ونظرياته العامة. د.ط. القاهرة: دار الكتاب الحديث.
49. المرادوى، علي بن سليمان بن أحمد. (1419هـ). الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف على مذهب الإمام أحمد. ط1. بيروت: دار إحياء التراث العربي.
50. النووي، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف. (1412هـ / 1991م). روضة الطالبين وعمدة المفتين. ط3. تحقيق: زهير الشاويش. بيروت: المكتب الإسلامي.
51. المؤتمرات:
52. أأارو، عبد الرزاق عبد المجدد. تطبيق الملكية النفعية والملكية القانونية في التمويل الإسلامي، بحث مقدم في مؤتمر الملكية القانونية والملكية النفعية والتأمين التكافلي، اسراء، ماليزيا. (2014م).
53. خولة، فريز النواي، تطبيق الملكية النفعية والملكية القانونية في التمويل الإسلامي، بحث مقدم في مؤتمر الملكية القانونية والملكية النفعية والتأمين التكافلي، اسراء، ماليزيا. (2014م).
54. الشبيلي، يوسف بن عبد الله. المواءمة بين الضوابط الشرعية ومبادئ الرقابة والتنظيم. المواءمة بين الضوابط الشرعية ومبادئ الرقابة والتنظيم في الصناعة المالية الإسلامية، اسراء، ماليزيا. (2013م).
55. عمور، عبد القادر. الملكية القانونية والملكية النفعية من منظور شرعي وقانوني. بحث مقدم في مؤتمر الملكية القانونية والملكية النفعية والتأمين التكافلي، اسراء، ماليزيا. (2014م).
56. الحداد، أحمد بن عبد العزيز، معايير التمييز بين العقود الصورية والعقود الحقيقية. مؤتمر الهيئات الشرعية للمؤسسات المالية الإسلامية، المنامة- البحرين. (2010).
57. المواقع:
58. نايف بن نهار الشمري، ندوة: المصارف الإسلامية في قطر هل تسير على ما يرام؟

59. <http://www.alwatan.com/Mobile/viewnews.aspx?n=F70F9>

1/5/2016



الاستثمار الأجنبي المباشر

دراسة فقهية مقاصدية

د. بندر بن صقر بن سالم الزيادي

جامعة تبوك/ السعودية

ABOYZEEDB@GMAIL.COM

ملخص

تناول البحث الاستثمار الأجنبي المباشر في ضوء ثلاثة مباحث، المبحث الأول في مفهومه عند الاقتصاديين وأنواعه ونشأته التاريخية. والمبحث الثاني تناول الموضوع من النظرة المقاصدية، وخلصت فيه إلى كثرة مصالحه ورجحان منافعه. والمبحث الثالث أصلته تأصيلاً فقهياً مع بيان الضوابط الشرعية، وخلصت إلى أن الأصل في الاستثمار الإباحة، وبه تتحقق مصالح للفرد والمجتمع. وأوصيت بضرورة سن الأنظمة وتطويرها لتكون حافزاً للمستثمرين الأجانب، كما أوصيت بإعطاء الموضوع أهميته، وتدریس الاستثمار الأجنبي المباشر في بعض الكليات. الكلمات المفتاحية: الاستثمار، الأجنبي، المباشر، المقاصد.

Abstract

The research handled the direct foreign investment in the light of three researches. The first research concerning its concept for the Economists, its type and historical emergence. The second research handled the subject from the purpose point of view and I concluded to its frequent benefits and preponderance of its use. I have rooted the third research by a jurisprudence method with stating the legitimate controls. I concluded that the base of the investment is permission and it achieves the benefit of the individual and the society. I recommended with the necessity to regulate and develop systems to be an incentive for the foreign investors. I also recommended to pay attention to the importance of the subject and to teach the direct foreign investment in some colleges.

Keywords: investment- foreign- direct- purposes.

المقدمة:

الحمد لله رب العالمين، وأشهد أن لا إله إلا الله، وحده لا شريك له، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله، صلى الله عليه وعلى آله وصحبه، وسلم تسليماً كثيراً. أما بعد: فما من نازلة إلا في كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم حكمها، علم ذلك من علمه، وجهله من جهله، وسواء وجدنا ذلك منصوصاً عليه في كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم بجزئه، أم استنبطه المجتهدون منها، أو مما تفرّع عنها من أصول الشريعة بالقياس، أو بالتخريج على القواعد والأصول، أو برده إلى المقاصد العامة؛ تحصيلاً للمصالح، ودفعاً للمفاسد. فالشريعة غنية في مصادرها، لا ينضب معينها إذا أخذت بعموم أدلتها وعللها ومقاصدها.

من هذا المنطلق أجمعت أمرى على دراسة موضوع معاصر، فرأيت من الملائم أن أبحث في موضوع له صلة بالاقتصاد، وبعد البحث والتأمل وجدت موضوعاً يتعلق بنوع معين من الاستثمار؛ إذ يتضح جلياً الاهتمام الكبير للاقتصاديات الدولية على استقطاب المزيد من التدفقات المالية الدولية، مما ساهم في عولمة الاستثمارات الأجنبية المباشرة. مما دفعني إلى بحثه وتأصيله تأصيلاً فقهياً، ودراسته في ضوء المقاصد الشرعية. فجاء هذا البحث المسمى بـ (الاستثمار الأجنبي المباشر دراسة فقهية مقاصدية).

أهمية الموضوع:

تظهر أهمية الموضوع في النقاط الآتية:

1. الاستثمار يتعلق بضرورة من الضرورات التي جاءت بها الشريعة، وهي حفظ المال.
2. له صلة بحياة المسلمين المعاصرة، وخصوصاً الدول الخليجية، إذ تسابق الشركات العالمية الكبرى على المنافسة في الاستثمار المباشر، كونه يتيح لها الوصول إلى الأسواق بسهولة، ويمنحها مباشرة إدارتها وخدماتها في البلد المضيف.

3. انتشار هذا النوع من الاستثمارات حول العالم، واتساع نطاقه، بل يعد من أبرز السياسات الاقتصادية؛ كونه من أفضل أساليب الاستثمار؛ لأن نسبة الأمان فيه أعلى من غيره، ولما يترتب عليه من فوائد تقنية ومهارية وفرص وظيفية.
4. الموضوع يشكل قوة دفع للاقتصاد السعودي، من أجل تحسين قدرته على التنمية والتفاعل مع الاقتصاد العالمي. ولأهميته جعلت المملكة العربية السعودية ضمن أولوياتها الاقتصادية فتح المجال أمام المستثمر الأجنبي⁽¹⁾.
5. حاجة الموضوع إلى دراسته من جوانب متعددة؛ لما يتصل به من علاقات بين الدول الإسلامية وغيرها، ولما له من تأثير على النواحي الاقتصادية والثقافية والأمنية والسياسية.

أسباب اختيار الموضوع:

تظهر أسباب اختياري هذا الموضوع في النقاط الآتية:

1. أهمية الموضوع؛ فهو يعالج موضوعاً وثيق الصلة بالواقع، ويرتبط بحياة الناس.
2. حاجة الموضوع إلى دراسته دراسة مقاصدية، وإيجاد الضوابط والشروط المنظمة له.
3. الموضوع وثيق الصلة بتخصصي. واهتماماتي البحثية. فقد سبقته عدة أبحاث لي متعلقة بالاقتصاد والمعاملات المالية، من أبرزها بحثي الموسوم بـ (التسويق الشبكي تكييفه وأحكامه الفقهية).

إشكالية البحث:

- يجيب البحث عن تساؤلات، ويحل مشكلة تتمثل في الآتي:
- ما موقف علم المقاصد الشرعية من الاستثمار الأجنبي المباشر؟
 - ما الحكم التكليفي للاستثمار الأجنبي المباشر؟
 - ما الضوابط الشرعية والنظامية للتعامل بالاستثمار الأجنبي المباشر؟

(1) ينظر: وثيقة رؤية المملكة العربية السعودية 2030 ص53.

الدراسات السابقة:

ألّف في هذا الموضوع عدة بحوث تطرقت له من جوانب اقتصادية، وما له من آثار على التنمية المستدامة، ومن أبرز تلك البحوث:

1. الاستثمار الأجنبي المباشر وآثاره على الاقتصاد الجزائري لعبد الكريم بعداش، رسالة دكتوراه في العلوم الاقتصادية، جامعة الجزائر، كلية العلوم الاقتصادية، 2008م.
2. تقييم أثر الاستثمار الأجنبي المباشر على النمو الاقتصادي والتنمية المستدامة في الاقتصاديات المغاربية، لبيوض محمد العيد . بحث مقدم لنيل درجة الماجستير، جامعة فرحات عباس سطيف بالجزائر 2010_2011 .
3. دور الاستثمار الأجنبي المباشر في الاقتصاد العراقي، لكريم عبيس حسان العزاوي، مجلة القادسية للعلوم الاقتصادية، المجلد (18)، العدد (3) لعام 2016.

بينما لم تطرق تلك البحوث للموضوع من الناحية الفقهية.

منهج البحث:

سأعتمد في الدراسة على المنهج الاستقرائي وذلك بالرجوع لجملة من المصادر والإحصاءات والدراسات السابقة، كما سأعتمد على المنهج التحليلي المقارن، وذلك بعمل مقارنة بين مصالح الاستثمار الأجنبي المباشر ومفاسده.

وقد بذلت الوسع - بعون الله - في كتابة البحث في ضوء الخطوات الآتية:

1. تحرير محل النزاع إن اقتضى الأمر ذلك، وأبين محل الاتفاق في المسألة، ومن حكاها من الفقهاء. أما إذا كانت المسألة مختلفاً فيها فأبين الأقوال مع الأدلة، وسبب الاختلاف، وأرجح ما أراه راجحاً.
2. إن لم أجد في المسألة إلا بعض أقوال العلماء فإني أذكر من نص عليها مقروناً بحجته، وإلا بذلت الجهد في التماس الدليل أو التعليل.
3. بيان موضع الآيات من السور مع الإشارة إلى تفسير الآية إن اقتضاه المقام.

4. تخريج الأحاديث الواردة في الكتاب من كتب الحديث، والحكم عليها من كلام المحدثين ما لم تكن في الصحيحين أو أحدهما فأكتفي بذلك.
5. شرح المفردات اللغوية الغربية.
6. شرح المصطلحات الفقهية، والأصولية، والحديثية.
- خطة البحث: يتكون البحث من مقدمة، وثلاثة مباحث، وخاتمة.

المقدمة تشمل على الآتي:

1. عنوان البحث.
2. أهمية الموضوع.
3. أسباب اختياره.
4. إشكالية البحث.
5. الدراسات السابقة.
6. منهج البحث.
7. خطة البحث.

المبحث الأول: مفهوم الاستثمار الأجنبي المباشر وأنواعه ونشأته. وفيه أربعة

مطالب:

- المطلب الأول: تعريف الاستثمار الأجنبي المباشر باعتباره مفرداً.
- المطلب الثاني: تعريف الاستثمار الأجنبي المباشر باعتباره لقباً (مركباً).
- المطلب الثالث: أنواع الاستثمار باعتبار جنسية القائم به.
- المطلب الرابع: نشأته التاريخية.

المبحث الثاني: الاستثمار الأجنبي المباشر من النظرة المقاصدية. وفيه أربعة

مطالب:

- المطلب الأول: أهمية العلم بالمقاصد عند دراسة النوازل.
- المطلب الثاني: المفاصد المترتبة على الاستثمار الأجنبي المباشر.
- المطلب الثالث: المصالح الناتجة عنه.

المطلب الرابع: عقد مقارنة بين مصالح الاستثمار الأجنبي المباشر ومفاسده.

المبحث الثالث: دراسة الاستثمار الأجنبي المباشر دراسة فقهية. وفيه مطلبان:

المطلب الأول: الحكم التكليفي للاستثمار الأجنبي المباشر.

المطلب الثاني: الضوابط الشرعية للاستثمار الأجنبي المباشر.

الخاتمة: وتشتمل على أهم النتائج والتوصيات.

المبحث الأول: مفهوم الاستثمار الأجنبي المباشر وأنواعه ونشأته

وفيه أربعة مطالب:

المطلب الأول: تعريف الاستثمار الأجنبي المباشر باعتباره مفرداً. وفيه ثلاثة فروع:

الفرع الأول: مفهوم الاستثمار، وفيه مسألتان:

المسألة الأولى: الاستثمار لغة:

الثاء والميم والراء أصل واحد، وهو شيء يتولد عن شيء متجمعا، ثم يحمل عليه غيره استعارة. فالثمر معروف. يقال ثمرة وثمر وثمر وثمر. والشجر الثامر: الذي بلغ أو ان يثمر. وثمر الرجل ماله: أحسن القيام عليه⁽¹⁾.

وإذا كان من معاني التثمين النماء والتكثير، فالاستثمار كذلك بل فيها زيادة دلالة على الاهتمام بالتنمية وتكثير المال؛ لأن الزيادة في المبنى زيادة في المعنى.

فالاستثمار: استخدام الأموال في الإنتاج إما مباشرة بشراء الآلات والمواد الأولية، وإما بطريق غير مباشر كسواء الأسهم والسندات⁽²⁾.

المسألة الثانية: الاستثمار اصطلاحاً:

لم يشتهر عند الفقهاء القدامى مصطلح الاستثمار، وإن كان معناه معروفاً ومستخدماً عندهم بألفاظ أخرى، مثل: الاتجار بالمال، استثناء المال، التصرف في المال بقصد الربح. وردت تلك الألفاظ عند حديثهم عن بعض وجوه الاستثمار

(1) ينظر: ابن فارس أحمد بن فارس بن زكريا: معجم مقاييس اللغة، مادة ثمر. تحقيق: عبدالسلام محمد هارون. الناشر: دار الفكر (388/1).

(2) ينظر: مجمع اللغة العربية بالقاهرة: المعجم الوسيط، باب الثاء (الاستثمار). الناشر: دار الدعوة (100/1).

كالمضاربة حيث وصفوها بأنها: "عقد على نقد ليتصرف فيه العامل بالتجارة"⁽¹⁾ وبأنها "استثناء المال"⁽²⁾.

أما المعاصرون فقد اشتهر لديهم مصطلح الاستثمار وتحدثوا فيه في مؤلفات وأبحاث كثيرة، وبينوا تعريف الاستثمار فيها، والملاحظ أن تعاريفهم جاءت انطلاقاً من المعنى اللغوي للاستثمار مقيداً بقيود الشرع، ومن هذه التعاريف:

1. "استعمال الأموال في الحصول على الأرباح بالطرق المشروعة التي فيها الخير للمجتمع"⁽³⁾.

2. "تشغيل الأموال بقصد تنميتها وفق معايير وقواعد الشرع الإسلامي"⁽⁴⁾.

الفرع الثاني: تعريف الأجنبي، وفيه مسألتان:

المسألة الأولى: الأجنبي لغة:

مأخوذة من الفعل جنب، والجيم والنون والباء أصلان متقاربان، أحدهما: الناحية، والآخر البعد⁽⁵⁾.

المسألة الثانية: الأجنبي اصطلاحاً:

فيطلق على أمرين: 1- من لا يتمتع بجنسية الدولة. 2- بعيد في القرابة⁽⁶⁾. والمراد هنا الإطلاق الأول.

الفرع الثالث: تعريف المباشر، وفيه مسألتان:

(1) ينظر: الأنصاري زكريا بن محمد بن زكريا: أسنى المطالب في شرح روض الطالب. الناشر: دار الكتاب الإسلامي (380/2).

(2) ينظر: الكاساني أبو بكر بن مسعود بن أحمد الحنفي: بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع. الناشر: دار الكتب العلمية. ط الثانية، 1406 هـ (88/6).

(3) ينظر: شوقي عبده: المال وطرق استثماره في الإسلام. مطبعة حسان، ط الثانية ص 183.

(4) ينظر: د. زياد إبراهيم مقداد: الضوابط الشرعية لاستثمار الأموال. بحث مقدم إلى المؤتمر العلمي الأول (الاستثمار والتمويل في فلسطين بين آفاق التنمية والتحديات المعاصرة) ص 3.

(5) ينظر: ابن فارس أحمد بن فارس بن زكريا: معجم مقاييس اللغة، مادة جنب (1/483).

(6) ينظر: د. أحمد مختار عبد الحميد عمر، بمساعدة فريق عمل. معجم اللغة العربية المعاصرة، مادة جنب. الناشر: عالم الكتب، ط الأولى، 1429 هـ (1/401).

المسألة الأولى: لفظ المباشر فهو لغة: مأخوذ لغة من الفعل باشر، والباء والشين والراء أصل واحد، يدل على : ظهور الشيء مع حسن وجمال. فالبشرة ظاهر جلد الإنسان، ومنه باشر الرجل المرأة، وذلك إفضاؤه ببشرته إلى بشرتها⁽¹⁾. ومباشرة الأمر: أن تحضره بنفسك وتليه بنفسك⁽²⁾.

المسألة الثانية: يراد بالمباشر في باب الاستثمار: ذلك النوع من الاستثمار الذي يتحكم فيه المستثمر في الشركة، ويتحدد هذا التحكم من خلال مقدار مساهمته في رأس مال الشركة. وسيأتي مزيد بيان للفرق بين المباشر وغير المباشر عند الكلام على أنواع الاستثمار.

المطلب الثاني: تعريف الاستثمار الأجنبي المباشر باعتباره لقباً (مركباً).

عرف الاستثمار الأجنبي المباشر باعتباره مركباً بعدة تعاريف، من أبرزها:

1. قيام شخص أو منظمة من بلد معين، باستثمار أمواله في بلد آخر، سواء عن طريق الملكية الكاملة للمشروع أو الملكية الجزئية، و يهدف تحقيق عائد.⁽³⁾

2. حصة ثابتة للمستثمر المقيم، في اقتصاد ما، في مشروع مقام في اقتصاد آخر⁽⁴⁾.

3. بينما تعريف منظمة التعاون الاقتصادي والتنمية (OECD) يشير إلى أنه: كل الأموال الموجودة خارج المنظومة الاقتصادية المحلية بغض النظر عن ملكيتها سواء كانت ملكية وطنية أم أجنبية⁽¹⁾.

(1) ينظر: ابن فارس أحمد بن فارس بن زكريا: معجم مقاييس اللغة، مادة بشر (1/ 251).

(2) ينظر: ابن منظور جمال الدين محمد بن مكرم بن علي: لسان العرب، فصل الباء الموحدة. الناشر: دار صادر - بيروت - ط الثالثة 1414 هـ (4/ 61).

(3) ينظر: طاهر مرسى عطية: أساسيات إدارة الأعمال الدولية. دار النهضة العربية، القاهرة، ط 2000 م ص 169.

(4) ينظر: أميرة حسب الله محمد: محددات الاستثمار الأجنبي المباشر وغير المباشر في البيئة الاقتصادية العربية. الدار الجامعية، الاسكندرية، 2005/2004 م، ص 19.

مما سبق من التعاريف أعلاه يستنتج أن هناك تقاطعات مشتركة، يمكن من خلالها استنتاج بعض النقاط في معرفة مفهوم الاستثمار الأجنبي المباشر لعل من أهمها:

- وجود طرفين في عملية الاستثمار الأجنبي المباشر، جهة هي دولة مصدرة لرأس مال، وجهة مستوردة لرأس المال تسمى الدولة المضيفة.
- لا بد من وجود نسبة ملكية للمستثمر الأجنبي في مشروع استثماري في الدول المضيفة لا تقل عن 10 ٪ من رأس المال الاستثماري.
- ضمان دور فعال نسبياً في إدارة الاستثمار في الدول المضيفة.
- اختلاف مفهوم الاستثمار الأجنبي المباشر عن الاستثمار في المحافظ الاستثمارية أو صناديق الاستثمار التي تهدف أساساً لتحقيق عوائد مالية⁽²⁾.

المطلب الثالث: أنواع الاستثمار باعتبار جنسية القائم بها.

تتعدد الاستثمارات حسب المعيار المستخدم في تصنيفها من حيث طبيعة أدواتها، أو نوع ملكيتها، أو المكان الجغرافي لتواجدها، أو جنسية القائم بها. والذي يهمننا في هذا البحث هو أنواعه من حيث جنسية القائم بها. ونميز هنا بين نوعين من الاستثمارات هما :

1. الاستثمارات الوطنية، وهي: جميع الاستثمارات المادية والمالية التي يقوم بها المواطنون، المقيمون داخل وخارج الحدود الجغرافية لوطنهم الأصل، أي استثمارات المواطنين داخل وطنهم الاستثمار المحلي، واستثماراتهم في بلدان أخرى (الاستثمار الخارجي الصادر).
2. الاستثمارات الأجنبية: وهي جميع الاستثمارات المادية والمالية التي يقوم بها الأجانب غير المقيمين داخل دولة ما، أي مجموع الاستثمارات

(1) OECD, Benchmark, Definition of foreign direct investment, OECD, (1) 1996.

(2) ينظر: سعاد سالكي وضيافي نوال: اختبار تأثير تكنولوجيا الاستثمار الأجنبي المباشر على متوسط إنتاجية العامل. مجلة نور للدراسات الاقتصادية، العدد 1، 2015 م، ص 3.

الداخلية المنفذة من قبل الأجانب سواء كانوا أفراداً أو مؤسسات .
واصطلح أرباب الاقتصاد على تسمية الاستثمارات الأجنبية المالية
بالاستثمارات الأجنبية غير المباشرة أو الاستثمارات الأجنبية في المحفظة.
أما الاستثمارات الأجنبية المادية فيُصطلح عليها بالاستثمارات الأجنبية المباشرة.
وهي نوعان:

أ. استثمارات أجنبية مباشرة صادرة، تتمثل في الاستثمارات المادية
للمواطنين_ مؤسسات و أفراد_ خارج وطنهم.
ب. استثمارات أجنبية مباشرة واردة، تتمثل في الاستثمارات المادية
للأجانب غير المقيمين _ مؤسسات و أفراد_ في بلد ما. وهذا النوع هو
المقصود بالدراسة في بحثي⁽¹⁾.

المطلب الرابع: نشأته التاريخية.

يعود تاريخ الاستثمار الأجنبي المباشر في الدول النامية إلى القرن التاسع عشر،
حيث تركزت هذه الاستثمارات خلال فترات الاستعمار في قطاعات المعادن والزراعة
والخدمات العامة. وقد شهدت بدايات القرن العشرين تطوير جزء كبير من البنية
الأساسية في مختلف أنحاء العالم من خلال الاستثمار الأجنبي المباشر بما فيها الطاقة
الكهربائية والاتصالات السلكية واللاسلكية.

وبحلول عام 1914م كان الرصد العالمي المتراكم من الاستثمار الأجنبي المباشر
يقدر بحوالي 15 مليار دولار، وكانت المملكة المتحدة حينذاك المصدر الأكبر
للاستثمار تليها الولايات المتحدة الأمريكية وألمانيا، وكانت أمريكا أكبر متلق
للاستثمار الأجنبي المباشر. وفي عام 1938م بلغ الاستثمار الأجنبي المباشر حوالي 66
مليار دولار وكانت الشركات البريطانية لا تزال أكبر المستثمرين. وقد توجهت أكثر
من نصف تلك الاستثمارات إلى الدول النامية ولا سيما أمريكا اللاتينية وآسيا، خاصة
في القطاعات الزراعية والتعدين والخدمات العامة.

(1) ينظر: عبد الكريم بعداش: الاستثمار الأجنبي المباشر وآثاره على الاقتصاد الجزائري. رسالة
دكتوراه في العلوم الاقتصادية، جامعة الجزائر، كلية العلوم الاقتصادية، 2008م، ص 39.

وفي أعقاب الحرب العالمية الثانية، تغير نمط الاستثمار الأجنبي المباشر حيث أصبحت الولايات المتحدة الأمريكية المصدر الرئيسي- لتلك الاستثمارات وأصبح الاستثمار في الصناعات التحويلية¹، أكثر أنواع الاستثمار شيوعاً. وقد اتبعت معظم الدول النامية خلال الخمسينات والستينات استراتيجيات تنمية مستندة إلى الاقتصاد الموجه والمغلق وركزت على تنمية الصناعات المحلية. وساد التخوف من الآثار السلبية المحتملة للاستثمار الأجنبي المباشر مثل خلق تبعية اقتصادية، والتدخل السياسي وإضعاف الشركات المحلية. وكان من شأن ذلك أن شهدت الاستثمارات الأجنبية تراجعاً ملحوظاً في تلك الحقبة اقتصر-ت آنذاك في شكل هدايا ومنح وقروض.

أما في عقد السبعينات فقد كان تأثير الاستثمار الأجنبي المباشر يتحسن أسعار السلع الأولية على مستويين، الأول في قطاعات الصناعات الاستخراجية كالبترول والغاز. والثاني تولد نتيجة الوفرة الذي تحقق في فوائض موازين مدفوعات الدول المصدرة للسلع الأولية والذي شكل مصدراً هاماً لرأس المال القابل للاستثمار. وقد أعيد تدوير تلك الأموال إلى الدول النامية على شكل قروض سيادية قدمتها البنوك التجارية. وبالتالي: أصبحت الدول النامية أكثر اعتماداً على تلك القروض وأقل اهتماماً باجتذاب الاستثمار الأجنبي المباشر. كما استفادت الدول النامية من الزيادة في أسعار السلع الأولية بما يكفي لتلبية احتياجاتها الاستثمارية من المدخرات المحلية دون الحاجة إلى استثمار أجنبي مباشر⁽²⁾.

وقد استمر هذا التراجع في حجم الاستثمار الأجنبي المباشر حتى النصف الأول من عقد الثمانينات، حيث جهدت الدول النامية لاستعادة الاستقرار الاقتصادي أثر

1) الصناعة التحويلية: إحدى فروع القطاع الصناعي والتي تتولى مهمة تحويل المواد التي تأتي من قطاع الصناعات الاستخراجية والقطاع الزراعي بغرض تهيئتها بحيث تكون مفيدة لإشباع الحاجات الإنتاجية أو الاستهلاكية. ينظر: عبدالكريم عبدالعزيز ورشاد هاشم، التخطيط الصناعي ط 1، مطبعة التعليم العالي بالعراق.

(2) ينظر: حسان خضر: الاستثمار الأجنبي المباشر. صادر عن المعهد العربي للتخطيط بالكويت، السنة الثالثة 2004، ص 4-5.

هبوط أسعار السلع الأولية، والكساد الاقتصادي في الدول الصناعية، وارتفاع أسعار الفائدة العالمية، وهي العوامل التي أدت مجتمعة إلى اندلاع أزمة الديون. وقد عمدت الدول النامية جراء ذلك إلى تنفيذ برامج للإصلاح الهيكلي وتحرير بيئة ممارسة النشاط الاقتصادي وتخفيف القيود المفروضة على الاستثمار الأجنبي المباشر. واستطراداً، بدأت تدفقات الاستثمار الأجنبي المباشر بالتدفق إلى الدول النامية في النصف الثاني من الثمانينات استجابة لتلك التغيرات. وقد توجه جزء من تلك الاستثمارات إلى الدول الاشتراكية السابقة في أوروبا الشرقية. وركزت تدفقات الاستثمار الأجنبي المباشر على الصناعات الموجهة للتصدير، متأثرة بانخفاض تكاليف التشغيل وزيادة روابط السوق.

وفي عقد التسعينات أصبحت عناصر الإنتاج أكثر تحركاً عبر الحدود الوطنية، وقامت الشركات المتعددة الجنسيات بتحقيق تكامل الإنتاج الدولي وخلق الأسواق التي تجتاز الحدود الوطنية. واستمر تدفق الاستثمار الأجنبي المباشر إلى الدول النامية مع تزايد برامج الخصخصة واعتماد سياسات تشجيع الاستثمار وتحرير سياسات التجارة الخارجية.

بينما شهدت سنة 2000م أعلى معدلات لتدفق الاستثمارات الأجنبية المباشرة على مستوى العالم، حيث بلغت هذه التدفقات 6، 1409 مليار دولار، ومنذ ذلك التاريخ فإن التدفقات شهدت تراجعاً مستمراً حتى سنة 2003. ففي سنة 2001 تراجعت هذه التدفقات بشكل كبير قارب 2، 832 مليار دولار، وواصلت التدفقات انخفاضها، وإن كان بشكل أقل حدة سنة 2002 لتصل إلى 7، 617 مليار دولار، ثم انخفض مرة أخرى عام 2003 إلى 7، 557 مليار دولار، وهو ما يعادل 30٪ من المستوى المحقق عام 2000، ليحقق معدلات نمو إيجابية عام 2004 و2005 حيث بلغ 8، 710 مليار دولار و 3، 916 مليار دولار على التوالي. وترجع بعض التفسيرات لهذا التراجع المستمر من سنة 2001 إلى سنة 2003 إلى حالة البورصات العالمية والتي رغم بعض التحسن في مؤشراتهم إلا أنها مازالت بعيدة عن المعدلات المحققة في

سنة 2000، وتراجع الاستثمارات الأجنبية المباشرة الموجهة للاندماج والاستحواذ من 370 مليون دولار سنة 2002 إلى 297 مليون دولار سنة 2003.⁽¹⁾

أما أسباب الارتفاع في سنة 2004 وما بعدها فترجع إلى تأثير النمو الاقتصادي العالمي، وتنامي نشاط الاندماج والتملك وخاصة عمليات عبر الحدود، واستمرار تحسين بيئة الاستثمار، ونجاح جهود الترويج للأقطار المستضيفة للاستثمارات، وتبسيط إجراءات الترخيص والمعاملات⁽²⁾.

زادت بعد ذلك أعداد المعاهدات الثنائية الأطراف الموقعة والمتعلقة بتشجيع الاستثمار الأجنبي المباشر وحمايته، كما تم وضع اتفاقيات متعددة الأطراف بهذا الشأن. هذا، وتقوم الدول الصناعية بالتفاوض حيال وضع اتفاقية لتنظيم تدفق الاستثمار إليها، كما أن الدول الأعضاء في منظمة التجارة العالمية تريد من تأييدها لفكرة التوصل إلى اتفاقية عالمية بشأن الاستثمار بهدف مواصلة تحرير أطر السياسات الخاصة بالاستثمار الأجنبي المباشر.

وفيما يخص المملكة العربية السعودية: بلغ حجم الاستثمار الأجنبي المباشر الداخل إليها خلال عام 2016 نحو 7,453 مليار دولار "ما يعادل 28 مليار ريال"، بفارق 688 مليون دولار عن الاستثمارات التي دخلت البلاد عام 2015 "8,141 مليار دولار".

ويتفق هذا الانخفاض مع اتجاه عام في تدفقات الاستثمار الأجنبي المباشر في العالم، الذي هبط بنحو 2٪، إلى 1,75 تريليون دولار، حسب منظمة الأمم المتحدة للتجارة والتنمية "الأونكتاد".

وعلى الرغم من أن "الأونكتاد" تتوقع انتعاشاً متواضعاً في تدفقات الاستثمار الأجنبي المباشر في الفترة 2017-2018، فمن المتوقع أن يظل أقل بكثير من ذروته عام 2007. ومن بين 13 دولة تمثل منطقة غرب آسيا، ظهرت السعودية في المركز

(1) ينظر: حنان شناق تأثير الاستثمارات الأجنبية في قطاع الأدوية. رسالة ماجستير، بجامعة الجزائر، 2009، ص 20-23.

(2) ينظر: المرجع السابق ص 23.

الثالث بعد تركيا والإمارات من حيث جذبها الاستثمار الأجنبي المباشر في 2016، إذ حققت الأولى 11,987 مليار دولار بانخفاض قوي قدره 5,272 مليار دولار عن عام 2015، والثانية 8,986 مليار دولار، بزيادة قدرها 191 مليون دولار⁽¹⁾.

المبحث الثاني: الاستثمار الأجنبي المباشر من النظرة المقاصدية.

وفيه أربعة مطالب:

المطلب الأول: أهمية العلم بالمقاصد عند دراسة النوازل.

إن العلم بمقاصد الشريعة واعتبارها عند دراسة المسائل النازلة خاصة ما يتعلق منها بالمعاملات أفضل مُعين لمعرفة حكم الواقعة. فالشريعة الإسلامية مبنية على تحقيق مصالح العباد في المعاش والمعاد، سواء ما أمرت به من فرائض ومندوبات، أو ما نهت عنه من محرّمات ومكروهات، فهي في كل ذلك تهدف إلى تحقيق مقاصد ومصالح، يقول ابن القيم -رحمه الله تعالى-: "فإن الشريعة مبنها وأساسها على الحِكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد، وهي عدل كلها، ورحمة كلها، ومصالح كلها، وحكمة كلها. فكل مسألة خرجت عن العدل إلى الجور، وعن الرحمة إلى ضدها، وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن الحكمة إلى العبث؛ فليست من الشريعة وإن أدخلت فيها بالتأويل؛ فالشريعة عدل الله بين عباده، ورحمته بين خلقه، وظله في أرضه، وحكمته الدالة عليه وعلى صدق رسوله - صلى الله عليه وسلم - أتم دلالة وأصدقها..."⁽²⁾.

فالشريعة إذاً ليست تعبدية تحكيمية تحلل وتحرم دون أن تقصد إلى شيء وراء أمرها ونهيها.

ومعرفة المصالح والمفاسد هي لب الفقه، وهي من الغايات التي يريدّها الشارع من الأحكام. قال الإمام الشاطبي -رحمه الله-: "الأحكام الشرعية ليست مقصودة

(1) نقلاً عن صحيفة الاقتصادية -السعودية- العدد الصادر في 7 من يونيو 2017.

(2) ينظر: ابن قيم الجوزية محمد بن أبي بكر: إعلام الموقعين عن رب العالمين. تحقيق: محمد عبد السلام إبراهيم. الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت - ط الأولى، 1411هـ (3/11).

لأنفسها، وإنما قصد بها أمور أخرى هي معانيها، وهي المصالح التي شرعت لأجلها"⁽¹⁾.

تطبيق تلك المقاصد على الموضوع الذي نحن بصدده، وهو الاستثمار الأجنبي المباشر، فيمكن إيضاح القول في ضوء المباحث الآتية.

المطلب الثاني: المفاصد المترتبة على الاستثمار الأجنبي المباشر.

يحصل نتيجة لفتح أبواب الاستثمار أمام الأجنبي مفاصد كثيرة وأضرار متعددة، منها ما هو متأكد الوقوع، ومنها ما هو مظنون. وتتعدد تلك المفاصد لتشمل مختلف قطاعات الدولة المضيفة، الدينية والسياسية والأمنية والاقتصادية والاجتماعية. فمن تلك المفاصد:

1. هذه الاستثمارات لا تحدث ولا تتحرك ضمن فراغ سياسي، فهي تمارس ضغوطاً للتأثير على توجهات الدول سياسياً؛ لأنها تتدفق إلى دول تُوجد منها التبعية لاحقاً، وربما أثرت على القرار السياسي⁽²⁾.
2. تمارس هذه الاستثمارات تأثيراً قوياً من أجل اتباع استراتيجية اقتصادية قائمة على الاعتماد على التصدير، كمحرك للنمو الاقتصادي، بدلاً من اهتمامها بالداخل وتلبية احتياجاته، مما يؤدي إلى ربط مصير الاقتصاد الوطني بالأسواق العالمية⁽³⁾.
3. هذه الاستثمارات ذات طبيعة انتقائية، فإنها تتم في قطاعات اقتصادية مضمونة الربحية، تعمل على تطويرها مادياً وتكنولوجياً، بما يؤدي إلى

(1) ينظر: الشاطبي إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي: الموافقات. المحقق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، الناشر: دار ابن عفان، ط الأولى 1417هـ (121/3).

(2) ينظر: ستار جبار خليل: أهمية الاستثمار الأجنبي ودوره في عملية التنمية الاقتصادية. مجلة دراسات وبحوث الوطن العربي، الجامعة المستنصرية، العدد الخامس عشر، أيلول 2004 ص 33. و د. عدنان مناتي صالح: دور الاستثمار الأجنبي المباشر في التنمية الاقتصادية للدول النامية. مجلة كلية بغداد للعلوم الاقتصادية، العدد الخاص بمؤتمر الكلية 2013 ص 368.

(3) ينظر: المرجع السابق.

إدماجها بالاقتصاد العالمي مع انعكاس هذه العملية سلبياً على قطاعات أخرى، وقد يصل الأمر إلى القضاء على صناعات محلية ومشاريع قائمة في الدول المضيفة لعدم قدرتها على المنافسة⁽¹⁾.

4. تؤدي دوراً سلبياً في الجوانب الاجتماعية والثقافية ومنظومة القيم المحلية، وقد توجد فئة من المجتمع متأثرة بأصحاب الشركات الأجنبية الكبرى، لاسيما إذا ما توفرت القدرات المؤسسية والتنظيمات التي تقوي وجودها وتدعم توجهاتها⁽²⁾.

5. قد تغري السلطات المحلية ومتخذي القرار من أجل اجتذاب المزيد منها، وقد يكون ذلك دون ضوابط أو قيود حكومية، طالما أنها لا ترتبط بالمدىونية، مع منحها مزيداً من الحوافز والامتيازات التشجيعية على حساب الجهود التي تبذل لرفع مستوى الدخل القومي⁽³⁾.

6. كبر حجم الأموال المحولة إلى الخارج كأرباح، مما يؤثر سلباً على ميزان المدفوعات⁽⁴⁾.

7. تركيز المستثمر الأجنبي على قطاعات معينة، كالبتروك والاتصالات والتشييد والبنوك، دون مراعات استراتيجيات وخطط التنمية للبلد المضيف⁽⁵⁾.

(1) ينظر: ستار جبار خليل: أهمية الاستثمار الأجنبي ودوره في عملية التنمية الاقتصادية ص 33.

(2) ينظر: ستار جبار خليل: أهمية الاستثمار الأجنبي ودوره في عملية التنمية الاقتصادية ص 33. و د. عدنان مناتي صالح: دور الاستثمار الأجنبي المباشر في التنمية الاقتصادية للدول النامية. مجلة كلية بغداد للعلوم الاقتصادية، العدد الخاص بمؤتمر الكلية 2013 ص 368.

(3) ينظر: المرجع قبل السابق.

(4) ينظر: د. حسن بشير محمد نور: سلبيات الاستثمار الأجنبي. نشر في سودانيل، في 18 / 02 / 2009 م.

(5) ينظر: المرجع السابق.

8. المساوى التكنولوجيا: المتمثلة في قيام شركات الاستثمار الأجنبي

المباشر بنقل نوع معين من التكنولوجيا، يتوافق مع استراتيجية تلك الشركات، ولا يتلاءم مع حاجة البلد المضيف⁽¹⁾.

المطلب الثالث: المصالح الناتجة عنه.

يحقق الاستثمار الأجنبي المباشر مصالح وفوائد كثيرة، من أبرزها:

1. توفير مصدر متجدد وبشروط مناسبة، للحصول على الموارد المالية أو رؤوس الأموال الأجنبية لتمويل برامج وخطط التنمية، ومن ناحية أخرى لا يمكن مستقبلاً الاعتماد فقط على عوائد الصادرات النفطية، رغم أنها أساسية في الوقت الحاضر؛ لما قد يترتب على ذلك من مخاطر جدية، سواء بغياب الضمانات لاستمرار هذا المورد الحيوي بصورة ثابتة مستدامة، نتيجة لأسباب كثيرة، منها اضطراب أسواق النفط المالية، وتذبذب الأسعار، فضلاً عما يتعرض له القطاع النفطي من عوارض جسيمة، كأعمال التخريب، وانقطاع التصدير؛ لذا يتوجب العمل على تنويع مصادر الدخل والتمويل⁽²⁾.

2. تسهيل الحصول على التكنولوجيا الحديثة، سيما في قطاع الصناعة والمعلوماتية. وهذا أمر في غاية الأهمية، نظراً لما للتقنية الحديثة من دور في تطور وبناء البلدان، وفي اختصار زمن الكينونة الوطنية في مختلف المجالات، فقد أضحت عملية اقتناء التكنولوجيا تثقل كاهل الاقتصادات النامية، إذ قدرت في بعض السنوات المنصرمة مدفوعات العالم النامي لاستيراد بعض عناصر التكنولوجيا بأكثر من ثلث مدفوعاته لخدمة الديون، وبنحو ثلثي إجمالي التدفق السنوي من الاستثمارات الأجنبية المباشرة. وهذا ثمن باهض بالنسبة للاقتصادات النامية، ولهذا يجب الاستفادة من وجود الشركات الأجنبية، إذ

(1) ينظر: د. عدنان مناتي صالح: دور الاستثمار الأجنبي المباشر في التنمية الاقتصادية للدول النامية، 2013 ص 368.

(2) ينظر: العزاوي كريم عبيس حسان: دور الاستثمار الأجنبي المباشر في الاقتصاد العراقي. مجلة القادسية للعلوم الاقتصادية، المجلد (18)، العدد (3) لعام 2016 ص 146.

تساهم في تضيق الفجوة المتسارعة عالمياً، علماً أن الشركات المتعددة الجنسيات تمتلك نحو 95٪ من التكنولوجيا، وهذا يعني سيطرتها على سوق التكنولوجيا (1).

يعد نقل التكنولوجيا أهم آلية تترجم التأثير الإيجابي للاستثمار الأجنبي المباشر على الاقتصاديات النامية المضيفة؛ لكون الشركات متعددة الجنسيات هي المصدر الأساسي لعمليات البحث والتطوير في العالم المتقدم، ومستواها التكنولوجي عموماً عالٍ مقارنة بالدول النامية، إلا أن الدور الذي تلعبه الشركات متعددة الجنسيات في تسهيل نقل التكنولوجيا يختلف حسب قطاع النشاط والمناخ الاقتصادي السائد. ويتبع نقل التكنولوجيا الحديثة إلى الاقتصاديات النامية المضيفة ونشرها أربع آليات أساسية، هي: الروابط العمودية مع الموردين المحليين، والروابط الأفقية مع الشركات المحلية المنافسة أو المكملية إلى نفس قطاع النشاط، وهجرة الموارد البشرية المؤهلة من الشركات متعددة الجنسيات إلى الشركات المحلية، وتدويل مشاريع البحث والتطوير من الدول المتقدمة إلى الدول المضيفة لفروع الشركات متعددة الجنسيات.

ويكون تولد الآثار الإيجابية مرغوباً أكثر خصوصاً في حالة الروابط العمودية، بما في ذلك الروابط من المنبع مع الموردين المحليين في الدول النامية. حيث توفر الشركات متعددة الجنسيات الإشراف والمساعدة التقنية والمعلومات المختلفة اللازمة، لتحسين جودة منتجات الموردين المحليين، كما يمكن أن تساعد الشركات متعددة الجنسيات مورديها المحليين على تجديد خطوطها الإنتاجية وشراء المواد الأولية من الأسواق العالمية.

ويبقى من الصعب الحصول على معلومات كمية كافية حول الآثار الأفقية؛ لأن آثار دخول شركة متعددة الجنسيات إلى اقتصاد نامٍ مع الأخذ بعين الاعتبار هيكل السوق المحلي يعتبر من الأمور صعبة الإحاطة والحصص، إلا أن النتيجة المشتركة التي خلصت إليها بعض الدراسات حول الآثار الأفقية للشركات متعددة الجنسيات على

(1) ينظر: المرجع السابق.

الاقتصاديات النامية خصوصاً المتعلقة بنقل التكنولوجيا إلى المنافسين هي أن هذه الآثار تبقى محدودة جداً.

ومن أهم الخصائص التي يجب توفرها في التكنولوجيا المنقولة ضرورة توافرها للمستويات التقنية مع الشركات المحلية، بأن يمكن استيعابها وتطبيقها على كل الشركات المحلية، حتى لا تبقى حكراً على الشركات المحلية ذات التعامل المباشر مع الشركات متعددة الجنسيات، وبذلك كلما كان المستوى التكنولوجي بين الشركات المحلية والشركات متعددة الجنسيات متقارباً كانت الاستفادة أكثر، وإمكانية تبني التكنولوجيات الجديدة أكبر.

وتحتفظ الشركات متعددة الجنسيات عادة عند توجهها للاستثمار في الدول النامية بأحدث التكنولوجيا حتى تستفيد منها في تعظيم إنتاجيتها مقارنة بالمؤسسات المحلية. لكن في حالة زرعها لفروع في الخارج تحول معها ما يسمى بالحزمة التكنولوجية، والمتكونة من مجموعة من التكنولوجيات والمعارف التنظيمية والإدارية المدججة مع الآلات وتراخيص الإنتاج. وهذه الحزمة تشكل الميزة النسبية للشركة الأم والتي ستسمح للفروع بمنافسة الشركات المحلية المستفيدة من معرفتها الجيدة للسوق المحلي وتفضيلات المستهلكين وممارسات الأعمال، وفي هذه الحالة تصبح التكنولوجيا المطورة من طرف الشركة الأم متاحة للانتشار في النسيج الصناعي المحلي من خلال عدة قنوات⁽¹⁾.

3. الاستثمار الأجنبي المباشر يعمل على بث روح المنافسة بين الشركات والمؤسسات المحلية ومثيلاتها الأجنبية. وينتج عن هذا التنافس منافع متعددة تتمثل في: خفض الاحتكار، وتحفيز الشركات على تحسين نوعية المنتج والخدمات. بل تتسع مساحة المنافسة حتى بين الشركات الأجنبية العاملة في البلد وبين الشركات الأخرى خارج البلد، مما يجبر الشركات على البحث عن

(1) ينظر: بيوض محمد العيد: تقييم أثر الاستثمار الأجنبي المباشر على النمو الاقتصادي والتنمية المستدامة في الاقتصاديات المغاربية. بحث مقدم لنيل درجة الماجستير، جامعة فرحات عباس سطيف بالجزائر، 2010_2011 ص 113-114.

سبل جديدة لزيادة الكفاءة بما في ذلك توسيع نطاق وصولها الى أسواق جديدة في مرحلة مبكرة، وهذا يصب في منفعة البلد⁽¹⁾.

4. أثر الاستثمار الأجنبي المباشر على العمالة: مع كون الشركات متعددة الجنسيات تبحث باستمرار أثناء توظيفها للعمالة المحلية على مستوى فروعها المنتشرة في الدول النامية على الكفاءات والكوادر إلا أن ذلك لا يخلو من بعض الاستثناءات؛ لأن المراحل الإنتاجية التي تخوضها المنتجات المصنعة على مستوى هذه الفروع لا تتطلب كلها مستوى عالٍ من المهارة؛ لأن هناك مراحل إنتاجية معينة تتطلب فقط عمليات معتادة متكررة باستمرار. هذا بالإضافة إلى الأنشطة الجانبية التي لا تدخل بصفة مباشرة في العملية الإنتاجية كالأمن والنظافة؛ مما أعطى فرصة للدول النامية التي لا تتوفر على التنوع النوعي للعمالة لسد احتياجات طلبات سوق عمل الشركات متعددة الجنسيات من أجل الاستفادة من القدرة التوظيفية المرتفعة الناشئة عن توجه هذه الشركات للتوطن على مستوى اقتصادها من خلال تزويدها بالعمالة المحلية متدرجة التأهيل والكفاءة، وهو ما تعكسه النسب التي تبين معدل نمو العمالة على مستوى فروع الشركات متعددة الجنسيات المتوطنة في الخارج⁽²⁾.

5. دور الاستثمار الأجنبي كبديل لتحقيق التنمية الزراعية المستدامة: لتحفيز الإنتاجية، والقضاء على الفقر والمجاعة، وتطوير القطاع الزراعي وتعظيم الاستفادة منه، وصيانة البيئة، وتحقيق التطور واللاحاق بركب الدول المتقدمة، ودخول معترك التنمية المستدامة، تحتاج الدول النامية إلى أداة فعالة تساعدها على تحقيق أهدافها التنموية. وفي ظل الازدهار الذي تشهده الاستثمارات الأجنبية المباشرة يصبح هذا النوع من الاستثمارات الأداة الفعالة التي تكفل تحقيق معظم الأهداف التنموية التي تصبو إليها الدول النامية في القطاع الزراعي. خصوصاً

(1) ينظر: العزاوي كريم عيسى حسان: دور الاستثمار الأجنبي المباشر في الاقتصاد العراقي ص147.

(2) ينظر: بيوض محمد العيد: تقييم أثر الاستثمار الأجنبي المباشر على النمو الاقتصادي والتنمية المستدامة في الاقتصاديات المغاربية ص 133.

أن الدول النامية في أمس الحاجة إلى الاستثمارات العامة والخاصة الأجنبية والمحلية لسد احتياجاتها التمويلية⁽¹⁾.

6. المساعدة في فتح أسواق جديدة للتصدير، سيما أن الشركات الأجنبية العملاقة لديها أفضل الامكانيات للوصول إلى أسواق التصدير، بما تملكه من خبرات ومهارات تسويقية عالية. إذ يشير تقرير الاستثمار العالمي الصادر عن برنامج الأمم المتحدة الإنمائي عام 2002م إلى أن دور الاستثمار الأجنبي عن طريق الشركات الدولية أخذ في التعاضد في الاقتصاد العالمي السائر في طريق العولمة. وذكر التقرير أن عدد هذه الشركات بلغ عام 2001م حوالي 65 ألف شركة أجنبية، تضم تحتها 850 ألف شركة أجنبية تابعة لها في شتى أنحاء العالم. ويقدر عدد العاملين فيها بحوالي 54 مليون شخص، مقارنة بنحو 24 مليون شخص عام 1990م. وقد بلغ رقم مبيعاتها نحو 19 تريليون دولار، أي ضعف قيمة الصادرات العالمية، في حين كان الرقمان متساويين عام 1990م. واستأثرت الشركات متعددة الجنسية والشركات التابعة لها بعشر- الناتج المحلي العالمي الإجمالي⁽²⁾.

7. التقليل من الواردات وذلك من خلال زيادة الإنتاج المحلي؛ لكي يستبدل بالسلع المستوردة السلع المنتجة محلياً⁽³⁾.

8. المساهمة في سد فجوة (الادخار - الاستثمار) في الدول المضيفة، وبالشكل الذي يساهم في تنفيذ الاستثمارات المطلوبة، بما يؤدي إلى زيادة التكوين الرأسمالي. فالاستثمار الأجنبي المباشر للدول المضيفة خاصة النامية أفضل طريقة من اللجوء إلى الاقتراض من العالم الخارجي، للتخفيف من فجوة (الادخار- الاستثمار)⁽¹⁾.

(1) المرجع السابق.

(2) ينظر: العزاوي كريم عبيس حسان: دور الاستثمار الأجنبي المباشر في الاقتصاد العراقي، 2016 ص148.

(3) ينظر: حاتم فارس الطعان: الاستثمار أهدافه ودوافعه. مجلة كلية بغداد للعلوم الاقتصادية، سنة النشر: 2007 ص10.

المطلب الرابع: عقد مقارنة بين مصالح الاستثمار الأجنبي المباشر ومفاسده.

في ضوء ما سبق عرضه من المصالح والمفاسد الناتجة عن الاستثمار الأجنبي المباشر أخلص إلى أن هذا النوع من الاستثمار ليس مصلحة خالصة ولا شراً محضاً، بل يحتوي على الأمرين.

وهنا يبقى النظر والبحث في أيهما يُغلب على الآخر، هل المصالح أكثر فيباح التعامل بها، أو المفاسد أكثر فيمنع منها؛ بناء على القاعدة الفقهية الشهيرة "المصلحة الراجحة مقدمة على المفسدة المرجوحة".

وهذه القاعدة من القواعد التي اعتمدها الفقهاء، ونص عليها بعض العلماء الذين بسطوا الكلام في المقاصد، بل قرروها واستدلوا لها، ومن أولئك العلماء العز بن عبد السلام _ رحمه الله _ فقد قال في قواعده: "ذا اجتمعت مصالح ومفاسد: فإن أمكن تحصيل المصالح ودرء المفاسد فعلنا ذلك؛ امتثالاً لأمر الله تعالى فيهما؛ لقوله - سبحانه وتعالى -: { فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ } (2). وإن تعذر الدرء والتحصيل: فإن كانت المفسدة أعظم من المصلحة درأنا المفسدة ولا نبالي بفوات المصلحة، قال الله - تعالى -: { يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ. قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِن نَّفْعِهِمَا } (3).

حرمها لأن مفسدتها أكبر من منفعتها. أما منفعة الخمر فبالتجارة ونحوها، وأما منفعة الميسر فيها يأخذه القامر من المقمور.

وأما مفسدة الخمر فبإزالتها العقول، وما تحدثه من العداوة والبغضاء، والصد عن ذكر الله وعن الصلاة.

وأما مفسدة القمار فبإيقاع العداوة والبغضاء، والصد عن ذكر الله وعن الصلاة. وهذه مفاسد عظيمة لا نسبة إلى المنافع المذكورة إليها. وإن كانت المصلحة أعظم من

(1) ينظر: نورية عبد: أثر الاستثمار الأجنبي في مستقبل الاستثمار المحلي العربي. رسالة دكتوراه، جامعة سانت كليمنتس العالمية ص50.

(2) سورة التغابن، آية 16.

(3) سورة البقرة، 219.

المفسدة: حصلنا المصلحة مع التزام المفسدة. وإن استوت المصالح والمفاسد: فقد يتخير بينهما، وقد يتوقف فيها، وقد يقع الاختلاف في تفاوت المفاسد. (1)

وقال الإمام الشاطبي - رحمه الله - : "فإن المصالح الدنيوية - من حيث هي موجودة هنا - لا يتخلص كونها مصالح محضة، وأعني بالمصالح ما يرجع إلى قيام حياة الإنسان وتمام عيشه، ونيله ما تفضيه أو صافه الشهوانية والعقلية على الإطلاق، حتى يكون منعاً على الإطلاق، وهذا في مجرد الاعتياد لا يكون؛ لأن تلك المصالح مشوبة بتكاليف ومشاق، قلت أو كثرت، تقترن بها أو تسبقها أو تلحقها، كالأكل، والشرب، واللبس، والسكنى، والركوب، والنكاح، وغير ذلك، فإن هذه الأمور لا تنال إلا بكد وتعب.

كما أن المفاسد الدنيوية ليست بمفاسد محضة من حيث مواقع الوجود، إذ ما من مفسدة تفرض في العادة الجارية إلا ويقترن بها أو يسبقها أو يتبعها من الرفق واللطف ونيل اللذات كثير، ويدلك على ذلك ما هو الأصل، وذلك أن هذه الدار وضعت على الامتزاج بين الطرفين والاختلاط بين القبيلين، فمن رام استخلاص جهة فيها لم يقدر على ذلك، وبرهانه التجربة التامة من جميع الخلائق، وأصل ذلك الإخبار بوضعها على الابتلاء والاختبار والتمحيص... إلى أن قال: فالمصالح والمفاسد الراجعة إلى الدنيا إنما تفهم على مقتضى ما غلب، فإذا كان الغالب جهة المصلحة، فهي المصلحة المفهومة عرفاً، وإذا غلبت الجهة الأخرى، فهي المفسدة المفهومة عرفاً، ولذلك كان الفعل ذو الوجهين منسوباً إلى الجهة الراجحة، فإن رجحت المصلحة فمطلوب، ويقال فيه: إنه مصلحة، وإذا غلبت جهة المفسدة، فمهرب عنه، ويقال: إنه مفسدة" (2).

(1) ينظر: سلطان العلماء أبو محمد عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام: قواعد الأحكام في مصالح الأنام. راجعه وعلق عليه: طه عبد الرؤوف سعد. الناشر: مكتبة الكليات الأزهرية - القاهرة - ط 1414 هـ، ص 98.

(2) ينظر: الشاطبي إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي: الموافقات. المحقق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان (45/2).

فإذا تقرر أن المعول عليه شرعاً- في النوازل التي لم يرد بخصوصها نص قاطع - هو النظر في الأصل والأفسد، وأن يكون لدى العالم أو الباحث ملكة يستطيع من خلالها عقد موازنة بين المنافع والمضار، ويقارن بينهما باعتبارات مختلفة: من ناحية الكثرة أو القلة، ومن ناحية التحقق أو توهم الوقوع، ومن ناحية كونها ناجزة أو مستقبلة.

وبعد مقارنة بين مصالح الاستثمار الأجنبي ومفاسده نلاحظ الآتي:

أولاً: كثرة مصالح هذا النوع من الاستثمار، ورجحان منافعه، والتي سبق ذكر شيء منها.

ثانياً: شمول هذه المصالح، فليست منافعها عائدة على الاقتصاد الوطني فحسب، بل يعم نفعها أفراد المجتمع والأيدي العاملة فيه تحديداً، وتؤدي إلى تحسن السوق ووفرة المعروض مما يتيح للفرد حرية الاختيار بين المنتجات بالسعر المناسب له، إضافة إلى كونها داعمة للتنمية المستدامة في شتى القطاعات.

ثالثاً: فيما يخص السلبيات المؤثرة على الأمن والسياسة والاقتصاد ونحوها، فبإمكان الدولة المضيفة القضاء على تلك المفاسد أو الحد منها عن طريق:

سن الأنظمة ووضع القيود والشروط، التي تبين مقدار هذا الاستثمار، ونوعه، وفروع الاقتصاد التي يعمل فيها. وتحديد القطاعات التي لا تؤدي إلى حصول النفوذ الاقتصادي والسياسي للاستثمار الأجنبي المباشر. واعتماد قواعد قانونية لتصفية الاستثمار الأجنبي المباشر إذا ما رغب في ذلك، بحيث لا يؤدي ذلك إلى حدوث أزمات اقتصادية في البلد، والتحاكم إلى الأنظمة القضائية الموجودة في الوطن عند وجود النزاع وفقاً لمستلزمات السيادة⁽¹⁾.

(1) ينظر: د. عدنان مناتي صالح: دور الاستثمار الأجنبي المباشر في التنمية الاقتصادية للدول النامية 2013 ص13.

المبحث الثالث: دراسة الاستثمار الأجنبي المباشر دراسة فقهية

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: الحكم التكليفي للاستثمار الأجنبي المباشر.

الأصل في تنمية الأموال والسعي في الأرض بقصد الحصول على الربح وتكثير التجارة أنه من المباحات، وبلاستثمار تتحقق مصالح كثيرة للفرد والمجتمع، فبه تتطور البلدان ويرتفع دخل المواطن، وتتعدد مصادر الثروة، ولأن عمارة الأرض تحتاج إلى بناء وزرع وصناعة وكل ذلك يحتاج إلى استثمار للأموال.

وقد دلت الأدلة الشرعية على مشروعية التكسب، والضرب في الأرض للتریح، منها قوله تعالى: ﴿فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ وَابْتَغُوا مِنْ فَضْلِ اللَّهِ وَاذْكُرُوا اللَّهَ كَثِيرًا لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾⁽¹⁾.

ومعنى قوله تعالى: فإذا قضيت الصلاة، أي: فرغتم منها. فانتشروا في الأرض: هذا أمر بإباحة. وابتغوا من فضل الله: إباحة لطلب الرزق بالتجارة بعد المنع منها بقوله تعالى: وذروا البيع.⁽²⁾

قال المفسر- محمد الأمين الشنقيطي: " لا خلاف بين العقلاء أن جميع مسائل الاقتصاد على كثرتها واختلاف أنواعها راجعة بالتقسيم الأول إلى أصليين، لا ثالث لهما. الأول منهما: اكتساب المال. والثاني منهما: صرفه في مصارفه. وبه تعلم أن الاقتصاد عمل مزدوج، ولا فائدة في واحد من الأصلين المذكورين إلا بوجود الآخر، فلو كان الإنسان أحسن الناس نظراً في أوجه اكتساب المال، إلا أنه أخرق جاهل بأوجه صرفه، فإن جميع ما حصل من المال يضيع عليه بدون فائدة، وكذلك إذا كان الإنسان أحسن الناس نظراً في صرف المال في مصارفه المنتجة إلا أنه أخرق جاهل بأوجه اكتسابه، فإنه لا ينفعه حسن نظره في الصرف مع أنه لم يقدر على تحصيل شيء يصرفه، والآيات المذكورة أرشدت الناس ونبهتهم على الاقتصاد في الصرف.

(1) سورة الجمعة، آية (10).

(2) ينظر: ابن الجوزي عبد الرحمن بن علي بن محمد: زاد المسير في علم التفسير. المحقق: عبد الرزاق المهدي. الناشر: دار الكتاب العربي - بيروت - ط الأولى 1422 هـ (284/4).

وإذا علمت أن مسائل الاقتصاد كلها راجعة إلى الأصلين المذكورين، وأن الآيات المذكورة دلت على أحدهما، فاعلم أن الآخر منها وهو اكتساب المال أرشدت إليه آيات أخر دلت على فتح الله الأبواب إلى اكتساب المال بالأوجه اللائقة، كالتجارات وغيرها، كقوله تعالى: {لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَبْتَغُوا فَضْلاً مِّن رَّبِّكُمْ} (1)، وقوله تعالى: {فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ وَابْتَغُوا مِن فَضْلِ اللَّهِ وَاذْكُرُوا اللَّهَ كَثِيراً لَّعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ} (2)، وقوله تعالى: {وَآخَرُونَ يَضْرِبُونَ فِي الْأَرْضِ يَبْتَغُونَ مِن فَضْلِ اللَّهِ} (3) والمراد بفضل الله في الآيات المذكورة ربح التجارة " (4) .

المطلب الثاني: الضوابط الشرعية للاستثمار الأجنبي المباشر.

فيما قد يصاحب هذا الاستثمار من مفاصد دينية وثقافية بفقدرة البلد المضيف القضاء على تلك الظواهر السيئة من خلال التمسك بالأخلاق الإسلامية عند اعتماد هذه المشاريع، وإبرام العقود وفقاً للضوابط الشرعية الخاصة بالاستثمار، التي من أهمها:

1. أن تكون السلعة المعروضة أو الخدمة المقدمة للمستهلك مباحة شرعاً، فلا يجوز الاستثمار في السلع المحرمة، كالخمور والربا والاتجار بالأعراض وهو ما يعرف في الوقت المعاصر (بتجارة الرقيق الأبيض). وإنما حرمت الشريعة الاستثمار فيما حرم الله؛ لأنه لا معنى من تحريم أمر ثم يترك للناس حرية الاتجار فيه أو تداوله؛ لأن ذلك مما يغري في الوقوع فيما حرم الله، والشريعة تحرص عند تحريمها للشيء أن تقطع وتمنع

(1) سورة البقرة، آية (198).

(2) سورة الجمعة، آية (10).

(3) سورة المزمل، آية (20).

(4) ينظر: الشنقيطي محمد الأمين بن محمد المختار بن عبد القادر الجكني: أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن. الناشر: دار الفكر للطباعة و النشر و التوزيع - بيروت - طبعة 1415 هـ (77/6).

كل الطرق التي تؤدي إلى الوقوع فيها⁽¹⁾. لذلك قرر الفقهاء قاعدتهم "ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب"⁽²⁾ وما يؤدي إلى الحرام فهو حرام"⁽³⁾. ولذلك لم ترد النصوص في تحريم شرب الخمر فقط، بل أطلقت التحريم ليشمل كل أنواع التعامل⁽⁴⁾.

2. اجتناب الضرر: والمقصود بهذا الضابط أن لا يترتب على الاستثمار إحداث مفسدة في جميع النواحي الدينية والسياسية والأمنية والاقتصادية والاجتماعية، وسواء كان الضرر واقعاً على المجتمع أم المنافسين. فالضرر بالمجتمع يشمل وقوعه على عموم المجتمع أو فئة منه. والضرر بالمنافسين أن يمنع المستثمر من الإضرار بنظرائه من المستثمرين. فمن أمثلة المعاملات التي قد يستخدمها المستثمر وتحدث ضرراً:

(1) ينظر: الضوابط الشرعية لاستثمار الأموال، د. زياد إبراهيم مقداد ص15.
(2) ينظر: الرازي أبو عبد الله محمد بن عمر: المحصول. دراسة وتحقيق: الدكتور طه جابر فياض العلواني. الناشر: مؤسسة الرسالة، ط الثالثة، 1418 هـ (289/5)، وسلطان العلماء أبو محمد عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام: قواعد الأحكام في مصالح الأنام (204/2)، والمقدسي عبد الرحمن بن إبراهيم بن أحمد: العدة شرح العمدة. الناشر: دار الحديث، القاهرة، سنة النشر: 1424 هـ (219/2).

(3) ينظر: سلطان العلماء أبو محمد عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام: قواعد الأحكام في مصالح الأنام (218/2). قال ابن الرفعة: الذريعة ثلاثة أقسام:

أحدها: ما يقطع بتوصيله إلى الحرام، فهو حرام عندنا وعندهم، يعني: عند الشافعية والمالكية. والثاني: ما يقطع بأنه لا يوصل، ولكن اختلط بها يوصل، فكان من الاحتياط سد الباب، وإلحاق الصورة النادرة، التي قطع بأنها لا توصل إلى الحرام بالغالb منها، الموصل إليه، وهذا غلو في القول بسد الذرائع.

والثالث: ما يحتمل ويحتمل، وفيه مراتب "متفاوتة" * ويختلف الترجيح عندهم بسبب تفاوتها. قال: ونحن نخالفهم "في جميعها إلا القسم الأول؛ لانضباطه وقيام الدليل عليه. انتهى. ينظر: الشوكاني محمد بن علي بن محمد بن عبد الله: إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول. المحقق: أحمد عزو عناية. الناشر: دار الكتاب العربي، ط الأولى 1419 هـ (196/2).

(4) ينظر: د. زياد إبراهيم مقداد: الضوابط الشرعية لاستثمار الأموال ص15.

البيع بأقل من سعر المثل، وتعمد إغراق السوق بالسلع⁽¹⁾. وهنا ينبغي استحضار ما قرره أهل العلم عند كلامهم على القاعدة الفقهية المشهورة الضرر يزال، إذ ليس كل ضرر يجب إزالته، وإنما شرطه أن يزال الضرر بلا ضرر بالغير إن أمكن، وإلا فبأخف منه. فمن ابتلي بمفسدتين وهما متساويتان يأخذ بأيتها شاء، وإن اختلفتا يختار أهونها؛ لأن مباشرة الحرام لا تجوز إلا للضرورة، ولا ضرورة في حق الزيادة؛ ولهذا قالوا: إذا تعارض مفسدتان روعي أعظمهما ضرراً بارتكاب أخفهما².

3. ضرورة التزام المستثمر الأجنبي باحترام الدين الإسلامي؛ والسماح للمسلمين العاملين لديه بمزاولة شعائرهم الدينية؛ وتهيئة الأماكن اللازمة لذلك³.
4. منع المستثمر غير المسلم من دخول حدود الحرم المكي⁽⁴⁾؛ لقوله تعالى:

(1) ينظر: عبد الحفيظ بن ساسي: ضوابط الاستثمار في الاقتصاد الإسلامي. بحث مقدمة لنيل درجة الماجستير، من جامعة الحاج لخضر بالجزائر، 1429هـ ص 248-250.

2 ينظر: السيوطي: الأشباه والنظائر(1/87)، وابن نجيم: الأشباه والنظائر ص 76.

3 ينظر: خرافي خديجة: دور السياسات المالية في ترشيد الاستثمار الأجنبي المباشر في الجزائر، رسالة دكتوراه لعام 2014 ص(61).

(4) اتفق الفقهاء. رحمهم الله تعالى. على أنه لا يجوز للكفار الاستيطان في حرم مكة؛ لاتفاقهم على أنه لا يجوز للكفار الاستيطان في جزيرة العرب. واختلفوا في دخوله دون الاستيطان على قولين: القول الأول: تحريم دخول الكافر حدود الحرم المكي مطلقاً، وإليه ذهب جمهور الفقهاء من المالكية والشافعية والحنابلة والظاهرية.

القول الثاني: جواز دخول الذمي. خاصة دون بقية ملل الكفر. الحرم، وهو المعتمد من مذهب الحنفية.

والراجح ما ذهب إليه الجمهور لدلالة ظواهر النصوص وعمومها. ينظر بسط الأقوال وأدلتها في: الخطاب شمس الدين أبو عبد الله محمد بن محمد: مواهب الجليل شرح مختصر خليل. الناشر: دار الفكر، ط الثالثة 1412هـ (3/331)، الشافعي محمد بن إدريس: الأم. الناشر: دار المعرفة - بيروت - سنة النشر: 1410هـ (4/188)،

ابن قدامة موفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد بن محمد: المغني. الناشر: مكتبة القاهرة (9/358)، ابن حزم علي بن أحمد بن سعيد: المحلى بالآثار. الناشر: دار الفكر، بيروت (3/162)، الموصلي عبد الله بن محمود: الاختيار لتحليل المختار. الناشر: مطبعة الحلبي بالقاهرة (4/166).

{ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلَا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ بَعْدَ عَامِهِمْ هَذَا وَإِنْ خِفْتُمْ عَيْنَةً فَسَوْفَ يُغْنِيكُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ إِنْ شَاءَ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ حَكِيمٌ } (1). قال ابن جرير الطبري _ رحمه الله _ : " قوله: { فَلَا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ بَعْدَ عَامِهِمْ هَذَا } يقول للمؤمنين: فلا تدعوهم أن يقربوا المسجد الحرام بدخولهم الحرم. وإنما عنى بذلك منعهم من دخول الحرم، لأنهم إذا دخلوا الحرم فقد قربوا المسجد الحرام " (2). وقال ابن القيم _ رحمه الله _ : " وجميع الصحابة والأئمة فهموا من قوله -تعالى- { فَلَا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ } أن المراد مكة كلها والحرم، ولم يخص ذلك أحد منهم بنفس المسجد الذي يطاف فيه " (3).

5. في حالة شراكة المسلم مع الأجنبي غير المسلم في مشاريع استثمارية فلا بد أن تكون الإدارة في يد المسلم، أو على الأقل تحت رقابته ضماناً لعدم القيام بأعمال مخالفة للدين الإسلامي.

6. منع المستثمر من نشر التصرفات الرذيلة، والإعلان بما يخالف الآداب العامة في المجتمع الإسلامي. فلا يسمح له بالمجاهرة بالأفكار المنحرفة، ولا بممارسة سبب الأَخلاق⁴.

7. لابد من احتفاظ الدولة المضيفة بشروط استثنائية تمكنها من الحد من الآثار السيئة التي قد تنشأ من هذا الاستثمار، وذلك عن طريق سن الأنظمة، ووضع الشروط، التي تبين مقدار هذا الاستثمار، ونوعه، وفروع الاقتصاد التي يعمل فيها. وتحديد القطاعات التي لا تؤدي إلى حصول النفوذ الاقتصادي والسياسي للاستثمار الأجنبي المباشر. واعتماد قواعد قانونية لتصفية الاستثمار الأجنبي المباشر إذا ما رغب في ذلك، بحيث لا يؤدي ذلك إلى حدوث أزمات اقتصادية

(1) سورة التوبة، آية 28.

(2) ينظر: الطبري محمد بن جرير: جامع البيان في تأويل القرآن. المحقق: أحمد محمد شاكر. الناشر: مؤسسة الرسالة، ط الأولى 1420 هـ (191/14).

(3) ينظر: ابن قيم الجوزية محمد بن أبي بكر: أحكام أهل الذمة. المحقق: يوسف بن أحمد البكري وشاكر بن توفيق العاروري. الناشر: رمادي للنشر - الدمام - ط الأولى 1418 هـ (401/1).

(4) ينظر: المرجع السابق، ص (60).

في البلد. والتحاكم إلى الأنظمة القضائية الموجودة في الوطن عند وجود النزاع وفقاً لمستلزمات السيادة (1)، كما فعل النبي صلى الله عليه وسلم حينما افتتح خيبر وعامل يهودها على شطر ما يخرج منها من ثمر أو زرع، فقد ورد في بعض ألفاظ الحديث أن النبي - صلى الله عليه وسلم - قال لهم: (نترككم ما أترككم الله)².

1) ينظر: د. عدنان مناتي صالح: دور الاستثمار الأجنبي المباشر في التنمية الاقتصادية للدول النامية 2013 ص13.

2 أخرجه بهذا اللفظ البخاري في صحيحه، كتاب الشروط، باب إذا اشترط في المزارعة إذا شئت أخرجتك، رقم (2730).

الخاتمة:

من خلال دراسة موضوع الاستثمار الأجنبي المباشر خلصت إلى جملة من النتائج، أخصها في النقاط الآتية:

1. عرف الاستثمار الأجنبي المباشر باعتباره مركباً بعدة تعاريف، من أبرزها: قيام شخص أو منظمة من بلد معين ، باستثمار أمواله في بلد آخر ، سواء عن طريق الملكية الكاملة للمشروع أو الملكية الجزئية ، و بهدف تحقيق عائد حصة ثابتة للمستثمر المقيم، في اقتصاد ما، في مشروع مقام في اقتصاد آخر.
2. من مفاصد الاستثمار الأجنبي: أن هذه الاستثمارات لا تحدث ولا تتحرك ضمن فراغ سياسي. تمارس هذه الاستثمارات تأثيراً قوياً من أجل اتباع استراتيجية اقتصادية قائمة على الاعتماد على التصدير، كمحرك للنمو الاقتصادي، بدلاً من اهتمامها بالداخل وتلبية احتياجاته. تؤدي دوراً سلبياً في الجوانب الاجتماعية والثقافية ومنظومة القيم المحلية. كبر حجم الأموال المحولة إلى الخارج كأرباح، مما يؤثر سلباً على ميزان المدفوعات. المساوىء التكنولوجية: المتمثلة في قيام شركات الاستثمار الأجنبي المباشر بنقل نوع معين من التكنولوجيا، يتوافق مع استراتيجية تلك الشركات، ولا يتلاءم مع حاجة البلد المضيف.
3. يحقق الاستثمار الأجنبي المباشر مصالح وفوائد كثيرة، من أبرزها: توفير مصدر متجدد وبشروط مناسبة، للحصول على الموارد المالية أو رؤوس الأموال الأجنبية لتمويل برامج وخطط التنمية. تسهيل الحصول على التكنولوجيا الحديثة. يعمل على بث روح المنافسة بين الشركات والمؤسسات المحلية ومثيلاتها الأجنبية. أعطى فرصة للدول النامية التي لا تتوفر على التنوع النوعي للعمالة بتزويدها بالعمالة المحلية متدرجة التأهيل والكفاءة. دور الاستثمار الأجنبي كبديل لتحقيق التنمية الزراعية المستدامة: لتحفيز الإنتاجية، والقضاء على الفقر والمجاعة، وتطوير القطاع الزراعي وتعظيم الاستفادة منه، وصيانة البيئة. المساعدة في فتح أسواق جديدة للتصدير. التقليل من الواردات وذلك من خلال زيادة الإنتاج المحلي.

4. الضوابط الشرعية الخاصة بالاستثمار الأجنبي: أن تكون السلعة المعروضة أو الخدمة المقدمة للمستهلك مباحة شرعاً. اجتناب الضرر. منع المستثمر غير المسلم من دخول حدود الحرم المكي. منع المستثمر من نشر التصرفات الرذيلة، والإعلان بما يخالف الآداب العامة في المجتمع الإسلامي. ضرورة التزام المستثمر الأجنبي باحترام الدين الإسلامي، والسماح للمسلمين العاملين لديه بمزاولة شعائهم الدينية؛ وتهيئة الأماكن اللازمة لذلك. لا بد من احتفاظ الدولة المضيفة بشروط استثنائية تمكنها من الحد من الآثار السيئة التي قد تنشأ من هذا الاستثمار، وذلك عن طريق سن الأنظمة، ووضع الشروط، التي تبين مقدار هذا الاستثمار، ونوعه، وفروع الاقتصاد التي يعمل فيها، واعتماد قواعد قانونية لتصفية الاستثمار الأجنبي المباشر إذا ما رغب في ذلك.

التوصيات:

1. ضرورة وضع الخطط اللازمة لجذب المستثمر الأجنبي المباشر، وذلك بتطوير البنية التحتية والعنصر البشري. وإيجاد الحوافز المشجعة على الاستثمار كتخفيف الضرائب وتوفير عناصر الأمان.
2. سن الأنظمة الملائمة وتطويرها؛ لئلا تكون حاجزاً أمام المستثمرين، وبما يمكن الدولة من بسط سياستها، وتطبيقها عند التنازع.
3. تأسيساً على ما تقدم بيانه من أهمية الاستثمار في أوصي: بتدريس موضوع الاستثمار بشكل عام والأجنبي المباشر بشكل خاص في الكليات التي تعنى بالاقتصاد أو الشريعة أو الأنظمة، بتضمينه الخطط الدراسية، وإفراده بمقرر مستقل، ودراسته من جميع النواحي.

قائمة المصادر والمراجع

1. ابن الجوزي عبد الرحمن بن علي بن محمد: زاد المسير في علم التفسير. المحقق: عبد الرزاق المهدي. الناشر: دار الكتاب العربي - بيروت - ط الأولى 1422 هـ.
2. ابن حزم علي بن أحمد بن سعيد: المحلى بالآثار. الناشر: دار الفكر، بيروت.
3. ابن فارس أحمد بن فارس بن زكريا: معجم مقاييس اللغة. تحقيق: عبدالسلام محمد هارون. الناشر: دار الفكر .
4. ابن قدامة موفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد: المغني. الناشر: مكتبة القاهرة.
5. ابن قيم الجوزية محمد بن أبي بكر: أحكام أهل الذمة. المحقق: يوسف بن أحمد البكري وشاكر بن توفيق العاروري. الناشر: رمادي للنشر - الدمام - ط الأولى 1418 هـ.
6. ابن قيم الجوزية محمد بن أبي بكر: إعلام الموقعين عن رب العالمين. تحقيق: محمد عبد السلام إبراهيم. الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت - ط الأولى، 1411 هـ.
7. ابن منظور جمال الدين محمد بن مكرم بن علي: لسان العرب. الناشر: دار صادر ب-بيروت - ط الثالثة 1414 هـ.
8. أحمد مختار عبد الحميد عمر، بمساعدة فريق عمل. معجم اللغة العربية المعاصرة. الناشر: عالم الكتب، ط الأولى، 1429 هـ.
9. أميرة حسب الله محمد: محددات الاستثمار الأجنبي المباشر وغير المباشر في البيئة الاقتصادية العربية. الدار الجامعية، الاسكندرية، 2005/2004 م.
10. الأنصاري زكريا بن محمد بن زكريا: أسنى المطالب في شرح روض الطالب. الناشر: دار الكتاب الإسلامي.
11. بيوض محمد العيد: تقييم أثر الاستثمار الأجنبي المباشر على النمو الاقتصادي والتنمية المستدامة في الاقتصاديات المغاربية. بحث مقدم لنيل درجة الماجستير، جامعة فرحات عباس سطيف بالجزائر، 2010_2011.
12. حاتم فارس الطعان: الاستثمار أهدافه ودوافعه. مجلة كلية بغداد للعلوم الاقتصادية، سنة النشر: 2007.
13. حسان خضر: الاستثمار الأجنبي المباشر. صادر عن المعهد العربي للتخطيط بالكويت، السنة الثالثة 2004.
14. حسن بشير محمد نور: سليات الاستثمار الأجنبي. نشر- في سودانيل، في 18 / 02 / 2009 م.
15. الخطاب شمس الدين أبو عبد الله محمد بن محمد: مواهب الجليل شرح مختصر خليل. الناشر: دار الفكر، ط الثالثة 1412 هـ.

16. حنان شناق تأثير الاستثمارات الأجنبية في قطاع الأدوية. رسالة ماجستير، بجامعة الجزائر، 2009.
17. خرافي خديجة : دور السياسات المالية في ترشيد الاستثمار الأجنبي المباشر في الجزائر. رسالة دكتوراه لعام 2014 .
18. الرازي أبو عبد الله محمد بن عمر: المحصول. دراسة وتحقيق: الدكتور طه جابر فياض العلواني. الناشر: مؤسسة الرسالة، ط الثالثة، 1418 هـ.
19. زياد إبراهيم مقداد: الضوابط الشرعية لاستثمار الأموال. بحث مقدم إلى المؤتمر العلمي الأول (الاستثمار والتمويل في فلسطين بين آفاق التنمية والتحديات المعاصرة).
20. ستار جبار خليل: أهمية الاستثمار الأجنبي ودوره في عملية التنمية الاقتصادية. مجلة دراسات وبحوث الوطن العربي، الجامعة المستنصرية، العدد الخامس عشر، أيلول 2004.
21. سعاد سالكي وضيافي نوال: اختبار تأثير تكنولوجيا الاستثمار الأجنبي المباشر على متوسط إنتاجية العامل. مجلة نور للدراسات الاقتصادية، العدد 1، 2015م.
22. سلطان العلماء أبو محمد عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام: قواعد الأحكام في مصالح الأنام. راجعه وعلق عليه: طه عبد الرؤوف سعد. الناشر: مكتبة الكليات الأزهرية - القاهرة، ط 1414 هـ.
23. الشاطبي إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي: الموافقات. المحقق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، الناشر: دار ابن عفان، ط الأولى 1417 هـ.
24. الشافعي محمد بن إدريس: الأم. الناشر: دار المعرفة - بيروت - سنة النشر: 1410 هـ.
25. الشنقيطي محمد الأمين بن محمد المختار بن عبد القادر الجكني: أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن. الناشر: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع - بيروت - طبعة 1415 هـ.
26. شوقي عبده: المال وطرق استثماره في الإسلام. مطبعة حسان، ط الثانية.
27. الشوكاني محمد بن علي بن محمد بن عبد الله: إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول. المحقق: أحمد عزو عناية. الناشر: دار الكتاب العربي، ط الأولى 1419 هـ.
28. الشوكاني محمد بن علي: نيل الأوطار. تحقيق: عصام الدين. الناشر: دار الحديث بمصر، ط الأولى.
29. صحيفة الاقتصادية - السعودية - العدد الصادر في 7 من يونيو 2017. ط 2000 م.
30. طاهر مرسى عطية: أساسيات إدارة الأعمال الدولية. دار النهضة العربية، القاهرة.
31. الطبري محمد بن جبير: جامع البيان في تأويل القرآن. المحقق: أحمد محمد شاكر. الناشر: مؤسسة الرسالة، ط الأولى 1420 هـ.

32. عبد الحفيظ بن ساسي: ضوابط الاستثمار في الاقتصاد الإسلامي. بحث مقدمة لنيل درجة الماجستير، من جامعة الحاج لخضر بالجزائر، 1429هـ .
33. عبد الكريم بعداش: الاستثمار الأجنبي المباشر وآثاره على الاقتصاد الجزائري. رسالة دكتوراه في العلوم الاقتصادية، جامعة الجزائر، كلية العلوم الاقتصادية، 2008م.
34. عدنان مناتي صالح: دور الاستثمار الأجنبي المباشر في التنمية الاقتصادية للدول النامية. مجلة كلية بغداد للعلوم الاقتصادية، العدد الخاص بمؤتمر الكلية 2013.
35. الغزوي كريم عيسى حسان: دور الاستثمار الأجنبي المباشر في الاقتصاد العراقي. مجلة القادسية للعلوم الاقتصادية، المجلد (18)، العدد (3) لعام 2016.
36. الكاساني أبو بكر بن مسعود بن أحمد الحنفي: بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع. الناشر: دار الكتب العلمية. ط الثانية، 1406هـ.
37. مجمع اللغة العربية بالقاهرة: المعجم الوسيط. الناشر: دار الدعوة.
38. المقدسي عبد الرحمن بن إبراهيم بن أحمد: العدة شرح العمدة. الناشر: دار الحديث، القاهرة، سنة النشر: 1424هـ.
39. الموصلي عبد الله بن محمود: الاختيار لتحليل المختار. الناشر: مطبعة الحلبي بالقاهرة.
40. نورية عبد: أثر الاستثمار الأجنبي في مستقبل الاستثمار المحلي العربي. رسالة دكتوراه، جامعة سانت كليمنتس العالمية.
41. وثيقة رؤية المملكة العربية السعودية 2030 .

مراجع أجنبية:

1. OECD, Benchmark, Definition of foreign direct investment, OECD, 1996.



مجلة الذخيرة للبحوث و الدراسات الإسلامية المجلد الثاني العدد الأول (جوان 2018 م)

قسم العلوم الإسلامية / جامعة غرداية

E-ISSN: 2588-1728 / P-ISSN: 2602-7518

<http://eddakhira.univ-ghardaia.dz>



الوحدة الوطنية ودورها في دعم أمن المجتمع المسلم

د. هناء أحمد محمود محمد

جامعة الجوف / السعودية

Zwz21111@yahoo.com

ملخص

الإسلام دين متكامل، فيه الخير لكل البشرية، أمر بكل ما يفيد وينفع الفرد والمجتمع، فأمر بالوحدة والترابط بين أبناء المجتمع عن طريق الوحدة الوطنية، لأنها من أهم أسباب تحقيق أمنه. ويعد هذا البحث وعنوانه "الوحدة الوطنية ودورها في دعم أمن المجتمع المسلم" مساهمة في تسليط الضوء على مفهوم الوحدة الوطنية، وتوضيح موقف الإسلام من التنوع والاختلاف داخل المجتمع، ومعرفة أهمية الوحدة الوطنية في تحقيق أمن المجتمع، ومنهجه في تحقيقها، وأهم الوسائل التي وضعها لتحقيق ذلك.

الكلمات المفتاحية: الوحدة - الوطنية - أمن - المجتمع - الوطن - الاختلاف.

Abstract

Islam is an integrated religion, in which the good of all mankind is a matter of benefit to the individual and society. He ordered unity and interdependence among the people of society through national unity, because it is one of the most important reasons for achieving its security. This research, entitled "National Unity and its role in supporting the security of the Muslim community", contributes to shed light on the concept of national unity, clarifying the position of Islam on the diversity and differences within society and the importance of national unity in achieving the security of society. to achieve that.

Keywords: unity - national - security - society - home - difference

المقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين، سيدنا محمد وعلى آله وأصحابه، ومن اهتدى بهديهم، وسلك سبيلهم إلى يوم الدين.

أما بعد: فإن الأمن حاجة إنسانية، وضرورة بشرية، وغريزة فطرية، وركيزة من ركائز المجتمع الهامة التي يستمد منها استقراره وتقدمه، فالشعور بالأمن والاطمئنان أمر مطلوب لتحقيق التقدم والازدهار في جوانب الحياة المختلفة: السياسية والاقتصادية والاجتماعية.... إلخ.

لا تستقيم الحياة بدونه، إذا فقد عمّ القلق، وانتشر الخوف، واضطربت النفوس، وظهرت آثار خطيرة على الفرد والمجتمع، لذلك فإن المجتمعات الإنسانية على اختلاف معتقداتها، وتوجهاتها، تسعى إلى إيجاد وتوفيره، ولا يقلقها شيء قدر ما يقلقها زعزعته واستقراره.

والدين الإسلامي له منهجه المتفرد في تحقيق الأمن والحفاظ على أسبابه، وكل ما يؤدي إلى تحقيقه، ولا شك أن الوحدة الوطنية من أهم تلك الأسباب، لهذا رأيت أن أكتب هذا البحث وهو بعنوان "الوحدة الوطنية ودورها في دعم أمن المجتمع المسلم". أرجو من الله تعالى أن ينفع به.

أهمية الموضوع:

للاهمية كبرى ومنزلة عظمي في حياة الأفراد والمجتمعات وتحقيق مصالحهم واستمرار تقدمهم ورفيهم، يسعى الجميع إلى توفيره واتخاذ أسبابه، ومن هذه الأسباب الوحدة الوطنية فهي ضرورة للحفاظ على وحدة المجتمع وتماسكه وتحقيق أمنه وسعادته، لذلك فهي تكتسب نفس المنزلة، والأهمية.

مشكلة البحث:

يمكن تحديد مشكلة البحث في الاجابة على السؤالين التاليين:

أولاً: ما أهمية أمن المجتمع في الإسلام؟

ثانياً: هل الوحدة الوطنية جزءاً من منهج الإسلام في تحقيق أمن المجتمع؟

أسباب اختيار الموضوع:

- 1- حال المجتمعات الإسلامية، وما آلت إليه، من تمزق، وتفرق.
- 2- الرغبة في بيان أن علاج حال المسلمين هو الرجوع والعودة الي منهج الإسلام.

أهداف الموضوع:

- 1- توضيح موقف الاسلام من حب الأوطان ومشروعيته، وبيان دور الوحدة الوطنية في الحفاظ علي أمن المجتمع المسلم.
- 2- بيان منهج الإسلام الرائع في تحقيق وحدة المجتمع والمحافظة على أمنه واستقراره.

منهجي في البحث:

- يعتمد البحث علي المنهج الوصفي في دراسة الموضوع، مع عنايتي بما يلي:
- 1- عزو الآيات القرآنية الواردة في البحث إلى سورها، وذلك بذكر اسم السورة ثم رقم الآية .
 - 2- تخريج الأحاديث الواردة في البحث فإن كانت في الصحيحين، أو في أحدهما اكتفيت بنسبته إليهما أو إلى أحدهما، وإن كان في غير الصحيحين خرجته من كتب الأحاديث التي ورد فيها، مشيرة إلى ما في الحديث من صحة أو حسن أو ضعف.
 - 4- عزو أقوال العلماء والمفسرين إلى مظانها، وذكرت اسم الكتاب الذي نقلت منه في الهامش، وحين أتصرف في كلام العلماء أذكر كلمة " انظر " .
 - 5- الاختصار قدر الإمكان في تناول البحث مع عدم الإخلال بالنقاط الرئيسية للموضوع.

خطة البحث:

- ينقسم البحث إلى مقدمة ومبحثين وخاتمة على النحو التالي:
- المبحث الأول: أمن المجتمع وأهميته في الإسلام.
- المطلب الأول: تعريف مفردات البحث.

المطلب الثاني : اهتمام الإسلام بأمن المجتمع .

المطلب الثالث: موقف الإسلام من التنوع، والاختلاف داخل المجتمع .

المبحث الثاني: الوحدة الوطنية جزء من منهج الإسلام في تحقيق أمن المجتمع .

المطلب الأول: مشروعية حب الوطن في الإسلام .

المطلب الثاني: دعوة الإسلام إلى الوحدة الوطنية .

المطلب الثالث: دور الوحدة الوطنية في تحقيق أمن المجتمع .

المطلب الرابع: منهج الإسلام في تحقيق الوحدة الوطنية .

الخاتمة : وفيها أهم النتائج والتوصيات .

المبحث الأول: أمن المجتمع وأهميته في الإسلام

المطلب الأول: تعريف مفردات البحث.

أولاً: مفهوم الوحدة الوطنية:

يتألف مصطلح الوحدة الوطنية من كلمتي الوحدة والوطنية ، لذلك لا بد من تعريفها .

الوحدة لغة : "الإِنْفِرَادُ، ووَاحِدَةُ الشَّيْءِ تَوَحَّدَهُ" ¹ و "الوَاحِدَةُ بِمَعْنَى التَّوَحُّدِ" ². وفي الاصطلاح: هي اتحاد الدول، أو البلاد، والأفراد، والجماعات في سائر أمور حياتهم، ومعاشهم، وسيرتهم، وغايتهم ³.

أما عن تعريف الوطنية، فالوطنية منبثقة من الوطن والوطن لغةً هو "المنزل تقييم فيه، وهو موطن الإنسان، ومحلّه يقال: أوطن فلان أرض كذا، وكذا أي اتخذها محلاً ومسكناً يقيم فيه" ⁴.

والوطنية هي: " تعبير قومي يعني حب الشخص، وإخلاصه لوطنه. " ⁵.
وأما مصطلح "الوحدة الوطنية": فيقول عبد العزيز الرفاعي: "تجمع كل المواطنين تحت راية واحدة من أجل تحقيق هدف سام هو فوق أي خلاف أو تحزب في

1- محمد بن مكرم بن علي، أبو الفضل، جمال الدين ابن منظور: لسان العرب ، حرف الدال المهملة، فصل الواو، مادة وحد، الناشر: دار صادر - بيروت، الطبعة: الثالثة - 1414هـ، (3/ 450)
2- أبي الحسن علي بن إسماعيل بن سيده المرسى: المحكم والمحيط الأعظم، تحقيق: عبد الحميد هندراوي، الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة: الأولى، 1421هـ - 2000م، (3/ 490).
3- انظر: الدكتور أحمد عمر هاشم: وحدة الأمة الإسلامية في السنة النبوية، بحث مقدم للملتقى الأول للعلماء المسلمين تحت عنوان " وحدة الأمة الإسلامية " في مكة المكرمة ١٤٢٧هـ، ٢٠٠٦م، (7).

4- ابن منظور، لسان العرب ، حرف النون، فصل الواو ، مادة الوطن ، (13 / 451).
5- مجموعة من العلماء والباحثين، الموسوعة العربية العالمية، صدرت عن مؤسسة أعمال الموسوعة للنشر والتوزيع بالرياض، الطبعة الثانية- الرياض، 1419هـ - 1999م، (27/ 113).

ظل ولاء أسمى يدين به كل فرد من أفراد المجتمع، ويحكم انتباهه للوطن، بحيث يجب هذا الانتماء أي انتماء طائفي أو مذهبي أو إقليمي ضيق" ¹ .

ويرى محمد عمارة أن الوحدة الوطنية: "هي التآلف بين أبناء الأمة الواحدة من خلال الروابط القومية على أساس من حقوق المواطنة التي ترفض التمييز والتفرقة بين أبناء الأمة بسبب المعتقد والدين" ² .

ثانياً: تعريف الأمن:

الأمن لغة : بتسكين الميم وفتحها وكسرها ، مصدر أَمِنَ يَأْمَنُ فهو آمن، والأمان ضد الخوف، يقول الله تعالى: ﴿وَلَيُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا﴾. (النور: 55)، كما يعني الاستقرار والسلامة والبعد عن المخاطر ³ .

واصطلاحاً هو : "ما به يطمئن الناس على دينهم، وأنفسهم، وأموالهم، وأعراضهم، ويتجه تفكيرهم إلى ما يرفع شأن مجتمعهم وينهض بأمته" ⁴ .

المطلب الثاني : اهتمام الإسلام بأمن المجتمع.

اهتم الاسلام بالأمن وبين أنه نعمة عظيمة من نعم الله تعالى وآية من آياته، فامتن الله به على قريش، حيث جعلهم أهل بيته، وأجوار حرمه، فقال: ﴿لَا يَلَا فِ قُرَيْشٍ . إِيْلَافِهِمْ رِحْلَةَ الشِّتَاءِ وَالصَّيْفِ . فَلْيَعْبُدُوا رَبَّ هَذَا الْبَيْتِ . الَّذِي أَطْعَمَهُمْ مِنْ جُوعٍ وَآمَنَهُمْ مِنْ خَوْفٍ﴾ . (قريش : 1-4).

1- عبد العزيز رفاعي وحسين عبد الواحد الشاعر ، الوحدة الوطنية في مصر عبر التاريخ، القاهرة: عالم الكتب، 1972، (3).

2- محمد عمارة ، الإسلام والوحدة الوطنية ، القاهرة : دار الهلال ، 1979 ، (27) .

3- انظر: أبو طاهر محمد بن يعقوب الفيروز أبادي ، القاموس المحيط، تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، بإشراف: محمد نعيم العرقسوسي، باب النون، فصل الهَمْزة، مادة (أمن)، الناشر: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، الطبعة: الثامنة، 1426 هـ - 2005 م، (1/ 1176).

4- وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية - الكويت ، الموسوعة الفقهية الكويتية ، دار السلاسل - الكويت ، الطبعة الثانية، 1427 هـ، (6 / 271).

وقد وعد الله تعالى المؤمنين الأمن في حياتهم إذا آثروا الهدى على الضلال، والتقوى على المعصية، والحق على الباطل، والتعفف على الجور والترفع عن الظلم والاستخفاف¹، قال الله تعالى: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَئِكَ هُمُ الْأَمْنُ وَهُمْ مُهْتَدُونَ﴾. (الأنعام: 82).

وقال تعالى: ﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا يَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا وَمَنْ كَفَرَ بَعْدَ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾. (النور: 55).

"ففي هذه الآية يبين الله جل وعلا وعده للمؤمنين بالنصر والتمكين، ويورثهم الأرض ويبدلهم حالهم من خوف إلى أمن إذا حققوا الشرط وهو توحيد الله وعبادته والاستقامة على طاعته."²

ومما يدل على أهمية الأمن وخطره، وعظيم أثره قوله تعالى: {وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ اجْعَلْ هَذَا بَلَدًا آمِنًا وَارْزُقْ أَهْلَهُ مِنَ الثَّمَرَاتِ مَنْ آمَنَ مِنْهُمْ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ {البقرة: 126}، فقد دعا إبراهيم عليه السلام ربه أن يوفر الأمن في البلد الحرام، قبل أن يدعوهم أن يوفر لأهله الطعام والشراب.

وقد وردت أحاديث كثيرة في السنة النبوية تؤكد أهمية الأمن للإنسان، منها قوله صلي الله عليه وسلم: «مَنْ أَصْبَحَ آمِنًا فِي سِرْبِهِ، مُعَافَى فِي جَسَدِهِ، عِنْدَهُ طَعَامٌ يَوْمِهِ، فَكَأَنَّمَا حِيزَتْ لَهُ الدُّنْيَا»³.

1- انظر: محمد عبدالله السمان، الإسلام والأمن الدولي، دار الكتب الحديثة. القاهرة، الطبعة الثانية، 1380هـ - 1960م، (26).

2 - محمد بن شحات الخطيب، الانحراف الفكري وعلاقته بالأمن الوطني والدولي، مكتبة الملك فهد الوطنية-الرياض، 1426هـ، (91-92).

3 - رواه البخاري: محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة البخاري، الأدب المفرد، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، الناشر: دار البشائر الإسلامية - بيروت، الطبعة: الثالثة، 1409 - 1989، بَابُ مَنْ أَصْبَحَ آمِنًا فِي سِرْبِهِ، حديث رقم (300)، (1/ 112)، وأخرجه الترمذي: محمد بن عيسى بن سورة بن موسى بن الضحاك، الترمذي، الجامع الكبير - سنن الترمذي، المحقق: بشار عواد

فتحقق الأمن للإنسان بمثابة ملك الدنيا له، فهو لا يستطيع الانتفاع بما يملكه من نعم متنوعة إلا إذا كان آمناً مطمئناً.

وإذا كان الإسلام قد اهتم بالأمن هذا الاهتمام، فإن نظرتة إلى الأمن تتميز بما يأتي:

1- الشمول: فهو يشمل الجانب المادي والمعنوي، النفسي والروحي، العقلي والجسدي، فكما يكون الأمن في توفير الضرورات والحاجات المادية التي لا تستقيم حياة الأفراد والمجتمعات إلا بها، يكون كذلك في الأمور المعنوية والنفسية والروحية، فقال تعالى: ﴿أَوَلَمْ نُمَكِّنْ لَهُمْ حَرَمًا آمِنًا يُجَبَّى إِلَيْهِ ثَمَرَاتُ كُلِّ شَيْءٍ رِزْقًا مِنْ لَدُنَّا﴾. (القصص: 57)، وقال أيضاً: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ وَهُمْ مُهْتَدُونَ﴾. (الأنعام: 82).

وكذلك ينظر الإسلام إلى الأمن الأخروي وليس الدنيوي فقط، قال الله تعالى ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي آيَاتِنَا لَا يَخْفَوْنَ عَلَيْنَا أَفَمَنْ يُلْقَى فِي النَّارِ خَيْرٌ أَمْ مَنْ يَأْتِي آمِنًا يَوْمَ الْقِيَامَةِ اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ إِنَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾. (فصلت: 40).

فالأمن من وجهة نظر الإسلام يشمل كل جوانب الحياة، لذلك جاءت الشريعة الإسلامية لتحفظ للإنسان دينه ونفسه وعقله وعرضه وماله حتى يأمن عليها فيستطيع العمل للأخرة.

يقول أبو حامد الغزالي: "فإن نظام الدين لا يحصل إلا بانتظام الدنيا... فنظام الدين بالمعرفة والعبادة لا يتوصل إليهما إلا بصحة البدن، وبقاء الحياة، وسلامة قدر الحاجات من الكسوة، والمسكن، والأقوات والأمن"¹.

معروف، الناشر: دار الغرب الإسلامي - بيروت، سنة النشر: 1998 م، كتاب الزهد، باب " في التوكل على الله " ج4، ص 152، حديث رقم (2346)، وقال أبو عيسى: " هذا حديث حسن غريب لا نعرفه إلا من حديث مروان بن معاوية " ج4، ص5.

1- انظر: أبو حامد، محمد بن محمد الغزالي الطوسي، الاقتصاد في الاعتقاد، وضع حواشيه: عبد الله محمد الخليلي، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، الطبعة: الأولى، 1424 هـ - 2004 م، (128).

ثم يقول: "ولعمري إن من أصبح آمناً في سربه معافى في بدنه، وله قوت يومه، فكأنما حيزت له الدنيا بحذافيرها، فلا ينتظم الدين إلا بتحقيق الأمن على هذه المهيات الضرورية، وإلا من كان جميع أوقاته مستغرقاً بحراسة نفسه من سيوف الظلمة، وطلب قوته من وجوه الغلبة، متى يتفرغ للعلم والعمل وهما وسيلته إلى سعادة الآخرة؟ فإذن بان أن نظام الدنيا أعني مقادير الحاجة شرط النظام الديني"¹.

2-الأمن في الإسلام اجتماعي: فهو يشمل الأفراد والمجمعات، فالإسلام آمن المجتمع من اعتداءات الأفراد، كما آمن الأفراد من اعتداءات المجتمع، يدل على ذلك أن الماوردي عندما حدد قواعد صلاح الدنيا، وانتظام عمرانها جعلها ستة أشياء هي: "دينٌ مُتَّبَعٌ وَسُلْطَانٌ قَاهِرٌ وَعَدْلٌ شَامِلٌ وَأَمْنٌ عَامٌّ وَخِصْبٌ دَائِمٌ وَأَمَلٌ فَسِيحٌ"².

يضيف الماوردي معلقاً على القاعدة الرابعة فيقول: "وَأَمَّا الْقَاعِدَةُ الرَّابِعَةُ: فَهِيَ أَمْنٌ عَامٌّ تَطْمَئِنُّ إِلَيْهِ النُّفُوسُ وَتَنْتَشِرُ فِيهِ الْهَمَمُ، وَيَسْكُنُ إِلَيْهِ الْبَرِيُّ، وَيَأْنِسُ بِهِ الضَّعِيفُ. فَلَيْسَ لِحَافِئِ رَاحَةٍ، وَلَا لِحَاذِرِ طَمَئِنَّةٍ"³.

يدل على ذلك وصف النبي صلى الله عليه وسلم حال المجتمع بحال ركاب السفينة ، حيث يكون بعضهم في أعلاها، وبعضهم الآخر في أسفلها ، روى الامام البخاري عن النعمان بن بشير رضي الله عنهما، عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: " مثل القائم على حدود الله والواقع فيها، كمثل قوم استهموا على سفينة، فأصاب بعضهم أعلاها وبعضهم أسفلها، فكان الذين في أسفلها إذا استقوا من الماء مروا على من فوقهم، فقالوا: لو أنا خرقنا في نصيبنا خرقاً ولم نؤذ من فوقنا، فإن يتركوهم وما أرادوا هلكوا جميعاً، وإن أخذوا على أيديهم نجوا، ونجوا جميعاً"⁴.

1- المرجع السابق ، (128).

2- أبو الحسن علي بن محمد بن محمد بن حبيب البصري البغدادي، الشهير بالماوردي ، أدب الدنيا والدين، الناشر: دار مكتبة الحياة، الطبعة: بدون طبعة، تاريخ النشر: 1986م، (133).

3 - المرجع السابق، (142).

4 - أخرجه البخاري: محمد بن إسماعيل أبو عبدالله البخاري الجعفي، الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، الناشر: دار طوق النجاة (مصورة عن السلطانية بإضافة ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي)، مع

ويتضح من خلال الحديث الشريف أن المجتمع كله وحدة واحدة، وأن أمن الفرد لا يمكن أن يتحقق بمعزل عن أمن المجتمع، وأي خلل يصيب أحدهما ينعكس بالضرورة على الآخر..

3-الأمن واجباً شرعياً: فهو ضرورة من ضرورات الحياة، وقد عدَّ الإسلام حفظ الدين والنفس والعقل والمال والعرض من المقاصد الشرعية، ورتب على صلاح الدنيا بالأمن صلاح الدين، وليس العكس، قال الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ادْخُلُوا فِي السَّلَامِ كَافَّةً وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ﴾. (البقرة: 208) ، وقال رسول الله - صلى الله عليه وسلم - : «وَاللَّهِ لَا يُؤْمِنُ، وَاللَّهِ لَا يُؤْمِنُ، وَاللَّهِ لَا يُؤْمِنُ» قِيلَ: وَمَنْ يَا رَسُولَ اللَّهِ؟ قَالَ: «الَّذِي لَا يَأْمَنُ جَارُهُ بَوَائِقِهِ»¹.

فدعوة الحق تعالى للناس جميعاً للدخول في السلم والأمن، ورفع الإيذان عن المسلم الذي لا يأمن جاره أذاه، يقران مكانة الأمن في الإسلام، ومنزلته في الشريعة، وما ذلك إلا لخير البشرية والحرص على العيش في نعمة الأمن ومتعة الطمأنينة.

المطلب الثالث: موقف الإسلام من التنوع، والاختلاف داخل المجتمع.

الإسلام دين واقعي يعترف بوجود الاختلاف والتنوع بين البشر، وأن هذا الاختلاف يمثل ظاهرة طبيعية وسنة من سنن الله تعالى التي لا تبدل ولا تتغير، وهو آية من آيات الله ودليل على دقة إبداعه وعلمه وحكمته، والاختلاف والتفاضل في القدرات والطاقات والمواهب يؤدي إلى تكامل الأدوار وتوزيع الأعباء، فهو ضرورة لإعمار الأرض فلو أن كل المخلوقات متساوية من كل وجه لما أمكن العيش في هذا الكون، يقول الله تعالى: ﴿أَهُمْ يَقْسِمُونَ رَحْمَةَ رَبِّكَ نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُمْ مَعِيشَتَهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيَتَّخِذَ بَعْضُهُمْ بَعْضًا سُخْرِيًّا وَرَحِمْتُ

الكتاب: شرح وتعليق د. مصطفى ديب البغا أستاذ الحديث وعلومه في كلية الشريعة - جامعة دمشق، الطبعة: الأولى، 1422هـ، في كتاب الشركة، باب هل يقرع في القسمة والاستهام فيه، حديث رقم (2493)، (3 / 139).

1- أخرجه البخاري: في كتاب الأدب، باب إثم من لا يأمن جاره بوائقه، حديث رقم (6016)، (8 / 10).

رَبِّكَ خَيْرٌ مِّمَّا يَجْمَعُونَ». (الزخرف: 32)، وهذه إرادة الله تعالى، ولو أراد لخلق الجميع على وجه واحد ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ﴾. (هود: 118-119).

قال ابن القيم رحمه الله: "ووقوع الاختلاف بين الناس أمر ضروري لا بد منه لتفاوت إرادتهم، وأفهامهم وقوى إدراكهم؛ ولكن المذموم بغي بعضهم على بعض وعدوانه وإلا فإذا كان الاختلاف على وجه لا يؤدي إلى التباين والتحزب وكل من المختلفين قصده طاعة الله ورسوله لم يضر ذلك الاختلاف فإنه أمر لا بد منه في النشأة الإنسانية ولكن إذا كان الأصل واحدا والغاية المطلوبة واحدة والطريق المسلوكة واحدة لم يكدر يقع اختلاف وإن وقع كان اختلافا لا يضر"¹.

ويعدّ هذا التنوع والاختلاف بين البشر في الأعراق والأجناس والألوان واللغات وسيلة للتعارف والتقارب، وهو سبب مهم من أسباب اجتماعهم، يقول الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا﴾. (الحجرات: 13)، "أي لتعلموا كيف تتناسبون ولتتعرفوا"².

"فاختلاف الألسنة والألوان، واختلاف الطباع والأخلاق، والمواهب والاستعدادات، تنوع لا يقتضي النزاع والشقاق، بل يقتضي التعاون للنهوض بجميع التكاليف والوفاء بجميع الحاجات"³.

"والعالم بخير مادام فيه أنواع الكفايات وفوارق المزايا والصفات، ومادامت هذه الأنواع والفوارق فيه يتم بعضها بعضاً، ويجرى بعضها على معرفة بعض، والعالم على شر ما يكون إذا زال فيه كل خلاف بزوال الأداة المختلف عليها يتنازع الناس الأموال

1- محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية، الصواعق المرسلّة في الرد على الجهمية والمعتلة، تحقيق: علي بن محمد الدخيل الله، الناشر: دار العاصمة، الرياض، المملكة العربية السعودية، الطبعة: الأولى، 1408هـ، (519/2).

2- أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد، الزمخشري، تفسير الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، الناشر: دار الكتاب العربي - بيروت، الطبعة: الثالثة، 1407 هـ، (4 / 375).

3 - سيد قطب إبراهيم حسين الشاربي، في ظلال القرآن، الناشر: دار الشروق - بيروت - القاهرة، الطبعة: السابعة عشر، 1412 هـ، (6 / 3348).

فتزول الأموال، ويتنازعون الحكم فيزول الحكم، ويتنازعون الحرية فتزول الحرية، وما هم في الحق بقادرين على إزالة شيء واحد يتنازعون عليه فلو أزالوا فوارق الأرزاق لم يزيلوا الفوارق بينهم على الذكاء والغباء، والذرية والعقم، لو أنهم أزالوها لزالوا أجمعين ولكنهم باقون برحمة الله ولا يزالون مختلفين"¹.

فالإسلام لا ينكر حقيقة التنوع والتفاوت بين فئات المجتمع وأفراده، مع التأكيد على ضرورة الحفاظ على أن تكون العلاقة بينهم عند مستوى العدل، والوسطية، نجد ذلك واضحاً في كلمات الإمام على بن أبي طالب رضي الله عنه إلى واليه على مصر الأشر النخعي عن تفاوت وتوازن وتساند الطبقات الاجتماعية في المجتمع: ".. واعلم أن الرعية طبقات، لا يصلح بعضها إلا ببعض، ولا غنى ببعضها عن بعض، فمنها: جنود الله .. ومنها: كتاب العامة والخاصة .. ومنها قضاة العدل .. ومنها: عمال الإنصاف والرفق .. ومنها: أهل الجزية والخراج من أهل الذمة ومسلمة الناس، ومنها: التجار وأهل الصناعات .. ومنها: الطبقة السفلى، من ذوي الحاجة والمسكنة. فالجنود حصون الرعية .. وسبل الأمن .. ثم لا قوام للجنود إلا بما يخرج الله لهم من الخراج .. ثم لا قوام لهم جميعاً إلا بالتجار وذوى الصناعات"².

1- عباس محمود العقاد ، حقائق الإسلام وأباطيل خصومه ، ط/ نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة: الرابعة-2005م، (157).

2- سلام عبد الكريم آل سميصم ، السياسة المالية في التاريخ الاقتصادي الاسلامي (دراسة لعصري صدر الاسلام والدولة الأموية) ، مطبعة دار مجلاوي للنشر والتوزيع ، الطبعة الاولى، 2010-2011م، (308).

المبحث الثاني: الوحدة الوطنية جزء من منهج الإسلام في تحقيق أمن المجتمع

المطلب الأول: مشروعية حب الوطن في الإسلام.

حب الوطن من الأمور الفطرية التي جُبل عليها الإنسان، فهو الذي نشأ على أرضه، وشبَّ على ثراه، وترعرع بين جنباته، يستريح إلى البقاء فيه ويحن إليه إذا غاب عنه، ويغضب له إذا انتقص، ويدافع عنه إذا هوجم، وهذا دليل على قوة الارتباط وصدق الانتماء.

وقد جاء في القرآن الكريم آيات كثيرة تدل على ذلك، فقال الله تعالى: ﴿الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ بِغَيْرِ حَقٍّ إِلَّا أَنْ يَقُولُوا رَبُّنَا اللَّهُ وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفُتِنَتِ صَوَامِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَاتٌ وَمَسَاجِدٌ يُذَكَّرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ كَثِيرًا وَلَيَنْصُرَنَّ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ﴾. (الحج: 40)

فذكرت الآية الكريمة الخروج من الديار و الأوطان ثم ذكرت دور العبادة وهدم

الصوامع والبيع

وقد حث الإسلام على حب الوطن، وخير دليل على ذلك ما صح عن النبي - صلى الله عليه وسلم - أنه وقف يُخاطب مكة المكرمة مودعاً لها، وهي وطنه الذي أُخرج منه، فقد روي عن عبد الله بن عباس رضي الله عنه أنه قال : قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم - لمكة : "مَا أَطْيَبَكَ مِنْ بَلَدٍ، وَأَحَبَّكَ إِلَيَّ، وَلَوْلَا أَنَّ قَوْمِي أَخْرَجُونِي مِنْكَ مَا سَكَنْتُ غَيْرَكَ"¹.

فقد بين لنا رسول الله - صلى الله عليه وسلم - حب الوطن في أجمل صورته وأصدق معانيه، ولو أن كل مسلم تدبر ذلك لأصبح الوطن لفظاً تحبه القلوب، وتمواه الأفتدة، وتتحرك لذكره الشاعر، "قال الأصمعي : سمعت أعرابياً يقول : إذا أردت

1 - سنن الترمذي ، كتاب المناقب، باب في فضل مكة ، الحديث رقم (3926)، وقال: هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ غَرِيبٌ مِنْ هَذَا الْوَجْهِ، (6/208).

أن تعرف الرجل، فانظر كيف تحننه إلى أوطانه وتشوقه إلى إخوانه، وبكاؤه على ما مضى من زمانه¹.

ولا شك أن حب الوطن والولاء له، والعمل على رفعة شأنه وازدهاره، والحفاظ على أمنه واستقراره، من أهم مقومات الأمن الاجتماعي.

المطلب الثاني: دعوة الإسلام إلى الوحدة الوطنية.

اهتم الإسلام بتقوية الوحدة الوطنية، وكل ما يرسخ دعائمها، ويقوي أواصرها، حتى يكون المجتمع الإسلامي مجتمعاً قوياً يقوم على العدل والتسامح.

قال الله تعالى: ﴿وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا﴾. (آل عمران: 103).

وحذر القرآن الكريم من كل ما يؤدي إلى الفرقة والاختلاف، فقال الله تعالى: ﴿وَلَا تَنَازَعُوا فَتَفْشَلُوا وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ﴾. (الأنفال: 46)

فإذا حدث النزاع فعليهم أن يرجعوا إلى حكم الله ورسوله ﴿فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ﴾. (النساء: 59).

وجاءت الأحاديث النبوية تؤكد على وجوب التمسك بالوحدة، والبعد عن كل ما يؤدي إلى التنازع أو الاختلاف، فقال النبي صلى الله عليه وسلم: «لا يؤمن أحدكم حتى يجب لأخيه ما يجب لنفسه»²، وقال «عليكم بالجماعة وإياكم والفرقة»³، وحديث «المؤمن للمؤمن كالبنيان المرصوص»⁴.

1- أبو بكر أحمد بن مروان الدينوري المالكي، المجالسة وجواهر العلم، المحقق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، الناشر: جمعية التربية الإسلامية (البحرين - أم الحصم)، دار ابن حزم (بيروت - لبنان)، تاريخ النشر: 1419هـ، (208 / 2).

2- صحيح البخاري حديث رقم (13)، كتاب الايمان، باب: من الايمان أن يجب لأخيه ما يجب لنفسه، (12/ 1)، وأخرجه مسلم في كتاب الايمان، باب الدليل على أن من خصال الايمان أن يجب لأخيه المسلم ما يجب لنفسه من الخير، حديث رقم (45)، (67/1).

3- سنن الترمذي: حديث رقم (2165)، أبواب الفتن، باب ما جاء في لزوم الجماعة، (4/ 35).

4- صحيح البخاري، حديث رقم (481)، كتاب الصلاة، باب تشييك الأصابع في المسجد وغيره، (1 / 103)، وأخرجه مسلم في كتاب: البر والصلة والآداب، باب: تراحم المؤمنين وتعاطفهم وتعاضدهم، حديث رقم (2585) (4/ 1999).

وقد عمل الإسلام على دعم الوحدة الوطنية، وتطبيق ذلك على أرض الواقع فكان أول ما قام به النبي صلى الله عليه وسلم بعد بناء المسجد النبوي هو المؤاخاة بين المهاجرين والأنصار، ثم وضع الوثيقة التي أبرمها بين المسلمين وغيرهم، وهي صحيفة المدينة، التي تُعد أول وثيقة عرفت بها البشرية لحقوق الإنسان، فعاهد غير المسلمين أن يكونوا مع المسلمين يداً واحدة في مواجهة أعدائهم، فأول من أقام نسيج الوحدة الوطنية هو رسول الله - صلى الله عليه وسلم - حين أعلن دستور المدينة، وقرر حقوق غير المسلمين كحقوق المسلمين في المواطنة¹.

المطلب الثالث: دور الوحدة الوطنية في تحقيق أمن المجتمع.

تُعد الوحدة الوطنية من أهم ركائز الوطن ومقوماته التي تؤدي إلى تطوره وتقدمه، فهي القاعدة الأساسية لإقامة مجتمع متماسك مترابط، ودولة حديثة متقدمة، وهي الهدف الرئيس الذي تتجمع من خلاله كافة الفئات والشرائح الاجتماعية داخل المجتمع لتحقيقه، لا تفرق بين أحد إلا على أساس الكفاءة والإنجاز وما يقدمه للوطن من خدمات تدفعه إلى الأمام.

وتعمل الوحدة الوطنية على توثيق العلاقات بين أفراد المجتمع الواحد، وتقوية صفوفه في مواجهة التحديات التي قد تؤثر على نسقه الديني والاجتماعي والثقافي، أو تؤثر على ثوابت الوطن وقيمه، وذلك يتطلب من كل مواطن أن يكون مدركاً لمسؤولياته في المحافظة على هذه الوحدة.

وتتطلب الوحدة الوطنية ضرورة التعايش، في إطار من التسامح والحرية المسؤولة، بين هذه التكوينات والجماعات على اختلاف طبيعتها. وهذا التسامح يعني نبذ العنف، والتخلي عن أساليب الكراهية، واحترام الخصوصية والهوية الوطنية، والانتهاج الوطني.

وهذا ما تدعو إليه الشريعة الإسلامية التي جعلت العفو جزءاً من تقوى الله سبحانه وتعالى، يقول عز وجل: ﴿وَأَنْ تَعْفُوا أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى﴾. (البقرة: 237).

1- انظر: أحمد عمر هاشم، "الوحدة الوطنية صمام الأمان للمجتمع - القبس الإلكتروني". ٢٢ فبراير. ٢٠١٨، <https://alqabas.com/504951/>. تم الوصول في ١٤ أبريل. ٢٠١٨.

إن سلاح الأمم في بناء مجدها، وإثبات وجودها ، وتثبيت دعائم الأمن والاستقرار بها، وتحقيق أهدافها الحاضرة والمستقبلية ، هو سلاح الائتلاف والاتحاد والتعاون والوفاق ، فكلما سادت هذه الفضائل بين أفراد المجتمع حكاما ومحكومين ساد الحب والتقدير والثقة المتبادلة ، والتضامن والوحدة والألفة، والمحبة، والتعاطف، والتراحم، وإذا فقدت هذه الفضائل والقيم الإسلامية السامية ساد التمزق، والانحلال، والاضطراب، والشك، والقلق، والفتن، واليأس شئون الأمة، وشل حركتها، وحول سعادتها شقاء، وأمنها خوفا ... أما التفرقة، والتخاذل، والتمزق، والانقسام، والتناحر ، فإن الإسلام يجارها ؛ لأنها من عوامل انهيار الأمم، ويقدر ما بين المواطنين حكاما ومحكومين في الدولة من حسن صلوات وتوثيق علاقات ، تكون قوتهم ، واستقرار أمتهم وثبات ملكهم وقيامه خالدا وإن كثرت الزلازل والمحن ، وتوالت العواصف ، ومتى كان التخاذل، والتدابير، والتقاطع، والعصيان، وتبديل عرى الإخاء، وانصراف كل إلى نفسه، وشهواته كان الضعف، والانحلال، والفشل، والجور، والتمزق¹.

قال الله تعالى: ﴿وَأَعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا وَاذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا وَكُنْتُمْ عَلَى شَفَا حُفْرَةٍ مِنَ النَّارِ فَأَنْقَذَكُمْ مِنْهَا كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾. (آل عمران: 103).

"فلا اعتصام بحبل الله هو سبيل المنعة والقوة ، وهو سبيل النصر والتمكين والعزة والكرامة ، ولقد سجلت أمة الإسلام في التاريخ مكانة مرموقة وسؤدداً عظيماً يوم أن تمسك المسلمون بدينهم، واعتزوا بتعاليم ربهم وتمسكوا بسنة نبيهم صلي الله عليه وسلم ، والتمسوا العزة في دين الله فأعزهم الله سبحانه ، وأظهرهم على أعدائهم، فحافظوا على قيادتهم للإنسانية، وريادتهم للبشرية ما بقوا معتصمين بحبل الله، متآلفين على قلب رجل واحد، فهاهم أعداؤهم ، وحسبوا لهم ألف حساب وحساب، وحين وقع الخلاف بين أبناء الأمة، وتنازعا فيما بينهم ضاعت هيبتهم من

1- انظر: سليمان بن عبد الرحمن الحقييل : متطلبات المحافظة على نعمة الأمن والاستقرار في بلادنا، الطبعة الأولى، 1418هـ - 1997م، (83-85).

قلوب أعدائهم، وأصابهم الوهن والضعف، فتداعت عليهم الأمم كما تتداعى الأكلة إلى قصعتها وذهبت ریحهم وتبددت قوتهم، وأصبحت بلاد العالم الإسلامي لقمة سائغة، يتناول عليها القاضي والداني، ويتجرأ عليها الضعفاء قبل الأفوياء¹.

المطلب الرابع: منهج الإسلام في تحقيق الوحدة الوطنية.

وضع الإسلام وسائل عدة لتحقيق الوحدة الوطنية منها:

1- التكافل الاجتماعي: لما كان المسلم أخو المسلم كان من الواجب عليه أن يعين إخوانه، ويقضى حاجتهم ويقدمهم على نفسه، وذلك سبب من أهم أسباب الوحدة الوطنية، قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم - : «المُسْلِمُ أَخُو المُسْلِمِ لَا يَظْلِمُهُ وَلَا يُسْلِمُهُ، وَمَنْ كَانَ فِي حَاجَةِ أَخِيهِ كَانَ اللَّهُ فِي حَاجَتِهِ، وَمَنْ فَرَّجَ عَنْ مُسْلِمٍ كُرْبَةً، فَرَّجَ اللَّهُ عَنْهُ كُرْبَةً مِنْ كُرْبَاتٍ يَوْمَ الْقِيَامَةِ، وَمَنْ سَتَرَ مُسْلِمًا سَتَرَهُ اللَّهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ»²، وقال الله تعالى : { وَفِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ لِّلسَّائِلِ وَالْمَحْرُومِ } (الذاريات : 19)

" أي ومن أعمال هؤلاء المؤمنين المصدقين بالله ورسوله، واليوم الآخر أنهم يشاركون الناس فيما في أيديهم من مال، ويرون أن في هذا المال الذي أعطاهم الله، حقاً لكل محتاج، من سائل يطلب، أو محروم متعفف عن السؤال"³

ويأخذ الفقير هذه الصدقة، وهو يشعر بأن ما أخذه من الغنى ما هو إلا حق له فرضه الله . سبحانه وتعالى . فهو يأخذه بكرامته فلا يحس انعزاله عن المجتمع، ولا يتخلفه عن الجماعة، وفي الوقت نفسه لا يشعر الغنى بأنه مكروه في مجتمعه، أو أنه داخل دوامة من الصراعات مع المحتاجين الذين ينظرون إليه بعين البغض والكرهية.

1 - محمود هاشم عنبر : الاعتصام بحبل الله بين الواقع والمبشرات " دراسة قرآنية واقعية " ، 1428هـ - 2007م، (5).

2 - صحيح البخاري كتاب المَطَالِمِ وَالْغَضَبِ ، لَا يَظْلِمُ المُسْلِمُ المُسْلِمَ وَلَا يُسْلِمُهُ ، تحت رقم (2442)، (128/3).

3 - عبد الكريم يونس الخطيب ، التفسير القرآني للقرآن ، الناشر: دار الفكر العربي - القاهرة، الطبعة: الأولى، 1390هـ / 1970م، (13/ 510).

وفي ذلك صلاح عظيم للأمة، وقد وضع الإسلام وسائل متعددة لتحقيق هذا التكافل، منها ما هو على سبيل الوجوب والإلزام، مثل: الزكاة، وصدقة الفطر، والكفارات، والندور، ومنها المتروك للتطوع والاختيار مثل الصدقة، والوصية، والوقف، والعارية، والهبة، والضيافة والإيثار. وهذه الوسائل إذا أدت على الوجه الذي أرادته الإسلام؛ فإنها كفيلة بإزالة الحاجة من المجتمع المسلم، وتحقيق الوحدة الوطنية.

2 التعاون على البر والتقوى : من أهم الأسباب التي تؤدي إلى قوة المجتمع، وترابط أفرادها، ووحدتهم الوطنية التعاون على البر والتقوى فهو سبيل النهوض بالحياة الاجتماعية إلى المستوى الذي يؤدي إلى سعادة الجميع، قال الله تعالى: ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾ (المائدة: 2). وهذا التعاون يوحد أفراد المجتمع، ويزرع في قلوبهم المحبة والتعاطف والعرفان بالجميل .

3-الإصلاح بين الناس: من الأسباب التي تؤدي إلى الوحدة الوطنية الإصلاح بين الناس؛ فالإسلام لا يهدف إلى جعل المؤمن يتجنب الإضرار بالناس فقط؛ وإنما عليه أن يسعى إلى الإصلاح بينهم، وهو أفضل وسيلة للمحافظة على وحدة المجتمع وتماسكه، يقول الله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ﴾. (الحجرات: 10).

يقول ابن عاشور: "ولما كان المتعارف بين الناس أنه إذا نشبت مشاقة بين الأخوين لزم بقية الأخوة أن يتناهضوا في إزاحتها مشياً بالصلح بينهما، فكذلك شأن المسلمين إذا حدث شقاق بين طائفتين منهم أن ينهض سائرهم بالسعي بالصلح بينهما وبث السفراء إلى أن يرفعوا ما وهى، ويدفعوا ما أصاب ودهى"¹.

1- محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر بن عاشور التونسي ، التحرير والتنوير «تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد»، الناشر: الدار التونسية للنشر - تونس، سنة النشر: 1984 هـ، (26/244).

4- السمع والطاعة لولي الأمر في المعروف: وهو أصل من أصول الواجبات الدينية، حتى أدرجها الأئمة في جملة العقائد الإيمانية سعيًا بها لتحقيق الأمن الاجتماعي، قال الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ (النساء: 59).

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه الله - : "فَطَاعَةُ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَاجِبَةٌ عَلَى كُلِّ أَحَدٍ؛ وَطَاعَةُ وُلاةِ الْأُمُورِ وَاجِبَةٌ لِأَمْرِ اللَّهِ بِطَاعَتِهِمْ فَمَنْ أَطَاعَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ بِطَاعَةِ وُلاةِ الْأَمْرِ لِلَّهِ فَأَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ. وَمَنْ كَانَ لَا يُطِيعُهُمْ إِلَّا لِمَا يَأْخُذُهُ مِنَ الْوِلايَةِ وَالْمَالِ فَإِنْ أَعْطَوْهُ أَطَاعَهُمْ؛ وَإِنْ مَنَعُوهُ عَصَاهُمْ: فَمَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ خَلَاقٍ"¹.

ويقول الإمام النووي: "مَحَبُّ طَاعَةِ وُلاةِ الْأُمُورِ فِيهَا يَشْقُ وَتَكْرَهُهُ النُّفُوسُ وَغَيْرِهِ مِمَّا لَيْسَ بِمَعْصِيَةٍ"²، والسبب في ذلك: "اجْتِمَاعُ كَلِمَةِ الْمُسْلِمِينَ فَإِنْ خَلَفَ سَبَبَ لِفْسَادِ أَحْوَالِهِمْ فِي دِينِهِمْ وَدُنْيَاهُمْ"³

وروى الامام البُخارِيُّ عن ابن عَبَّاسٍ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - « مَنْ رَأَى مِنْ أَمِيرِهِ شَيْئًا فَكْرِهَهُ فَلْيَصْبِرْ فَإِنَّهُ لَيْسَ أَحَدٌ يُفَارِقُ الْجَمَاعَةَ شِبْرًا فَيَمُوتُ إِلَّا مَاتَ مِيتَةً جَاهِلِيَّةً »⁴.

فالنصوص السابقة في طاعة الحاكم، تؤكد أنها واجبة على المسلمين، لأنها الطريق الى المحافظة على وحدة المسلمين، وتماسكهم، ووحدة مجتمعهم وأمنه.

5- العقوبات : شرع الإسلام عقوبات متعددة لها دورها في صيانة الأخلاق الفاضلة في المجتمع وهذه العقوبات هي ما تعرف بالحدود و التعزيرات، وطلب من

1- تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحلیم بن تيمية الخرافي ، مجموع الفتاوى، تحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، الناشر: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية، المملكة العربية السعودية، عام النشر: 1416هـ/1995م، (35/ 16 - 17).

2- أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي ، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، الناشر: دار إحياء التراث العربي- بيروت، الطبعة: الثانية، 1392هـ، (12/ 224).

3- شرح النووي على صحيح مسلم ، (12/ 225).

4- أخرجه البُخارِيُّ : كتاب الأحكام ، باب السمع والطاعة للإمام ما لم تكن معصية ، رقم (7143)، (9/ 62).

الأمة تنفيذ هذه الحدود على سبيل الفرض والإلزام، قال الله تعالى: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِئَةَ جَلْدَةٍ وَلَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَيَشْهَدَ عِدَاؤُهُمْ طَائِفَةٌ مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾ (النور: 2)، وقال: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾. (المائدة: 38) فلا يجوز تعطيل الحدود بحال من الأحوال - إذا وصلت الجناية إلى الحاكم - بدافع الرأفة والرحمة، فإن الله تعالى الذي شرعها أشد رأفة بعباده وأكثر رحمة بهم، ولم يكتف الإسلام بالتعذيب الجسدي في العقوبات؛ بل أمر أن يكون إقامته على ملاء من الناس ومشهد منهم حتى يكون العقاب أشد على نفس المجرم .

أما المشاهد لهذه العقوبة، فإنها تؤثر فيه كذلك حيث يكون ذلك ناهياً له عن الوقوع في مثل فعل الجاني؛ حتى لا يعاقب عقابه، وبذلك تؤدي العقوبات دورها الذي شرعت لأجله من تحقيق الأمن والاستقرار في المجتمع، فلا تنتهك حرمة، ولا يعتدي ظالم، ولا يستبد قوى بضعيف، فتستمر وحدته، ويقوي ترابطه.

6- التمسك بالقيم الأخلاقية للإسلام: فمكارم الأخلاق ضرورة اجتماعية لا يستغني عنها مجتمع من المجتمعات، وإذا انعدمت تفكك أفرادها، وتصارعوا، وتناهبوا مصالحهم، وهذا بدوره يؤدي إلى انهيار المجتمع ودماره، ولقد حث الإسلام على التمسك بالأخلاق الإسلامية من صدق، وأمانة، وإحسان، وصلة، وبر، كما حرم الأخلاق الذميمة التي تسيء إلى الفرد، وتؤثر على علاقته بإخوانه من المسلمين، من ذلك ما جاء في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا يَسْخَرْ قَوْمٌ مِّنْ قَوْمٍ عَسَىٰ أَنْ يَكُونُوا خَيْرًا مِنْهُمْ وَلَا نِسَاءٌ مِّنْ نِّسَاءٍ عَسَىٰ أَنْ يَكُنَّ خَيْرًا مِنْهُنَّ وَلَا تَلْمِزُوا أَنْفُسَكُمْ وَلَا تَنَابَزُوا بِالْأَلْقَابِ بِئْسَ الْأَسْمُ الْفُسُوقُ بَعْدَ الْإِيمَانِ وَمَنْ لَّمْ يَتُبْ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾. (الحجرات: 11) .

والآية الكريمة تنهى عن الاستهزاء والسخرية بالمؤمنين والمؤمنات، والتنازع بالألقاب، وسوء الظن بالمسلمين، واغتيابهم، والتجسس عليهم، حتى لا يقع بين المسلمين ما يعكر صفو العلاقات الأخوية أو يضعف ما بينهم من المودة والتراحم .

الخاتمة

الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات، وبفضله وتوفيقه تنال الغايات، والصلاة والسلام على سيدنا محمد، معلم الإنسانية، ومهذب البشرية، وعلى آله وأصحابه، الذين اهتدوا بهديه، واسترشدوا بإرشاده، واقتدوا به إلى يوم الدين.

بعد هذا العرض الموجز، أحمده الله تعالى أن أعانني على إتمام البحث، آملة أن يكون خطوة تسهم في تقوية الوحدة الوطنية في المجتمعات الإسلامية، وأختم بإبراز أهم النتائج والتوصيات، والتي يمكن إجمالها فيما يلي:

النتائج:

1- يعد الأمن من أهم الضرورات في حياة الفرد والمجتمعات فهو مطلب لا تستقيم الحياة بدونه.

2- الأمن من أهم عوامل تقدم المجتمع الإسلامي، وأسباب تحضره ورقيه.

3- وجود الاختلاف والتنوع في المجتمع واقع لا يمكن إنكاره، ولكن يجب علينا استثماره لتحقيق التنمية.

4- الوحدة الوطنية من أهم مقومات أمن المجتمع واستقراره.

التوصيات:

1- تطبيق كل ما يرسخ قيم الوحدة الوطنية والانتماء في الأجيال الناشئة من خلال المؤسسات التعليمية ومناهجها في مراحل التعليم المختلفة.

2- تقديم رسالة اعلامية تسهم في بناء الصف وتوحيد الكلمة، والاهتمام بالشباب بصفة خاصة والعمل على احتوائهم وتقديم لهم ما يعزز روح المواطنة في نفوسهم.

3- تطبيق مقومات الوحدة الوطنية عن طريق تحقيق العدالة وتكافؤ الفرص، والقضاء على كل ما يخل بالوحدة الوطنية ويضعف الاحساس بها في النفوس.

4- إتاحة الفرص أمام الإبداعات التي تتحدث عن الوطن وانجازاته.

وأخيرا أسأل الله عز وجل أن يهيئ أسباب الوحدة وأن يجمع كلمة الأمة على الحق إنه سميع مجيب. هذا وصلى الله وسلم على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين، والحمد لله رب العالمين.

المصادر والمراجع

1. أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني ، مجموع الفتاوى، تحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، الناشر: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية، المملكة العربية السعودية، عام النشر: 1416هـ/1995م.
2. أحمد بن مروان الدينوري المالكي ،المجالسة وجواهر العلم، المحقق : أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، الناشر : جمعية التربية الإسلامية (البحرين - أم الحصم)، دار ابن حزم (بيروت - لبنان)، تاريخ النشر : 1419هـ.
3. أحمد عمر هاشم، "الوحدة الوطنية صمام الأمان للمجتمع - القبس الإلكتروني". " ٢٢ فبراير. ٢٠١٨، <https://alqabas.com/504951/>.
4. أحمد عمر هاشم، وحدة الأمة الإسلامية في السنة النبوية، بحث مقدم للملتقى الأول للعلماء المسلمين تحت عنوان " وحدة الأمة الإسلامية " في مكة المكرمة ١٤٢٧هـ، ٢٠٠٦م.
5. سلام عبد الكريم آل سميصم ، السياسة المالية في التاريخ الاقتصادي الإسلامي (دراسة لعصري صدر الإسلام والدولة الأموية) ، مطبعة دار مجلاوي للنشر والتوزيع ، الطبعة الأولى، 2010-2011م.
6. سليمان بن عبد الرحمن الحقييل : متطلبات المحافظة على نعمة الأمن والاستقرار في بلادنا، الطبعة الأولى، 1418هـ - 1997م.
7. سيد قطب إبراهيم حسين الشاربي ، في ظلال القرآن، الناشر: دار الشروق - بيروت - القاهرة، الطبعة: السابعة عشر - 1412 هـ.
8. عباس محمود العقاد ، حقائق الإسلام وأباطيل خصومه، ط / نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة: الرابعة-2005م.
9. عبد العزيز رفاعي وحسين عبد الواحد الشاعر ، الوحدة الوطنية في مصر عبر التاريخ، القاهرة، عالم الكتب، 1972م.
10. عبد الكريم يونس الخطيب ، التفسير القرآني للقرآن، الناشر: دار الفكر العربي - القاهرة، الطبعة: الأولى، 1390هـ / 1970م.
11. علي بن إسماعيل بن سيده المرسي، المحكم والمحيط الأعظم، تحقيق: عبد الحميد هندراوي، الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة: الأولى، 1421هـ - 2000م.
12. علي بن محمد بن محمد بن حبيب البصري البغدادي، الشهير بالماوردي ، أدب الدنيا والدين، الناشر: دار مكتبة الحياة، الطبعة: بدون طبعة، تاريخ النشر: 1986م.
13. مجموعة من العلماء والباحثين، الموسوعة العربية العالمية، صدرت عن مؤسسة أعمال الموسوعة للنشر والتوزيع بالرياض، الطبعة الثانية- الرياض، 1419هـ- 1999م.

14. محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر بن عاشور التونسي ، التحرير والتنوير «تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد»، الناشر: الدار التونسية للنشر - تونس، سنة النشر: 1984 هـ.
15. محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية ، الصواعق المرسله في الرد على الجهمية والمعتلة، تحقيق: علي بن محمد الدخيل الله، الناشر: دار العاصمة، الرياض، المملكة العربية السعودية، الطبعة: الأولى، 1408 هـ.
16. محمد بن إسماعيل أبو عبدالله البخاري الجعفي، الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، الناشر: دار طوق النجاة (مصورة عن السلطانية بإضافة ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي)، مع الكتاب: شرح وتعليق د. مصطفى ديب البغا أستاذ الحديث وعلومه في كلية الشريعة - جامعة دمشق، الطبعة: الأولى، 1422 هـ.
17. محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة البخاري، الأدب المفرد ، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، الناشر: دار البشائر الإسلامية - بيروت، الطبعة: الثالثة، 1409 - 1989.
18. محمد بن شحات الخطيب ، الانحراف الفكري وعلاقته بالأمن الوطني والدولي، مكتبة الملك فهد الوطنية-الرياض، 1426 هـ.
19. محمد بن عيسى بن سورة بن موسى بن الضحاك، الترمذي، الجامع الكبير - سنن الترمذي، المحقق: بشار عواد معروف، الناشر: دار الغرب الإسلامي - بيروت، سنة النشر: 1998 م.
20. محمد بن محمد الغزالي الطوسي ، الاقتصاد في الاعتقاد، وضع حواشيه: عبد الله محمد الخليل، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، الطبعة: الأولى، 1424 هـ - 2004 م.
21. محمد بن مكرم بن علي، أبو الفضل، جمال الدين ابن منظور: لسان العرب ، الناشر: دار صادر - بيروت، الطبعة: الثالثة - 1414 هـ .
22. محمد بن يعقوب الفيروز آبادي ، القاموس المحيط، تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، بإشراف: محمد نعيم العرقسوسي، الناشر: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، الطبعة: الثامنة، 1426 هـ - 2005 م.
23. محمد عبدالله السمان، الإسلام والأمن الدولي، دار الكتب الحديثة . القاهرة، الطبعة الثانية، 1380 هـ - 1960 م .
24. محمد عمارة ، الإسلام والوحدة الوطنية ، القاهرة : دار الهلال ، 1979 .
25. محمود بن عمرو بن أحمد، الزمخشري ، تفسير الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، الناشر: دار الكتاب العربي - بيروت، الطبعة: الثالثة - 1407 هـ .

26. محمود هاشم عنبر : الاعتصام بحبل الله بين الواقع والمبشرات " دراسة قرآنية واقعية " ، 1428هـ - 2007م.
27. محيي الدين يحيى بن شرف النووي ، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، الناشر: دار إحياء التراث العربي- بيروت، الطبعة: الثانية، 1392.
28. وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية - الكويت، الموسوعة الفقهية الكويتية ، دار السلاسل - الكويت، الطبعة الثانية، 1427 هـ.



مَكَانَةُ أُمَّهَاتِ الْمُؤْمِنِينَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُنَّ مِنْ خِلَالِ مُؤَلَّفَاتِ الْمَالِكِيَّةِ - عَائِشَةُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا أُنْمُوذَجًا -

د. يَحْيَى غُشِّي

أستاذ مؤقت / جامعة غرداية

abooways@hotmail.com

ملخص

يهدف البحث بصفة عامة إلى إبراز منزلة زوجات النبي ﷺ أمهات المؤمنين رضي الله عنهن عموماً، وأما عائشة رضي الله عنها خصوصاً، من خلال ما ورد في النصوص الشرعية لهن من فضائل شريفة خصّهم الله تعالى بها، وقد أبان عن هذه المنزلة علماء المالكية من خلال مؤلفاتهم. وكانت أهم نتائج هذا البحث: أن أهل السنة والجماعة، يتولون أزواج النبي ﷺ، ويترضون عنهن، ويعرفون لهن حقوقهن، ويؤمنون بأنهن أزواجه في الدنيا وفي الآخرة، ويدافعون عنهن رضي الله عنهن، وعن عائشة رضي الله عنها خاصة.

الكلمات المفتاحية: منزلة، المالكية، أمهات، المؤمنين، عائشة.

Abstract

The research generally aims at demonstrating the belief of Sunnis in the believers' mothers (the prophet Muhammed's wives) and their average of that belief. Maliki's scholars had done well in their praises, and rejecting the insults on the Prophet's wives generally, and of our mother Aisha. Highlighting what is in the Quran and Hadith of their virtues that are given by Allah almighty. Maliki's scholars also defended them, especially Aisha, Maliki scholars are commendable, and the delivered the right thing towards the wives Allah's Messenger (Muhammed.)

Key words: demonstrating virtuous, Aisha, believers, mothers

المقدمة

إنَّ الحمد لله، نحمده ونستعينه ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا، وسيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضلَّ له، ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله. أما بعد:

أهل السنة يتولون أزواج رسول الله ﷺ أمهات المؤمنين، ويؤمنون بأنهن أزواجه في الآخرة، خصوصاً خديجة رضي الله عنها أم أكثر أولاده، أول من آمن به وعاضده على أمره، وكان لها منه المنزلة العالية، والصديقة بنت الصديق رضي الله عنها.

وإن منزلة أمهات المؤمنين رضي الله عنهن، وفضلهن مما لا يخفى على مسلم؛ فيكفيهن فخراً وشرافاً أنهن نلن تلك المكانة، وارتقين ذلك المقام السامي بزواجهن من سيد ولد آدم ﷺ، وما خصهن الله به من نزول الوحي على رسول الله ﷺ في بيوتهن رضي الله عنهن.

ولقد رفع الله ﷻ مقام أمهات المؤمنين، مقاماً سامياً عالياً؛ حيث أنزل في مدحهن والثناء عليهن، قرآناً يُتلى إلى أن تقوم الساعة.

هذا، وقد تصدى نفرٌ من الصحابة ﷺ ومن العلماء بعدهم للدفاع عنهم وبيان فضلهم ومكانتهم، والثناء عليهم عموماً، وعائشة رضي الله عنها خصوصاً، وقد كان لعلماء المالكية الأفاضل جهد مبارك ونصيب وافر في ذلك، فأحببت في هذا البحث إظهار وبيان ذلك الجهد في ذودهم عن أمهات المؤمنين رضي الله عنهن عموماً وعن أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها خصوصاً، وثنائهم عليها، وبيانهم لمكانتها وفضلها رضي الله عنها.

مشكلة البحث:

نظراً لما سبق ذكره تتلخص مشكلة فيما يلي: ما هي منزلة أمهات المؤمنين عامة، وعائشة رضي الله عنهن خاصة؟

ويمكن إبراز مشكلة البحث أكثر من خلال التساؤلات الآتية:

- كيف كانت طرق علماء المالكية في كتبهم في بيان مكانة أمهات المؤمنين وفضلهن رضي الله عنهن عموماً؟

- وما جاء في مؤلفات من بيان منزلة السيدة عائشة خاصة والدفاع عنها رضي الله عنها؟

أهمية موضوع البحث:

ترجع أهمية موضوع البحث في نظري للأمور الآتية:

- 1/ أن لآل البيت ﷺ، خصوصاً أمهات المؤمنين رضي الله عنهن، حقوقاً واجبة.
- 2/ أن أداء هذه الحقوق واجب علينا تجاههن.
- 3/ ما جاء من نصوص شرعية في بيان منزلتهن.

أسباب اختيار الموضوع

هناك بعض الأسباب والتي دفعتني للكتابة في هذا الموضوع، أذكر منها الآتي:

- 1/ وجود مادة علمية في الموضوع مبعثرة في كتب ومصادر علماء المالكية، فأحببت جمعها في محل واحد ليسهل الانتفاع بها.
- 2/ لتعلق الموضوع بأمهات المؤمنين رضي الله عنهن، وهن من هن، فأردت المشاركة في هذا المضمار المهم بنشر فضائلهم وبيان مكاتبتهم.

أهداف البحث

ومنها:

1. بيان فضل أمهات المؤمنين رضي الله عنهن عموماً، وعائشة خصوصاً رضي الله عنهن جميعاً.
2. الذود عن أمهات المؤمنين رضي الله عنهن عموماً، وعائشة خصوصاً رضي الله عنهن مما نالهم من طعن الطاعنين.

منهج البحث

اتبعت بتوفيق الله تعالى وعونه في هذا البحث، المنهج الاستقرائي الاستنتاجي، والذي يجمع بين طريقي الاستقراء والاستنتاج، متبعاً في ذلك الأمور الآتية:

- 1- قرأت كتب المالكية، فيما هو من مظان البحث، واستخرجت منها ما يخص البحث.

2- قمتُ بعد جمع المادة العلمية، بحسن توزيعها وترتيبها على حسب خطة هذا البحث.

3- دعتُ أقوال علماء المالكية بالأدلة من الكتاب والسنة وأقوال السلف والعلماء.

خطة البحث

وقد اشتمل البحث على مقدمة ومطلين ثم خاتمة. وذلك على النحو الآتي:
المقدمة: وتشتمل على الافتتاحية، ومشكلة البحث، وأهمية موضوعه، وأسباب اختياره، وأهدافه، ومنهجه، وخطة البحث.

المطلب الأول: أقوال علماء المالكية وعباراتهم في الثناء على أمهات المؤمنين رضي الله عنهن عموماً.

المطلب الثاني: أقوال علماء المالكية وعباراتهم في الثناء على أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها، وبيان مكانتها وفضلها.

ثم كانت الخاتمة: وأسجل فيها أهم النتائج.

فهرس: المصادر والمراجع.

المطلب الأول: أقوال علماء المالكية وعباراتهم في الثناء على أمهات المؤمنين رضي الله عنهن عموماً

علماء المالكية يعدّون محبة أمهات المؤمنين من علامات محبته ﷺ، كما قال القاضي عياض: ((إن من علامات محبته ﷺ والتي يجب على المؤمن الأخذ بها، محبته لمن أحب النبي ﷺ، ومن هو بسببه من آل بيته وصحابته من المهاجرين والأنصار، فمن أحب شيئاً أحب من يحبه))⁽¹⁾.

وإن المتتبع لكتب علماء المالكية يجد ضمنها كماً هاماً من الأقوال والنقولات عنهم متضمنة الثناء والدفاع عن أمهات المؤمنين رضي الله عنهن، ومن التي يظهر فيها، مدى محبتهم وثنائهم ودفاعهم عن أمهات المؤمنين رضي الله عنهن عموماً ما يلي:

قال الإمام مالك رحمه الله، مقررّاً عقوبة سبّ أهل البيت ﷺ - وفي مقدمتهم أزواجه رضي الله عنهن - ؛ لاستخفافه بحق نبينا ﷺ: " من سبّ آل بيت محمد ﷺ، يُضرب ضرباً وجيعاً، ويشهر ويحبس طويلاً، حتى يُظهر توبته؛ لأنه استخفاف بحق رسول الله ﷺ " ⁽²⁾.

وقال أبو العباس القرطبي مبيناً وصف آل البيت ﷺ، ووصية النبي ﷺ بهم، المستلزم منه الحبّ العظيم لهم ﷺ، وتوقيرهم ومودتهم، ومحذراً من الوقوع في سبهم ولعنهم: " والمراد بالرجس) الذي أذهب عن أهل البيت: هو مستخف الخلق المذموم، والأحوال الركيكة، و(طهارتهم): عبارة عن تجنبهم ذلك، واتصافهم بالأخلاق الكريمة، والأحوال الشريفة. وقوله ﷺ: ((وأنا تارك فيكم ثقلين))؛ يعني: كتاب الله، وأهل بيته، وسنّاهما ثقلين؛ لأنّ الأخذ بهما، والعمل بهما ثقيل،

(1) الشفا بتعريف حقوق المصطفى للقاضي عياض (537/1). تحقيق عبد السلام محمد أمين، نشر دار الكتب العلمية بيروت، الطبعة الأولى سنة 1420هـ.

(2) انظر: الصواعق المحرقة في الرد على أهل البدع والزندقة، لابن حجر الهيتمي ص384، ط1 11425هـ، المكتبة العصرية، بيروت - لبنان.

والعرب تقول لكل شيء خطير نفيس: ثقيل، وذلك لحرمة الشيء النفيس، وصعوبة روم الوصول إليه، فكانه صلى الله عليه وسلم إنما سمى كتاب الله، وأهل بيته: ثقلين لنفاستهما، وعظم حرمتها، وصعوبة القيام بحقهما. وقوله ﷺ: ((وأهل بيتي، أذكركم الله في أهل بيتي - ثلاثاً -))؛ هذه الوصية، وهذا التأكيد العظيم يقتضي: وجوب احترام آل النبي صلى الله عليه وسلم وأهل بيته، وإبرارهم، وتوقيرهم، ومحبتهم وجوب الفروض المؤكدة التي لا عذر لأحد في التخلف عنها، هذا مع ما علم من خصوصيتهم بالنبي ﷺ وبأئمتهم جزء منه، فإنهم أصوله التي نشأ منها، وفروعه التي تنشأ عنه، ومع ذلك فقابل بعضهم عظيم هذه الحقوق بالمخالفة والعقوق، ووجدوا شرفهم، وفضلهم، واستباحوا سبهم، ولعنهم، فخالفوا رسول الله صلى الله عليه وسلم في وصيته، وقابلوه بنقيض مقصوده وأمنيته، فواخجلهم إذا وقفوا بين يديه! ويا فضيحتهم يوم يعرضون عليه! (1).

وقال القاضي عياض: " وسب آل بيته وأزواجه وأصحابه صلى الله عليه وسلم وتنقصهم، حرام ملعون فاعله " (2).

وقال -أيضاً-: " ومن توقيره صلى الله عليه وسلم وبره، بر آله وذريته وأمهات المؤمنين أزواجه، كما حض عليه صلى الله عليه وسلم، وسلكه السلف الصالح رضي الله عنهم، قال بعض العلماء: معرفتهم هي معرفة مكانهم من النبي صلى الله عليه وسلم، وإذا عرفهم بذلك، عرف وجوب حقهم وحرمتهم بسببه " (3).

وقال الباقلاني مقررأً فضل آل بيت النبي ﷺ، والثناء عليهم ومدحهم، والتحذير من الطعن فيهم، مما يستلزم حتماً حبهم ومودتهم ﷺ: " ونقرُّ بفضل أهل بيت رسول الله صلى الله عليه وسلم، وكذلك نعتف بفضل أزواجه رضي الله عنهن، وأنهن أمهات المؤمنين، كما وصفهن الله تعالى ورسوله، ونقول في الجميع خيراً، ونبدع،

(1) انظر: المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم للقرطبي (50/20-51) بتصرفٍ يسير، نشر دار ابن كثير - بيروت، الطبعة الأولى سنة 1417هـ.

(2) الشفا بتعريف حقوق المصطفى (207/2).

(3) انظر: المصدر السابق (47/2-48).

ونضلل، ونفسق من طعن فيهن أو في واحدة منهن، لنصوص الكتاب والسنة في فضلهم ومدحهم والثناء عليهم، فمن ذكر خلاف ذلك، كان فاسقاً مخالفاً للكتاب والسنة، نعوذ بالله من ذلك" (1).

وقال أحمد بن محمد الفاسي مبيناً مكانة محبة آل البيت ﷺ، وأنها من الإيمان: " محبة أهل البيت واجبة على البشر، حرمةً وتعظيماً لسيد البشر، وقد قال ﷺ: (مَنْ أَحَبَّهُمْ فَبِحَبِّي أَحَبَّهُمْ ، وَمَنْ أَبْغَضَهُمْ فَبِإِبْغَاطِي أَبْغَضَهُمْ) ، فمحبة الرسول صلى الله عليه وسلم من الإيمان، وعقد من عقوده، لا يتم الإيمان إلا بها، وكذلك محبة أهل بيته. وفي الحديث: (لا يؤمن أحدكم حتى يحبني، ولا يحبني حتى يحب ذوي قرابتي، أنا حرب لمن حاربهم. وسلم لمن سالمهم، وعدو لمن عاداهم، ألا من آذى قرابتي فقد آذاني، ومن آذاني فقد آذى الله تعالى).

وقال الزهروني عند شرحه لقول الصديق ﷺ: (أرقبوا محمداً في أهل بيته)، مما يستلزم منه تقرير محبته لآل البيت ﷺ، وعدم أذيتهم: " أي: احفظوه فيهم، فلا تؤذوهم، ولا تسيؤوا إليهم" (2).

يا أهل بيت رسول الله حُبُّكُمْ فرض من الله في القرآن أنزله
يكفيكم من عظيم الفخر أنكم من لم يصل عليكم لا صلاة له (3).

(1) انظر: الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، للباقلاني ص 22، تحقيق: الكوثري، طبع: مؤسسة الخانجي 1382هـ.

(2) انظر: الفجر الساطع على الصحيح الجامع للزهروني (65/9)، تحقيق: عبد الفتاح الزينفي، مكتبة الرشد، السعودية، الطبعة الأولى 1430هـ.

(3) من شعر الإمام الشافعي. انظر: ديوانه ص 92. جمع محمد سالم البواب، دار الألباب - دمشق.

المطلب الثاني: أقوال علماء المالكية وعباراتهم في الثناء على أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها، وبيان مكانتها وفضلها.

لعله قبل الدخول في مضمون هذا المبحث، قد يتبادر إلى الذهن سؤال مفاده: لماذا تُحْصَى عائشة رضي الله عنها بذكر فضائلها، والتأكيد على منزلتها ومكانتها دون زوجات النبي ﷺ الأخريات؟

هذا السؤال طرحه الإمام الآجري وأجاب عنه، فقال: " فإن قال قائل: فلم صار الشيوخ يذكرون فضائل عائشة دون سائر أزواج النبي صلى الله عليه وسلم. قيل له: لما أن حسدها قوم من المنافقين على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فرموها بما قد برأها الله تعالى منه وأنزل فيه القرآن وأكذب فيه من رماها بباطله، فسرى الله الكريم به رسوله ﷺ، وأقر به أعين المؤمنين، وأسخر به أعين المنافقين، عند ذلك عني العلماء بذكر فضائلها رضي الله عنه زوجة النبي صلى الله عليه وسلم في الدنيا والآخرة"⁽¹⁾.

ويمكن أن يُجاب عن ذلك التساؤل الذي طرحناه بسؤال آخر يكشف جوانب المؤامرة ضد أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها، وهو: لماذا صارت عائشة رضي الله عنها هدفاً للمنافقين، يوجهون إليها طعونهم، ويرمونها بالأباطيل، ويتحاملون عليها هذا التحامل البغيض؟!.

والجواب عن ذلك: أن الطعن في عائشة طعنٌ في النبي ﷺ، يقول الله تعالى ﴿وَالطَّيِّبَاتُ لِلطَّيِّبِينَ وَالطَّيِّبُونَ لِلطَّيِّبَاتِ أُولَئِكَ مُبَرَّءُونَ مِمَّا يَقُولُونَ لَهُمْ مَغْفِرَةٌ وَرِزْقٌ كَرِيمٌ﴾⁽²⁾.

قال عبد الرحمن السعدي عند تفسيره للآية: " فهذه كلمة عامة وحصر، لا يخرج منه شيء، من أعظم مفرداته، أن الأنبياء - خصوصاً أولي العزم منهم، خصوصاً سيدهم محمد ﷺ، الذي هو أفضل الطيبين من الخلق على الإطلاق - لا يناسبهم إلا كل طيب من النساء، فالقدح في عائشة رضي الله عنها بهذا الأمر قدح في النبي صلى

(1) الشريعة (2393/5). تحقيق عبد الله الدميحي، نشر دار الوطن الرياض، ط2 سنة 1420هـ.

(2) سورة النور: 26

الله عليه وسلم، وهو المقصود بهذا الإفك، من قصد المتافقين، فمجرد كونها زوجة للرسول صلى الله عليه وسلم، يعلم أنها لا تكون إلا طيبة طاهرة من هذا الأمر القبيح. فكيف وهي هي؟! صديقة النساء وأفضلهن وأعلمهن وأطيبهن، حبيبة رسول رب العالمين، التي لم ينزل الوحي عليه وهو في لحاف زوجة من زوجاته غيرها"⁽¹⁾.

ولا شك، وعلى غرار ما ذكر في المبحث الأول من دفاع علماء المالكية عن أمهات المؤمنين رضي الله عنهن عموماً باستظهار فضائلهن رضي الله عنهن، فكذلك هنا في هذا المبحث، فقد كان لأمتنا عائشة بنت أبي بكر الصديق رضي الله عنها مناقب كثيرة مشهورة، فهي الصديقة التي نشأت في بيت طهر وإيمان من أول يوم، فقدت وردت أحاديث صحيحة بخصائص انفردت بها عن سواها من أمهات المؤمنين رضي الله عنهن، ومن ذلك الآتي:

1- قوله ﷺ: ((إنها ابنة أبي بكر))⁽²⁾.

قال أبو العباس القرطبي، مبيناً فضلها رضي الله عنها: "وقوله ﷺ: ((إنها ابنة أبي بكر))؛ تنبيه على أصلها الكريم الذي نشأت عنه، واكتسبت الجزالة والبلاغة، والفضيلة منه، وطيب الفروع بطيب عروقها. وغذاؤها من عروقها. كما قيل:
طَيْبُ الْفُرُوعِ مِنَ الْأُصُولِ وَلَمْ يَرِ فَرْعٌ يَطِيبُ وَأَصْلُهُ الرُّقُومُ
ففيه مدح عائشة وأبيها رضي الله عنهما"⁽³⁾.

(1) تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان للسعدي ص 563. نشر مؤسسة الرسالة، بيروت.

لبنان، الطبعة الثانية سنة 1417هـ، وكذا الطبعة الأولى المتقحة سنة 1419هـ.

(2) أخرجه مسلم في صحيحه: ك/ فضائل الصحابة رضي الله عنهم، باب في فضل عائشة رضي

الله عنها (4/1891) ح 1442.

(3) المفهم (6/327).

وقال-أيضاً- في سياق ترجمتها: " وكانت فاضلة، عالمة، كاملة، وكان أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم الأكابر يسألونها عن الفرائض، كانت عائشة أفقه الناس، وأحسن الناس رأياً في العامة" (1).

وقال أبو عبد الله القرطبي في سياق ذكره الأقوال في تأويل إتمام عثمان وعائشة ﷺ للصلاة: " وقد اختلف الناس في تأويل إتمام عثمان وعائشة رضي الله عنهم على أقوال: وأضعف من هذا قول من قال: إنها حيث أتمت لم تكن في سفر جائز؛ وهذا باطل قطعاً، فإنها كانت أخوف لله وأتقى من أن تخرج في سفر لا يرضاه. وهذا التأويل عليها من أكاذيب المبتدعة وتشنيعاتهم؛ سبحانه هذا بهتان عظيم! وإنما خرجت رضي الله عنها مجتهدة محتسبة، تريد أن تطفئ نار الفتنة، إذ هي أحق أن يُستحيا منها، فخرجت الأمور عن الضبط، وأقل درجاتها أن تكون ممن قال فيها رسول الله صلى الله عليه وسلم: « إذا اجتهد الحاكم فأصاب فله أجران، وإن أخطأ فله أجر » (2).

2- ومن مناقبها رضي الله عنها-أيضاً- أن النبي ﷺ بدأ بتخييرها عند نزول آية التخيير، وقرن ذلك بإرشادها إلى استشارة أبيها في ذلك الشأن؛ لعلمه ﷺ أن أبيها لا يأمرانها بفراقه، فاخترت الله ورسوله والدار الآخرة، فاستن بها بقية أزواجه رضي الله عنهن. فقد روى الشيخان بإسنادهما إلى عائشة رضي الله عنها قالت: لما أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم بتخيير أزواجه بدأ بي، فقال: إني ذاك لك أمراً فلا عليك أن لا تعجلي، حتى تستأمرني أبويك، قالت: وقد علم أن أبوي لم يكونا يأمراني بفراقه، قالت: ثم قال: إن الله جل ثناؤه قال ﴿ يَأْتِيهَا النَّبِيُّ قُلٌّ لِّأَزْوَاجِكَ إِن كُنْتِنَّ تُرِيدْنَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا وَزَيَّنَّتْهَا فَنَعَالَيْنَ ﴾ إلى ﴿ أَجْرًا عَظِيمًا ﴾ (3)، قالت:

(1) انظر: المصدر السابق (6/320).

(2) انظر: الجامع لأحكام القرآن للقرطبي (3/568). نشر دار إحياء التراث العربي بيروت، الطبعة الثانية، سنة 1966م.

(3) سورة الأحزاب: 28-29

وأنها أحب النساء إلى رسول، وصرح بذلك، فقال ﷺ: (فضل عائشة على النساء، كفضل الثريد على سائر الطعام)⁽¹⁾. وبهذا يتبين فضلها ومنزلتها رضي الله عنها وأرضاها.

وقال-أيضاً- مدافعاً عنها رضي الله عنها: " فإن قيل: خرجت يوم الجمل من بيتها، وسافرت إلى غير دار هجرتها، ولو كانت ممتثلة لقول الله لها ولصويجباتها ﴿وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ﴾ لكان ذلك أصون لها وأولى بها، قلنا: فله الحمد، حين لم تجدوا مني إلا أحسن عملاً، وأكرم معي، ما شهد به القرآن والسنة ورآه خيار الأمة، أن عثمان لما قُتل، واشتجر الناس اشتجار أطباق الرأس، وماجت بهم الفتنة، وتبارزوا للقتال، وتعلقوا بحبال النجاة، وأولها القرآن، ومنه كان الاضطراب، وبه وقع الخلاف، وهكذا أنزل: ﴿يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا وَيَهْدِي بِهِ كَثِيرًا﴾⁽²⁾، فلو وجدوا المصطفى من مكروه أعظم به، فحبس أو مضى رسول الله ﷺ لكان مظهراً لهذا الدين، كما ظهر أعظم منه، ولو كان باقياً لما جرى شيء منه، وقد كان الله استأثر به، فتعلقوا بأكرم أسبابه، وأرفع زوجاته الصديقة بنت الصديق، وسألوها السعي في هذه المصلحة؛ لتؤلف بين المختلفين، فتطفئ نار الفتنة، وتؤلف شتات الكلمة، وتتلوا عليهم الآيات العامة في ذلك، والأخبار هذه مشهورة في نفسها، مشهورة في هذه القصة ذكرها، فخرجت مجتهدة في أمرها، معتقدة رضاء الله في سعيها، فجرى ما جرى، وعادت إلى مكانها، معظماً من شأنها ما عظم الله، مصونة عن عمل لا يكون لوجه الله ولا يرضاه، وكل ما رُوي غير هذا، وهم وأباطيل و زخارف من القول من غرور الشيطان"⁽³⁾.

وقال ابن عاشور عند الكلام على قوله تعالى: ﴿وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ﴾ مدافعاً عنها-أيضاً-: " وقد أشكل على الناس خروج عائشة إلى البصرة في الفتنة التي تدعى:

(1) انظر: عارضة الأحوذى لشرح الترمذي (203-203/13). نشر: دار الكتب العلمية بيروت.

(2) سورة البقرة: ٢٦.

(3) انظر: عارضة الأحوذى لشرح الترمذي (210-207/13).

وقعة الجمل، والذي عليه المحققون، أن ذلك كان منها عن اجتهاد، فإنها رأت أن في خروجها إلى البصرة مصلحة للمسلمين؛ لتسعى بين فريقي الفتنة بالصلح، فإن الناس تعلقوا بها، وشكوا إليها ما صاروا إليه من عظيم الفتنة، ورجوا بركتها أن تخرج فتصلح بين الفريقين، وظنوا أن الناس يستحيون منها، فتأولت لخروجها مصلحة، تفيد إطلاق القرار المأمور به في قوله تعالى قوله تعالى: ﴿ وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ ﴾ يكافئ الخروج للصحح. وأخذت بقوله تعالى: ﴿ وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَغَت إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَى فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ فَإِنْ فَاءَتْ فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا ﴾⁽¹⁾، ورأت أن الأمر بالإصلاح يشملها وأمثالها، ممن يرجون سماع الكلمة، فكان ذلك منها عن اجتهاد. وقد أشار عليها جمع من الصحابة بذلك، وخرجوا معها، وهذا من مواقع اجتهاد الصحابة، التي يجب علينا حملها على أحسن المخارج، ونظن بها أحسن المذاهب، كقولنا في تقاطلهم في صفين، وكاد أن يصلح الأمر، ولكن أفسده دعاة الفتنة، ولم تشعر عائشة إلا والمقاتلة قد جرت بين فريقين من الصحابة يوم الجمل، ولا ينبغي تقلد كلام المؤرخين على علاته، فإن فيهم من أهل الأهواء، ومن تلقفوا الغث والسمين، وما يذكر عنها رضي الله عنها: أنها كانت إذا قرأت هذه الآية تبكي؛ حتى يبتل خمارها، فلا ثقة بصحة سنده، ولو صح لكان محمله أنها أسفت لتلك الحوادث التي ألجأتها إلى الاجتهاد في تأويل الآية⁽²⁾.

كيف، وقد أنزل الله في حق عائشة رضي الله عنها خصوصاً آيات تُعلن طهارتها، وعفتها عما نسب إليها. وما أجمل ما ذكره أبو عبد الله القحطاني مادحاً لها⁽³⁾؛ حيث قال رحمه الله تعالى:

وأبو المطهرة التي تنزيها
قد جاءنا في النور والفرقان

(1) سورة الحجرات: 09

(2) انظر: التحرير والتنوير (11/22-12). : دار سحنون للنشر والتوزيع - تونس - 1997 م.

(3) القصيدة النونية ص22 للقحطاني، المحقق: عبد العزيز بن محمد الجربوع، الناشر: دار الذكرى، الطبعة الأولى.

أكرم بعائشة الرضى من حرة بكر مطهرة الإزار حصان
هي زوج خير الأنبياء وبكره وعروسه من جملة النسوان
هي عرسه هي أنسه هي إلفه هي حبه صدقاً بلا أدهان
أوليس والدها يصابي بعلها وهما بروح الله مؤتلفان

الخاتمة

الحمد لله الذي بنعمته وتوفيقه تتم الصالحات، والصلاة والسلام على من ختم الله به النبوات، وعلى آله وصحبه، وإن من أهم نتائج هذا البحث:

1- أن الله ﷻ تكفل بحفظ هذا الدين، فكلما افترى المفترون، هياً الله من يجمعهم، ويبين للمسلمين بطلان قوهم.

2- أن المسلمين المتمسكين بكتاب الله وسنة رسوله يتولون أزواج النبي ﷺ، ويترضون عنهن، ويعرفون لهن حقوقهن، ويؤمنون بأنهن أزواجه في الدنيا والآخرة.

3- أن من سب أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها، وقذفها بما رماها به أهل الإفك، هو على خطر عظيم؛ لأنه مكذب بما أخبر به الله تعالى من براءتها، وكذلك الحال في باقي أمهات المؤمنين رضي الله عنهن؛ لما في ذلك من العار والغضاضة لرسول الله ﷺ.

المصادر والمراجع

• القرآن الكريم.

- أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، تأليف: محمد الأمين بن محمد المختار الشنقيطي، إشراف: بكر بن عبد الله أبو زيد، دار عالم الكتب، الطبعة الأولى 1426هـ.
- إكمال المعلم بفوائد مسلم لأبي الفضل عياض بن موسى بن عياض اليحصبي (ت544هـ)، تحقيق يحيى إسماعيل، نشر دار الوفاء المنصورة، الطبعة الأولى سنة 1419هـ.
- البحر المحيط في التفسير، المؤلف: أبو حيان محمد بن يوسف الأندلسي (المتوفى: 745هـ)، المحقق: صدقي محمد جميل، الناشر: دار الفكر - بيروت، طبعة: 1420 هـ.
- البحر المديد في تفسير القرآن المجيد، المؤلف: أبو العباس أحمد بن محمد بن عجيبة الفاسي (المتوفى: 1224هـ)، المحقق: أحمد عبد الله القرشي رسلان، الناشر: الدكتور حسن عباس زكي - القاهرة.
- التحرير والتنوير. لمحمد الطاهر بن عاشور، دار النشر: دار سحنون للنشر والتوزيع - تونس - 1997 م.
- ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعيان مذهب مالك، للقاضي عياض بن موسى السبتي (ت544هـ)، تحقيق عبد القادر الصّحراوي، طبع وزارة الأوقاف بالمغرب، الطبعة الثانية سنة 1403هـ.
- التسهيل لعلوم التنزيل، المؤلف: محمد بن أحمد، ابن جزى الكلبي الغرناطي (المتوفى: 741هـ)، المحقق: الدكتور عبد الله الخالدي، الناشر: شركة دار الأرقم بن أبي الأرقم - بيروت، الطبعة الأولى 1416 هـ.
- تفسير القرآن العزيز، المؤلف: محمد بن عبد الله، المعروف بابن أبي زَمَين المالكي (المتوفى: 399هـ)، المحقق: حسين بن عكاشة - محمد بن مصطفى الكنز، الناشر: الفاروق الحديثة - القاهرة، الطبعة الأولى 1423هـ.
- تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان للشيخ عبد الرحمن بن ناصر السّعدي (ت 1376هـ)، نشر مؤسّسة الرسالة، بيروت. لبنان، الطبعة الثانية سنة 1417هـ، وكذا الطبعة الأولى المنقحة سنة 1419هـ.

- الجامع لأحكام القرآن لأبي عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح القرطبي (ت671هـ)، نشر دار إحياء التراث العربي بيروت، الطبعة الثانية، سنة 1966م.
- شرح مختصر خليل للخرشي، المؤلف: محمد بن عبد الله الخرخشي المالكي (المتوفى: 1101هـ)، دار الفكر للطباعة - بيروت، الطبعة: بدون طبعة وبدون تاريخ.
- الشريعة لأبي بكر محمد بن الحسين الآجري (ت360هـ)، تحقيق عبد الله بن عمر بن سليمان الدميحي، نشر دار الوطن الرياض، الطبعة الثانية سنة 1420هـ.
- الشفا بتعريف حقوق المصطفى لأبي الفضل عياض بن موسى بن عياض اليحصبي (ت544هـ)، تحقيق عبد السلام محمد أمين، نشر دار الكتب العلمية بيروت، الطبعة الأولى سنة 1420هـ.
- الصارم المسلول على شاتم الرسول لشيخ الإسلام أحمد بن عبد الحلیم الحراني، تحقيق: محمد عبد الله الحلواني ومحمد كبير شودري، ط الأولى: 1417هـ دار ابن حزم، بيروت - لبنان.
- صحيح مسلم للإمام الحافظ أبي الحسين المحدث أبي الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري، تحقيق وتعليق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان.
- عارضة الأحوذى بشرح صحيح الترمذي لأبي بكر محمد بن عبد الله المعافري المعروف بابن العربي المالكي (ت468هـ)، نشر دار الكتب العلمية بيروت، دون رقم الطبعة ولا سنة الطبع.
- فتح الباري بشرح صحيح البخاري لأبي الفضل أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (ت852هـ)، تصحيح عبد العزيز بن باز ومحب الدين الخطيب، نشر مكتبة دار الفيحاء دمشق.
- القصيدة النونية للقحطاني، المؤلف: أبو عبد الله محمد بن صالح القحطاني، المعافري الأندلسي المالكي (المتوفى: 378هـ)، المحقق: عبد العزيز بن محمد الجربوع، الناشر: دار الذكري، الطبعة الأولى.

- الكشف والبيان عن تفسير القرآن، المؤلف: أحمد بن محمد الثعلبي (المتوفى: 427هـ)، تحقيق: أبي محمد بن عاشور، الناشر: دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى 1422 هـ.
- الكفاية في علم الرواية لأبي بكر أحمد بن علي الخطيب (ت 463هـ)، تحقيق أبو عبد الله السورقي وإبراهيم حمدي المدني، نشر المكتبة العلمية المدينة المنورة.
- المجمع المؤسس للمعجم المفرد لابن حجر، المحقق: يوسف المرعشلي، دار المعرفة.
- مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام أحمد بن تيمية الحراني (ت 728هـ)، طبعة المجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف بالمدينة النبوية، سنة 1416هـ.
- المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، المؤلف: عبد الحق بن غالب الأندلسي (المتوفى: 542هـ)
- المستدرک علی الصحیحین لأبي عبد الله الحاكم النيسابوري (ت 405هـ)، وبذيله التلخيص للحافظ الذهبي، بإشراف يوسف عبد الرحمن المرعشلي، نشر دار المعرفة بيروت، دون معلومات الطبع.
- مسند الإمام أحمد بن حنبل (ت 241هـ)، تحقيق شعيب الأرنؤوط وجماعة، نشر مؤسسة الرسالة بيروت، الطبعة الأولى سنة 1418هـ.
- المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم لأبي العباس أحمد بن عمر بن إبراهيم القرطبي (ت 656هـ)، تحقيق جماعة من المحققين، نشر دار ابن كثير - بيروت، الطبعة الأولى سنة 1417هـ.
- منهاج السنة النبوية لأبي العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني (ت 728هـ)، تحقيق محمد رشاد سالم، نشر مؤسسة قرطبة، الطبعة الأولى سنة 1406هـ.
- نفع الطيب من غصن الأندلس الرطيب لأحمد بن المقرئ التلمساني (ت 1041هـ)، تحقيق الدكتور إحسان عباس، نشر دار صادر بيروت، الطبعة الثانية سنة 1997م.
- النهاية في غريب الحديث والأثر، للإمام مجد الدين أبي السعادات المبارك بن محمد الجزري، المعروف بابن الأثير، اعتناء: رائد صبري، بيت الأفكار الدولية.



مشاركة المرأة السياسية في الشريعة الإسلامية

- دراسة تأصيلية -

د. جيهان الطاهر محمد عبد الحليم

جامعة الحدود الشمالية / السعودية

drjih@yahoo.com

ملخص

جاءت أهمية مشاركة المرأة السياسية من خلال التفاعل مع قضايا الرأي العام السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية ، وبما يُحقق تطبيق القوانين التشريعية و يتفق مع ما أكدته النصوص الشرعية. وتكمن أهمية الموضوع في: تحقق تكافؤ الفرص والعدالة بين المرأة و الرجل. ومنهجي في البحث منهج عرضي وصفي تحليلي. وانتهيت إلى العديد من النتائج تكمن في أن الإسلام سنّ القوانين التي تصون كرامة المرأة، وأن اتفاقية الحقوق السياسية للمرأة عرضت حق النساء في تقلد المناصب .

الكلمات المفتاحية: المشاركة السياسية للمرأة - الوظائف العليا - تولية القضاء

Abstract

The importance of women's political participation came through interaction with the political, economic, social and cultural issues of public opinion, in order to achieve the implementation of the legislative laws and in line with what was affirmed by the legal texts. The importance of the topic is: to achieve equality of opportunity and justice between women and men. And a systematic approach to research descriptive descriptive analysis. The conclusion was that Islam had enacted laws that protected the dignity of women and that the Convention on the Political Rights of Women had offered women the right to hold positions.

key words : Women's Political Participation - Senior Positions - Judicial Delegations

المقدمة :

الحمد لله وحده، والصلاة والسلام على من لا نبي بعده، أما بعد:
فإنه لما كانت الشريعة الإسلامية صالحة لكل زمان، ومكان، ومن ثم فإنها قد تناولت جميع الأحكام.

فإن موضوع المرأة وما يتعلق بها، موضوع أخذ حيزاً كبيراً من أوقات المسلمين، وخاصة في هذه الأزمنة المتأخرة، ولما كانت المرأة تمثل نصف المجتمع، وجزءاً لا يتجزأ منه، وبدورها تكتمل جميع الأدوار المجتمعية؛ جاءت أهمية مشاركتها السياسية؛ وذلك من خلال التفاعل مع قضايا الرأي العام السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية، وكون الرجل والمرأة يعيشان في مجتمع واحد، فليس هناك مشاكل خاصة بالرجل وأخرى بالنساء، فالجميع يسعى للحصول على حرية الرأي والتعبير، وجميعهم يخضعون لقانون واحد دون تفرقة، وتمكين المرأة سياسياً يحتاج إلى إزالة القيود التي تعرقل نهضتها في كافة المجالات، ويتطلب كذلك حماية حقوق المرأة في العمل، وفي تمثيلها في المؤسسات السياسية بما لا يتعارض أو يؤثر سلباً على دورها الأسري، وبما يحقق تطبيق تلك القوانين التشريعية بحق المرأة أولاً، والذي يضمن المشاركة السياسية الفعالة. وهذا الأمر يتفق مع ما أكدته الشريعة الإسلامية.

وتكمن أهمية هذا الموضوع وأسباب اختياره في: تحقق تكافؤ الفرص والعدالة بينها وبين الرجل، سياسياً واقتصادياً واجتماعياً، و تغيير الثقافة المجتمعية حيال هذه المشاركة، و تجعل من مساهمة المرأة في قضايا بلادها متساوية مع الرجل، وتمكنها من القضاء على هذا التفرد الذي يعمل على القضاء شيئاً فشيئاً على التمييز ضد المرأة.

ويهدف البحث إلى بيان حكم المشاركة السياسية للمرأة، وحكم الشريعة الإسلامية في تقلدها للوظائف القيادية.

ومشكلة البحث تكمن في هذه التساؤلات:

1- ما حكم مشاركة المرأة في الأنشطة السياسية؟

2- ما حكم مشاركة المرأة في الوظائف العليا للدولة؟

أما عن منهجي في البحث فيتمثل في كونه منهج عرضي وصفي تحليلي.

أما عن الدراسات السابقة :

بعد البحث والاستقصاء وجدت بعض المصادر التي تعرضت لحكم مشاركة المرأة السياسية كالاتي:

1/ المشاركة السياسية للمرأة في الوطن العربي .د. ايمان بيبرس: هدفت الدراسة إلى عرض لأبعاد قضية المشاركة السياسية للمرأة في الوطن العربي، وتعرض إلى مفهوم المشاركة السياسية ومعوقاتهما.

2/ المشاركة السياسية للمرأة العربية دراسات ميدانية في أحد عشر بلدا عربيا / المعهد العربي لحقوق الإنسان . تونس . تعرضت الدراسة لمشاركة المرأة السياسية في العالم العربي.

3/ المرأة والمشاركة السياسية والديمقراطية دراسة في الفقه والفكر السياسي الإسلامي بقلم

أ . د . علي محيي الدين القره داغي . تعرض لحقوق المرأة السياسية في الدساتير العربية، وحق المرأة في تولي الولاية العامة .

وجاءت دراستي إضافة جديدة ؛حيث بينت الأحكام الشرعية لولاية المرأة السياسية وتأصيل ذلك.

أما عن خطة البحث فتكون من مقدمة، وثلاثة مباحث ، وخاتمة ، وأهم التوصيات ، وفهرس المراجع والمصادر كالاتي:

المبحث الأول : مفهوم المشاركة السياسية وحكم مشاركة المرأة في الانتخاب والترشح للمرأة .

ويندرج تحته مطلبان:

المطلب الأول: مفهوم المشاركة السياسية.

المطلب الثاني: حكم مشاركة المرأة في الانتخاب والترشح للمرأة.

المبحث الثاني: حكم مشاركة المرأة في الأنشطة السياسية.

المبحث الثالث: حكم مشاركة المرأة في الوظائف العليا للدولة. ويندرج تحته ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: حكم تولى المرأة الإمامة العظمي. المطلب الثاني: حكم تولى المرأة الوزارة. المطلب الثالث: حكم تولى المرأة القضاء.

ثم الخاتمة ، وأهم التوصيات، ومصادر البحث.

المبحث الأول

مفهوم المشاركة السياسية وحكم مشاركة المرأة في الانتخاب والترشح للمرأة

ويندرج تحته مطلبين:

المطلب الأول: مفهوم المشاركة السياسية

المفهوم العام للمشاركة السياسية هو: مشاركة أعداد كبيرة من الأفراد والجماعات في الحياة السياسية .

والمعنى الأكثر شيوعاً لمفهوم المشاركة السياسية هو قدرة المواطنين على التعبير العلني والتأثير في اتخاذ القرارات سواء بشكل مباشر أو عن طريق ممثلين يفعلون ذلك.

فمفهوم المشاركة السياسية يشمل النشاطات التي تهدف إلى التأثير على القرارات التي تتخذها الجهات المعنية في صنع القرار السياسي.¹

فالمشاركة السياسية تعني الاشتراك بالرأي فيما يتعلق بأحوال الحياة السياسية .

المطلب الثاني: حكم مشاركة المرأة في الانتخاب والترشح للمرأة

من حق المرأة الترشح والانتخاب، وقد خصَّ الله تعالى كل صنف من الرجال والنساء خلقاً وتشريعاً بما يناسب طبيعته ووظيفته، فليس الذكر كالأُنثى، وليس هذا التنوع بمجرد انتقاصاً لجنس أو تفضيلاً لآخر، قال تعالى: ﴿ وَمَنْ أَحْسَنُ دِيناً مِّمَّنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ وَاتَّبَعَ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفاً وَاتَّخَذَ اللَّهُ إِبْرَاهِيمَ خَلِيلاً ﴾

1 - ايمان بيبرس. المشاركة السياسية للمرأة في الوطن العربي. جمعية نهوض وتنمية المرأة / 4.

(النساء: 125)، وقال ﷺ: " إِنَّهَا النَّسَاءُ شَقَائِقُ الرَّجَالِ " ¹ أي نظائرهم وأمثالهم في الأحكام، فما جاء من تخصيص أحد الجنسين بحكم لا بد له من دليل ². فليس في الشرع ما يمنع المرأة من ذلك، لاسيما وأنهما نوع توكيل وإنابة، ولا يشترط فيها الذكورية ³.

وأما ما احتج به بعض من يرى المنع من كون الانتخاب داخلاً في التولية ⁴ التي قال فيها النبي ﷺ: " لَنْ يُفْلِحَ قَوْمٌ وَلَوْ أَمَرَهُمْ امْرَأَةٌ " ⁵. فليس هذا من ذلك؛ لأن انتخاب المرأة ليس تولية لها، بل هو توكيل منها لمن ينوب عنها في المصالح والشأن

1- أحمد بن حنبل. مسند الإمام أحمد بن حنبل، 256/6، رقمه، (26238)، مسند النساء ، مسند الصديقة عائشة، رواه أحمد وأبو داود والترمذي عن عائشة، ورواه البزار عن أنس، قال ابن القطان: هو من طريق عائشة ضعيف، ومن طريق أنس صحيح، أبو الفداء، إسماعيل العجلوني الدمشقي. كشف الخفاء ومزيل الإلباس . تحقيق: عبد الحميد بن أحمد ابن يوسف بن هندراوي، ط1، الناشر، المكتبة العصرية، 2000م ، 243/1 ، حرف الهمزة، حرف الهمزة مع النون، رقمه (649).

2 - الخطابي. معالم السنن . ط1، الناشر، المطبعة العلمية - حلب، 1932م ، 79/1 ، كتاب، الطهارة، باب، الرجل يجد البله في منامه.

3 - الكاساني . بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع. ط2، الناشر، دار الكتب العلمية، 1406هـ/1986م ، 20/6 ، الخرشبي. شرح مختصر خليل . الناشر: دار الفكر للطباعة - بيروت، 68/6 ، الماوردي. الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي. المحقق: الشيخ علي محمد معوض - الشيخ عادل أحمد عبد الموجود. الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان. الطبعة: الأولى، 1419 هـ - 1999 م ، 495/6 ، إبراهيم بن عبد الله الحنبلي. المبدع في شرح المقنع. المكتب الإسلامي: بيروت 1400هـ، 325/4.

4 - محمد بن علي الشوكاني. نيل الأوطار . الناشر: دار الحديث، مصر. الطبعة: الأولى، 1413هـ - 1993م ، 304/8. كتاب: الأقضية والأحكام، باب: التشديد في الولاية، رقمه، (3887).

5- البخاري . صحيح البخاري. دار طوق النجاة . الطبعة: الأولى، 1422هـ ، ، 8/6، رقمه، (4425)، كتاب، المغازي، باب: كتاب النبي ﷺ إلى كِسْرَى وَقَيْصَرَ.

العام. وقد حكى أن المقصود بالحديث الإمامة العظمى¹ ، وأما ما دون ذلك فمحل خلاف. وأما خشية الاختلاط فليس هو من لوازم ثبوت حق المرأة في الانتخاب .

أما من ناحية حق المرأة في أن تُنتخب وتصبح عضواً في المجالس البلدية أو النيابية فهذا قد قررت أغلب المجامع الفقهية² أنه لا يجوز؛ لأنه يؤدي لأن تختلط المرأة بالرجال الأجانب وأن تسافر بدون محرم، ثم إن هذه أمور سياسية يزوج بالمرأة فيها وليس فيها مصلحة، وهذا قد يصرفها عن التفرغ لأولادها وأعمالها الخاصة وبالتالي فلا يجوز أن تكون المرأة نائبة أو عضواً في مجلس بلدي.

أما عن تولي المرأة منصبا كناية ونحوه فيحرم على المرأة أن تدخل مجلس الشورى أو تكون عضوه فيه، ذلك أن الشورى ضرب من الولايات العامة التي هي من خصائص الرجال ، فضلاً عن وجود ذات المحاذير المترتبة على كونها أميرة إقليم أو وزيرة ، من اختلاطها بالرجال وسفرها من بلد إلى آخر وخوضها في أحاديث مع الرجال وإهمالها لبيتها وأولادها.³ ولم يحدث في عصور الإسلام المتتابعة أن دخلت المرأة مع الرجال مجال الشورى .

1 - أبو الطيب القنوجي . الروضة الندية. ضبط نصّه، وحقّقه، وقام على نشره، علي بن حسن الحلبي الأثري. الناشر: دارُ ابن القيم - السعودية، 324/1.

2 - " رؤية فقهية في تولي المرأة المناصب القيادية "، موقع الفقه الإسلامي ، الفقه اليوم.

3 - رياض بن محمد المسيميري . عمل المرأة بين المشروع والممنوع / 43.

المبحث الثاني: حكم مشاركة المرأة في الأنشطة السياسية

اختلف العلماء في حكم الإسلام في مشاركة المرأة في الأنشطة السياسية على قولين ، بيانها كالآتي:

القول الأول: لا يجوز للمرأة المشاركة في الأنشطة السياسية¹. كما أن توظيف المرأة في المجالات الدبلوماسية كالقيام بأعمال القنصلية أو تعمل سفيرة لبلادها، بحيث تسافر إلى بلاد أخرى لتمثيل بلدها ، أو إبتعاثها للبلاد الأجنبية ، مما يعرضها للاختلاط ، والخلو غير جائز.²

واستدلوا بأدلة من الكتاب، والسنة ، والقياس ، والمعقول ، كالآتي:

أولاً: الدليل من القرآن الكريم:

1 - قال تعالى: ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ﴾ [النساء: 34].

2 - قوله تعالى: ﴿وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ [البقرة: 228].

فإن الله - سبحانه وتعالى- أعطى في الآية الأولى القوام للرجال على النساء، ثم أشار إلى وظيفة المرأة الأساسية، وهي طاعة زوجها وحفظه في غيبته في ماله ونفسها، فإذا لم تملك المرأة القوام على زوجها، فكيف تعطى القوام والولاية عليه وعلى غيره من الرجال خارج المنزل؟³

كما بين عز وجل في الآية الثانية أن للمرأة من الحقوق الواجبة والمستحبة مثل الذي عليها، ثم قال تبارك وتعالى: ﴿وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ﴾ وهذه الدرجة هي

1 - الماوردي . الأحكام السلطانية/25. الناشر: دار الحديث - القاهرة ، فؤاد بن عبد الكريم . قضايا المرأة في المؤتمرات الدولية - دراسة نقدية في ضوء الإسلام ، 1/116.

2 - عبد الرحمن العك . شخصية المرأة المسلمة في ضوء القرآن والسنة. ط خامسة سنة 1423هـ - 2003م ، دار المعرفة : لبنان - بيروت / 136-138.

3 - الشوكاني. فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير. اعنتني به وراجع أصوله: يوسف الغوش، دار المعرفة : بيروت - لبنان، ط ثانية سنة 2004م / 296.

الرئاسة والرعاية والرفعة وسائر الولايات العامة. ¹ فللمرأة إذا لم تمنح حق القوامة في البيت وهو المجتمع الصغير، فكيف يحق لها أن تمنح بعضاً من ولاية المجتمع الكبير، فتتولى الإمارة والوزارة، التي من شأنها قوام أمور الدولة كلها، السياسية، والاقتصادية، والعسكرية، والاجتماعية...؟! ².

ويناقش هذا بأن: مشاركة المرأة في الأنشطة السياسية لا يتعارض مع القوامة، ووظيفتها داخل بيت الزوجية .

3 - قوله تعالى: ﴿ وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَى ﴾ [الأحزاب:33]. إن الله - عز وجل - أمر المرأة بأن تقرر في بيتها فقال: " وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ " أي الزمن بيوتكن فلا تخرجن لغير حاجة، ومن الحوائج الشرعية: الصلاة في المسجد بشرطها، ومع ذلك فإن صلاة المرأة في بيتها أفضل من صلاحها في المسجد. ومن الحوائج كذلك: الخروج للحج والعمرة، وزيارة الوالدين، وعبادة المرضى.. إلخ.

وإذا كان الأمر للنساء بالقرار في البيوت وعدم الخروج إلا لحاجة؛ فإن هذا يؤكد أن مشاركة المرأة في الشؤون السياسية والحكم وتولي منصب الوزارة أمور خارجة عن دائرة أعمال المرأة؛ لأنها تتطلب الخروج من المنزل والاحتكاك والاختلاط بالرجال، وهذا يتعارض مع الآية. ³

ويناقش هذا بأن: خروج المرأة إلى العمل سمح به الإسلام في حدود الضوابط الشرعية من الالتزام بالزي الشرعي، وعدم المخالطة ونحو ذلك، ويمكن مع الالتزام بالضوابط الشرعية مشاركة المرأة في الشؤون السياسية.

1 - الحسين بن مسعود البغوي. تفسير البغوي. دار طيبة، 1 / 268، أبو الفداء بن كثير. تفسير القرآن العظيم. المحقق: سامي بن محمد سلامة، الناشر: دار طيبة. الطبعة: الثانية 1420هـ - 1999م، 1 / 210-211.

2 - فؤاد بن عبد الكريم بن عبد العزيز العبد الكريم. قضايا المرأة في المؤتمرات الدولية ص 1117.

3 - جامع البيان في تأويل القرآن. لأبي جعفر الطبري 20 / 259، الناشر: مؤسسة الرسالة. الطبعة: الأولى، 1420 هـ - 2000 م، ابن كثير. تفسير ابن كثير 6 / 409، القرطبي. تفسير القرطبي. الناشر: دار الكتب المصرية - القاهرة. الطبعة: الثانية، 1384هـ - 1964 م، 6 / 409.

ثانياً: الدليل من السنة النبوية الشريفة:

1 - قَالَ ﷺ: " لَنْ يُفْلِحَ قَوْمٌ وَلَوْ أَمَرَهُمْ امْرَأَةٌ " ¹ . فالحديث من أوضح الأدلة و أصرحها في بيان عدم جواز تولية المرأة شيئاً من الأمور والأحكام العامة بين المسلمين؛ لأن الحديث إخبار عن عدم فلاح من ولي أمرهم امرأة، ولا شك أن ذلك ضرر، والضرر يجب اجتنابه، فيجب اجتناب ما يؤدي إليه، وهو تولية المرأة؛ لأن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، وهذا يساوي تماماً من حث المال ما لو قلنا: إنه ﷺ خبر في معنى النهي، وسواء كان خبراً مع الصيغة الأنفة من مقدمة الواجب، أم خبراً لفظاً لإنشاء معنى، فإنه عام في جميع الولايات إلا الولايات الخاصة لمكان الاتفاق عليها؛ لأن الصيغة المستعملة فيه (محل التولية) صيغة عموم (أمرهم) إذ هي مفرد مضاف لمعرفة. ² والسر في هذا نقصان المرأة عقلاً وديناً، وهذا الأمر منصوص عليه في السنة الصحيحة فقد قال ﷺ: " مَا رَأَيْتُ مِنْ نَاقِصَاتِ عَقْلٍ وَدِينٍ أَذْهَبَ لِلْبَّ الرَّجُلِ الْحَازِمِ مِنْ إِحْدَاكُنَّ، قُلْنَ: وَمَا نُقْصَانُ دِينِنَا وَعَقْلِنَا يَا رَسُولَ اللَّهِ، قَالَ: أَلَيْسَ شَهَادَةُ الْمَرْأَةِ مِثْلَ نِصْفِ شَهَادَةِ الرَّجُلِ، قُلْنَ: بَلَى، قَالَ: فَذَلِكَ مِنْ نُقْصَانِ عَقْلِهَا أَلَيْسَ إِذَا حَاضَتْ لَمْ تُصَلِّ وَلَمْ تُصُمْ، قُلْنَ: بَلَى، قَالَ: فَذَلِكَ مِنْ نُقْصَانِ دِينِهَا " ³ . وهو شيء من لوازم المرأة لا ينفك عنها؛ لأنه فطري . وعلى هذا لا يجوز أن تتولى المرأة شيئاً من الولايات العامة بنص هذا الحديث .

ويناقش هذا بأن: المقصود بالحديث الشريف الإمامة العظمي، فمشاركة المرأة في الشؤون السياسية لا يتعارض مع الحديث الشريف.

1 - سبق تخريجه .

2 - ابن حجر العسقلاني. فتح الباري شرح صحيح البخاري. الناشر: دار المعرفة - بيروت، 1379هـ، 128/8، كتاب: المغازي، باب: كتاب النبي إلى كسري وقيصر، رقمه: (4425)، نيل الأوطار 8/304، كتاب: الأفضية والأحكام - باب: المنع من ولاية المرأة والصبي ومن لا يحسن القضاء أو يضعف عن القيام بحقه، رقمه: (3887)، فؤاد بن عبد الكريم بن عبد العزيز العبد الكريم. قضايا المرأة في المؤتمرات الدولية / 1121.

3 - البخاري. صحيح البخاري 116/1، كتاب: الحيض، باب: ترك الحائض الصوم، رقمه: (298).

ثالثاً: الدليل من القياس:

من حيث القياس، فهناك فروق طبيعية بين الرجل والمرأة، فصفة الأنوثة من شأنها أن تجعل المرأة مطبوعة على غرائز تناسب المهمة التي خلقت لأجلها وهي مهمة الأمومة وحضانة النشء وتربيته، وهذه قد جعلتها ذات تأثير خاص بدواعي العاطفة. والشريعة الإسلامية بنت على هذا الفارق الطبيعي بين الرجل والمرأة التمييز بينها في كثير من الأحكام، إذ جعلت الشريعة الإسلامية حق طلاق المرأة للرجل دونها، ومنعتها من السفر دون محرم أو زوج.. الخ. فإذا كان الفارق الطبيعي بينهما قد أدى إلى التفرقة بينهما في هذه الأحكام التي لا تتعلق بالشؤون العامة للأمة، فإن التفرقة بينهما بمقتضاه في الولايات العامة تكون من باب أولى¹.

ويناقد هذا بأن: الأصل المساواة بين الذكر والأنثى، والفرق بينهم في أمور استثنائها الإسلام أما ما يخص المشاركة السياسية، فلا يوجد ما يمنع من المشاركة.

رابعاً: الدليل من المعقول:

1- إن مقتضى شرطي القوة والأمانة - وهما من شروط الولاية العامة - عدم توظيف المرأة في الولايات العامة؛ لأنها بحكم خلقتها أضعف من الرجل، ثم هي تتعرض لعوارض خلقية تؤثر على أدائها لعملها. فالمصلحة تقتضي توسيد الأمر إلى من يسلم من هذا الضعف والعوارض الخلقية.

وبناء على شرطي القوة والأمانة نجد أن الإسلام يوجه المرأة إلى الأعمال التي تناسب طبيعتها، وهي رعاية بيت الزوجية والأمومة ومشاغلها، ويجعلها أهم أعمالها في المجتمع، قال رسول الله ﷺ: " .. وَالْمَرْأَةُ رَاعِيَةٌ عَلَى أَهْلِ بَيْتِ زَوْجِهَا وَوَلَدِهِ وَهِيَ مَسْئُولَةٌ عَنْهُمْ " ² وهذه المهمة وما يتعلق بها من أعمال من أكبر وأخطر الأعمال في الحياة الإنسانية، والمرأة لديها من القدرة على القيام بأعبائها أكثر من الرجل.

1 - المرجع السابق.

2 - البخاري .صحيح البخاري 304/1. كتاب : الجمعة ، باب: الجمعة في القرى والمدن رقم:(853).

ويناقد هذا بأن: شرطي القوة والأمانة، متوفران في المرأة كالرجل ، فلا شك أن المرأة تتحمل الحمل والرضاعة على مدي سنوات صابرة مثابرة ، كما أن الأمانة خلق تتصف به المرأة كالرجل .

2 - إن ما جرى عليه العمل في عهد الرسول ﷺ وعصر الخلفاء الراشدين ومن بعدهم، أن شيئاً من هذه الولايات العامة لم يسند إلى امرأة، بالرغم من أنه كان هناك في الصدر الأول من الإسلام مثقفات فضليات، وفيهن من يفضل الكثير من رجال المسلمين، كأمهات المؤمنين - زوجات الرسول ﷺ - .¹

ويناقد هذا بأن: عدم فعل الرسول ﷺ والصحابة لا يعني المنع، فربما كان متوفر من يغني عن الاحتياج لتولي المرأة .

القول الثاني: هناك من الكتاب المعاصرين من يذهب إلى جواز مشاركة المرأة في مجلس أهل الحل والعقد، ومجالس الشورى، ومجالس النواب وغيرها من الأمور السياسية.²

أدلتهم :

1 - أن القاعدة العامة في الشريعة الإسلامية هي المساواة بين الرجل والمرأة في الحقوق والواجبات، إلا ما استثني بنص صريح، فكل حق لها على الرجل يقابله واجب عليها نحوه، وفي ذلك يقول الله تعالى: ﴿وَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾ [البقرة: 228]³، ويقول سبحانه: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ﴾ [الإسراء: 70]⁴، ويقول الله تعالى: ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيُطِيعُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللَّهُ إِنَّ

1 - فؤاد بن عبد الكريم بن عبد العزيز العبد الكريم .قضايا المرأة في المؤتمرات الدولية 1127 .
2 - فؤاد بن عبد الكريم بن عبد العزيز العبد الكريم .قضايا المرأة في المؤتمرات الدولية ص 1136 ،
خالد عبد الرحمن العك . واجبات المرأة المسلمة في ضوء القرآن والسنة. ط ثانية سنة 1420هـ -
2000م - دار المعرفة : لبنان - بيروت، 99، عبد الرحمن العك .شخصية المرأة المسلمة / 278 .
3 - القرطبي .تفسير القرطبي 3 / 115-116، ابن كثير . تفسير ابن كثير 1 / 609 .
4 - المرجع السابق 5 / 97 .

اللَّهِ عَزِيزٌ حَكِيمٌ» [التوبة: 71] ¹، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر - كما يُرى في الآية - واجب على المرأة كما هو على الرجل، وهو يشمل كل ضروب الإصلاح في كل نواحي الحياة، ومنها الاشتغال بالحياة السياسية ².

2 - الدليل الثاني من أدلة هؤلاء القائلين: بجواز مشاركة المرأة في مجلس أهل الحل والعقد ومجالس الشورى ومجالس النواب وغيرها من الأمور السياسية: آية المبايعة، وهي قوله تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا جَاءَكَ الْمُؤْمِنَاتُ يُبَايِعَنَّكَ عَلَىٰ أَنْ لَا يُشْرِكْنَ بِاللَّهِ شَيْئًا وَلَا يَسْرِقْنَ وَلَا يَزْنِينَ وَلَا يَقْتُلْنَ أَوْلَادَهُنَّ وَلَا يَأْتِينَ بِبُهْتَانٍ يَفْتَرِينَهُ بَيْنَ أَيْدِيهِنَّ وَأَرْجُلِهِنَّ وَلَا يَعْصِيَنَّكَ فِي مَعْرُوفٍ فَبَايِعْهُنَّ وَأَسْتَغْفِرْ لَهُنَّ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ » [المتحنة: 12].

هذه الآية تدل على مشروعية مبايعة النساء للرسول ﷺ، كمبايعة الرجال - أيضاً ³.

3 - قوله تعالى: ﴿ قَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَادِلُكَ فِي زَوْجِهَا وَتَشْتَكِي إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ يَسْمَعُ تَحَاوُرَكُمَا إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ » [المجادلة: 1]. ففي هذه الآية إقرار قرآني، وتلقين عظيم الشأن، مستمر المدى، في حق المرأة بالمطالبة بحقوقها، والدفاع عنها، ورفع ما يقع عليها من حرمان، أو إهمال، أو تضيق ⁴. والانتخابات بشقيها - التصويت والترشيح - تدخل في هذا الباب.

4 - لما فرغ رسول الله ﷺ من صلح الحديبية، ولقي مقاومة واعتراضاً من الصحابة - رضوان الله عليهم - لشروطه، أمرهم أن ينحروا ويحلقوا، فرفض المسلمون ذلك، فدخل على زوجته أم سلمة - رضي الله عنها - وأخبرها بما صنع المسلمون، فأشارت عليه أن يخرج ولا يكلم أحداً، فينحر ويحلق، فأخذ برأيها وفعل

1 - المرجع السابق 4 / 174-175.

2 - فؤاد بن عبد الكريم بن عبد العزيز العبد الكريم. قضايا المرأة في المؤتمرات الدولية ص 1136.

3 - ابن كثير. تفسير ابن كثير 8 / 96-97، القرطبي. تفسير القرطبي 18 / 63-64.

4 - الطبري. تفسير الطبري 23 / 219، ابن كثير. تفسير ابن كثير 8 / 34-35، القرطبي. تفسير

القرطبي 17 / 243.

كما قالت له، فهب المسلمون ينحرون ويحلقون، حتى كادوا يتذابحون؛ لسرعتهم في التقيد بفعل رسول الله ﷺ¹. جاء في قصة صلح الحديبية الطويلة في صحيح البخاري: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ لِأَصْحَابِهِ: قُومُوا فَأَنْحَرُوا ثُمَّ أَحْلِقُوا. قَالَ: فَوَاللَّهِ مَا قَامَ مِنْهُمْ رَجُلٌ حَتَّى قَالَ ذَلِكَ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ، فَلَمَّا لَمْ يَتَقَمَّ مِنْهُمْ أَحَدٌ دَخَلَ عَلَى أُمِّ سَلَمَةَ، فَذَكَرَ لَهَا مَا لَقِيَ مِنَ النَّاسِ، فَقَالَتْ أُمُّ سَلَمَةَ: يَا نَبِيَّ اللَّهِ أَتُحِبُّ ذَلِكَ؟ اخْرُجْ ثُمَّ لَا تُكَلِّمَ أَحَدًا مِنْهُمْ كَلِمَةً، حَتَّى تَنْحَرَ بُدْنَكَ وَتَدْعُو حَالِقَكَ فَيَحْلِقَكَ فَخَرَجَ فَلَمْ يُكَلِّمَ أَحَدًا مِنْهُمْ، حَتَّى فَعَلَ ذَلِكَ نَحَرَ بُدْنَهُ وَدَعَا حَالِقَهُ فَحَلَقَهُ، فَلَمَّا رَأَوْا ذَلِكَ قَامُوا فَانْحَرُوا وَجَعَلَ بَعْضُهُمْ يَحْلِقُ بَعْضًا - حَتَّى كَادَ بَعْضُهُمْ يَقْتُلُ بَعْضًا عَمًّا -².

فمشاورة الرسول ﷺ لأُم سلمة - رضي الله عنها - يدل على حق المرأة في الشورى، وأن رسول الله ﷺ كان يشاور النساء ويأخذ برأيهن، فيجوز للمرأة أن تكون عضواً في مجلس الشورى؛ لتعطي رأيها - كما فعلت أم سلمة مع رسول الله ﷺ -³.

6 - قصة أم هانئ - رضي الله عنها - مع الرسول ﷺ حينما أجازت أحد المشركين ، حيث قالت: يَا رَسُولَ اللَّهِ، زَعَمَ ابْنُ أُمِّي عَلِيٌّ أَنَّهُ قَاتِلُ رَجُلًا قَدْ أَجْرْتُهُ، فَلَانَ بَنُ هُبَيْرَةَ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: "قَدْ أَجْرْنَا مَنْ أَجْرْتَ يَا أُمَّ هَانِيَّةَ"⁴.

ففي هذا الحديث دلالة واضحة على إقرار الرسول ﷺ للمرأة أن تمارس الحقوق السياسية، وذلك بإجازته لأُم هانئ - رضي الله عنها - الأمان في السلم والحرب،

1- فؤاد بن عبد الكريم بن عبد العزيز العبد الكريم. قضايا المرأة في المؤتمرات الدولية ص 1143.
2 - البخاري. صحيح البخاري 978/2، كتاب: الشروط ، باب : الشروط في الجهاد والمصالحة مع أهل الحرب ، رقم: الحديث (2583).
3 - ابن حجر .فتح الباري 235/5-236 ، كتاب: الشروط ، باب : الشروط في الجهاد والمصالحة مع أهل الحرب ، رقم: الحديث (2731-2732).
4 - البخاري .صحيح البخاري 1157/3 ، كتاب: الجزية ، باب: أمان النساء وجوارهن، رقم: الحديث (3000).

ويدخل حق الانتخاب بشقيه للمرأة المسلمة من ضمن ما يدل عليه الحديث المذكور¹.

و يترجح لي - والله أعلم - القول الثاني القائل: بجواز مشاركة المرأة في مجلس أهل الحل والعقد، ومجالس الشورى، ومجالس النواب وغيرها من الأمور السياسية، وذلك عملاً بالقاعدة العامة في الشريعة الإسلامية والتي تقتضي المساواة بين الرجل والمرأة في الحقوق والواجبات، إلا ما استثني بنص صريح، ولفعله ﷺ وإقراره.

1 - ابن حجر. فتح الباري 6/273، كتاب: الجزية، باب: أمان النساء وجوارهن، رقم: الحديث (3171).

المبحث الثالث: حكم مشاركة المرأة في الوظائف العليا للدولة

وينقسم إلى ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: حكم تولي المرأة الإمامة العظمى

اتفق¹ فقهاء الإسلام على عدم جواز تولي المرأة لمنصب الإمامة العظمى، وأن الذكورة شرط فيمن يتولى هذا المنصب. جاء في حاشية ابن عابدين: (وأما تقريرها في نحو وظيفة الإمام، فلا شك في عدم صحته لعدم أهليتها)². وجاء في بداية المجتهد- بعد أن تحدث عن قضاء المرأة -: (فمن رد قضاء المرأة شبهه بقضاء الإمامة الكبرى .. ومن رأى حكمها نافذاً في كل شيء قال: إن الأصل هو أن كل من يتأتى منه الفصل بين الناس فحكمه جائز، إلا ما خصصه الإجماع من الإمامة الكبرى)³. وجاء في الأحكام السلطانية: (وأما المرأة فلنقص النساء عن رتب الولايات، وإن تعلق بقولهن أحكام)⁴. وجاء في نهاية المحتاج: (شرط الإمام كونه مسلماً مكلفاً حراً ذكراً).⁵ وجاء في المغنى: (ولا تصلح - أي المرأة - للإمامة العظمى ولا لتولية البلدان).⁶

الأدلة على عدم جواز تولي المرأة الإمامة العظمى :

1 - ابن عابدين . رد المحتار على الدر المختار . دار الكتب العلمية . سنة النشر : 1412هـ - 1992م ، 354/5 ، ابن رشد . بداية المجتهد ونهاية المقتصد . دار ابن حزم . سنة النشر : 1420هـ - 1999م ، 768/ 1 . ، الماوردي . الأحكام السلطانية / 83 ، الرمي . نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج . دار الكتب العلمية : بيروت - لبنان ، 238/ 8 ، ابن قدامة . المغني . دار إحياء التراث العربي . سنة النشر : 1405هـ - 1985م ، 92/10 ، البهوتي . كشاف القناع . دار الفكر . ط سنة 1402هـ - 1982م ، 92/6 ، فؤاد بن عبد الكريم بن عبد العزيز العبد الكريم . قضايا المرأة في المؤتمرات الدولية ص 1075 ، عبد الرحمن العك . شخصية المرأة المسلمة / 270 ، محمد بن عبد الله بن سليمان عرفة . حقوق المرأة في الإسلام . ط ثانية 1400هـ - 1980م . المكتب الإسلامي / 153 .

2 - ابن عابدين . حاشية رد المحتار 354/5 .

3 - ابن رشد . بداية المجتهد / 768 .

4 - الماوردي . الأحكام السلطانية ص 83 .

5 - الرمي . نهاية المحتاج / 38 .

6 - ابن قدامة . المغنى / 92 .

أولاً: الدليل من القرآن الكريم:

1 - قوله تعالى: ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ﴾. [النساء: 34]. وقوله تعالى ﴿وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾. [البقرة: 228].

فإن الله - سبحانه وتعالى - في هذه الآية حصر القوامة في الرجال دون النساء، فجعل القوامة للرجال على النساء، فالرجل قيم المرأة: فهو رئيسها وكبيرها والحاكم عليها، وهو الذي يلزمها بحقوق الله - تعالى - عليها، من المحافظة على الفرائض، والكف عن المفاسد، وهو الذي ينفق عليها ويكسوها ويسكنها..، وبين - سبحانه - أن ذلك بسبب فضل الرجال على النساء، وأن هذا التفضيل من وجوه متعددة منها: الإمامة. فالإمامة قوامة، ولا يصح أن تكون المرأة قوامة على الرجال؛ لأن في ذلك مخالفة لهذه الآية.¹

2 - قوله تعالى: ﴿وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَى﴾. [الأحزاب: 33] فإن الله - عز وجل - أمر المرأة بأن تقر في بيتها.²

و قال تعالى: ﴿وَلَا تَتَمَنَّوْا مَا فَضَّلَ اللَّهُ بِهِ بَعْضَكُمْ عَلَى بَعْضٍ لِّلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا كَتَبْنَا وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا كَتَبْنَا وَاسْأَلُوا اللَّهَ مِنْ فَضْلِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا﴾ [النساء: 32]. فقد نهي الله - سبحانه - عن أن يتمني النساء ما للرجال، والعكس.³

ثانياً: الدليل من السنة النبوية الشريفة :

1- قَالَ ﷺ: "لَنْ يُفْلَحَ قَوْمٌ وَلَوْ أَمَرَهُمْ امْرَأَةٌ"⁴.

1 - الشوكاني. فتح القدير / 296، ابن كثير . تفسير / 1 / 609، القرطبي . تفسير القرطبي 115/3-116.

2 - الطبري .تفسير الطبري 20 / 259، ابن كثير . تفسير ابن كثير 6 / 409، القرطبي . تفسير القرطبي 6/409.

3 - القرطبي .تفسير القرطبي 5/142-143.

4 - سبق تخريجه

وَعَنْ أَبِي بَكْرَةَ أَنَّهُ شَهِدَ النَّبِيَّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - أَنَّهُ بَشِيرٌ يُبَشِّرُهُ بِظَفَرِ جُنْدٍ لَهُ عَلَى عَدْوِهِمْ - وَرَأْسُهُ فِي حِجْرِ عَائِشَةَ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا - ، فَقَامَ فَخَرَّ سَاجِدًا ، ثُمَّ أَنْشَأَ يُسَائِلُ الْبَشِيرَ فَأَخْبَرَهُ فِيهَا أَخْبَرَهُ أَنَّهُ وَلِيَّ أَمْرِهِمْ امْرَأَةً ، فَقَالَ النَّبِيُّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - : الْآنَ هَلَكَتِ الرَّجَالُ إِذَا أَطَاعَتِ النِّسَاءَ هَلَكَتِ الرَّجَالُ إِذَا أَطَاعَتِ النِّسَاءَ ثَلَاثًا¹.

فهذا الحديث من أوضح الأدلة وأصرحها في بيان عدم جواز تولية المرأة شيئاً من الأمور والأحكام العامة بين المسلمين.²

2- قال ﷺ: " مَا رَأَيْتُ مِنْ نَاقِصَاتِ عَقْلِ وَدِينٍ .. ".³ وعلى هذا لا يجوز أن تتولى المرأة الإمامة العظمى بنص هذا الحديث.⁴

ثالثاً: الدليل من الإجماع :

أجمعت الأمة على عدم جواز ولاية المرأة للإمامة العظمى.⁵ والإمام القرافي قال في (الذخيرة): (لم يسمع في عصر من العصور أن امرأة وليت القضاء، فكان ذلك

1 - أحمد بن حنبل. مسند الإمام أحمد 45/5، كتاب: أول مسند البصريين، باب: حديث أبي بكره نفعين بن الحارث بن كلدة، رقمه: (19942). حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه، وشاهده صحيح على شرط الشيخين. (النيسابوري. المستدرک على الصحيحين 414/5، كتاب: الأدب، باب: لن يفلح قوم تملكهم امرأة، رقمه: (7859).

2 - المرجع السابق، الشوكاني. نيل الأوطار 304/8، كتاب: الأقضية والأحكام، باب: المنع من ولاية المرأة والصبي ومن لا يحسن القضاء أو يضعف عن القيام بحقه، رقمه: (3887).

3 - سبق تخريجه.

4 - العسقلاني. فتح الباري 405/1-406، كتاب: الحيض، باب: ترك الحائض الصوم، رقمه: (304).

5 - المرجع السابق ص 1085.

إجماعاً؛ لأنه غير سبيل المؤمنين .. وقياساً على الإمامة العظمى).¹ وجاء في شرح السنة: (اتفقوا على أن المرأة لا تصلح أن تكون إماماً ولا قاضياً..)².

رابعاً: الدليل من المعقول:

1 - إن الإمام لا يستغني عن الاختلاط بالرجال والتشاور معهم في الأمور، والمرأة ممنوعة من الاختلاط بالرجال والخلوة بهم، بل ومن الخروج للطرق إلا لحاجة، كما أنها مأمورة بأن تلتزم خدرها؛ لأن حالها قد بني على الستر والقرار في البيوت.³

2 - إن الإمام بحكم منصبه يؤم المسلمين في الصلاة، ويستقبل الوفود، ويقود الجيوش، ويقيم أمر الجهاد، وينظر في أمور المسلمين، والمرأة بحكم تكوينها الخلق لا تصلح للقهر والغلبة والعساكر، وتدير الحروب وإظهار السياسة غالباً، ومن ثم فهي لا تصلح لأن تتولى منصب الإمامة.

3 - إن المرأة بحكم تكوينها الخلق تعثرها عوامل طبيعية من حمل وولادة وإرضاع وحيض... الخ، وهذه العوامل توهن من قوى المرأة وتفكيرها، وتحول دون تفرغها للأمور الهامة التي تخص الدولة؛ فهي إذن غير مؤهلة للقيام بمهام أخرى غير وظيفتها الأولى وهي: الأمومة والحضانة وتربية النشء.

4 - إن المرأة مرهفة الحس والعاطفة، سريعة التأثر والانفعال، مجبولة على الرفق والحنان، وهذه الصفات إن كانت لازمة في مضمار الأمومة والحضانة فقد تكون ضارة في مضمار القيادة والرئاسة وإدارة أمور الأمة. ((أما الرجل فلا يندفع في الغالب مع

1 - القرافي. الذخيرة. دار الغرب الإسلامي، سنة النشر: 1994م، 22/10.

2 - البغوي. شرح السنة. تحقيق: شعيب الأرنؤوط - محمد زهير الشاويش، دار النشر: المكتب الإسلامي - دمشق. بيروت. 1403هـ - 1983م، الطبعة: الثانية، 77/ 10، كتاب: الإمارة والقضاء، باب: كراهية تولية النساء، رقمه: (2486).

3 - عبد الله بن مودود الموصلي الحنفي. الاختيار لتعليل المختار. دار الخير، سنة النشر: 1419هـ - 1998م، الرمي. نهاية المحتاج 8/ 238، ابن قدامة. المغني 6/ 92، فؤاد بن عبد الكريم بن عبد العزيز العبد الكريم. قضايا المرأة في المؤتمرات الدولية ص 1086.

عواطفه ووجدانه - كما تندفع المرأة -، بل يغلب عليه الإدراك والفكر والتروي وهما قوام المسؤولية والقيادة)).

5 - إن التاريخ شاهد على ضآلة نسبة اللاتي تولين منصب رئاسة الدولة، وأن من تولى منهن هذا المنصب فإنما كان ذلك نادراً، ولظروف استثنائية، مما يدل على أن الناس بتجربتهم يعرفون أن الدولة لا يصلح لها إلا الرجال الأقوياء الأشداء الأمناء، مما تفتقده المرأة بحكم الخلق والتكوين؛ ولهذا لم يول النبي ﷺ ولا أحد من خلفائه ولا من بعدهم ولاية بلد، ولو جاز ذلك لم يخل منه جميع الزمان غالباً.¹

6 - إن المرأة لا تلي الإمامة الخاصة بالرجال، فكيف تلي الإمامة العامة لهم؟
كما أن المرأة لا يجوز لها أن تتولى منصب القضاء ولا منصب الشهادة عند أكثر أهل العلم، فكيف يجوز لها أن تتولى منصب الإمامة العظمى؟²

المطلب الثاني: حكم تولي المرأة الوزارة

حكم إسناد الوزارة للمرأة هو حكم توليها الإمامة العظمى للأدلة نفسها، بل إن الوزارة في هذا العصر خاصة قد تفوق في أهميتها وحساسيتها الإمارة. لكن لو فرض وجود إدارة أو جهة معينة تعنى بشؤون النساء فقط، وتتولى أمورهن فربما يقال بجواز تولي المرأة هذه الإدارة، طالما أن علاقتها الوظيفية واتصالها الإداري مقصور على بنات جنسها³. وجاء في الأحكام السلطانية: (ويعتبر في تقليد هذه الوزارة - أي وزارة التفويض - شروط الإمامة إلا النسب وحده)⁴.

1 - ابن قدامة. المغني 92/6، فؤاد بن عبد الكريم بن عبد العزيز العبد الكريم. قضايا المرأة في المؤتمرات الدولية ص 1087.

2 - ابن رشد . بداية المجتهد 768/1، البهوتي. كشاف القناع 294/6-295، فؤاد بن عبد الكريم بن عبد العزيز العبد الكريم. قضايا المرأة في المؤتمرات الدولية ص 1087.

3 - عمل المرأة بين المشروع والممنوع ص 43.

4 - الماوردي. الأحكام السلطانية ص 25، فؤاد بن عبد الكريم بن عبد العزيز العبد الكريم. قضايا المرأة في المؤتمرات الدولية ص 1116.

و جاء أيضاً : (ولا يجوز أن تقوم بذلك - أي بوزارة التنفيذ - امرأة وإن كان خبرها مقبولاً؛ لما تضمنه معنى الولايات المصروفة عن النساء؛ لقول النبي ﷺ: "ما أفلح قوم أسندوا أمرهم إلى امرأة")^{1.2}

المطلب الثالث: حكم تولي المرأة القضاء

اختلف العلماء في جواز أن تكون المرأة قاضية، وفي كون الذكورة شرطاً فيمن يتولى القضاء، فانقسموا إلى عدة أقوال:

القول الأول: يرى أصحابه عدم جواز ولاية المرأة للقضاء مطلقاً، وإذا وليت يأثم المؤلّي وتكون ولايتها باطلة وقضاؤها غير نافذ. هذا ما يراه جمهور العلماء من: المالكية³، والشافعية⁴، والحنابلة⁵.

و استدلو على ذلك بأدلة من القرآن، والسنة، والإجماع، والقياس، والمعقول، وبيانهم كالآتي:

أولاً: الدليل من القرآن الكريم:

1- قال تعالى: ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِئَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ﴾ [النساء: 34].

فالآية تفيد حصر القوامة في الرجال، وقوامة الرجال على النساء إنما حصلت لتفضيل الله لهم بعدة أمور: كزيادة العقل، والرأي، والرزانة، والصبر، والجلد. وكما

1 - سبق تخريجه

2 - الماوردي. الأحكام السلطانية ص 31، فؤاد بن عبد الكريم بن عبد العزيز العبد الكريم. قضايا المرأة في المؤتمرات الدولية ص 1116.

3 - الخطاب. مواهب الجليل في شرح مختصر خليل. دار الفكر ط 3. 1412هـ/1992م، 6/87-88، ابن رشد. بداية المجتهد 1/768، محمد بن أحمد بن محمد عlish. منح الجليل شرح مختصر خليل دار الفكر، 1409هـ-1989م، 8/259، القرافي. الذخيرة 10/16، عبد الرحمن العك. شخصية المرأة المسلمة / 267، فؤاد بن عبد الكريم بن عبد العزيز العبد الكريم. قضايا المرأة في المؤتمرات الدولية / 1048.

4 - الرمي. نهاية المحتاج 8/238.

5 - ابن قدامة. المغني 10/92، البهوتي. كشف القناع 6/294.

الدين والطاعة باختصاصهم بكثير من العبادات: كالجهاد، والجمع، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر على العموم وغير ذلك. وكذلك كون الولايات مختصة بالرجال: كالخلافة والإمارة، وأيضاً النبوة، والرسالة.¹

2- قوله تعالى: ﴿وَأَسْتَشْهَدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رَجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّن تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكَّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى﴾ [البقرة: 282].

فجعل الله شهادة المرأة نصف شهادة الرجل وعلل ذلك بقوله: "أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكَّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى". فالمرأة الواحدة عرضة للنسيان والضلال، فجعل معها أخرى تذكيرا لها وهذا في الشهادات، فكيف بالقضاء الذي فيه حقوق الناس وليس من حفظ الحقوق تعريضها للنسيان والنقص.²

3- قصة ملكة سبأ قال تعالى: ﴿إِنِّي وَجَدْتُ امْرَأَةً تَمْلِكُهُمْ وَأُوتِيَتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ وَهِيَ عَرْشٌ عَظِيمٌ﴾ [النمل: 23]. جاء في الآية الكريمة:
أ- استنكار الهدهد لوجود امرأة، تحكم هؤلاء القوم.

ب- إزالة سليمان - عليه السلام - ملكها، ولو كان ذلك سائغاً لأقرها عليه ودعاها للإسلام فقط ولكنه قال: "أَلَا تَعْلَمُونَ عَلَيَّ" [النمل: 31].

ج- أنه أخذ ملكها خلصة بإرسال الجن له، ولو كان حكمها جائز لما أزاله بالخلصة.³

4- قوله تعالى: ﴿وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَى وَأَقِمْنَ الصَّلَاةَ وَآتِينَ الزَّكَاةَ وَأَطِعْنَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا﴾ [الأحزاب: 33].

1- الشوكاني . فتح القدير / 296، فؤاد بن عبد الكريم بن عبد العزيز العبد الكريم . قضايا المرأة في المؤتمرات الدولية / 1049-1050.

2- القرطبي . تفسير القرطبي 3/ 354-355، ابن كثير . تفسير ابن كثير 1/ 724-725.

3- القرطبي . تفسير القرطبي 13/ 170-171.

فقد أمر الله المرأة بالقرار في البيت، والقضاء يوجب خروجها واختلاطها بالرجال بالبروز لهم مما ينافي الآية.¹

ثانياً: الدليل من السنة النبوية الشريفة:

1- قول النبي ﷺ: " والمرأة راعية في بيت زوجها، ومسئولة عن رعيتها"².

فمن أهم واجبات المرأة العامة التي تسأل عنها بين يدي الله- تعالى - (ديانة) هي على مسئوليتها عن بيتها، وهو صريح في أن هذا هو الواجب المقدم على غيره، ثم قام بالمنع من غيره في الولاية العامة ما تقدم من الأدلة، ويعضد هذا: صيغة الحديث من مبدئها حيث بينت مسئولية الواجبات على أفراد المؤمنين رجالاً ونساءً في الجملة. أعني الواجبات الاجتماعية بين الناس مع بعضهم. إذ قال. صلى الله عليه وآله وسلم: "ألا كلكم راع وكلكم مسئول عن رعيتيه، والراجل راع في أهل بيته ومسئول عن رعيتيه، والخدام راع في مال سيده ومسئول عن رعيتيه، والمسئول عن رعيتيه، والمرأة".³

2- قَالَ ﷺ: كَنْ يُفْلِحَ قَوْمٌ وَلَوْ أَمَرَهُمْ امْرَأَةٌ"⁴. فدل الحديث على أن المرأة ليست من أهل الولايات، فلا يجزى للمرأة أن تلي من أمور المسلمين العامة شيئاً - والقضاء منها.⁵

1 - الطبري. تفسير الطبري 20 / 259، ابن كثير. تفسير ابن كثير 6 / 409، القرطبي. تفسير القرطبي 6 / 409.

2 - سبق تخريجه.

3 - العسقلاني. فتح الباري 13 / 113-114، كتاب: الأحكام، باب: قوله تعالى: " وأطيعوا الله...."، رقمه: (7138).

4 - سبق تخريجه.

5 - العسقلاني، فتح الباري 8 / 128، كتاب: المغازي، باب: كتاب النبي إلى كسري وقيصر، رقمه: (4425)، نيل الأوطار 8 / 304، كتاب: الأفضية والأحكام - باب: المنع من ولاية المرأة والصبي ومن لا يحسن القضاء أو يضعف عن القيام بحقه، رقمه: (3887)، فؤاد بن عبد الكريم بن عبد العزيز العبد الكريم. قضايا المرأة في المؤتمرات الدولية - دراسة نقدية في ضوء الإسلام / 1051.

3 - عن بريدة - رضي الله عنه - أن النبي ﷺ قال: (الْقَضَاءُ ثَلَاثَةٌ: قَاضِيَانِ فِي النَّارِ، وَقَاضٍ فِي الْجَنَّةِ، رَجُلٌ قَضَى بِغَيْرِ الْحَقِّ فَعَلِمَ ذَلِكَ فِي النَّارِ، وَقَاضٍ لَا يَعْلَمُ فَأَهْلَكَ حُقُوقَ النَّاسِ فَهُوَ فِي النَّارِ، وَقَاضٍ قَضَى بِالْحَقِّ فَذَلِكَ فِي الْجَنَّةِ).¹

فالنبي ﷺ ذكر في الحديث: رجل ورجل، فدل بمفهومه على خروج المرأة، وهكذا نرى في كل حديث في القضاء أنه جاء بصيغة التذكير، وما ورد بصيغة التأنيث جاء للدلالة على المنع، فدل على أن الذكورة شرط والأنثوية مانع.²

4 - أن النبي ﷺ وخلفاءه الراشدين ومن بعدهم لم يولوا امرأة قضاء ولا ولاية، ولو جاز ذلك لم يخل منه جميع الزمان غالباً.

5 - أن الإجماع كان قائماً على انعقاد بطلان ولاية المرأة القضاء وإثم موليتها، فلا يعتد برأي من قال: بجواز توليتها بعد انقراض عصر الإجماع، من غير دليل شرعي.

6 - حضور المرأة مجلس القضاء لا يتفق مع آداب الإسلام في صيانة المرأة، والمحافظة على كرامتها وحسن سمعتها، فإن القاضي يحضره محافل الخصوم والرجال، ويحتاج فيه إلى كمال الرأي وتمام العقل والفتنة، والمرأة ناقصة العقل قليلة الرأي ليست أهلاً للحضور في محافل الرجال، ولا تقبل شهادتها ولو كان معها ألف امرأة مثلهما، ما لم يكن معهن رجل، وقد نبه الله على ضلالهن ونسيانهن بقوله تعالى: ﴿أَنْ تَضَلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكَّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى﴾ [البقرة: 282].³

1 - أبو داود . سنن أبو داود 3/ 299، كتاب الأفضية ، باب: في القاضي يخطئ ، رقمه : (3573) ، ورواه ابن ماجه 2/ 776 ، كتاب: الأحكام ، باب: الحاكم يجتهد فيصيب الحق ، رقمه : (2315) ، ورواه أصحاب السنن والحاكم و البيهقي من حديث بريدة ، قال الحاكم في علوم الحديث: تفرد به الخراسانيون ورواه مروزة قلت: له طرق غير هذه قد جمعتهما في جزء مفرد . (أحمد بن علي محمد الكنانى (العسقلاني). التلخيص الحبير . مؤسسة قرطبة سنة النشر: 1416هـ/1995م، رقم الطبعة: الأولى ، 4/ 340 ، كتاب: القضاء ، رقمه : (2564) .)

2 - الشوكاني. نيل الأوطار 8 / 304 ، كتاب: الأفضية والأحكام - باب: المنع من ولاية المرأة والصبي ومن لا يحسن القضاء أو يضعف عن القيام بحقه ، رقمه : (3887) .

3 - فؤاد بن عبد الكريم بن عبد العزيز العبد الكريم . قضايا المرأة في المؤتمرات الدولية ص 1054 .

ثالثاً: الدليل من الإجماع : إجماع الصحابة - رضي الله عنهم - فلم يرد مخالفة لهم في المسألة.¹

رابعاً: الدليل من القياس : القضاء كالإمامة العظمى بجامع الولاية في كل، فكما أن الولاية العظمى لا يصح أن تتولاها المرأة لمكان أنوثتها، فكذلك لا تصلح للقضاء للعلة نفسها.²

خامساً: الدليل من المعقول:

1- إن الإسلام حرم مخالطة المرأة للرجال وعدم الخلوة؛ لثلاث تقع الفتنة، ومجلس القضاء يحضره الخصوم الأجانب؛ فلذا يحرم على المرأة أن تتولى القضاء؛ لثلاث تشغل عن وظيفتها القضائية بالنظر إلى الخصوم ومحاسنهم الجسمية، فتفتن بهم ويفتنوا بها.

كما أن هناك عوارض خلقية في المرأة تعطلها فترة من الزمن عن عمل القضاء كالحيض والنفاس، بالإضافة إلى أن عاطفة المرأة أقوى من الرجل وتنفعل بسرعة، وهذا يتنافى مع القضاء الذي يحتاج إلى التدبر والروية وتحكيم العقل مع الشرع.³

2- المرأة لا تجوز أن تقلد القضاء؛ لنقص النساء عن رتب الولايات، وإن تعلق بقولهن أحكام.⁴

3- أن القاضي يحضر محافل الخصوم ، والرجال، ويحتاج فيه إلى كمال الرأي، وتمام العقل والفتنة، و المرأة ناقصة العقل ، قليلة الرأي ، ليست أهلاً لحضور محافل الرجال .⁵

1 - الشوكاني. نيل الأوطار 8 / 304-305، كتاب: الأفضية والأحكام - باب: المنع من ولاية المرأة والصبي ومن لا يحسن القضاء أو يضعف عن القيام بحقه، رقمه : (3887).

2 - ابن رشد بداية المجتهد 1 / 768، فؤاد بن عبد الكريم بن عبد العزيز العبد الكريم. قضايا المرأة في المؤتمرات الدولية ص 1056.

3- المرجع السابق.

4- الماوردي. الأحكام السلطانية ص 83.

5 - البهوتي. كشاف القناع 6 / 295، ابن قدامة. المغني 10 / 92.

القول الثاني: يرى أصحابه أن المرأة لها أن تلي القضاء فيما عدا الحدود والقصاص، أي أن ما تجوز شهادتها فيه يجوز لها أن تكون قاضية فيه. هذا ما يراه: الحنفية¹، وابن القاسم من المالكية.²

قال في فتح القدير: (ولا تصح ولاية القاضي حتى يجتمع في المولى شرائط الشهادة. فكل من كان أهلاً للشهادة يكون أهلاً للقضاء، وما يشترط لأهلية الشهادة يشترط لأهلية القضاء).³

وجاء في بدائع الصنائع: (وأما الذكورة فليست من شرط جواز التقليد في الجملة؛ لأن المرأة من أهل الشهادات في الجملة إلا أنها لا تقضي بالحدود والقصاص؛ لأنه لا شهادة لها في ذلك، وأهلية القضاء تدور مع أهلية الشهادة).⁴

أدلة أصحاب القول الثاني: استدلوا على قولهم بأدلة من الكتاب، والسنة، والقياس، والمعقول، وبيانهم كالآتي:

أولاً: الدليل من القرآن الكريم: قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا﴾ [النساء: 58]. فالآية عامة تشمل الرجال والنساء، ومن أعظم الأمانات أمانة القضاء.⁵

ثانياً: الدليل من السنة النبوية الشريفة: قوله - صلى الله عليه وسلم - (النساء شقائق الرجال).⁶ فجعل النساء شقائق الرجال، دون تفرقة بين القضاء وغيره.¹

1 - الكمال بن همام. فتح القدير 7/ 253، الكاساني. بدائع الصنائع 7/ 3، ابن عابدين. حاشية رد المحتار 5/ 354، عبد الرحمن العك. شخصية المرأة المسلمة ص 268.

2 - محمد عlish. مواهب الجليل 6/ 87.

3 - الكمال بن همام. فتح القدير 7/ 253.

4 - الكاساني. بدائع الصنائع 7/ 3.

5 - البغوي. تفسير البغوي 2/ 238-239، ابن كثير. تفسير ابن كثير 2/ 339.

6 - الدارمي . سنن الدارمي 1/ 215، كتاب: الطهارة، باب: في المرأة تري في منامها ما يري الرجل، رقمه: (764)، دار الكتاب العربي سنة النشر: 407 هـ/ 1987م ، ورواه الترمذي في سننه 1/ 190-191-192 ، كتاب: الطهارة عن رسول الله ، باب: ما جاء فيمن يستيقظ فيري بللاً ولا يذكر احتلاماً، رقمه: (113)، وقال أبو عيسى: ضعفه يحيى بن سعيد.

وقوله ﷺ: (والمرأة راعية في بيت زوجها ...) ² فقالوا بما أن النبي ﷺ قد جعل لها الولاية في بيت زوجها، فهذا دليل على أنها أهل للولاية . ³

ثالثاً: الدليل من القياس: قياس القضاء على الشهادة، فأهلية القضاء تدور مع أهلية الشهادة. ⁴

رابعاً: الدليل من المعقول: استدلووا على قولهم بجواز ولاية المرأة القضاء في غير الحدود والقصاص: بأن القضاء من باب الولاية كالشهادة، والمرأة أهل للشهادة في غير الحدود والقصاص، فتكون أهلاً للقضاء في غير الحدود والقصاص ⁵.

مناقشة هذا الدليل: نوقش هذا الدليل بأن: الولاية في الشهادة مغايرة للولاية في القضاء؛ لأن الشهادة ولاية خاصة، والقضاء ولاية عامة. فلا بد وأن تكون الأهلية في الشهادة مغايرة للأهلية في القضاء؛ وإلا كان العامي الجاهل الذي تقبل شهادته أهلاً للقضاء. كما أن الشهادة إبانة للحق، والقضاء إبانة للحق مع الإلزام به، فالشهادة غير ملزمة بعكس القضاء فهو ملزم. ⁶

القول الثالث: يرى أصحابه أن الذكورة ليست شرط جواز ولا صحة، فيجوز أن تتولى المرأة القضاء مطلقاً، وإذا وليت لا يأنم المولي، وتكون ولايتها صحيحة وأحكامها نافذة، سواء كان القضاء في الحدود أو في غيرها، وسواء مما تجوز فيه شهادة

1 - الشوكاني. نيل الأوطار 1 / 281، كتاب: الطهارة - باب: أبواب موجبات الغسل - باب من ذكر احتلاماً ولم يجد بللاً أو بالعكس ، رقمه: (294).

2 - سبق تخريجه .

3 - العسقلاني. فتح الباري 13 / 113-114، كتاب : الأحكام ، باب: قوله تعالى: " وأطيعوا الله.."، رقمه: (7138).

4 - الكمال بن همام. فتح القدير 7 / 253، محمد عlish. مواهب الجليل 6 / 87.

5 - الكاساني. بدائع الصنائع 7 / 3.

6 - فؤاد بن عبد الكريم بن عبد العزيز العبد الكريم. قضايا المرأة في المؤتمرات الدولية ص 1057.

المرأة أم لا، وسواء أكان مما لا يطلع عليه الرجال أم لا. هذا ما يراه ابن جرير الطبري، وابن حزم، وهو قول عند الأحناف.¹

واستدلوا على قولهم بأدلة من الكتاب، والسنة، والقياس، وبيانهم كالآتي:

أولاً: الدليل من القرآن الكريم:

1- قصة ملكة سبأ: قال تعالى ﴿ إِنِّي وَجَدْتُ امْرَأَةً تَمْلِكُهُمْ وَأُوتِيَتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ وَهِيَ عَزِيزٌ عَظِيمٌ ﴾ [النمل: 23] فقصة ملكة سبأ أثبتت حكمتها في الولاية وذلك بقولها: ﴿ مَا كُنْتُ قَاطِعَةً أَمْرًا حَتَّى تَشْهَدُونِ ﴾ [النمل: 32]. وقولها: ﴿ قَالَتْ إِنَّ الْمُلُوكَ إِذَا دَخَلُوا قَرْيَةً أَفْسَدُوهَا وَجَعَلُوا أَعْرَءَ أَهْلِهَا أُذَلَّةً وَكَذَلِكَ يَفْعَلُونَ ﴾ [النمل: 34].²

2- قال تعالى: ﴿ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا ﴾ [النساء: 58].

فإن الله أمر بأداء الأمانات ومن أعظم الأمانات أمانة القضاء، ثم إن اللفظ عام، فيشمل المرأة والرجل على حد سواء.³

ثانياً: الدليل من السنة النبوية الشريفة:

عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - قَالَ: أَلَا كَلُّكُمْ رَاعٍ وَكَلُّكُمْ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ، فَالْإِمَامُ الَّذِي عَلَى النَّاسِ رَاعٍ وَهُوَ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ، وَالرَّجُلُ رَاعٍ عَلَى أَهْلِ بَيْتِهِ وَهُوَ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ، وَالْمَرْأَةُ رَاعِيَةٌ

1 - الكمال بن همام. فتح القدير 7/ 253، ابن رشد بداية المجتهد 1/ 363، محمد عليش. مواهب الجليل 6/ 87-88، علي بن أحمد بن سعيد بن حزم. المحلى بالآثار. دار الفكر، 8/ 427-428، علي بن أحمد بن سعيد بن حزم. المحلى. الناشر: دار الفكر 9/ 363.

2 القرطبي. تفسير القرطبي 13/ 170-171.

3 - البغوي. تفسير البغوي 2/ 238-239، ابن كثير. تفسير ابن كثير 2/ 339، القرطبي. تفسير القرطبي 5/ 221.

عَلَى أَهْلِ بَيْتِ رَوْجِهَا وَوَلَدِهِ وَهِيَ مَسْئُولَةٌ عَنْهُمْ، وَعَبْدُ الرَّجُلِ رَاعٍ عَلَى مَالِ سَيِّدِهِ وَهُوَ مَسْئُولٌ عَنْهُ، أَلَا فَكُلُّكُمْ رَاعٍ وَكُلُّكُمْ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ¹.

فالرسول ﷺ أثبت للمرأة في بيت زوجها القيام على إدارته ورعاية وتدبير شؤونه عامة، والراعي من يتولى رعاية غيره، والقضاء رعاية للغير، فيدل هذا على أنها أهل لسائر الولايات، فيصح توليتها القضاء².

مناقشة الاستدلال: نوقش هذا الاستدلال بأنك ما أثبتته النبي ﷺ للمرأة هو الولاية الخاصة- أي رعاية بيت زوجها والقيام بتدبير شؤونه -، أما القضاء فإنه رعاية وولاية عامة، وليست الرعاية المثبتة في الحديث رعاية عامة حتى تشمل القضاء³.

ثالثاً: الدليل من القياس:

1- إن المرأة يجوز لها الإفتاء. فيجوز لها القضاء، بجامع الإخبار بالحكم في كل⁴.

مناقشة القياس: نوقش هذا القياس بأنه: قياس مع الفارق لا يصح؛ لأن الإفتاء يخالف القضاء، ويفارقه في أمرين:

الأول: أن الإفتاء ليس ملزماً للمستفتي، فهو إخبار عن حكم شرعي ليس فيه إلزام، بخلاف القضاء فإنه ملزم للمتقاضين، فالقضاء إخبار عن حكم شرعي مع الإلزام.

الثاني: أن القضاء ولاية فهو من باب الولايات، بخلاف الإفتاء فإنه ليس كذلك⁵.

2 - القياس على الحسبة فيجوز أن تتولى القضاء؛ لأن كلاً منهما من الولايات العامة¹.

1 - سبق تحريجه في ص 10 .

2 - العسقلاني .فتح الباري 13 / 113-114، كتاب : الأحكام ، باب: قوله تعالى: " وأطيعوا الله"، رقمه:(7138).

3 - فؤاد بن عبد الكريم بن عبد العزيز العبد الكريم . قضايا المرأة في المؤتمرات الدولية ص 1067.

4 - البهوتي. كشف القناع 6 / 92.

5 - ابن حزم. المحلى بالآثار 8 / 427 .

المناقشة: ناقش هذه الراوية الإمام أبو بكر بن العربي - رحمه الله - فقال: (وقد روي أن عمر ولى امرأة على حسة السوق، ولم يصح؛ فلا تلتفتوا إليه؛ فإنما هو من دسائس المبتدعة في الأحاديث)². ويؤيد ذلك أمران:

أحدهما: أنه مخالف للحديث الصحيح، وهو قوله ﷺ: " لَنْ يُفْلِحَ قَوْمٌ وَلَوْ أَمَرَهُمْ امْرَأَةٌ"³، ومحال أن يخالف عمر - رضي الله عنه - هذا الحديث.

ثانيهما: أن فكرة الحجاب في الإسلام هي في الأصل فكرة عمر - رضي الله عنه - حيث أشار بها على النبي ﷺ بالنسبة لنسائه، فنزل الوحي من السماء بموافقة رأيه فيها وصارت تشريعاً للأمة، فيستحيل بعد ذلك أن ينقض هذه الفكرة بتوليته امرأة على السوق لتظل طول اليوم تحالط الرجال.⁴

والرأي الراجح هو رأي الجمهور القائلين: باشرط الذكورة فيمن يتولى القضاء؛ لقوة أدلتهم، وسلامتها من المناقشة والتناقض؛ ولأن النبي ﷺ وخلفاءه الراشدين وإجماع العلماء على ذلك، كما أن حضور المرأة مجلس القضاء لا يتفق مع آداب الإسلام في صيانة المرأة، وحفظها.

1 - ابن العربي. أحكام القرآن 530/1-531.

2 - البهوتي. كشاف القناع 6 / 92.

3 - سبق تخريجه .

4 - فؤاد بن عبد الكريم بن عبد العزيز العبد الكريم. قضايا المرأة في المؤتمرات الدولية / 1069.

الخاتمة

انتهيت إلى بعض النتائج كالاتي:

- 1- إن الإسلام سنّ القوانين التي تصون كرامة المرأة وتمنع استغلالها جسدياً أو عقلياً .
- 2- إن اتفاقية الحقوق السياسية للمرأة عرضت حق النساء في التصويت في جميع الانتخابات وحق الترشح وتقلد المناصب العامة. ومن حق المرأة الترشح والانتخاب.
- 3- يجوز مشاركة المرأة في مجلس أهل الحل والعقد، ومجالس الشورى، ومجالس النواب وغيرها من الأمور السياسية.
- 4- اتفق فقهاء الإسلام على عدم جواز تولي المرأة لمنصب الإمامة العظمى .
- 5- حكم إسناد الوزارة للمرأة كحكم الإمامة العظمى إلا في أحوال خاصة .
- 6- يشترط - على رأي الجمهور- الذكورة فيمن يتولى القضاء .

التوصيات:

- 1- مراجعة التراث الفكري الإسلامي القائم على العادات والتقاليد الموروثة الخاطئة .
- 2- العمل على تأسيس مراكز بحوث متخصصة تؤسس لعمل نسائي فكري وثقافي شامل .
- 3- العمل على تفعيل الروابط الإسلامية النسائية على مستوى العالم العربي والإسلامي عبر المؤتمرات والندوات لبلورة رأي وموقف موحد في مواجهة التحديات التي تواجه المرأة المسلمة.
- 4- العمل على إنشاء قاعدة بيانات مركزية تخدم قضايا المرأة في العالم الإسلامي .

المصادر والمراجع

1. إبراهيم بن عبد الله الحنبلي المبدع في شرح المقنع ، المكتب الإسلامي: بيروت 1400هـ.
2. أحمد بن حنبل . مسند الإمام أحمد بن حنبل . المحقق: أحمد محمد شاكر . الناشر: دار الحديث - القاهرة . الطبعة: الأولى، 1416 هـ - 1995 م .
3. أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني الشافعي . فتح الباري شرح صحيح البخاري . الناشر: دار المعرفة - بيروت، 1379هـ .
4. إسماعيل العجلوني الدمشقي . كشف الخفاء ومزيل الإلباس ، ط1، الناشر، المكتبة العصرية، 2000م .
5. إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصري . تفسير القرآن العظيم . الناشر : دار طيبة ، الطبعة الثانية 1420هـ - 1999 م .
6. البخاري . صحيح البخاري . دار طوق النجاة . الطبعة: الأولى، 1422هـ .
7. البغوي . شرح السنة . دار النشر : المكتب الإسلامي - دمشق . بيروت . 1403 هـ - 1983 م ، الطبعة : الثانية .
8. الجمعية العامة للأمم المتحدة " ، 217أ(د-3) ، تاريخ 10 كانون الأول/ديسمبر 1948م .
9. الحسين بن مسعود البغوي . تفسير البغوي . دار طيبة .
10. حمد بن محمد بن إبراهيم بن الخطاب البستي المعروف بالخطاي . معالم السنن . ط1، الناشر، المطبعة العلمية - حلب، 1932 م .
11. خالد عبد الرحمن العك . شخصية المرأة المسلمة في ضوء القرآن والسنة . ط خامسة سنة 1423هـ - 2003م ، دار المعرفة : لبنان - بيروت .
12. خالد عبد الرحمن العك . واجبات المرأة المسلمة في ضوء القرآن والسنة . ط ثانية سنة 1420هـ - 2000م - دار المعرفة : لبنان - بيروت .
13. رياض بن محمد المسيميري . عمل المرأة بين المشروع والممنوع .
14. سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير بن شداد بن عمرو الأزدي . سنن أبي داود . المحقق: محمد محيي الدين عبد الحميد . الناشر: المكتبة العصرية، صيدا - بيروت .
15. سنن الدارمي . المؤلف: عبد الله بن عبد الرحمن الدرامي السمرقندي . دار الكتاب العربي سنة النشر: 407 هـ / 1987 م .
16. شهاب الدين القرافي . الذخيرة . دار الغرب الإسلامي، سنة النشر: 1994م .
17. عبد الله بن محمود بن مودود الموصلي الحنفي . الاختيار لتعليل المختار . دار الخير ، سنة النشر: 1419هـ - 1998 م .

18. العسقلاني. التلخيص الحبير. المؤلف. مؤسسة قرطبة سنة النشر: 1416هـ-1995م، رقم الطبعة: الأولى .
19. علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي القرطبي . المحلى بالآثار . دار الفكر.
20. علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي القرطبي . المحلى. الناشر : دار الفكر.
21. علي بن محمد بن حبيب الماوردي . الأحكام السلطانية. دار الكتب العلمية.
22. فؤاد بن عبد الكريم بن عبد العزيز العبد الكريم . قضايا المرأة في المؤتمرات الدولية – دراسة نقدية في ضوء الإسلام - .
23. القرطبي . الجامع لأحكام القرآن = تفسير القرطبي . تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش. الناشر: دار الكتب المصرية :لقاهرة. الطبعة: الثانية1964 م.
24. ابن رشد. بداية المجتهد ونهاية المقتصد. دار ابن حزم . سنة النشر: 1420هـ – 1999م.
25. الكاساني .بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع ، ط2، الناشر، دار الكتب العلمية،1406هـ- 1986م .
26. الماوردي . الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي . الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان. الطبعة: الأولى، 1419 هـ – 1999 م.
27. محمد الخرشبي . شرح مختصر خليل. الناشر: دار الفكر للطباعة – بيروت.
28. محمد الرمي . نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج. طبعة دار الكتب العلمية : بيروت – لبنان .
29. محمد الشوكاني .فتح القدير، دار المعرفة : بيروت- لبنان، ط ثانية سنة 2004م.
30. محمد الطبري .جامع البيان في تأويل القرآن. المحقق: أحمد محمد شاكر. الناشر: مؤسسة الرسالة. الطبعة: الأولى، 2000 م.
31. محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز عابدين الدمشقي . رد المحتار على الدر المختار. دار الكتب العلمية. سنة النشر: 1412هـ-1992م.
32. محمد بن عبد الله أبو بكر بن العربي .أحكام القرآن. الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان. الطبعة: الثالثة، 1424 هـ – 2003 م .
33. محمد بن عبد الله بن سليمان عرفة . حقوق المرأة في الإسلام . ط ثانية 1400هـ -1980م . المكتب الإسلامي.
34. محمد بن عبد الله بن محمد بن حمدويه بن نعيم بن الحكم الضبي . المستدرک على الصحيحين. الناشر: دار الكتب العلمية – بيروت. الطبعة: الأولى، 1411 – 1990م.
35. محمد بن علي الشوكاني. نيل الأوطار. الناشر: دار الحديث، مصر. الطبعة: الأولى، 1413هـ – 1993م.

36. محمد بن عيسى الترمذي، أبو عيسى .سنن الترمذي .المحقق: بشار عواد معروف. الناشر: دار الغرب الإسلامي - بيروت. سنة النشر: 1998 م.
37. محمد صديق خان بن حسن بن علي بن لطف الله الحسيني البخاري .الروضة الندية ،الناشر: دار ابن القيم - السعودية.
38. محمد عليش . منح الجليل شرح مختصر خليل . دار الفكر، 1409هـ-1989م.
39. مسلم النيسابوري .صحيح مسلم .المحقق: محمد فؤاد عبد الباقي. الناشر: دار إحياء التراث العربي - بيروت.
40. منصور البهوتي .كشاف القناع .دار الفكر . ط سنة 1402هـ - 1982م.
41. الخطاب، محمد بن محمد، مواهب الجليل في شرح مختصر خليل . دار الفكر سنة النشر: 1412هـ/1992م، رقم الطبعة: الثالثة.
42. موفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة الجماعلي . المغني . دار إحياء التراث العربي . سنة النشر: 1405هـ - 1985 م .
43. موقع الفقه الإسلامي . رؤية فقهية في تولي المرأة المناصب القيادية " ، الفقه اليوم.



République Algérienne Démocratique et populaire
Ministère de l'Enseignement Supérieur
Et de la Recherche Scientifique
Université de Ghardaïa
Faculty des sciences humaines et Sociales
Division des sciences islamiques



P- ISSN : 2602 - 7518

E- ISSN : 2588 - 1728

Revue

EDDAKHIRA

Pour les Recherche et les études islamiques

Périodique international à Comité de lecture
Editée par le division des sciences islamiques
Université de Ghardaïa- Algérie

Volume : 1 - N° : 01

Shawwal 1439 / juin 2018