

جامعة محمد بوضياف المسيلة  
كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية



# مجلة الإمام الداودي

للدراسات الشرعية والقانونية

مجلة علمية أكاديمية دولية  
محكمة



دورية سداسية تصدر عن قسم العلوم الإسلامية

جامعة محمد بوضياف بالمسيلة – الجزائر



## مجلة الإمام الداودي للدراسات الشرعية والقانونية

مجلة علمية أكاديمية دولية محكمة نصف سنوية تصدر عن قسم العلوم الإسلامية  
كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية ، جامعة محمد بوضياف بالمسيلة

المدير الشرفي : أ.د.كمال بداري

مدير الجامعة

مدير المجلة: أ.د. عمور عمر

عميد كلية العلوم الانسانية والاجتماعية

مسؤول نشرالمجلة : د . أحمد الزايدي

رئيس قسم العلوم الاسلامية

رئيس هيئة تحرير المجلة: د. بوجمعة حمد

نائب رئيس هيئة التحرير: د . العربي مجيدي

أعضاء هيئة تحرير المجلة

أ.د. العمري بلاعدة

أ.د. كتاب حياة

د . عبد الفتاح حمادي

أ.د.موسى بن سعيد

د أحمد الزايدي

د. بشير عثمان

التدقيق اللغوي والإخراج : د حمادي عبد الفتاح / د بوجمعة حمد

## أهداف المجلة

تطمح المجلة إلى تحقيق جملة من الأهداف يمكن إجمالها في نشر الدراسات والبحوث الأصيلة المبتكرة في تخصصات العلوم الشرعية والقانونية ، وتشجيع الأساتذة على الانخراط في حركية البحث العلمي وإنتاجه، وهو ما يدعم مسيرة الجامعة ودورها الأصيل في دعم البحث العلمي وتشجيعه، كما تهدف المجلة إلى تواصل الباحثين وتوثيق الروابط بينهم من أجل تطوير البحث العلمي.

## مجالات النشر

تتعدد مجالات النشر في هذه المجلة حسب التخصصات التي أنشئت المجلة لأجل البحث فيها والتعمق في دراستها وهي المجالات التي تدخل ضمن الدراسات الشرعية والقانونية ، فالبنسبة للشرعية الاسلامية فتستقبل المجلة المقالات التي موضوعها الفقه أو أصول الفقه أو السياسة الشرعية أو العقيدة والفكر الإسلامي أو الاقتصاد الإسلامي أو الدراسات الشرعية المعاصرة أو القانون بأقسامه سواء كان قانونا عاما أو خاصا شريطة أن يكون مقارنا بالفقه الإسلامي أو له علاقة وطيدة به.

## شروط النشر

تحرص المجلة على نشر الابحاث المرسله اليها والتي تستوفي الشروط العلمية الآتية:

- أصالة المادة المقدمة للنشر وعدم صدورها في أي منشور سابق، وألا تكون مستتلة من رسالة جامعية ، كما يجب ألا يقون المقال مقدم للنشر في مجلة أخرى .

- تحرر المقالات بأي لغة من اللغات الثلاث : العربية أو الفرنسية أو الانجليزية .

- إرفاق البحث بملخص باللغة العربية وآخر باللغة الإنجليزية لا يتجاوزا معا صفحة واحدة، أما إذا كان المقال باللغة الفرنسية أو الإنجليزية يكون الملخصين بالعربية والإنجليزية .

- يجب كتابة عنوان المقال باللغات الثلاث (عربي انجليزي فرنسي)

- يجب ارفاق المقال بملخص موسع (Abridged summary) باللغة الإنجليزية في حدود 450-500 كلمة.

- يستعمل خط Sakkal Marjalla رقم 16 والهوامش برقم 12 .

- الهوامش تكون في آخر البحث بطريقة التقويم المستمر .

- المراجع المعتمدة في المقال تكون بعد الهوامش وبطريقة مرتبة هجائيا على حسب عنوان الكتاب.

- يجب ألا يزيد عدد صفحات البحث عن 25 صفحة ولا يقل عن 15 صفحة .

- يلتزم الباحث بتقديم إقرار كتابي(أصلي) يثبت فيه التزام مقاله بشروط المجلة

- يحصل الباحث الذي نشر له مقال، على شهادة نشر متى طلبها، ولا تتكفل إدارة المجلة بطبع نسخة من العدد لصالح الباحث.

- للمجلة حق رفض نشر البحث أو طلب تعديله بناء على تقرير المحكمين.

- لا ترد الأبحاث إلى أصحابها سواء نشرت أم لم تنشر.

- الأبحاث تعبر عن آراء أصحابها، ولا تعبر بالضرورة عن رأي المجلة.

## اللجنة العلمية للمجلة من داخل الجزائر

أ.د. عمر عمور	جامعة المسيلة	د. محمد بلعسل	جامعة المسيلة
أ. د. يوسف جغلوي	جامعة المسيلة	د. بورزق أحمد	جامعة الجلفة
د. بوبكر بوعزيز	جامعة المسيلة	د. هزرشي عبد الرحمان	جامعة الجلفة
أ. د. السعيد رحمانى	جامعة المسيلة	د زروخي الدراجي	جامعة المسيلة
أ.د. موسى بن سعيد	جامعة المسيلة	د. محمد الطاهر بلموهوب	جامعة المسيلة
أ.د. العمري بلاعدة	جامعة المسيلة	أ. د. عبد القادر بن حرزالله	جامعة باتنة
أ.د. كتاب حياة	جامعة المسيلة	د. علالي محمد	جامعة الأغواط
د. عبد الفتاح حمادي	جامعة المسيلة	د. عدلاوي علي	جامعة الأغواط
د. بشير عثمان	جامعة المسيلة	د . عبد الله بكرابي	جامعة أدرار
د. نجية رحمانى	جامعة المسيلة	د عبد الحق جبار	جامعة وهران
د. عتيق موسى	جامعة المسيلة	د محمد حيدرة	جامعة مستغانم
د أحمد بلخير	جامعة المسيلة	أ. د . يحيى عز الدين	جامعة أدرار
د بوجمعة حمد	جامعة المسيلة	د .مكفس عبد المالك	جامعة المسيلة
د. شردود الطيب	جامعة المسيلة	د زنكري ميلود	جامعة برج بوعريريج
د . عزوز ناصر	جامعة المسيلة	د خليفة العربي رزيق	جامعة وهران
د .لجلط فواز	جامعة المسيلة	د . يحيياوي لعلی	جامعة باتنة
د.هلتالي أحمد	جامعة المسيلة	د بلخير عمراني	مركز البحث في العلوم الاسلامية بالاغواط
د.نور الدين زبدة	جامعة المسيلة	د أحمد شطة	مركز البحث في العلوم الاسلامية بالاغواط
د .الطيب طيبي	جامعة المسيلة	د. عبد المجيد ماجي	جامعة الجلفة
د. معيزة عيسى	جامعة الجلفة	د . داودي مخلوف	جامعة غرداية

## اللجنة العلمية للمجلة من خارج الجزائر

أ د بدران مسعود بن لحسن	جامعة حمد بن خليفة قطر
أ د . محمد رشيد كهوس	جامعة تيطوان المغرب
أ د . معميش عز الدين	جامعة حمد بن خليفة قطر

أ د. عبد القادر بخوش	جامعة حمد بن خليفة قطر
أ د. محمد المدني بوساق	جامعة الرياض بالسعودية
أ د. محمد رفيق كوركوسيز	جامعة اسطنبول بتركيا
د. ديبشي عقيلة	جامعة باريس 8
أ د. سعد علي البشير	جامعة البلقاء التطبيقية بالأردن
د. رحاب يوسف	جامعة بني سويف بمصر
أ د. عبد الله الرشد	جامعة دار الحديث الحسنية بالرباط
أ د. وجدان رفيق	جامعة بغداد

----- المراسلات -----

مجلة الامام الداودي للدراسات الشرعية والقانونية - جامعة محمد بوضياف-المسيلة،  
الجزائر

الهاتف/الفاكس:

البريد الإلكتروني: [revuedaoudi@gmail.com](mailto:revuedaoudi@gmail.com)

جميع الحقوق محفوظة لجامعة محمد بوضياف المسيلة

## محتويات العدد الأول

	كلمة مدير المجلة	
	كلمة رئيس التحرير	
37 - 1	المذهبية واللامذهبية, دراسة حول نشأة المذاهب الفقهية وموقف المسلمين منها د. نجية رحمانى د. بشير عثمان	01
51 - 38	المذهب المالكي بالمغرب العربي والأندلس؛ الخصائص والسمات أ.د. يوسي الهواري - مولى الخلوطة مصطفى	02
83 - 52	أثر فقه الموازنات في أحكام نوازل الأسرة - دراسة تأصيلية تطبيقية- د. سميرة خزار أ. ليلي قالة	03
113 - 84	تأثير النظام المعرفي والمنهجية الإسلامية في دراسة قضايا العلوم الاجتماعية :- الدراسات السياسية نموذجاً- د. حسن بن كادي - أ. شرقي صالح الدين	04
132 - 114	نحو تفعيل مراعاة الخلاف لتضييق هوة الخلاف الفقهي د. عبد اللطيف بعجي ط د. عبد الرحمان بلعالم	05

155-133	نقد القراءة الاستدلالية بالقواعد الفقهية لشرعنة تصرفات الإمام غير الشرعية أ. جلال الدين معيوف	06
171-156	إسهامات علماء المالكية المغاربة في تنوع تراث المذهب - فقهاء النوازل أنموذجاً- أ. د. كتاب حياة	07
203-172	المنظومة القيمية والنموذج الحضاري في فكر ابن عاشور ط د حسيني عبد القادر	08



جامعة محمد  
بوضياف  
بالمسيلة



مجلة الامام الداودي  
للعلوم الشرعية  
والقانونية

AR	عنوان المقال: المذهبية واللامذهبية دراسة حول نشأة المذاهب الفقهية وموقف المسلمين منها
ENG	The Title of the Article : Doctrinal and non- denominational, A Study on the Origin of the Doctrines of Jurisprudence and the Attitudes of Muslims Towards it
FR	Le titre de l'article : Doctrinale et non confessionnelle, Une étude sur l'origine des doctrines de jurisprudence et les attitudes des musulmans à son égard
	د. بشير عثمان جامعة المسيلة الجزائر
	د. نجية رحماني جامعة المسيلة الجزائر

## المخلص

تثير هذه الدراسة سؤالاً مهماً وهو سبب استقرار المسلمين من أهل السنة حول المذاهب الأربعة دون غيرها من المذاهب الفقهية التي لا تقل أهمية عنها ، والهدف من ذلك الوقوف على الأسباب العلمية والمبررات الموضوعية التي كانت وراء ظهور المذاهب الفقهية، وأيضاً العوامل المختلفة التي ساهمت في انتشار مذاهب معينة وانقراض مذاهب أخرى، ومن جهة أخرى معرفة أسباب اختلاف وتباين التمدد الجغرافي للمذاهب الفقهية الأربعة التي استقر عليها المسلمون. كما تعرض وتناقش وجهة نظر المنكرين لتقليد المذاهب ، ومن ثم تسليط الضوء على حقيقة النزاع بين من سموا أنصار (المذهبية) ودعاة (اللامذهبية) الذين اتخذوا أئمة الفقه ومذاهبه حلبة لصراعهم الفكري.

الكلمات المفتاحية: المذاهب الفقهية، التقليد، المذهبية، اللامذهبية

### **Abstract:**

This study aims to identify the scientific and the objective reasons behind the emergence of doctrines of jurisprudence, as well as the various factors that contributed to the spread of certain doctrines and the extinction of others, and on the other hand to know the reasons for the difference of geographical expansion four doctrines settled by Muslims. It also presents and discusses the point of view of the deniers to imitate sects. And then sheds light on the fact of the conflict between those who were called the followers of sectarianism and the non-denominational advocates who took the imams of fiqh and its followers to the arena of their intellectual struggle.

**Keywords:** doctrines of jurisprudence, tradition, doctrinal, non-denominational

## مقدمة

خلق الله عز وجل الناس وخالف بينهم في ألوانهم وألسنتهم، وجعلهم متفاوتين في الميول والرغبات والمواهب والتفكير، الأمر الذي نتج عنه حتما اختلافهم في المواقف والنزاعات، وما لم يصل اختلافهم إلى الأصول الثابتة والمبادئ القطعية التي قررها الوحي، فهو ظاهرة طبيعية وهو سنة من سنن الله في مخلوقاته ودليل قدرته وعظمته قال عز وجل: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَالْأَلْوَانِكُمْ﴾<sup>1</sup>.

واختلاف الفقهاء في الفروع هو ضرورة أوجدتها طبيعتهم البشرية، وطبيعة الدّين وطبيعة الحياة، ومادام صادرا ممن له أهلية الاجتهاد، الملتزم بضوابطه فيما لم يرد فيه نص قطعي الثبوت والدلالة، وخاليا من الهوى والأغراض النفسية فهو محمود، ولا يمكن أن يعتبر دليل تناقض أو انحراف في الدّين، بل أنه يعكس رحمة الشريعة الإسلامية في قيامها على اليسر ورفع الحرج، ومراعاة مصالح الخلق باختلاف أعرافهم وأحوالهم.

والغريب أنه وجد من المسلمين إلى يومنا هذا من لا يفرق بين الاختلاف المذموم الذي نهت عنه النصوص وحذرت منه وتوعدت أهله، وبين اختلاف الفقهاء الذي هو ضرورة بل رحمة في هذا الوجود، وقد جرهم هذا الخلط إلى نزاع بلغ حد التكفير! هذا فضلا عن أعداء الإسلام الذين جعلوا من الخلافات الفقهية سببا للطعن في الدّين الإسلامي كله.

لقد أثمر اختلاف الفقهاء في الفروع ظهور مناهج فقهية، تميزت عن بعضها شيئا فشيئا موجدة اتجاهات فقهية مختلفة، تمثلت في مدارس فقهية معبرة عن تلك المناهج، حيث تعد هذه المدارس البذرة الأولى لنشوء المذاهب الفقهية، وأول غرس للتمذهب، لكن هذه المذاهب لم يقدر لها جميعا البقاء، فقد اندثرت مذاهب وبقيت أخرى، حيث اختار كل قطر إسلامي أو كل طائفة تقليد مذهب معين دون غيره، الأمر الذي أثار سؤالا مهما وهو سبب استقرار المسلمين من أهل السنة حول المذاهب الأربعة دون غيرها، وطبيعة العوامل التي وقفت وراء اختلاف التمدد الجغرافي لهذه المذاهب،

هل هي سياسية أم علمية أم تاريخية...؟ ومن جهة أخرى هل كان قدرا محتما على المسلمين أن يقلدوا إماما بعينه ويلتزموا أحد هذه المذاهب، وهل يوجد في الشرع ما يلزمهم بذلك؟ وكيف يكون كذلك وخير القرون لم يعرف عنهم تقليد أحدا كان من كان...؟ وغيرها من الأسئلة التي شكلت الأساس للإنكار على التمدد الفقهي عند من سموا في هذا العصر بأنصار اللامذهبية.

#### الهدف من الدراسة:

- الوقوف على الأسباب العلمية والمبررات الموضوعية التي كانت وراء ظهور المذاهب الفقهية، وأيضا العوامل المختلفة التي ساهمت في انتشار مذاهب معينة وانقراض مذاهب أخرى، ومن جهة أخرى معرفة أسباب اختلاف وتباين التمدد الجغرافي للمذاهب الفقهية الأربعة التي استقر عليها المسلمون.

- عرض ومناقشة وجهة نظر المنكرين لتقليد المذاهب سواء المتشددين منهم أو من توسطوا، ومن ثم تسليط الضوء على حقيقة النزاع بين من سموا أنصار (المذهبية) ودعاة (اللامذهبية) الذين اتخذوا أئمة الفقه ومذاهبه حلبة لصراعهم الفكري.

\_ بيان القيمة العلمية والحقوقية للمذاهب الفقهية واقتراح أفضل السبل للاستفادة منها بعيدا عن المذهبية المتعصبة واللامذهبية المتطرفة.

تحقيقا للأهداف السابقة حاولت معالجة إشكالية الدراسة وفق منهج وصفي تاريخي، وخطة تتكون من مبحثين؛ الأول حول نشأة المذاهب الفقهية وعوامل انتشارها والنظريات المختلفة التي فسرت ظاهرة التمدد الجغرافي للمذاهب الفقهية الأربعة. أما المبحث الثاني فخصصته للحديث عن اللامذهبية وهي فكرة معاصرة تدعو إلى ترك التمدد، ونبذ التقليد، إما بإلغاء المذاهب الفقهية كلية والاعتصام بالكتاب والسنة، وهذا هو الشق المتطرف للامذهبية، أما الشق الآخر فيكتفي بتحريم التزام مذهب بعينه مع الاستفادة من جميع المذاهب.

#### المبحث الأول: نشأة المذاهب الفقهية وعوامل انتشارها

لقد أثمر اختلاف الفقهاء في الفروع ظهور مناهج فقهية تميزت عن بعضها شيئاً فشيئاً موجدة اتجاهات فقهية مختلفة، تمثلت في مدارس فقهية معبرة عن تلك المناهج، حيث تعد هذه المدارس البذرة الأولى لنشوء المذاهب الفقهية، وأول غرس للتمذهب، وفيما يلي عوامل نشأة هذه المذاهب وانتشارها بين المسلمين.

أولاً: مفاهيم أساسية: المذهب، المذهبية، اللامذهبية

المذهب لغة هو: الطريقة والمعتقد الذي يذهب إليه.<sup>2</sup>

وإصطلاحاً: طريقة معينة في استنباط الأحكام الشرعية العملية من أدلتها التفصيلية.<sup>3</sup>

أما المذهبية فمعناها تقليد طائفة من الناس لإمام معين في آرائه واجتهاداته، وكذلك اجتهادات العلماء الذين أخذوا بمنهج هذا الإمام.<sup>4</sup> وقيل المذهبية هي: «أن يقلد العامي أو من لم يبلغ رتبة الاجتهاد مذهب إمام مجتهد سواء التزم واحداً بعينه أو عاش يتجول من واحد إلى آخر»<sup>5</sup>.

والفرق بين التعريفين، أن الأول اشترط فيمن يسمى مذهبياً أن يكون ملتزماً تقليد مذهباً بعينه دون غيره، أما التعريف الثاني فلم يشترط التزام مذهب واحد بعينه، بل يكفي أن يقع التقليد لأحد المذاهب الأربعة حتى يسمى المقلد مذهبياً.

تعريف اللامذهبية: بما أن كلمة اللامذهبية تقابل في معناها اللغوي المذهبية وانطلاقاً من التعريفين السابقين للمذهبية فإن مصطلح اللامذهبية له دالتان:

فحسب التعريف الأول للمذهبية فإن (اللامذهبية) هي: أن لا يلزم أحد نفسه تقليد مذهب معين أو إمام واحد في آرائه واجتهاداته. فالذي يقلد إماماً حيناً وآخر تاراه أو ينتقل بين المذاهب لا يسمى مذهبياً. أما حسب التعريف الثاني فمعناها: أن لا يقلد العامي أو من لم يبلغ رتبة الاجتهاد أي إمام مجتهد لا ملتزماً ولا غير ملتزم.

وهذا الاختلاف في تحديد مصطلح (اللامذهبية) سببه أن دعائها أنفسهم قد سلكوا خطين مختلفين، لكنهما يلتقيان في نقطة واحدة هي رفض المذهبية المتعصبة لذلك سندرس كل اتجاه على حدا.

### ثانيا- تكون المذاهب الفقهية وحال الناس قبلها

بدأ تكون المذاهب الفقهية مع ظهور مؤسسيها من الأئمة المجتهدين، ولم تأخذ شكلها النهائي إلا بجهود تلاميذهم في التأصيل والتفريع والجمع والتصنيف، عندها تميزت المذاهب عن بعضها وانتشرت بين جمهور المسلمين:

أ- وضع مناهج الاستنباط وتبلور المذاهب: مع حلول عصر الأئمة المجتهدين من فقهاء الأمصار أمثال أبي حنيفة ومالك والشافعي اشتد الخلاف بينهم، وصار لكل واحد اجتهادات وفتاوى تفرد بها، لكن ما يميز هذه الاجتهادات أنها كانت خاضعة لضوابط وأصول كلية، ففي هذا العصر وضعت ضوابط الاستنباط، ولم يعد الاجتهاد مقتصرًا على الأحكام الجزئية للوقائع، بل أصبح الفقهاء يفكرون في مناهج الاستنباط وضوابطه، إلا أن شيئًا منها لم يدون في عصر أبي حنيفة ومالك إلى أن جاء الشافعي، وهو الذي تلقى فقه مدرسة الرأي ومدرسة الحديث، فقد درس الفقه على محمد بن الحسن الشيباني صاحب أبي حنيفة النعمان إمام أهل الرأي، ومن قبل ذلك كان تلميذا للإمام مالك بن أنس لازمه سنوات عديدة، فوقف الشافعي على اختلاف المدرستين، ولاحظ الخلاف أيضا بين فقهاء المدرسة الواحدة، ففكر أن يخضع جميع الآراء المختلفة إلى موازين علمية دقيقة حتى يتميز الحق من تلك الآراء عن غيره، وفعلا اهتدى الشافعي إلى تلك الموازين ودونها في كتابه الرسالة<sup>6</sup>. لقد جاء الشافعي في وقت كثر فيه الخلاف بين العلماء وبلغ حدا وصفه الدهلوي بقوله: «فاتسع الخرق وكثر الشغب وهجم الناس من كل جانب من الاختلافات ما لم يكن بحساب، فبقوا متحيرين مدهوشين لا يستطيعون سبيلا حتى جاءهم تأييد من ربهم فألهم الشافعي قواعد جمع هذه المختلفات، وفتح لمن بعدهم باب وأي باب»<sup>7</sup>.

عكف الأئمة وتلاميذهم من بعدهم على دراسة القرآن والسنة ودراسة علل الأحكام فيها واستخرجوا من مجموع ما استنبطوه من علل قواعد فقهية تفرع عليها الفروع، فانتهدت بذلك المجموعات الفقهية إلى ثلاثة عند إمام كل مذهب<sup>8</sup>. الأولى- مجموعة الفروع التي استنبطت في هذا المذهب. الثانية- الأصول التي تعد منهاج الاستنباط في المذهب وميزاته. الثالثة- القواعد التي تكون مجموعة علل الأحكام التي بنيت عليها الفروع الجزئية.

وبهذا أصبح لكل إمام أصول وأساليب يجري عليها في الاستنباط مما جعل المذاهب تتبلور وتستقل عن بعضها ويكون لكل منها كيانه الفقهي المتميز. ومما ساعد وسهل عملية تكون المذاهب الظروف العامة السائدة آنذاك والتي منها<sup>9</sup>:

- 1- تدوين القرآن والسنة على وجه التداول، وجمع فتاوى الصحابة والتابعين.
  - 2- تصنيف طائفة غير قليلة من العلوم التي تقوي ملكة الاجتهاد والقياس والاستنباط كعلوم اللغة، وتفسير القرآن، وأدب المناظرة والكلام.
  - 3- تشجيع الخلفاء للحركة الفقهية ومؤازرتهم للعلماء وعنايتهم بمجالس البحث والنظر ورغبة الكثير منهم في الجدل العلمي الدقيق.
- وهكذا فإن ظهور المذاهب وتبلورها كان لأسباب علمية بالدرجة الأولى، إلا أن هناك مذاهب فقهية يرجع ظهورها إلى عوامل سياسية، ثم تحولت إلى مذاهب فقهية، مثل المذهب الإباضي والمذهب الزيدي .

لم ينته القرن الثالث حتى اكتمل نمو المذاهب وكان لكل مذهب من المذاهب المدونة تلاميذ يتدارسونه وأتباع يلتزمون به ويتسمون باسمه، لا يخرجون عنه إلى غيره، وبقعة من الأرض له نفوذ فيها يرفض أن يزاحمه مذهب آخر.

ب- حال الناس قبل المذاهب: إلى غاية القرن الرابع لم يشع التمذهب بين جمهور المسلمين بل كان الناس يستفتون من وجدوا من العلماء دون التقيد بواحد بعينه، قال الدهلوي في باب حكاية حال الناس قبل المائة الرابعة وبعدها: «اعلم أن الناس كانوا

قبل المائة الرابعة غير مجتمعين على التقليد الخالص لمذهب واحد بعينه»<sup>10</sup> فقد كان الناس قبل المذاهب وحتى مع بداية نشأتها منقسمين إلى علماء، وعامة يتعلمون عنهم أمور دينهم، ويستفتونهم فيها يعرض لهم من وقائع منذ زمن الصحابة. حيث كانت الفتاوى تؤخذ عن القراء منهم، وهؤلاء هم الحاملون لكتاب الله العارفون بدلالته<sup>11</sup>

لم يتغير الوضع في عصر التابعين، فقد بقي العامة يستفتون العلماء دون التزام واحد معين، وكان علماء التابعين يفتون الناس بما حفظوه عن أساتذتهم من علماء الصحابة، كل واحد عن من أخذ عنه، فغلبت في كل مصر اجتهادات وفتاوى الصحابي الذي نزل بها<sup>12</sup>.

بعد انقراض التابعين، وظهر فقهاء الأمصار أبو حنيفة والثوري والأوزاعي ومالك وغيرهم، لم يتغير الوضع فقد ظل الناس منقسمين إلى عامة وعلماء، وكان العامة في المسائل التي لا اختلاف فيها بين المجتهدين لا يقلدون إلا ما جاء به الشرع، وكانوا يتعلمون أمور دينهم كالصلاة والزكاة والغسل من آبائهم أو من معلمي بلدانهم، وما يعرض لهم من وقائع وفتاوى استفتوا فيها أي مفت وجدوا من غير تعيين مذهب<sup>13</sup>.

وأما الخاصة وهم العلماء فكان منهم المشتغلون بالحديث وأثار الصحابة يستقرون منها الأحكام، وما لم يحدوه في ذلك كله رجعوا فيه إلى بعض من مضى من الفقهاء، واختاروا أوثق الآراء إذ كان لهم فيه أكثر من رأي، بغض النظر عن صاحب الرأي المختار إذا كان من فقهاء الرأي أو الحديث، وهناك علماء آخرين يجتهدون في مذهب بعينه، وهؤلاء ينسبون إلى ذلك المذهب فيقال فلان حنفي وفلان شافعي...، وربما ينسب صاحب الحديث لأحد المذاهب لكثرة موافقته له<sup>14</sup>.

وهكذا فإنه على رأي الدهلوي- حتى الناس الذين عاصروا نشأة المذاهب لم ينخرطوا في سلك واحد من هذه المذاهب الفقهية، ولم يرتبطوا ارتباطاً وثيقاً بها، بحيث يلتزموا بواحد منها.

ويعتقد أن هذا هو الواقع، لأنه لا يمكن أن يلتزم جمهور المسلمين بهذه المذاهب قبل أن يكتمل نموها ويتم تدوينها وتبلور مناهجها، ولا يرد هذا انتساب كثير



من العلماء لهذه المذاهب منذ نشأتها، فقد كانوا يجتهدون داخل هذه المذاهب بالتخريج والترجيح، حتى وإن التزموا أصول إمام المذهب فإنهم قد يختارون ويرجعون ما يخالف الراجح في مذهب الإمام الذي ينسبون إليه. وإذا اعتبرنا هذا نوع من التقليد الملزم - وليس كذلك - فإنه محصور في فئة قليلة هم تلاميذ الأئمة المشتغلين بالتفريع والتفرع لمذهب إمامهم. وهكذا فإن التمدد للمجتهدين بأعيانهم كان ظهوره في أواخر القرن الثالث الهجري، بعد أن أصبح لكل مذهب كيانه الفقهي المستقل وتلاميذ ينشرونه وينتصرون له، قال الدهلوي: «وبعد المائتين ظهر فهم التمدد للمجتهدين بأعيانهم وقل من كان لا يعتمد على مذهب مجتهد بعينه، وكان هذا هو الواجب في ذلك الزمان»<sup>15</sup>.

ولا يعلم المقصود بقوله «وكان هذا هو الواجب في ذلك الزمان» هل معناه أن أصحاب المذاهب أوجبوا التمدد وحرّموا الانتقال بين المذاهب، كما هو مقرر في كتبهم؟ أم أنه يقصد أن التمدد لمجتهد بعينه صار أمراً حتمياً لا مناص منه؟

يبدو أن الاحتمال الثاني هو الأرجح بديل ما ساقه بعد ذلك من أضرار لما آل إليه حال فقهاء المذاهب، الذين اقتصر الاجتهاد عندهم على التعليل والترجيح داخل المذهب وكأنه يقول: لا يمكن أن نتصور وجود مجتهدين مطلقين بعد ما حددت مناهج الاستنباط واستخرجت القواعد التي تبني عليها الفروع، ومهما بلغ اجتهاد الفقهاء فإنهم سيظلون مقيدون بمشايخهم معتمدين عليهم غير خارجين على أصولهم<sup>16</sup>، وليس هذا فقط فالدهلوي يعتبر أن «التمدد سر ألهمة الله تعالى العلماء، وتبعهم عليه من حيث يشعرون أو لا يشعرون»<sup>17</sup> ولا معنى للتمدد في عبارته هذه سوى حركة الاجتهاد داخل المذاهب، وفق أصولها وقواعدها، فما كان الفقهاء المتأخرون ليلغوا جهود من سبقهم في التأصيل والتفريع، بل بنوا على ذلك كله وأكملوا تشييد صرح الفقه الإسلامي ممثلاً في مذاهبه الفقهية على اختلافها.

لكن الوضع لم يتوقف هنا، فقد أخذ الاجتهاد يقل كلما نمت المذاهب إلى أن حل محله التقليد المطلق مصحوباً بالتعصب الأعمى للمذاهب، ونشأ المسلمون بعد

ذلك على قرون من التقليد الصرف لأربعة مذاهب، وبقية المذاهب انقرضت، مثل مذهب الأوزاعي ومذهب الليث بن سعد، والثوري والطبري.

### ثالثا- عوامل بقاء مذاهب واندثار أخرى:

كما مر فقد تكونت مذاهب كثيرة، إلا أن أغلبها اندثر واستقر الناس على أربعة منها فقط، فما هو سبب ذلك؟ هل هي عوامل سياسية مكنت لمذاهب دون أخرى، أم إمكانيات ذاتية فضلت مذهب عن آخر؟

أ- الاتجاه الأول: ويمثله أصحاب نظرية السلطان الذين يرون أن التقيد بالمذاهب الأربعة كان نتيجة لحركة سياسية دعمها العلماء، وساروا فيها استجابة لرغبة من ملوك أثروا حصر الاتجاهات الفقهية في هذه المذاهب، حيث عمل هؤلاء على إنشاء المدارس، وتخصيص الأوقاف وجعل القضاء مقصورا على فقهاء المذهب الذي يعتنقه الحاكم، مما أثر على مدى انتشار كل مذهب وبقاء مذاهب واندثار أخرى<sup>18</sup>.

وقد كان أكثر المذاهب حضا المذهب الحنفي، الذي أثره العباسيون في القضاء وكان مذهب الدولة العثمانية الرسمي، وعنه أخذت ودونت مجلة الأحكام العدلية<sup>19</sup>، وقد جاء إقرار مذهب مالك في الأندلس ردا على إقرار العباسيين مذهب أبي حنيفة في المغرب، إلى أن جاء المرابطون فأسسوا أول مدرسة للفقهاء المالكي في عهدهم<sup>20</sup>، أما المذهب الشافعي فقد كان مذهب القضاء المصري حتى زمن الدولة الإسماعيلية، ثم عاد بعد زوالها وصار مذهب الدولة الأيوبية<sup>21</sup>، كما أن المذهب الظاهري ما ظهر إلا بقوة السلطان بالحمل عليه، فقد عم العمل به في شمال إفريقيا وبلاد الأندلس كلها في عهد يعقوب بن يوسف الذي تولى دولة الموحدين في الفترة ما بين (580-595هـ) وقد دعا إلى ترك مذهب مالك، وحرق جميع كتب المذهب المالكي<sup>22</sup>.

### ابن حزم ينتصر لنظرية السلطان:

يعتبر ابن حزم على رأس القائلين بنظرية السلطان في تمكين المذاهب، فهو يرى أن انتشار مذهب الإمام مالك في الأندلس لم يكن تدينا وطلبنا للحق، إنما انتشر رغبة في

الدنيا، ورهبة من سطوة الملوك فانتشار مذهب مالك، وكذلك مذهب أبي حنيفة إنما سببه تغلب أبو يوسف صاحب أبي حنيفة على هارون الرشيد وتغلب يحيى بن يحيى عالم الأندلس على عبد الرحمان بن الحكم الملك الأموي في الأندلس، فلم يقلد القضاء شرقا وغربا إلا من أشار به هذان الرجلان، فتمذهب بهما الجمهور لا تدينا، لكن طلبا للدنيا ففشا المذهبان فشوا طبق الآفاق... إلى أن قال: «وصار من خالفهم مقصودا بالأذى مطلوبوا في دمه، أو مهجورا مرفوضا إن عجزوا عن أذاه...».

وقد كان الغالب في إفريقيا السنن والآثار إلى أن جاء أسد بن الفرات قاضي القيروان، فغلب مذهب أبي حنيفة ثم ثار عليهم سحنون التنوخي المالكي فصار القضاء فيهم دولا إلى أن اقتصر على المالكية، فتوارثوه كما توارث الضياع فرجعوا كلهم إلى رأي مالك طمعا في الرياسة عند العامة فقط<sup>23</sup>.

هذا وقد نقل الونشريسي صاحب المعيار ما يؤيد إلى حد ما رأي ابن حزم فقد ذكر أن بعض حكام عصره قد ألزموا الناس باتباع مذهب مالك دون غيره، وهددوا كل من تسول له نفسه الخروج عنه، جاء في رسالة أحدهم إلى واليه: «فمن خالف مذهب مالك بن أنس - رحمه الله- بالفتوى أو غيره أنزلت به من النكال ما يستحق وجعلته ثرادا»<sup>24</sup>. وفي موضع آخر يؤكد الونشريسي دور الأمراء في إلزام الناس تقليد مذهب مالك دون غيره فيقول: «ولا يزال ذلك [تقليد الأئمة الأربعة] طريقا متعبدا عند العلماء، وسنة محفوظة عند الفقهاء، وأهل الفتيا وخصوصا بلاد المغرب، فإن اتباع أهلها مذهب مالك -رضي الله عنه- والتزامهم الأخذ بقوله، وقول أصحابه، ومنع ملوكها وأمراءها الناس من الخروج عنه أمرا هو من الشهرة بحيث لا يحتاج إلى استشهاد عليه»<sup>25</sup>.

يواصل الونشريسي كلامه واصفا مآل من تروم له نفسه الخروج عن مذهب مالك فيقول: «حتى أنه لم يحفظ عن أحد من أهل العلم الخروج عن مذهب مالك والأخذ بغيره من المذاهب، وكل من رام شيئا من ذلك أو جنح إليه لقي من الإنكار لعلمه والتسفيه لحكمه ما لم يكن له به قبل، ولا استتب له معه أمر»<sup>26</sup>.

وخلاصة رأي أصحاب نظرية السلطان أن اندثار مذاهب وبقاء أخرى لا يرجع إلى أن مذهباً أقوى علمياً من غيره، ولا أن مذهباً أنسب لشعوب دون غيرها، وإنما سبب ذلك عوامل خارجية على رأسها العامل السياسي المتمثل في سطوة الحكام وميلهم لمذهب دون آخر، ويجد هذا الرأي مؤيديه من القدامى والمحدثين.<sup>27</sup>

#### ب- الاتجاه الثاني: نفي (العامل السياسي وتأكيد العامل الذاتي)

يؤكد أصحاب هذا الاتجاه على العامل الذاتي في بقاء المذاهب أو انقراضها، ويتمثل العامل الذاتي - حسب هذا الرأي- في قوة وحيوية المذهب نفسه، لأن المذاهب الإسلامية كغيرها من الكائنات لا تقوم ولا تحي إلا بحيويتها هي، وقوة مناعتها وما يكتب لها من القبول، وما يهبها الله سبحانه وتعالى من كثرة الأتباع وقوة عارضتهم، وما منحوا من حصانة الرأي<sup>28</sup>، قد يكون للسلطان دور في تمكين المذهب وسعة انتشاره، لكن ليس وحده كما يرى ابن حزم، بل ذلك آخر العوامل في مثل هذه الأمور الدينية، بدليل أن منصب القضاء والقرب منه سبب في انتشار مذهب أبي حنيفة في العراق، ولم يكن سبباً في انتشاره في مصر، مع أن الخلافة واحدة والدولة في ذروة قوتها. وإذا كان سلطان الحكم بن هشام والقربى منه قد أعان على دخول مذهب مالك وانتشاره في الأندلس، فلماذا لم يقض عليه ما كان بين الحكم نفسه، وبين يحيى بن يحيى وزمرة الفقهاء من الفتن والثورات، ولماذا أعرض المصريون أتم الإعراض عن مذهب الفاطميين، وقد بقي سلطانهم بمصر الأمد الطويل...؟ ولماذا لم يحول سلطان الأتراك ونفوذهم أهل مصر عن المذاهب التي يتبعونها؟<sup>29</sup> فالمداهب الفقهية إنما عاشت بقوتها ومنعتها، وبأتباعها وحسن أسلوبهم في الدعاية والتجنيد، وإظهار المحاسن، فالدين نفسه لم ينتشر إلا بقوته ومنعته ومزاياه، وأي مذهب فقهي فسبيل انتشاره هو سبيل انتشار هذا الدين.<sup>30</sup>

#### ابن خلدون: التوافق بين المذهب وطبيعة البلد التي يسودها.

يرى ابن خلدون أن سبب انتشار مذهب مالك في المغرب والأندلس واختصاصهم به بالرغم من أنه نشأ بالمدينة المنورة وانتشر في الجاز، أن ذلك راجع إلى أمرين: أحدهما يتمثل في أن فقهاء المغرب والأندلس كان منتهى سفرهم المدينة المنورة،

وهي يومئذ دار العلم. والأمر الثاني: تشابه البيئة بين البلدين حيث كانت البداوة غالبية على كليهما. قال ابن خلدون: «إن رحلة هؤلاء [فقهاء المغرب والأندلس] كانت غالبا إلى الحجاز، وهو منتهى سفرهم، والمدينة يومئذ دار العلم، ولم يكن العراق في طريقهم فاقترضوا على الأخذ من علماء المدينة... وأيضاً فالبداوة كانت غالبية على أهل المغرب والأندلس ولم يكونوا يعانون الحضارة التي كانت لأهل العراق، فكانوا إلى أهل الحجاز أميل لمناسبة البداوة»<sup>31</sup>. يبدو من كلام ابن خلدون هذا - وإن لم يصح - ما يفيد أن المذهب المالكي يناسب البلاد التي يغلب عليها البداوة، ولا تعاني مفرزات الحضارة ومعطياتها، فالمذهب المالكي قد نشأ في بيئة بدوية ووجد له انتشارا وصدى في بيئات بدوية أيضا، فهل يعني هذا أن مذهباً آخر كالمذهب الحنفي أو الشافعي لا يصلح لمثل هذه البلدان؟

لاشك أن هذا الاستنتاج مناقض لما عُرفَ عن المذاهب الفقهية من تزامم ومجاورة، فكما قال أبو زهرة: «لا تجد مذهباً قد استولى استيلاءً كاملاً على بلد من البلدان، بل كان يزاحمه غيره أحيانا ويجاوزه في أماكن تمكنه أحيانا أخرى»<sup>32</sup>. وهذا هو الواقع الذي يلمسه الدارس لأماكن انتشار المذاهب الفقهية، فمثلا قبل أن يسود المذهب المالكي في بعض بلاد المغرب (طرابلس، تونس، الجزائر) كان قد سبقه المذهب الحنفي، ثم غلبه المذهب المالكي لكن بقي منهم نفر قليل يقلدون المذهب الحنفي<sup>33</sup>، كما أن المذهب الظاهري قد أزاح المذهب المالكي في مرحلة من المراحل في بلاد الأندلس ومثله يقال عن انتشار مذهب مالك في مصر فقد اشتهر فيها قبل أن يعرف مذهب أبي حنيفة، واحتل فيها مكانة مقاربة للمذهب الشافعي<sup>34</sup>. وهكذا بالنسبة للمذهبيين الشافعي<sup>35</sup> والحنبلي<sup>36</sup>.

### التناسب بين اعتماد الرأي في المذهب وتوسعه الجغرافي:

تأكيدا للعامل الذاتي في سعة انتشار مذهب دون آخر، هناك من يرى أن عدد أتباع المذاهب السنية (المالكي، الحنفي، الشافعي، الحنبلي، والظاهري) متناسبا مع مدى تحررها الفكري لذا كان المذهب الحنفي عماد أهل الرأي أكثرها انتشارا، وكان المذهب الحنبلي أقلها، ثم الظاهري من المذاهب المندثرة وهذا يتفق مع ترتيب هذه المذاهب

بالنسبة إلى توسعها في الرأي، حيث يوضع المذهب الحنفي في المرتبة الأولى، ويوضع المذهب الظاهري في المرتبة الأخيرة ويوضع بين الطرفين بنفس الترتيب المذهب الشافعي فالمالكي، فالحنبلي<sup>37</sup>.

والصواب الذي أراه -والله أعلم- أنه لا يمكن أن يعز سبب هذا التباين في سعة انتشار مذاهب وانقراض بعضها إلى العامل السياسي لوحده، مع إهمال العامل الذاتي أو العكس، فقد تكاثفت أسباب داخلية وخارجية في تحديد مدى انتشار المذاهب أو اندثارها، وأهم الأسباب التي يمكن إضافتها إلى ما ذكره أصحاب كل اتجاه ما يلي:

1- انعدام التلاميذ الأقوياء الذين ينصرون المذهب وينشرونه ويدافعون عنه، فقد كان للتلاميذ أثر كبير في نشر ما بقي من مذاهب فقهية، يؤكد هذا قول الإمام الشافعي: «الليث بن سعد أفقه من مالك إلا أن أصحابه لم يقوموا به»<sup>38</sup>. وليس أدل على أثر التلاميذ في انتشار المذهب، من انتشار بعض المذاهب في بلاد لم يدخلها إمام المذهب، وإنما كان التلاميذ هم حملة أراء المذهب إليها، وهم الذين جمعوا الناس حولها ثم ألفوا فيها الكتب، كمذهب الإمام مالك وانتشاره في المغرب العربي، ومذهب الإمام أبي حنيفة الذي يعود الدور الكبير في انتشاره وتمكنه إلى أبي يوسف، ساعده على ذلك توليه منصب قاضي القضاة ببغداد<sup>39</sup>.

2- ومن وجهة أخرى فإن مكان إقامة كل إمام قد أثر في مدى إقبال التلاميذ عليه قلة وكثرة، فأكثر مؤسسي المذاهب المندثرة لم يكن مقيماً في مدينة يقصد إليها للعلم، ويفد إليها التلاميذ، فدمشق في عهد الأوزاعي كان العلم قد رحل إلى المدينة وبغداد، كما أن مصرأ في زمن الليث لم تكن قد صارت منتهى للعلم والعلماء<sup>40</sup>.

ومنه فإن إقامة إمام مذهب معين قد تفسر سبب انتشاره في منطقة، دون انتشار غيره في نفس المنطقة، يقول ابن خلدون «إن رحلة هؤلاء [ أي فقهاء المغرب والأندلس كانت غالباً إلى الحجارة، وهو منتهى سفرهم، والمدينة يومئذ دار العلم، ولم يكن العراق في طريقهم فاقتصروا على الأخذ من علماء المدينة، وشيخهم يومئذ وإمامهم

مالك، وشيوخه من قبله، وتلاميذه من بعده، فرجع إليه أهل المغرب والأندلس وقلدوه دون غيره»<sup>41</sup>.

وهكذا فإن جميع هذه العوامل مجتمعة قد لعبت دورا في بقاء مذاهب وانقراض أخرى، مما يؤكد أن المذاهب التي لم يكتب لها البقاء لا تقل في قيمتها العلمية عن المذاهب الباقية، وإذا كانت لم تخص بتلاميذ ينصرونها وينشرونها، أو لم تقم بنشرها دولة تتبنى آراء هذه المذاهب فبقيت مبعثرة في مختلف كتب فقه المذاهب المدونة، فإنها بدون شك تنتظر من يقوم بجمعها من جديد لأخذ ما فيها من أصول ونظريات وقواعد ربما لا توجد لدى بقية المذاهب المعتمدة إلى غاية اليوم<sup>42</sup>.

#### رابعا- القيمة التشريعية والحقوقية للمذاهب الفقهية

إن ما قيل عن المذاهب المنقرضة يقال من باب أولى عن المذاهب التي قدر لها أن تعيش إلى اليوم، ويخضع لها العالم الإسلامي بفضل جهود أئمتها وعلمائها الذين أوقفوا حياتهم لتكوين هذه الثروة الفقهية القانونية، والتي لا تعادلها ذخيرة فقهية في العالم<sup>43</sup>. «لقد خلف الاجتهاد في جميع المذاهب رصيذا علميا جبارا، لا مثيل له في تاريخ فكرة الحق، ومحتويات مكتباته العلمية، وخلف آراء فقهية مصلحة سامية لا عهد للأمم الحية بمثلها في تاريخ الإنسانية... وبهذا طرد العقم عن قواعد الشريعة ودفعت تهمة الجمود من طبيعتها»<sup>44</sup>.

قرار مؤتمر لاهاي<sup>45</sup> 1951 بشأن تعدد المذاهب في الفقه الإسلامي:

جاء في فقرة من قرار المؤتمر النهائي قوله: «إن مبادئ الشريعة الإسلامية لها قيمة لا شك فيها، وغن تعدد المذاهب في هذه المجموعة الحقوقية العظمى ينطوي على ثروة من المفاهيم والمعلومات الحقوقية، وعلى أصول وأساليب هي مناط الإعجاب، وذلك مما يسمح لهذه الشريعة أن تلبى جميع الحاجات التي تقتضها مطالب الحياة الحديثة».

كانت هذه هي شهادة المنصفين من غير المسلمين، وهي شهادة جدير بنا أن نجعلها صوب أعيننا إذا ما أردنا للفقهاء الإسلاميين أن يحكموا حياة الناس ويستجيبوا لتغيرات الحياة وتقلباتها.

### قرار المجمع الفقهي الإسلامي المنعقد بمكة في 1408هـ/1988:

إن اختلاف المذاهب نعمة وثروة تشريعية تجعل الأمة الإسلامية في سعة من أمر دينها وشريعته فلا تنحصر في تطبيق شرعي واحد لا مناص لها منه إلى غيره، بل إذا ضاق بالأمة مذهب أحد الأئمة في وقت ما أو أمر ما وجدت في المذاهب الأخرى سعة ورفقا ويسرا...، فهذا النوع من الاختلاف الفقهي ليس نقيصه ولا تناقضا في ديننا وأنه في الواقع نعمة ورحمة من الله بعباده المؤمنين، وهو في الوقت ذاته ثروة تشريعية عظيمة، ومزرية جديرة بأن تتباهى بها الأمة الإسلامية.

### المبحث الثاني: اللامذهبية بين إلغاء المذاهب الفقهية أو توحيدها

ارتفعت أصوات في عصرنا مطالبة بإلغاء المذاهب الفقهية كلها، واقتلاعها من جذورها لأن (المذهبية) في نظرهم هي أعظم خطيئة وقع فيها المسلمون وشر أفة أصيب بها الفقه، وتوسطت فئة أخرى فقالوا بضرورة التحرر من الالتزام المذهبي والتعامل مع جميع المذاهب كمذهب واحد.

### أولا- اللامذهبية بمعنى إلغاء المذاهب الفقهية

هذا هو الوجه المتشدد لفكرة اللامذهبية التي تنظر إلى المذاهب الفقهية على أنه شر وبلاء أصيب به التشريع الإسلامي، وخطيئة كبرى وقع فيها المسلمون وأكثر من ذلك أنها كفر وشرك بالله، أما منطلقاتهم التي أسسوا عليها هذه الدعوة فيمكن اختصارها فيما يأتي:

أ- موقفهم من اختلاف المجتهدين: الاختلاف عندهم باطل وكله شر، وأن أصل كل بلاء هو الاختلاف في الكتاب، فمنذ بدأ الاختلاف والدين في تدهور مستمر حتى بلغ ما نحن



فيه<sup>46</sup>، والاختلاف في الكتاب هو كبرى الخطيئات لأنه يجمع أكبر الكبائر، فلا شيء يدانيه في تحطيم شرائع الدين<sup>47</sup>.

لو كان هؤلاء الفقهاء المختلفين يأخذون عن رسول الله - صلى الله عليه وسلم- ويرجعون إليه، لكان كلام جميع المذاهب في أية قضية كلاما واحدا وحكما لا اختلاف فيه، لكن اختلفوا وتناقضوا في معظم المسائل إلى تحليل الحرام، أو تحريم الحلال، أو شرع ما لم يأذن به الله، أو اتباع ما لم يفعله رسول الله - صلى الله عليه وسلم- ممتا يدل أن كل مبتكرات المذاهب التي في مصنفاتهم إنما التمسوها من آرائهم وأهوائهم وابتدعوها بظنونهم وتخرصاتهم لا من رسول الله - صلى الله عليه وسلم-<sup>48</sup>.

قد يرد على هذا الكلام بأن اختلاف الأئمة مشروعا مادام ناتجا عن اجتهاد شرعي سائغ، فهم بين مصيب له أجران، ومخطئ له أجر واحد، بيد أن أصحاب هذا الرأي ينكرون ويرفضون حق الاجتهاد لمن بلغ رتبته، وأن دور الأئمة والعلماء هو التعليم فقط وليس التأويل، أما الاجتهاد المقبول فهو الذي يوافق النص، وإنما وقع الخطأ في التقدير فقط «والتقدير يختلف من زمان إلى زمان، ومن مكان إلى مكان، ومن رجل إلى رجل، وهو تفاوت مأذون فيه، لأنه تفاوت في المقدار فقط، ولكن كامل الموافقة والمطابقة للنصوص، كما في تقدير المهور والنفقات والأجور والمغارم وجزاء الصيد وغير ذلك، فإن الحاكم في ذلك مأمور أن يقدر برأي نفسه تباعا لعرف زمانه ومكانه، فإن أصاب فله أجران، وإن أخطأ فله أجر واحد...»<sup>49</sup>.

لكن ماذا عن المسائل والقضايا التي لم يرد فيها نص من كتاب أو السنة؟

قالوا: «إن الله تعالى لا يضل ولا ينسى، مما يبطل أي اجتهاد بدعوى تكميل نقص أو تفصيل لبس، أو استدراك نسيان، أو سهو أو ما شابه ذلك، بما لا مجال له في الشرائع السماوية كلها...»<sup>50</sup>.

ردوا القاعدة الأصولية "لا اجتهاد مع النص"، لأن الاجتهاد عندهم لا يكون إلا مع النص الذي يأذن بالاجتهاد في مسألة بعينها، وأي اجتهاد لم يأذن به نص في موضعه فهو اجتهاد باطل بطلان مطلقا، وهو داخل بالضرورة في أحد المزالق الخمسة التالية:<sup>51</sup>

- 1- شرع ما لم يأذن به الله، وهذا شرك وظلم بالنص الصريح.
- 2- تحريم ما أحل الله وتحليل ما حرم الله، وهذا هو افتراء الكذب على الله بنص القرآن.
- 3- استحداث شيء من الدين لم يكن على عهد رسول الله - صلى الله عليه وسلم- فهذا حدث مرفوض.
- 4- عمل شيء في الدين لم يعلمه رسول الله (ص) فهذا عمل مردود.
- 5- اشتراط شرط ليس في كتاب الله، فهذا شرط باطل، وليس له ولو كان مائة شرط.

قد يطرح هنا سؤال: إذا كان الدين قد أحاط بجميع الحوادث ولا يحتاج لاجتهاد جديد، فما هي وظيفة الفقهاء والعلماء؟ والجواب عندهم: مهمة العلماء مقصورة على التعليم فقط، قال تعالى: ﴿وَلَكِنْ كُونُوا رَبَّانِيِّينَ بِمَا كُنْتُمْ تُعَلِّمُونَ الْكِتَابَ وَبِمَا كُنْتُمْ تَدْرُسُونَ﴾<sup>52</sup>. وحذر الله من التأويل بأنه لا يعلمه إلا الله، فمن ابتغى التأويل في الكتاب فقد ابتغى ما لا سبيل له إلى إدراكه، «التنزيل كله من عند الله، والتفصيل كله بلسان رسول الله...وواجب الفقهاء في تعليم الدين إنما هو مجرد نقل التنزيل ونقل التفصيل إلى الناس بلغة تخاطبهم، وعلى قدر مداركهم، نقلا حذرا أمنيا دون أية زيادة أو تحريف أو تأويل...»<sup>53</sup>.

إذا سلمنا بالكلام السابق لن يبقى للفقهاء وأهل الذكر أي، دور وبإمكان العامي والعالم على السواء معرفة أمور دينهم مباشرة، وأين هذا من قول الله تعالى: ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾<sup>54</sup>؟

قالوا: «الواجب على الفقهاء تعليم شرائع [أحكام] الدين، بذكر نصوصها وشرح ألفاظها دون التفلسف في تأويلها، أو التكلف في تعليمها، فيقول المعلم مثلا: أمر الله تعالى بالصلوات الخمس، ويأتيهم بالنصوص التي فرضها، وشرح ألفاظها ولا يزيد من عند نفسه، ولا من عند غيره حرفا ولا رأيا...»<sup>55</sup>.

ب- حكم المقلدين للأئمة وأتباع المذاهب: إن جمهور المسلمين يأخذون باجتهادات العلماء فما هو حكمهم، وماذا يمكن أن نقول عن هؤلاء المجتهدين؟

يُكفرون كل من يقلد الأئمة الأربعة ويلتزم مذهبا معيناً، وأن ذلك ضلال واتخاذ لإمام المذهب ربا من دون الله، وأن مقلدي المذاهب من الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعا، وأنهم من الذين قال الله فيهم: ﴿اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهَبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ﴾<sup>56</sup>، وبأنهم الأَخْسَرُونَ أَعْمَالًا ﴿الَّذِينَ ضَلَّ سَعْيُهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا﴾<sup>57</sup>. «من أطاع حزبه أو مذهبه أو فرقته أو شيعته أو شيخه في تحريم ما أحل الله، أو في تحليل ما حرم الله فقد عبد هؤلاء، فاتخذهم أربابا من دون الله، فهو مشرك قطعاً، رغم ظاهر عبادته لرب العالمين»<sup>58</sup>.

أسباب انسياق الناس نحو المذهبية: أليس غريبا أن تنساق جماهير المسلمين في هذا الشرك (المذهبية) وتجتمع على هذه الضلالة طيلة قرون من الزمن؟ والجواب عندهم: أن هناك أسبابا أعمت الناس عن ما وقعوا فيه من شر، هذه الأسباب هي:

1- الاعتقاد الضال في عصمة الأئمة من الخطأ، ولا عصمة في الدين لأحد، دون رسول الله - صلى الله عليه وسلم-

2- الجهل الكلي باختلافهم في الكتاب وتناقضاتهم في الشرائع والأحكام.

3- الغفلة التامة عن الوصف الفريد، لشرائع الله عز وجل، وهو أنها منزهة عن أي اختلاف.

4- الذهول المهلك عن شدة تحريم أي شرع في الدين إلا لله وحده عز وجل، وعن شدة تحريم افتراء الكذب على الله، بتحليل أو تحريم برأي الناس، وهذه الغفلة وهذا الذهول هو الذي دفع العوام إلى قبول شرائع المذاهب المصطنعة<sup>59</sup>.

ج- حتمية الاعتصام بالكتاب والسنة إلغاء المذاهب

إن الفقهاء والعلماء وغيرهم من البشر، حتى الصحابة<sup>60</sup> كلهم غير معصومين من الخطأ، ولم تثبت العصمة لبشر قط عدا رسول - صلى الله عليه وسلم- ومنه فقد أصبح فرضاً لازماً، على كل مسلم ينشد الهدى، أن لا يتبع في دينه إلا ما جاء على لسان النبي الكريم، المبلغ عن ربه سواء كان ذلك من القرآن الكريم، أو من الأحاديث المتيقنة الصحيحة، أما الأخذ عن الأئمة والعلماء فهو تحول من المعصوم إلى غير المعصوم<sup>61</sup>. فكل مسلم الواجب في حقه أن يأخذ أحكام دينه مباشرة من الكتاب والسنة وليس ذلك بالأمر الصعب ولا يحتاج إلى عناء، فهو لا يحتاج إلى أكثر من الموطأ والصحيحين وسنن أبي داود وجامع الترمذي والنسائي<sup>62</sup>.

إذا أراد المسلمون النجاة من الاختلاف، وعدم السقوط فيه مرة أخرى فلا بد لهم من الاعتصام بالكتاب والسنة، ومن المستحيل الاعتصام بالكتاب والسنة مع وجود الفرق والشيع والمذاهب، والأحزاب، لأنها هي المصدر الدائم للاختلافات، فلا بد من إزالة المذاهب والأحزاب لإزالة الاختلافات في الكتاب «فالعلاج الحاسم والشفاء الدائم للمسلمين من الضلال والخبال لا يكون إلا باقتلاع جميع المذاهب والأحزاب، والاعتصام بالسنة والكتاب»<sup>63</sup>. المذاهب أمور مبتدعة حدثت بعد القرون الثلاثة، فهي ضلالة بدون شك، واقتلاعها واستئصالها ليس مجرد إزالة منكر أو إصلاح فساد، أو إحقاق حق، أو إماتة باطل، بل هو بعث كامل شامل للأمة الإسلامية كلها، لتحي بعد ممات وتصحو من سبات، وتطهر من الشرك والضلالات<sup>64</sup>.

ربما يظن من يقرأ هذا الكلام أن أصحاب هذه الدعوة قصدوا المذاهب والفرق الخارجة عن أهل السنة والجماعة، للأسف ليس صحيحاً، فقد كانوا صرحين في توجيه دعوتهم لأتباع المذاهب الأربعة، حيث نصحوا عامتهم وفقهاءهم أن ينسلخوا من المذهبية وأن يتبرأوا من تفريق الدين شيعاً ومذاهب. قال قائل منهم: «ولا يحسبن قليل العلم، قاصر الفهم أن مصيبة المذاهب قاصرة على تلك المذاهب الأربعة، التي شاع خبثها في أرضنا، بل هناك من المذاهب ما هو أوسع انتشاراً، واشد أخطاراً منها...»<sup>65</sup>.

وهكذا فإن مصيبة المذاهب -حسب الكاتب- قد شملت المذاهب الفقهية الأربعة ومن باب أولى المذاهب والفرق من خارج أهل السنة.

### خلاصة هذا التوجه (اللامذهبي)

تحريم تقليد المذاهب الفقهية، أو التزام إمام معين وأساس هذا الحكم ودليله ما يلي:

- أن التمسك بالكتاب والسنة هو أساس الإسلام وهما معصومان عن الخطأ، أما اتباع أئمة المذاهب فهو تحول عن حكم الكتاب والسنة إلى غيرهما، وهو تحول عن الاقتداء بالمعصوم إلى الاقتداء بغير المعصوم.

- والإسلام ليس أكثر من أحكام معدودة يفهمها أي أعرابي أو مسلم، وأن المذاهب ليست أكثر من آراء أهل العلم في فقههم بعض المسائل، وهذه الآراء لم يوجب الله تعالى ولا رسوله على أحد اتباعها، ولم يثبت أي دليل على أن الإنسان يسأل في قبره إذا مات عن المذهب أو الطريق!!!...

ويمكن القول في ختام الحديث عن هذه الدعوة: إن (اللامذهبية) بهذا الطرح الحاد الذي ألقى جهود آلاف العلماء عبر قرون من الزمن، واتهم جمهور المسلمين بالشرك والضلال وفقهاءهم وأئمتهم بالأخبار الذين هذه الدعوة قد أبطلت نفسها بما بلغت من مغالاة وتنطع وصل حد تكفير فضلا عن ضعف حججهم التي أقل ما يقال عليها أنها أوهام وربما ما عرضناه في بداية هذا المقال كاف لإبطال هذه الدعوة .

وقد تصدى محمد سعيد رمضان البوطي لجل الشبهات التي أثارها أصحاب هذه الدعوة، وانتهى إلى نتيجة مفادها أن «اللامذهبية أخطر بدعة تهدد الشريعة الإسلامية»<sup>66</sup>، قد يكون البوطي مبالغا في حكمه خصوصا مع التعميم الذي أطلقه، وربما يكون منصفاً ومحققاً. لكن الذي لا شك فيه أن هذه النظرة للمذاهب الفقهية التي أثمرتها اجتهادات العلماء واختلافهم والحلول التي قدمت كبديل للثروة التشريعية

الملغاة، للأسف كل ذلك مما يزيد في الطين بلة، وسنجد أنفسنا من جديد نعود إلى حيث اتهبنا.

إن فتح باب الاجتهاد الفردي على مصراعيه لعامة الناس ولمن هب ودب سيطرح من جديد مشكلة الفوضى والاضطراب التشريعي وتجراً ذوي الأهواء والنزاعات على الدين...، وربما وجدنا أنفسنا - بل أكيد- ننادي بغلق باب الاجتهاد والتزام تقليد الأولين، ضماناً لوحدة الشريعة.

هذا فضلاً عما سيلحق العمران والحرث والنسل من خراب وهلاك لأن الناس وضعوا الاجتهاد في غير مكانه، وطبقوه بدون شرط، وتجاهلوا سنة الله في الكون من ارتباط فئات الناس بعضهم ببعض في مجال التعاون والتناصر والتعليم والإرشاد. هذا وغيره كثيرة مما سيحدث لو انساب الناس جميعاً في ببداء اللامذهبية<sup>67</sup>.

ثانياً: اللامذهبية بمعنى التحرر من الالتزام المذهبي.

هذا الاتجاه هو الآخر كان حرباً على التقليد الجامد والعصبية المذهبية، ولكنه أهدأ في عرض وجهة نظره، وأكثر حكمه في التعامل مع الثروة الفقهية. التي أثمرتها اختلافات المجتهدين فما هي حقيقة اللامذهبية عندهم وما هو هدفها؟

أ- حقيقتها ومنطلقاتها: المذهبية عندهم تعني الالتزام بمذهب معين والأخذ بكل ما فيه دون تنقيح أو ترجيح<sup>68</sup>، وهذا خطأ وبدعة في الدين للأسباب التالية<sup>69</sup>:

1- إن عدم التزام مذهب معين واجب، حتى نفرق بين اتباع المعصوم واتباع الفقيه الذي يخطئ ويصيب.

2- إن عدم التزام مذهب هو الأصل والأيسر والأقرب إلى الفهم الصحيح لمراد الله تعالى، فهو حين أمر الجاهل بسؤال أهل الذكر لم يحدد واحداً معيناً منهم بل أطلق ذلك.

3- لم يبلغنا عن الصحابة والسلف الصالح من أهل القرون الثلاثة الفاضلة، الذين أمرنا بالإقتداء بهم أنهم، كانوا يلتزمون مذهبا معينا، بل كان عوامهم يسأل علماءهم دون تقييد بواحد معين، وما كانوا منقسمين إلى مذاهب علماءهم.

ومنه فإن أنصار هذا الاتجاه لا يحرمون مطلق التقليد، ولا يقولون بوجود الاجتهاد على كل أحد بل إن دعوة الاجتهاد والتقليد موجهة بالدرجة الأولى للعلماء، والذين يتصدون لإفتاء الناس في أمور دينهم.<sup>70</sup>، لذلك هم يقولون أنه «متى كان المقلد عازما فعلا على التخلي عن كل حكم في مذهبه حين يبلغه أنه مخالف للكتاب، وينفذ ذلك فإنه لا يعد ملتزما مذهبا معينا، بل يكون على خير وهدى، وليست دعوتنا في جوهرها إلا هذه»<sup>71</sup>.

ب- لا يطعنون في الأئمة كما هو الحال بالنسبة للاتجاه الأول، بل يحبونهم ويقدرهم جهودهم، ويعتقدون أن كل مجتهد معذور إذا أخطأ ومأجور أجرا واحدا، وأجرين إذا أصاب، لكن ذلك لا يعني عدم ترك بعض أقوالهم المخالفة للكتاب والسنة، لأن العلماء والمجتهدين بشر غير معصومين، أنه يقع منهم الخطأ كما يقع منهم الصواب، فلا يوجد أحد يجب على المسلم قبول كل أقواله إلا النبي -صلى الله عليه وسلم-<sup>72</sup>. كما أنهم يعترفون بما في مذاهب هؤلاء الأئمة من حق وصواب، وأنه ليس من الحكمة إهمالها أو إعدامها من جذورها، لكنهم ضد التعصب المذهبي الذي يجعل المذهب، هو الأساس والأصل ويجعل الكتاب والسنة التبع والفرع، فيرد منهما ما خالف المذهب «أما نحن فعلى العكس من ذلك تماما نجعل الكتاب والسنة هما الأصل، والمذاهب هي الفرع فترد منها ما خالف الكتاب والسنة، ونقبل ما قبله، واعتقادنا أن هذا ما يجب أن يكون عليه كل مسلم»<sup>73</sup>.

وهم يطالبون بإعادة النظر في المذاهب الفقهية لتنقيتها من العيوب، وتخليصها من الأخطاء والانحرافات التي علقت بها بعد القرون الثلاثة الفاضلة<sup>74</sup>، ثم يعمل بعد ذلك على التقريب بينها وتوحيدها<sup>75</sup>.

وخالصة هذا التوجه: الاستفادة من جميع المذاهب، دون الالتزام أو التعصب لمذهب دون آخر، وذلك بعد تنقيتها مما لحقها من عيوب وأخطاء، وعرض الاجتهادات على الكتاب والسنة، وتحكيمها في كل خلاف وتوحيد المذاهب على أساسها ليعود المسلمون كتلة واحدة، وصفا واحدا.

#### ب- توحيد المذاهب الفقهية:

لقد بدا واضحا أن الغاية القصوى لهذا التوجه اللامذهبي، هي الوصول إلى توحيد المذاهب الفقهية في مذهب واحد، وهو ما صرحوا به بقولهم: «إننا نعمل على توحيد هذه المذاهب في مذهب واحد، كما كان الحال عليه زمن السلف الصالح»<sup>76</sup>. وقد بينوا أسباب ومبررات ذلك، كما اقترحوا ورسموا معالم لتحقيق هذا الهدف.

1- إن وحدة المسلمين في الرأي والعمل شرط أساسي لتحقيق عزتهم ووحدتهم، وتعدد المذاهب الفقهية الإسلامية يفرق بين المسلمين في الآراء والأحكام والعادات، ويباعد بينهم، وقد يؤدي إلى الخصومات والتنازعات.

2- من أكبر أسباب الخلاف بين المذاهب الفقهية، ظهور الفقه ونشوءه قبل استكمال جمع السنة وتدوينها، والآن بعد أن تم ذلك لا بد أن يعاد النظر في آراء المذاهب المختلفة لتعدل بناء على ذلك<sup>77</sup>.

3- إن تعدد المذاهب يطرح مشكلة كبرى إذا قامت للمسلمين دولة إسلامية، بأي مذهب تأخذ، وبأي رأي تحكم، ولن نستطيع إرضاء الجميع، وإذا طبق كل مذهب في البلد الذي ينتشر فيه حدث اختلاف كبير في قوانين كل بلدة إسلامية عن الأخرى، إضافة أنه لا يمكن تطبيقه تماما فقد يوجد مذهبان متساويان في بلدة واحدة<sup>78</sup>.

وإذا أردنا تقديم الفقه الإسلامي في مواد مقننة منضبطة فهل نقدم هذا التقنين على صورة نماذج أربعة أو أكثر، أو نقدم نموذجا مختارا، يمثل الأرجح والأقوى في ضوء الكتاب والميزان اللذين أنزلهما الله ليقوم الناس بالقسط...<sup>79</sup>، إن هذا الارتباط بين فقه ما وقطر ما قد حرم المسلمين من أحكام قد تكون أرفق أو أرشد مما ألفوا<sup>80</sup>.



4- التزام مذهب واحد فيه تضيق وتعسير على الناس، لكن الشريعة بنصوصها ومقاصدها، ومجموع مذاهبها وتراث فقهاء فيها من السعة والمرونة ما يعطي حلا لكل مشكلة، ثم إن التقيد بالمذاهب «هو التزام بما لا يلزم ولا يجب ديناً أو شرعاً...، ولم يوجب الله ورسوله اتباع مذهب معين من مذاهب الأئمة، إنما أوجب اتباع الكتاب والسنة»<sup>81</sup>، وكل الأئمة والمجتهدين هم أهل لأن نستفسرهم ونتبعهم، وكلهم مفخرة للمسلمين، وثروة كبرى وذخر لهم، فالأولى أن نأخذ منهم جميعاً دون تعصب لواحد منهم<sup>82</sup>.

5- إذا كان تعدد المذاهب الفقهية أمراً حتمياً كأثر لطبيعة التشريع نفسه، وهو أمر مقصود من المشرع لحكمه بالغة، وهي التوسعة على العباد، وتحقيق مصالحهم المتغيرة عبر العصور، فإن «إطراح أي مذهب من المذاهب الفقهية يعتبر عدواناً على حق العلم في شرع الله ورسوله، فضلاً عما يورث من التشتت والشقاق، والتعصب المقيت، وهذا محرم قطعاً، لكونه مضاد لقصد الشارع من إنزال الشريعة كلها جملة وتفصيلاً»<sup>83</sup>.

- نص توحيد المذاهب: إذا جازلنا أن نسبي العمل الذي سيسفر عنه توحيد المذاهب- أن نسميه مذهباً جديداً فإن طبيعة هذا المذهب- بناء على ما تقدم- هو مذهب مبني على أصح الأدلة وأرجح الأقوال في مذاهب المسلمين، وخاصة منها الأربعة في ضوء المعايير الشرعية<sup>84</sup>.

وتحقيقها لهذا الغرض هناك من اقتراح تأليف لجنة عملية، تدير النظر في تراثنا الفقهي كله على أساس:

أ- تقرير الأحكام المتفق عليها بين فقهاء الإسلام، أي التي لم يثر حولها خلاف.

ب- في المسائل المختلف عليها اختلاف تنوع يؤخذ بجميع الأقوال ما دامت ثابتة في الشريعة، ولا يقتصر على واحد منها.

ج- في المسائل المختلف عليها اختلاف تضاد، ينظر في دليل كل مذهب، ويؤخذ بأقوى الآراء وأرجحها من ناحية الدليل دون تعصب برأي على آخر.

- د- في المسائل التي يصعب ترجيح رأي من الآراء فيها، وتتساوى أدلتها في القوة يجوز الأخذ بأي رأي منها، ويحسن تقديم ما يرجح من ناحية المصلحة للمسلمين.
- ه- يترك كل رأي ظهر بطلانه وضعفه.

يسمى هذا المذهب (المشروع) مذهب الكتاب والسنة وجميع الأئمة<sup>85</sup>.

اقترح الكاتب مشروعه هذا وعرضه على العلماء والمهتمين لدراسته وإبداء الرأي حوله ويبدو أنه لقي صدى واستحسانا، قال محمد الغزالي-رحمه الله-: «إن هذا الكلام في جملته حسن، وهو يتصف بالإنصاف والإخلاص، وكان المفترض أن يشتغل بهذا مجمع البحوث الإسلامية في القاهرة، وغيره من المجمع الدينية في العواصم الكبرى»<sup>86</sup>، كما نقل مصطفى أحمد الزرقاء عن بعض مفكري وعلماء العصر أنهم يرون: «أن مجموعة المذاهب الاجتهادية يجب أن تعتبر كمذهب واحد كبير في الشريعة الإسلامية، وكل مذهب فردي منها كالمذهب الحنفي والمالكي والشافعي والحنبلي وغيرها يعتبر في هذا المذهب العام كالآراء والأقوال المختلفة في المذهب الفردي الواحد، فيرجح علماء الأمة ويختارون منها للتقنين في ميدان القضاء والفتيا، ما هو أوفى بالحاجة الزمنية ومقتضيات المصلحة في كل عصر»<sup>87</sup>.

استحسن مصطفى أحمد الزرقاء هذا الرأي، وقال إنه رأي سديد وواقف كثير من العلماء والدعاة، ورجال القانون، وصار هذا هو التوجه الغالب في العصر الحالي.

وليس المقصود بتوحيد المذاهب أن يؤخذ بقول شاذ لا دليل له، أو جعلها كلها مذهباً واحداً، بل إن المقصود هنا الاقتباس المتبادل والتقريب المنهجي بينهما، عند الضرورة والاقتضاء، لمنع التقليد الأعمى والتعصب المذهبية، ومحاربة الجمود على مذهب معين<sup>88</sup>.

لكن هناك من رد فكرة المذاهب من أساسها وأثار حولها مخاوف ومحاذير، واعتبرها صعبة التنفيذ للأسباب التالية: 1- أنه لكل مذهبه حجته، وكل أهل مذهب يمكنهم أن يصححوها ولا يلتفتوا لما يقول غيرهم من ضعفها. 2- هذه المذاهب كل مذهب

في قطر إما كله وإما متحصل على أغلبية ساحقة، فلا معنى أن يطلب من سكان الأقطار ترك مذهب غير مزاحم بغيره، وهو مؤيد في أفكارهم ومعتقداتهم، وألفوه من نعومة أظافرهم.

3- وحسب هذا الرأي دائما فإن فكرة توحيد المذاهب، فكرة لا نتاج لها، ولا تفيد المجتمع الإسلامي إلا شقافا آخر فقط<sup>89</sup>.

بيد أن هناك من لا يرى وجها لهذا التخوف والاعتراض على فكرة توحيد المذاهب الفقهية، بل على العكس تماما، إذ أن طبيعة الخلاف بين المذاهب الفقهية تجعل التوحيد بينها أمرا موافقا لروح الشريعة الإسلامية، لأن الخلاف بين المذاهب الفقهية -عموما- لم يكن خلافا على المبادئ والتعاليم الإسلامية، بل كان بوجه عام واقعا على الفروع بمناسبة تطبيق المبادئ على القضايا العملية. وبوجه عام يعتبر اختلاف المذاهب شبيها باختلاف المحاكم اليوم، في تفسير بعض النصوص أو القواعد عند تطبيقها على الدعاوى المعروضة عليهم. فاعتماد هذه الحقيقة في مسألة الخلاف بين المذاهب الفقهية، يجعل فكرة التوحيد بينهما أمر موافق لروح الشريعة الإسلامية، فالإسلام توحيد واتحاد<sup>90</sup>. ثم إن الاختلاف بين المذاهب الفقهية -حسب ما انتهى إليه البحث العلمي- ليس خلافا جذريا في الأصل مما يؤكد أن هوة الخلاف ستضيق إلى أقصى حد ممكن في الفقه الإسلامي مستقبلا<sup>91</sup>. وهكذا فإنه لا توجد موانع علمية تمنع التوحيد بين المذاهب، وإن وجدت موانع فهي موانع نفسية أو عصبية لا غير

وفي الختام يمكن القول: إن فكرة توحيد المذاهب حسب المعنى الذي قصده الدعاة إليها ستخفف بالتأكيد من تشعب الخلافات الفقهية، وستضيق حدا لكثير من الآراء الفقهية التي ملئت بها كتب الفقه من غير مستند أو دليل سائغ، وستسمح بضبط الأحكام وتوحيدها على ضوء المصلحة ومقتضيات الزمان.

ولكن قد يقال إن الاجتهاد مطلوب وباق إلى قيام الساعة، والاختلاف ثمرة طبيعية له، ثم إن ما رجح اليوم بناء على مصلحة شرعية وظروف زمنية قد يصبح مرجوحا في

زمن آخر ويرجح ما يخالفه فكيف يمكن الحديث عن توحيد الأحكام وضبط الخلافات الفقهية؟

**والجواب:** صحيح أن الاجتهاد مطلوب ومستمر مادامت عجلة الحياة تدور بيد أن رفع الخلاف لابد منه كي تمضي الحياة في طريقها، وكذلك منع الفوضى عندما تشتجر الآراء، وتكثروجهات النظر، وهنا تتدخل الدولة، فإذا رأى أبو حنيفة أن المسلم يقتل في الذمي ورأى غيره أن المسلم يعزر وحسب فلن تبق القضية معلقة إلى الأبد...

وهكذا فإن تدخل الدولة ممثلة في الهيئة الرسمية ضروريا لحسم الخلاف، لكن هل تتبنى الدولة مذهبا واحدا في جميع الأحكام أم تعتمد فكرة توحيد المذاهب على النحو الذي طرح؟ الإجابة على هذا السؤال تجعلنا نعود من حيث بدأنا. لذلك سندع الأمر للقائمين على مشاريع تقنين الفقه ليقرروا بأنفسهم وفق ما يحقق مصلحة المسلمين في كل عصر أو مصر.

#### خاتمة:

في ختام هذه الدراسة التي أردت من خلالها بيان موقف المسلمين عموما والعقل الفقهي خصوصا من المذاهب الفقهية، يمكنني أن أسجل النتائج التالية:

-من أهم خصائص هذه الشريعة أنها صالحة لكل زمان ومكان، وشاملة لجميع شؤون حياة الناس الفردية والجماعية، ومصدر ذلك كله القرآن والسنة، وبالرغم من أنهما لم يستوعبا جميع التفاصيل والجزئيات لكنهما فسحا المجال للاجتهاد في حدود المبادئ والقواعد العامة التي قرراها، ولأن الأزمان مختلفة، والأعراف متغيرة، وعقول المجتهدين ليست نسخا متطابقة، فمن غير المعقول أن نتصور اتفاقهم في كل ما اجتهدوا فيه، فكان الاختلاف الذي انتهى إلى مذاهب بعضها بقي إلى يومنا وبعضها لم يعد له ذكر إلا في الكتب.

- نشوء المذاهب الفقهية الإسلامية لم يكن أمرا اعتباطيا، ولا مظهرا للتعصب والارتجال، أو حب التفرد ومجرد المخالفة، بل إن ذلك يرجع إلى أسباب علمية

وموضوعية. إلا أن هناك مذاهب فقهية يرجع ظهورها إلى عوامل سياسية، ثم تحولت إلى مذاهب فقهية، مثل المذهب الإباضي والمذهب الزيدي بالنسبة للشيعة، وغيرهم. وإذا كان جمهور أهل السنة قد استقروا على أربعة منها فقط، فإن هناك مذاهب أخرى لا تقل قيمة عن المذاهب الأربعة لكن لم يعد لها ذكر للأسف، مثل مذهب الأوزاعي والليث بن سعد، ومذهب الطبري.

\_ تعددت النظريات في تفسير ظاهرة التمكن لبعض المذاهب دون أخرى، وتباين المدى الجغرافي للمذاهب الأربعة المعتمدة عند أهل السنة، بين من عزى ذلك إلى العامل السياسي وحده، كما هو الحال بالنسبة لابن حزم الظاهري، ومن أرجعه إلى تناسب طبيعة المذهب مع حالة البلد من الحضارة أو البداوة كما هو الحال بالنسبة لابن خلدون، ومن يرى أن التوسع الجغرافي للمذهب يتناسب مع مدى اعتماده الرأي، أو مدى قوة وحيوية المذهب ونرى أنه لا يمكن التسليم لعامل واحد بل جميع هذه العوامل مجتمعة تصلح تفسيراً لهذه الظاهرة.

-إن اختلاف المذاهب نعمة وثروة تشريعية تجعل الأمة الإسلامية في سعة من أمر دينها وشريعتهما فلا تنحصر في تطبيق شرعي واحد لا مناص لها منه إلى غيره، بل إذا ضاق بالأمة مذهب أحد الأئمة في وقت ما أو أمر ما وجدت في المذاهب الأخرى سعة ورفقا ويسرا، ونعتقد أنه من واجب المسلمين إظهار جميع المذاهب والانتفاع بها، أما إطراح بعضها أو أحدها فهو تضييع لجزء من تراثنا الفقهي، وهو عدوان على حق العلم، فضلا على ما يورثه من الشقاق، والنزاع، والتعصب المقيت. فإذا كان هذا هو المقصود باللامذهبية فلا يمكن أن نختلف معهم.

- إن القول بوجود التزام مذهب واحد وحرمة الخروج عنه لا يتناسب مع رحمة الاختلاف، ولا يتفق مع روح الشريعة الإسلامية، وهو ما لم يقله أحد من الأئمة المجتهدين، ولا من العلماء ذوي الفقه والفهم في الدين، كما أن فتح الباب على مصراعيه للتنقل بين المذاهب، أو الاجتهاد خارجها يعتبر عبثا بالفقه والتشريع.

\_ ظاهرة التشنيع والتنقيص من قدر أئمة المذاهب وأتباعهم فضلا عن تكفيرهم لا أساس شرعي أو موضوعي لها، ولا يشفع لهؤلاء ما ثبت من تقليد متعصب لبعض أتباع المذاهب، كما أن القول بإلغاء هذه المذاهب يعتبر جنائية في حق العلم والدين، فصارت اللامذهبية بهذا الطرح فكرة شاذة ومتطرفة ولا يمكن لعاقل أن يقبلها.

<sup>1</sup> - سورة الروم، الآية 22.

<sup>2</sup> - ابن منظور، لسان العرب، مادة "ذهب"، 18/1.

<sup>3</sup> - محمد رواسى قلعة جى وحامد صادق قنيبي، معجم لغة الفقهاء (الطبعة الثانية؛ بيروت: دار النفائس، 148هـ - 1988م)، ص 19.

<sup>4</sup> - محمد الدسوقي، الاجتهاد والتقليد في الشريعة الإسلامية، ص 219، ومحمد عيد عباسي، تعريف الراغب بحقيقة المذهبية والمذاهب (الطبعة الأولى، عمان: المكتبة الإسلامية، 141)، ص 9.

<sup>5</sup> - محمد سعيد رمضان البوطي، اللامذهبية أخطر بدعة تهدد الشريعة الإسلامية، ص 13-14.

<sup>6</sup> - بهذا المؤلف يعتبر الشافعي أول من دون علم أصول الفقه، وقد كان كتابه هذا مرجعا للمختلفين وحجة للمتنازعين، وحد شملهم وخفف من أثر الاختلاف بينهم، فقد اهتم الشافعي بدراسة مناقش الاختلاف وتمحيصه، و الموازنة بين آراء المختلفين بإرجاعها إلى ما وضعه من قواعد وضوابط. فكان هو الوسط الذي التقى فيه منهج أهل الرأي وأهل الحديث، وله يرجع الفضل في التقريب بينهما. أبو زهرة، الشافعي: حياته وعصره (مصر: دار الفكر العربي، لا ت)، ص (29-30) و(68-69)

<sup>7</sup> - الدهلوي، الإنصاف في بيان سبب الاختلاف، ص 53

<sup>8</sup> - محمد أبو زهرة، «الاجتهاد في الفقه الإسلامي» من محاضرات ملتقى الفكر الإسلامي السابع عشر بالجزائر، 4/ 408

<sup>9</sup> - صبحي الصالح، النظم الإسلامية: نشأتها وتطورها (الطبعة السادسة؛ بيروت: دار العلم للملايين، 1982)، ص 208

<sup>10</sup> - أحمد شاه ولي الله الدهلوي، حجة الله البالغة، 289/1.

<sup>11</sup> - ابن خلدون، المقدمة، ص (416-417).

<sup>12</sup> - أحمد تيمور، نظرة تاريخية في حدوث المذاهب الفقهية (الطبعة الأولى: بيروت: دار القادري؛ 1411.1990)، ص 48.

<sup>13</sup> - الدهلوي، الإنصاف في بيان سبب الاختلاف، ص 40.

<sup>14</sup> - الدهلوي، حجة الله البالغة: 1/284، والإنصاف، ص 41.

<sup>15</sup> - أحمد شاه ولي الله الدهلوي، الإنصاف في باب سبب الاختلاف، ص (41-42).

<sup>16</sup> - المصدر السابق، ص 43.

<sup>17</sup> - ولي الله الدهلوي الإنصاف في بيان سبب الاختلاف، ص 44.

<sup>18</sup> - انظر ابن حزم، الأحكام في أصول الأحكام، 4/625-626، وأحمد أمين، ضحى الإسلام، 2/177.

<sup>19</sup> - صبيح محمصاني، فلسفة التشريع في الإسلام (الطبعة الثانية: دار الكشف، 1371 هـ. 1952م)، ص 25.

<sup>20</sup> - حسن إبراهيم حسن، تاريخ الإسلام (الطبعة الثالثة: بيروت: دار الجيل، 1411 هـ - 1991م)، ج 4، ص 431.

<sup>21</sup> - صبيح محمصاني فلسفة التشريع في الإسلام، ص 75.

<sup>22</sup> - أبو زهرة، ابن حزم ص 520، وأحمد تيمور نظرة تاريخية في حدوث المذاهب الفقهية، ص (68-69).

<sup>23</sup> - ابن حزم، الأحكام في أصول الأحكام 4/225-226.

<sup>24</sup> - أبو العباس بن يحيى الونشريسي، المعيار المعرب، والجامع المغرب عن فتاوى أهل إفريقيا والأندلس والمغرب (المملكة المغربية: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1401-1981)، ج 2، ص (332-333).

<sup>25</sup> - المصدر السابق، 2/169.

<sup>26</sup> - المصدر السابق نفسه.

<sup>27</sup> - هذا ما أظهرته الدراسة التي قام بها أحمد تيمور في كتابة نظرة تاريخية في حدوث المذاهب الفقهية الأربعة، فقد بين مدى تدخل العامل السياسي في مزاحمة المذاهب لبعضها، وانتشار كل مذهب على حساب الآخر بسبب تدخل الحكام في اختيار مذهب القضاء الرسمي.

<sup>28</sup> - الموسوعة الفقهية، القاهرة: 32/1.

<sup>29</sup> - الموسوعة الفقهية، القاهرة: 32/1.

<sup>30</sup> - المرجع السابق، ص 35.

<sup>31</sup> - ابن خلدون، المقدمة، ص 420.

<sup>32</sup> - محمد أبو زهرة، مقدمة كتاب نظرة تاريخية في حدوث المذاهب الأربعة لأحمد تيمور باشا، ص: 43.

<sup>33</sup> - أحمد تيمور، نظرة تاريخية في حدوث المذاهب الفقهية (الطبعة الأولى؛ بيروت: دار القارئ، 1411هـ-1990م)، ص (53-54-55).

<sup>34</sup> - أحمد يتمور، نظرة تاريخية في حدوث المذاهب الفقهية، ص 62.

<sup>35</sup> - المرجع السابق، ص 71 وما بعدها.

<sup>36</sup> - المرجع السابق، ص 81 وما بعدها.

<sup>37</sup> - صبيح محصاني، الأوضاع التشريعية في البلاد العربية، 176.

<sup>38</sup> - ابن خلكان، وفيات الأعيان، 127/4.

<sup>39</sup> - انظر: أحمد تيمور نظرة تاريخية في حدوث المذاهب الفقهية، ص 30، وأحمد أمين، ضحى الإسلام، 177/2. أحمد الدسوقي وأمنة الجابر مقدمة في دراسة الفقه، ص 192، وصبيح محصاني فلسفة التسريع الإسلامي، ص 31.

<sup>40</sup> - أحمد يتمور، نظرة تاريخية في حدوث المذاهب الفقهية، ص 30.



<sup>41</sup> - ابن خلدون، المقدمة، ص 420.

<sup>42</sup> - بدران أبو العنين، تاريخ الفقه، ص 187.

<sup>43</sup> - أبو الحسن علي الحسن الندوي «الاجتهاد ونشأة المذاهب» من محاضرات ملتقى الفكر الإسلامي السابع عشر بالجزائر، 2/236.

<sup>44</sup> - معروف الدوالي «الاجتهاد في الإسلام من خلال قواعد العملية ومقاصد الشريعة» من محاضرات ملتقى الفكر الإسلامي السابع عشر، 2/123-124.

<sup>45</sup> - من مؤتمرات أسبوع الفقه الإسلامي العالمي عقد في جامعة باريس 1951 بدعوة من مؤسسة الحقوق الدولية المقاربة.

<sup>46</sup> - محمد طلب زايد، خطبئة المذاهب، ص 11-12.

<sup>47</sup> - المرجع السابق، ص 79.

<sup>48</sup> - محمد طلب زايد، خطبئة المذاهب، ص 69-104.

<sup>49</sup> - المرجع السابق، ص 145-146.

<sup>50</sup> - محمد طلب زايد، خطبئة المذاهب، ص 85.

<sup>51</sup> - المرجع السابق، ص 86 - 87.

<sup>52</sup> - سورة آل عمران الآية 79.

<sup>53</sup> - محمد طلب زايد، خطبئة المذاهب، 152. 153.

<sup>54</sup> - سورة النحل، الآية 43.

<sup>55</sup> - المرجع السابق، ص 154.

<sup>56</sup> - سورة التوبة، الآية 31.

<sup>57</sup> - سورة الكهف، الآية 104.

<sup>58</sup> - محمد طلب زايد، خطيئة المذاهب، ص15، وانظر محمد سعيد رمضان البوطي اللامذهبية...ص26.

<sup>59</sup> - محمد طلب زايد، خطيئة المذاهب، ص44-45.

<sup>60</sup> - ساق الكاتب طائفة من أخطاء الصحابة في اجتهاداتهم لترسيخ ما سماه (قاعدتين عتيدتين في صرح الفقه الإسلامي، الأولى: لا حجة في الدين في قول أو فعل أحد كائنا من كان دون رسول - صلى الله عليه وسلم- والثانية: المصدران الوحيدان لجميع شرائع الإسلام هما الكتاب والسنة وحدهما دون سواهما. انظر: محمد الطيب زايد، خطيئة المذاهب، ص56 وما بعدها.

<sup>61</sup> - انظر: المرجع السابق، ص3، ومحمد سعيد رمضان البوطي اللامذهبية...، ص30.

<sup>62</sup> - محمد سعيد رمضان البوطي، اللامذهبية...، ص31، ومحمد الدسوقي الاجتهاد والتقليد، ص223.

<sup>63</sup> - محمد طلب زايد، خطيئة المذاهب، ص12.

<sup>64</sup> - محمد سعيد رمضان البوطي، اللامذهبية...، ص30. وانظر محمد طلب زايد، خطيئة المذاهب، ص240.

<sup>65</sup> - محمد طلب زايد، خطيئة المذاهب، ص189.

<sup>66</sup> - وهو عنوان كتابه الذي ألفه في الرد على كتاب (هل المسلم ملزم باتباع مذهب معين من المذاهب الأربعة)، والرسالة لصاحبا محمد سلطان المعروف بالخجندي، التي يشك البوطي في نسبتها إليه، وقد رد عن البوطي بكتاب آخر عنوانه (المذهبية المتعصبة هي البدعة) ولقد طال الصراع البوطي -رحمه الله- وخصومه، وإنه لمن المؤسف أن توجه طاقات علمائنا في قضايا كان من المفروض أنه فصل فيها منذ قرون، وما جدوى إثارتها في هذا الوقت!!

<sup>67</sup> - طرح محمد سعيد رمضان البوطي هذا السؤال "ماذا سيحدث لو انساب الناس جميعا في بيداء اللامذهبية ؟ وأجاب بتفصيل وبيان، انظر كتابه، اللامذهبية أخطر بدعة تهدد الشريعة الإسلامية، ص78 وما بعدها.

<sup>68</sup> - محمد عيد عباسي، حقيقة التعيين لمذاهب الأئمة الأربعة المجتهدين (الطبعة الأولى؛ عمان: المكتبة الإسلامية، 1410) ص43.

<sup>69</sup> - محمد عيد عباسي، المذهبية المتعصبة هي البدعة (الطبعة الثانية؛ عمان: المكتبة الإسلامية ، 1406 هـ - 1986م)، ص 91-92.

<sup>70</sup> -محمد عيد عباسي، المذهبية المتعصبة، ص 212.

<sup>71</sup> - محمد عيد عباسي، حقيقة التعيين لمذاهب الأئمة الأربعة، ص 60.

<sup>72</sup> - محمد ناصر الدين الألباني، صفة صلاة النبي (ص) ص 23 وما بعدها، ومحمد عيد عباسي تعريف الراغب بحقيقة المذهبية والمذاهب، ص 10-11.

<sup>73</sup> - محمد عيد عباسي، حقيقة التعيين لمذهب الأئمة الأربعة المجتهدين، ص 89، وانظر: محمد ناصر الدين الألباني، صفة صلاة النبي - صلى الله عليه وسلم- ص 21.

<sup>74</sup> - أهم هذه الانحرافات والعيوب، كما ذكروها هي: 1- مخالفة النصوص الصحيحة تعصبا للمذهب. 2- امتلاء الكتب المذهبية بالأحاديث الضعيفة، 3- تقديم أقوال المتأخرين على الأئمة المتقدمين. 4- الانحباس في مذهب واحد، وعدم الاستفادة من المذاهب الأخرى. 5- خلو كثير من الكتب المذهبية من الأدلة الشرعية. 6- الاشتغال بالفرضيات المستحيلة، والحماقات السخيفة. 7- نشر الخلاف والانقسام والفتن بين المسلمين. 8- الأخذ بما يدل عليه النص دون بعضه. انظر: محمد عيد عباسي، تعريف الراغب بحقيقة المذهبية والمذاهب، ص 13 إلى 56.

<sup>75</sup> - صبحي محمصاني، فلسفة التشريع في الإسلام، ص 70 ونسبها لمن سماهم بالسلفية. التي قام بها جمال الدين الأفغاني وتلميذه محمد عبد، وهو مذهب يرى الرجوع إلى القرآن والسنة ومحاربة الجمود والخرافات والبدع.. والثورة على كل تقليد... و- حسب المؤلف دائما- فإن مذهب السلفية يقترب من المذهب الوهابي أو الحنبلي الجديد لأن المذهبيين يرجعان إلى أصل الشريعة المبنية على الكتاب والسنة الصحيحة، ويريان الاجتهاد على هذا الأساس دون التقيد بأراء بعض الفقهاء المقلدين الجامدين.

<sup>76</sup> - محمد عيد عباسي، حقيقة التعيين لمذهب الأئمة الأربعة المجتهدين، ص 93-94.

<sup>77</sup> - ليس صحيحا لأن أكبر أسباب الاختلاف هو (الرأي)، وقد ترتب على حصر معظم أسباب الاختلاف في السنة وحدها القول بأن إزالة هذا الاختلاف اليوم أمرا ميسورا بعد أن دونت السنة وميز الصحيح من الضعيف، وظهر في هذا السياق ما سمي ب(مذهب المحدثين الجدد)، منهجه التقيد بما ثبت عن النبي - صلى الله عليه وسلم-. انظر: الألباني، صفة صلاة النبي - صلى الله عليه وسلم-. ص 20-21. ونقول هنا: إن هذا المنهج أو المذهب الجديد قد يكون عاملا في الخروج من الخلاف فيما كان سببه

ثبوت السنة وعدمه، ولكنه غير كاف في إزالة الخلاف تماما في الأحكام الشرعية، ثم إن الاختلاف الفقهي أمر حتمي، اقتضته طبيعة التشريع الإسلامي وادعاء مذهب جديد في مقابل المذاهب المعروفة هو خلاف جديد... والله اعلم.

<sup>78</sup> - محمد عيد عباسي، حقيقة التعيين لمذهب الأئمة الأربعة المجتهدين، ص 94-95.

<sup>79</sup> - يوسف القرضاوي، «نحو فقه ميسر»، مجلة إسلامية المعرفة 5ع السنة الثانية، ص 112.

<sup>80</sup> - محمد الغزالي، دستور الوحدة الثقافية بين المسلمين، ص 141.

<sup>81</sup> - يوسف القرضاوي، «نحو فقه ميسر»، ص 111.

<sup>82</sup> - محمد عيد عباسي، حقيقة التعيين لمذهب الأئمة الأربعة المجتهدين، ص 97-98.

<sup>83</sup> - فتحي الدريني، الفقه المقارن (الطبعة 3، منشورات جامعة دمشق، 1411هـ - 1991م)، ص 83-84-85.

<sup>84</sup> - انظر: محمد عيد عباسي، حقيقة التعيين لمذهب الأئمة الأربعة المجتهدين، ص 96. ويوسف القرضاوي «نحو فقه ميسر» ص 111.

<sup>85</sup> - محمد عيد عباسي، حقيقة التعيين لمذهب الأئمة الأربعة المجتهدين، ص 100-101.

<sup>86</sup> - محمد الغزالي، دستور الوحدة الإسلامية، ص 142. وانظر: محمد الدسوقي، منجز البحث في العلوم الإسلامية (الطبعة الأولى؛ دار الأوزاعي، 1404-1984)، ص 307.

<sup>87</sup> - مصطفى أحمد الزرقا، المدخل الفقهي العام، 1/ 209-210.

<sup>88</sup> - بلحاج العربي، المدخل لدراسة التشريع الإسلامي، (الطبعة الثانية؛ الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية 1992)، ص 242.

<sup>89</sup> - الحجوى، الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي 2/ 416.

<sup>90</sup> - المرجع السابق نفسه. والحقيقة أن الكاتب ذهب إلى أبعد من توحيد المذاهب الفقهية السنية حيث أنه تجاوز ذلك إلى جميع المذاهب الإسلامية بما فيها مذاهب الشيعة مادام الخلاف بين السنة والشيعة سياسيا. نفس المرجع والصفحة.

---

<sup>91</sup> - فتحي الدرني، الفقه المقارن، ص14.

جامعة محمد  
بوضياف  
بالمسيلة



مجلة الامام الداودي  
للعلوم الشرعية  
والقانونية

AR	عنوان المقال: المذهب المالكي بالمغرب العربي والأندلس؛ الخصائص والسّمات
ENG	The Title of the Article: The Maliki doctrine in the Maghreb and Andalusia; characteristics and features
FR	Le titre de l'article : La doctrine malékite au Maghreb et en Andalousie: caractéristiques et caractéristiques
	مولى الخلوة مصطفى كلية العلوم الإنسانية والحضارة الإسلامية - جامعة وهران 1 الجزائر
	أ.د: يوسي الهوّاري كلية العلوم الإنسانية والحضارة الإسلامية - جامعة وهران 1 الجزائر

## ملخص

انتشر المذهب المالكي في أنحاء المعمورة: بل أصبح في حياة مؤسسه - المذهب الرسمي للدولة الإسلامية في الأندلس، " فقد اخذ هشام بن عبد الرحمن بن معاوية أمير الأندلس حينئذ جميع الناس بإلزامهم مذهب مالك و صير القضاء و الفتيا عليه و ذلك في عشرة السبعين و مائة من الهجرة في حياة مالك و قريب من موته " و تلك سمة لم تتحقق لأي من المذاهب الإسلامية الأخرى كما هو معروف في التاريخ و في إفريقيا و طد سحنون مذهب مالك فكان لا يقضي إلا به. ولا يزال هذا المذهب غالبا على أهل المغرب الأقصى و الجزائر و تونس و طرابلس الغرب.

**الكلمات المفتاحية:** المذهب المالكي، المغرب العربي، الأندلس، الخصائص والسمات

### **Abstract:**

Al-Maliki's ideology spread throughout the globe: it became the foundation of the official doctrine of the Islamic state in Andalusia. "Hisham ibn 'Abd al-Rahman Ibn Mu'awiyah, the Prince of al-Andalus, then took all the people by committing them to the doctrine of Malik and the judiciary and the fatwa. Of the migration in the life of Malik and close to his death "and that feature did not materialize to any of the other Islamic doctrines as is known in history and in Africa and Tachnon doctrine of Malik was not to spend it only. This doctrine is still often applied to the people of Morocco, Algeria, Tunisia, and Tripoli

**Key words:** Maliki, Maghreb, Andalusia, characteristics and features.

### **Résumé:**

L'idéologie d'Al-Maliki se répandit dans le monde entier: elle devint le fondement de la doctrine officielle de l'État islamique en Andalousie. "Hisham ibn Abd al Rahman Ibn Mouawiya, le prince d'Al-Andalus, prit ensuite tout le monde en les engageant dans la doctrine de Malik, des magistrats et des fatwa.

De la migration dans la vie de Malik et proche de sa mort "et cette caractéristique ne se matérialisait à aucune des autres doctrines islamiques connues dans l'histoire et en Afrique et la doctrine Tachnon de Malik ne devait pas la dépenser seulement. Cette doctrine est encore souvent appliquée aux peuples du Maroc, de l'Algérie, de la Tunisie et de Tripoli

**les mots clés:** Maliki, Maghreb, Andalousie, caractéristiques et caractéristiques

## مقدمة

بسم الله والصلاة والسلام على أشرف المرسلين ، أما بعد :

فإنّ لظهور المذاهب الفقهية وانتشارها أسباب عديدة...وجوهر ذلك هو وجود الاختلاف ، وهذا الاختلاف المحمود فيه رحمة ، وتوسعة على المسلمين ، حتّى أنّ الفقهاء أقرّوا بأنّ الفتوى تتغيّر زمانا و مكانا وحالا و حسب الأشخاص...قال الدكتور مصطفى سعيد الخنّ : "و أمّا الخلاف في الفروع بعد الاتّفاق على الأصل ، فما هو إلاّ اختلاف في الطّريق الموصل إلى الحقيقة ، لا في الحقيقة نفسها ، وقد يكون هذا الخلاف توسعة على السّائرين ورفق بهم ، و جدير به أن لا يمتّ إلى الانشقاق لا من قريب ولا من بعيد وهذا هو شأن المذاهب الفقهية ."

وقد ارتأيت - في هذا المبحث - أن أعزّج على تاريخ انتشار المذهب المالكي ، بالمغرب العربي ، والأندلس ، مقسّما إياه إلى خمسة مطالب :

المطلب الأوّل : مدرسة القيروان .

المطلب الثّاني : مدرسة فاس .

المطلب الثّالث : مدرسة الأندلس .

المطلب الرابع : خصائص المدرسة المالكية المغربية .



## المطلب الخامس: سمات المدرسة المغربية .

وقد جاء في مراقي السَّعود :

هذا و حين قد رأيت المذهبا  
و ما سواه مثل عنقا مغرب  
أردت أن أجمع من أصوله  
و أسأل الله التوفيق و السداد .

رجحانه له الكثير ذهبا  
في كل قطر من نواحي المغرب  
ما فيه بغية لذى فصوله

انتشر المذهب المالكي في أنحاء المعمورة: بل أصبح في حياة مؤسسه - المذهب الرسمي للدولة الإسلامية في الأندلس ، " فقد اخذ هشام بن عبد الرحمن بن معاوية أمير الأندلس حينئذ جميع الناس بالزامهم مذهب مالك و صير القضاء و الفتيا عليه و ذلك في عشرة السبعين و مائة من الهجرة في حياة مالك و قريب من موته" و تلك سمة لم تتحقق لأي من المذاهب الإسلامية الأخرى كما هو معروف في التاريخ و في إفريقيا و طد سحنون مذهب مالك فكان لا يقضي إلا به و في مصر أثمرت جهود ابن القاسم و نظرائه في نشر المذهب كما أينعت جهود تلاميذ مالك في العراق ولا يزال هذا المذهب غالبا على أهل المغرب الأقصى و الجزائر و تونس و طرابلس الغرب و كذلك انتشر المذهب في صعيد مصر و السودان و البحرين و الكويت ...<sup>1</sup>

و هؤلاء الفقهاء الذين قاموا بهذا الجهد متقدمون ومتأخرون فأول طبقة المتأخرين في اصطلاح المذهب ابن أبي زيد وأما ما قبله فمتقدمون.<sup>2</sup>

## المطلب الأول: المدرسة المالكية المغربية (القيروان- تونس)

كان المذهب السائد في افريقية -القيروان وتونس- وما وراءها من المغرب مذهب الكوفيين إلى أن دخل علي بن زياد و ابن أشرس و الهلول بن راشد و بعدهم أسد بن الفرات (وغيرهم) بمذهب مالك فأخذ به كثير من الناس و لم يزل يفتشو إلى أن جاء سحنون (ت: 213 هـ) فغلب في أيامه

كان علي بن زياد في الحقيقة مؤسس المدرسة التونسية بأجلي مظاهرها التي لا تزال إلى اليوم ممتدة الفروع ثابتة الأصول إذ هو الذي بث في المغرب المالكية فعمت جميع أقطاره بدون استثناء وهو وان شاركته المدرسة المصرية فهو الذي دل عليها ولولاه ما قصد سحنون ابن القاسم فالتكوين الأول للمالكية بافريقية إنما هو لابن زياد والحق الذي لاريب فيه أن المدرسة المصرية -التونسية القيروانية أوجدتا بتعاونهما الأثر الفقهي المالكي الخالد (المدونة) أملاها ابن القاسم لبنة ذهبية بمبادرة أسد وتحرير سحنون وتدقيقه وتولت المدرسة التونسية القيروانية ضمان الحياة لهذا الأثر بما قام به علماءها وعلى رأسهم سحنون من جهود أثرها خالد سواء في نشر المذهب في أقطار المغرب العربي و الأندلس أو في تغذيته و تنميته باجتهداتهم وترجيحاتهم ومؤلفاتهم ومميزات هذه المدرسة إذا تتبعناها نراها كثيرة واهم هذه المميزات تلك التي ترتبط بالأصول فهي مدرسة انبتت على فقه الموطأ المؤسس على الدعائم الصحيحة من الحديث و الآثار و غير ذلك مما وقف عليه مالك بن انس رضي الله عنه و بنى عليه مذهبه المدعم بما عليه الجماعة بالمدينة المنورة ولشدة حرص هذه المدرسة على اتباع هذه الأصول كان منهجهم تصحيح الروايات وبيان وجوه الاحتمالات مع ما انضاف إلى ذلك من تتبع الآثار و ترتيب أساليب الأخبار و ضبط الحروف على حسب ما وقع في السماع.<sup>3</sup>

### شيوخ هذه المدرسة

ذكر منهم الدكتور حمزة أبو فارس خمسة علماء يمثلون الطبقة الأولى وهم :

-عبد الله بن عمر بن غانم (ت:190 هـ )

-علي بن زياد ( ت : 183 هـ )

-أبو مسعود بن أشرس .

-الجهلول بن راشد (ت:183 هـ )

و انتقل علمهم و علم كثير منهم إلى إمام القيروان سحنون ( ت :240 هـ )

**من أهمّ أوائل مؤلفات المدرسة المالكية القيروانية :**

- كتاب خير من زنته لعلي بن زياد التونسي العبسي (ت: 183 هـ)
- رواية علي بن زياد لموطأ الإمام مالك بن انس .
- كتاب المدونة الفقهية الكبرى للإمام سحنون بن سعيد (240 هـ)
- كتاب المجموعة لمحمد بن إبراهيم بن عبدوس (260 هـ)
- كتاب الرسالة الفقهية لابن أبي زيد القيرواني (386 هـ)
- كتاب النوادر والزيادات على ما في المدونة من غيرها من الأمهات لأبي محمد عبد الله بن عبد الرحمن أبو زيد القيرواني .

**المطلب الثّاني : المدرسة المالكية المغربية (مدرسة فأس و المغرب الأقصى) :**

مما ذكره الأستاذ الدكتور حميد لحمر – فاس ولعل التقصير في ذكر أخبار هذه المدرسة وقضاياها أو شؤونها عموما بالشكل الكافي إنما هو من طرف أهلها فهي لحد الآن لا زالت بعد لم تحظ بالعناية الكافية و الدراسة التامة اللازمة كما درست المدارس الأخرى وقد نبه على هذا النوع من الإهمال الدكتور عبد الهادي التازي قال ظلت الشكوى من إهمال المغاربة لتاريخهم لازمة لكل الذين حاولوا أن يقدموا إلى المكتبة المغربية تاريخا مدققا وخاصة المراحل الأولى التي تقع وراء الظلال و في حدود اطلاعي إن أول مؤلف نبه على هذه المدرسة وأهميتها ورتب أعلامها وترجم لهم هو العلامة الشيخ محمد مخلوف في كتابه شجرة النور الزكية في طبقات علماء المالكية أثناء الحديث عن فروع المدرسة المالكية الكبرى ...ففرع فاس في اصطلاح محمد مخلوف يشمل المغربيين الأقصى والأوسط وهو المعروف بالقطر الجزائري حاليا. ثم قال ...وهي تؤكد المقولة الماثورة العلم كقمح نتج بالمدينة وصفي ببغداد وطحن بالقيروان وغربل بقرطبة واكل بفاس. ويختم الدكتور عبد الهادي التازي كلامه قائلا: وهل عرف العالم كله بلاد المغرب إلا إذا قرن باسم فاس ؟

- قلت وهل عرف العالم كله مدينة فاس إلا إذا قرن باسم القرويين ؟

ثم قال ...يمكن إرجاع تكوين المدرسة المالكية إلى عصر الدولة الإدريسية الذي بدا منذ سنة هـ وهو بهذا يرجع ظهور المذهب المالكي بالمغرب إلى عهد إدريس الأول رحمه الله...

### الأعلام البينة للمدرسة المالكية الفاسية :

أربعة ممن كان لهم اثر بارز في مسيرة هذه المدرسة وهم

- الشيخ أبوهارون العمري (ت :313 هـ)

-الشيخ جبرالله بن القاسم الفاسي (ت :357 هـ)

-الشيخ ابن سعادة (ت :355 هـ)

-الشيخ دراس بن إسماعيل الفاسي (ت :357 هـ)

قال الدكتور محمد إبراهيم علي "...مدرسة فاس والمغرب الأقصى..في حقيقتها امتداد علمي- كما هو جغرافي - لمدرسة :تونس منهجا وآراء. تأسس هذا الفرع على يد دراس بن إسماعيل الذي كان أول من ادخل مدونة سحنون مدينة فاس".

"...وكما ساق الهدي الالاهي علي بن زياد ليعمر جامع الزيتونة بتونس بفقهه وعلمه فقد ساق لجامع القرويين فقيها عمره فتأسس به المركز التوجيهي الجديد ونبت به فرع جديد لم يكن له سابق من فروع المذهب المالكي فهو فرع المغرب الأقصى الذي لم يتكون إلا في أوائل القرن الرابع بهذا الفقيه...وهو دراس بن إسماعيل"

"...فكان الحلقة الأولى في سلسلة الفقهاء التي امتدت ألف سنة فتقوم بها مركز نابه من مراكز التوجيه الإسلامي اعتزت به فاس بين عدو تهما عدوة القرويين وعدوة فاس "

وهذا الفرع-فرع فاس والمغرب الأقصى - وان تأخر ظهوره إلا أنه أضحى فيما بعد الممثل للمذهب المالكي في المغرب العربي بعامة والأندلس بخاصة بعد استقرار

المهاجرين من علمائه في أنحاء المغرب العربي. وقد تعرض المذهب المالكي في المغرب إلى كثير من الهزات السياسية نتيجة اختلاف الدول والحكام إلا أنه صمد لكل هذه الهزات.<sup>4</sup> والعلماء المغاربة يشار بهم إلى الشيخ ابن أبي زيد وابن القاسبي وابن اللباد و الباجي و اللخمي وابن محرز وابن عبد البر وابن رشد وابن العربي والقاضي سند والمخزومي وابن شبلون وابن شعبان.<sup>5</sup>

هذه الأمثلة من العلماء تقدم تفسيراً واسعاً جداً (للمدرسة المغربية وعلمائها) يتعدى المتعارف عليه من الحدود الإقليمية فقد ادخل في المدرسة المغربية علماء أندلسيون ومصريون مما قد يستفاد منه أن إصلاح (علماء المغاربة) يلاحظ في تفسيره "المنهج والاتجاه الفقهي) للعالم بغض النظر عن موقع سكنه الجغرافي الإقليمي وهذا ظاهر جداً في اعتبار علماء الأندلس "مغاربة" نظراً لقوة الاتصال العلمي بين هذين القطرين وهو اتصال يكاد يكون "امتزاجاً" خاصة بعد هجرة كبار علماء الأندلس إلى المغرب.<sup>6</sup>

### المطلب الثالث: مدرسة الأندلس

إن الحديث عن الأندلس حديث ذو شجون ..يحتم علينا أن نبدأ بقرطبة...فبعد أن انتقلت الخلافة إلى الحكم المستنصر بالله أنشئت المدارس والمكاتب وبلغت قرطبة عظمتها وقمة مجدها حتى حق لها أن تسمى دار العلوم فقد بني فيها الحكم المستنصر سبعا وعشرين مدرسة جعلها مجاناً للطلاب وأتم بناء الجامع الكبير؛ اعظم مسجد في العالم الذي كان العلماء والشيوخ يلقون فيه محاضراتهم المختلفة في الآداب والعلوم. ويقول بعض علماء الأندلس :

بأربع فاقت الأمصار قرطبة

منهن قنطرة الوادي وجامعها

هاتان ثنتان والزهاء ثالثة

والعلم أعظم شيء وهو رابعها<sup>7</sup>

ففي الأندلس اعتنى الأندلسيون بالفقه وأصوله اعتناءً بالغاً فتخرج منها عدد كبير من الأعلام...وقد تجاوز منهجهم الفقهي الأصولي الطابع التقليدي...ليقتصر على

جوانب الإضافة والتجديد المتمثلة في سلامة المنهج وحسن الترتيب والتبويب وتدقيق المضمون وربط الفقه بأحوال العصر ومقاصد الشريعة... ومصالح الناس ومنافعهم. وقد تجلّى ذلك أساساً مع ابن عبد البر والباقي وابنه أبو القاسم أحمد وابن حزم والمقبري (جد أبي الوليد لامه) وغيرهم...<sup>8</sup> هذا من ناحية العموم ، أما تفصيلاً...فمؤسس مدرسة الأندلس زياد بن عبد الرحمن الملقب بشبطون فهو "أول من ادخل إلى الأندلس موطأ مالك متفقهها بالسماع منه ثم تلاه يحيى بن يحيى " الذي يقول في أستاذه : " زياد أول من ادخل الأندلس علم السنن ومسائل الحلال والحرام ووجوه الفقه والأحكام" فقد كان أهل الأندلس "منذ فتحت على رأي الاوزاعي إلى أن رحل إلى مالك زياد بن عبد الرحمن -وثلة من اصطحابه - ...فجاءوا بعلمه وأبانوا للناس فضله واقتداء الأمة به" ويرجع الفضل في تثبيت مذهب مالك في الأندلس إلى يحيى بن يحيى تلميذ زياد فقد كان يحيى بن يحيى المستشار الأول للخليفة عبد الرحمن بن الحكم " ولم يعط احد من أهل العلم بالأندلس منذ دخلها الإسلام من الخطوة وعظم القدر وجلالة الذكر ما أعطيه يحيى بن يحيى وكان الامير عبد الرحمن بن الحكم يبجله بتجيل الأب ولا يرجع عن قوله ويستشيره في جميع أمره وفيمن يوليه ويعزله فلذلك كثر القضاة في مدته "

"وكان الشيخ يحيى شديد التمكن من حسن رأي الأمير عبد الرحمن وكان قد أثره على جميع الفقهاء أصحابه ...فلا يستقضي قاضيا ولا يعقد عقدا ولا يمضي في الديانة أمرا إلا عن رأيه ". "ولا يشير إلا بأصحابه ومن كان على مذهبه..."

وتعد مدرسة الأندلس في آرائها الفقهية امتدادا علميا لمدرسة تونس والقيروان لقوة الاتصال بين مدرسة الأندلس وافريقية وتداخل نشاطهما العلمي لذا لا نجد عند المتأخرين فصلا بين المدرستين بل يعدون علماء المدرسة الأندلسية من المدرسة المغربية خاصة وان الكثير من هؤلاء العلماء هجروا الأندلس بعد محنتها والتجئوا إلى المغرب.<sup>9</sup>

ثم قال ...ظل ينوع المدرسة المدنية يتدفق بعد وفاة الإمام مالك وقام تلاميذه من المدنيين بواجبهم في تدريس علوم إمامهم ...مضافة إلى آرائهم الخاصة التي بنوها على منهج الاخذ بالحديث وان خالفه العمل.وقد تتلمذ على هذه المدرسة الكثيرون

...إلا أن تأثير منهجها بدا واضحا في اتجاه زعيم مقدم من زعماء المالكية في الأندلس عبد الملك بن حبيب.<sup>10</sup>

ثم قال ...أما مدرسة الأندلس فقد تميزت بأنها من أوائل المدارس المالكية ظهورا خارج المدينة لا ينافسها إلا مدرسة القيروان وتونس.<sup>11</sup>

### مراحل الفقه المالكي بالأندلس:

ويظهر أن الفقه المالكي قد مر خلال حياته الأولى بثلاثة مراحل :

- ا-مرحلة الظهور وكانت على أيدي الغازي بن قيس وأصحابه .
- ب-مرحلة الذيوع والانتشار وكانت على أيدي زياد بن عبد الرحمن وأصحابه .
- ج-مرحلة السيادة والغلبة وكانت على أيدي يحيى بن يحيى الليثي وأصحابه .

### أسباب سيادة الفقه المالكي :

يلخص الدكتور عبد السلام أبو سعد أسباب سيادة الفقه المالكي في الأندلس في النقاط التالية :

- أن انتشارا لمذهب المالكي في الأندلس كان على عهد الأمير هشام بن عبد الرحمن ( 172 - 180 هـ ) وكان هشام يمثل الجانب الأندلسي في الأسرة الأموية فكانت أمه اندلسية بينما كان أبوه شاميا .

- ما روي من مدح مالك لبني أمية ولهشام خاصة فقد ورد انه لما ذكر له هشام ووصفت سيرته قال " وددت أن الله زين به موسمنا " وفي رواية " نسال الله أن يزين حرمانا بملككم " .

-أن مالكا لا يحب العباسيين للظلم الذي ظهر على أيديهم وسفك الدماء الذي قامت به دولتهم .

- إن الفاتحين للأندلس مع موسى بن نصير كانوا من العرب الشاميين والحجازيين ومن أهل المغرب وليس بينهم من أهل العراق إلا القليل .

- الرحلات التي قام بها فقهاء الأندلس إلى المدينة المنورة ولقاؤهم مالكا .

- تأييد أمراء بني أمية مذهب مالك واعتناقهم إياه وحملهم الناس عليه . حتى قال هشام "عالم المدينة يكفيننا " . - تقريب الأمير هشام ثم ابنه الحكم من بعده يحيى بن يحيى الليثي وقصر هذا الأخير وظيفة القضاء في الأندلس على فقهاء المالكية .

- كان انتشار المذهب المالكي في الأندلس من أجل الاستقلال الفكري للدولة الجديدة عن الدولة العباسية.

- وقد ذكر ابن خلدون أن مما ساعد على انتشار مذهب مالك في الأندلس والمغرب البداوة التي كانت منتشرة في تلك البلاد وهي عامل مشترك بينها وبين المدينة وهو قول رده غير واحد ...

- على أننا نرى أن السبب الرئيسي لسيادة المذهب المالكي في الأندلس هو الجهود التي قام بها الفقهاء في الذود عنه وبيان خصائصه وتفصيل قواعده وترسيخ أركانه ...

- ولا يفوتنا في معرض ذكر علماء الأندلس أن نذكر عالمها الفذ المجدد الإمام إبراهيم بن موسى اللخمي الغرناطي المالكي (المتوفى: 790 هـ ) وكتابه الموافقات .. يقول الدكتور مصطفى سعيد الخن : "...لقد سلك المؤلف في كتابه هذا مسلكا فريدا لم يسبق إليه فهو لم يسلك في مؤلفه هذا مسلك المؤلفين من ذكر للقواعد الأصولية تحت أبواب معينة ولكن عرض أصول الفقه من خلال مقاصد الشريعة ."<sup>12</sup>

#### المطلب الرابع: خصائص المدرسة المالكية المغربية:

- مراعاة الخلاف.

- الموسوعية وسعة الاطلاع .



- الطول والإطناب في المصنفات .
- الفقه المقارن المذهبي.
- الاختيارات .
- النوازل والأحكام .
- فقه الوثائق والعقود .
- فقه ما جرى به العمل ( عرفه الجيادي بأنه العدول عن القول الراجح والمشهور في بعض المسائل الى القول الضعيف فيها رعيًا لمصلحة الأمة وما تقتضيه حالتها الاجتماعية ) .
- علم الرواية والدراية (أي الحديث والفقه ) .
- الجنوح إلى المختصرات .

قال الأستاذ أبو سليمان عبد الكريم قبول " ... إذ اعد الاختصار نوعا من أنواع التجديد الخارج عن النمط المعهود فهو ابتكار يحمده فاعله إذا فعله في وقت لم يكن ينتظر غيره خصوصا إذا علمنا أن لهذا المنهج مقاصد جليلة وفوائد جمة ."<sup>13</sup>

### المطلب الخامس: سمات المدرسة المغربية

يقول الدكتور محمّد المختار محمّد المامي: "... ونظرا لسلوك أئمّة هذه المدرسة هذا التّهج ، فإنّك من الصّعب أن تجدهم انفردوا بالرّأي في مسألة ، إذ هم في غالب آرائهم تابعون للمدارس الأخرى ، فنجد بعضهم يرجّح رأي المدنين ، وتجد البعض الآخر يرجّح رأي المصرين ، بل ربّما رجّحوا رأيا خارجا عن آراء المالكيين ، كما هو معروف عند ابن عبد البر وابن العربي وابن رشد الحفيد وغيرهم ممّن اعتنوا بالخلاف العالي .

لكن قد يرد على هذا ما نجده أحيانا من مسائل يقولون فيها : وهذا على طريقة المغاربة ، فإنّ هذا يدلّ على أنّ لهم آراء انفردوا بها عن بقية المدارس .

ويمكن أن يجاب عنه بأنّ من تتبّع تلك المسائل يجد أنّها لا تخرج عن ترجيحات و تشبهيرات المتأخّرين من المغاربة في مقابل ترجيحات و تشبهيرات العراقيين المتأخّرين .

ولهذا لم أذكر لهذه المدرسة مفردات تختص بها عن بقية المدارس الأخرى إذ انتهجت طريقة الجمع بينها وهي تختلف من عالم إلى آخر.<sup>14</sup>

#### خاتمة :

بعد هذه النظرة الضيقة من نافذة التاريخ...نكتشف عظم الجهد الذي قدّمه هؤلاء العلماء - رحمهم الله - للمسلمين و المثال الحي في العلم وآدابه ، و قوّة العزيمة و الإرادة .ويظهر هذا جلياً في مؤلفاتهم ..وما كتب عنهم ...

كما أنّ هذه المدارس ، ساهمت في انتشار الإسلام في إفريقيا ، وأوروبّا . إلا أنّ المكتبة الإسلامية أحوج ما تكون إلى دراسات معمّقة دقيقة ..تنفض الغبار على ما لم يحقّق من التراث لحدّ الآن ...و إعادة صياغة الفكر الاجتهادي وفق مقاصد الشريعة الإسلامية ..ولكن من أراد الاجتهاد فعليه بقتل القديم بحثاً ...

و آخر دعوانا أن الحمد لله ربّ العالمين

#### الهوامش

<sup>1</sup> محمد إبراهيم علي ، اصطلاح المذهب عند المالكية، دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث ، ط1 ، 2000م ، ص 21،22،20 ،

<sup>2</sup> نفس المرجع ، ص 31

<sup>3</sup> محمد إبراهيم علي، المرجع السابق، ص 74

<sup>4</sup> محمد إبراهيم علي، المرجع السابق، ص 74

<sup>5</sup> محمد إبراهيم علي، المرجع السابق، ص 76

<sup>6</sup> إبراهيم الزليعي، تحقيق مسائل لا يعذر فيها بالجهل على مذهب الإمام مالك ، شرح العلامة الامير على منظومة بهرام ، دار الغرب الإسلامي، ط2، 1986 م ، ص 9

<sup>7</sup> محمد إبراهيم علي، المرجع نفسه ، ص 79

<sup>8</sup> محمد بن يعيش، الإمام أبو عمر يوسف بن عبد البر، حياته، أثاره ، ومنهجه في فقه السنة. وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية ، المملكة المغربية، ط1990م ، ص 36-37

<sup>9</sup> نور الدين مختار الخادمي، تحقيق كتاب الإشارات في أصول الفقه المالكي لأبي الوليد سليمان بن خلف الباجي، دار بن حزم ، ط1، 2000م، ص 30-31

<sup>10</sup> محمد إبراهيم علي، المرجع السابق ، ص 81

<sup>11</sup> نفس المرجع ، ص 82

<sup>12</sup> مصطفى سعيد الخن، دراسة تاريخية للفقه وأصوله والاتجاهات التي ظهرت فيهما، الشركة المتحدة للتوزيع، دمشق، ط1، 1984 م، ص 219

<sup>13</sup> أبو سليمان عبد الكريم قبول، الاختصار والمختصرات في المذهب المالكي ، دار الفجر ، ط2006 ، ص

55

<sup>14</sup> محمد إبراهيم علي، المرجع السابق ، ص 87

جامعة محمد  
بوضياف  
بالمسيلة



مجلة الامام الداودي  
للعلوم الشرعية  
والقانونية

AR	عنوان المقال: أثر فقه الموازنات في أحكام نوازل الأسرة - دراسة تأصيلية تطبيقية-
ENG	The Title of the Article: The impact of the jurisprudence of comparisons un the provisions of family-an applied fundamental study.
FR	Le titre de l'article : L'impact de la jurisprudence de comparaisons sur les dispositions du development familial _Etude fondamentale appliquée _
	ليلى قالة/ باحثة <a href="mailto:leilakalla17@gmail.com">leilakalla17@gmail.com</a>
	سميرة خزار أستاذ محاضر-أ- جامعة باتنة 1- <a href="mailto:kh-samira@live.fr">kh-samira@live.fr</a>

## ملخص

تتناول هذا البحث بالدراسة مسلكا من مسالك الاجتهاد التنزيلي، وهو فقه الموازنات؛ الذي يُعنى بالتطبيق الأمثل للأحكام الشرعية في واقع المكلفين بما يطرأ عليه من تطور وتغير؛ وذلك عن طريق تقدير أصلح المصالح وأفسد المفاسد ثم المعادلة بينها فاعتبارها تحصيلًا واستجلابًا، أو درأً واستبعادًا بما يحقق مقصد الشارع في تعبيد الخلق للخالق وعليه جاء موضوع هذا البحث تحت عنوان: أثر فقه الموازنات في أحكام نوازل الأسرة - دراسة تأصيلية تطبيقية- وهو مقارنة منهجية لإعمال فقه الموازنات، ومحاولة لرصد أثر إعماله في القضايا الفقهية المعاصرة، وبالأخص في القضايا المتعلقة بالأسرة؛ هذا في الجانب التطبيقي، أما في الجانب التأصيلي فقد اعتنت الدراسة بالكشف عن محددات فقه الموازنات والأسس النقلية والعقلية التي انبنى عليها، وذلك من خلال أحكام الأسرة.

**Abstract:**

This study was researched a way of applied diligence ,and is the jurisprudence of comparisons ,which takes care of the optimal application of the provisions of islamic law in the reality of legally competents with its evolution and change; and that by assessing the best interests and spoiled the evil and equates them,then consider it as synthesis and consensus, or excluded in order to achieve the purpose of the legislator in the bondage of creation to the creator.and this is of this research came under the title:the impact of the jurisprudence of comparisons in the provisions of family developments\_An applied fundamental study\_It is a systematic approach to the realization of jurisprudence of comparisons, and an attempt to monitor the impact of it's implementation in contemporary jurisprudence issues, particularly in family\_related Cases; this is on the partical side, on the fondamentalist side, the

study examined the déterminans of the jurisprudence of comparisons and the evidence on wich it was built through the provisions of the family.

## مقدمة

في ظل ما يشهده العالم الحديث من تغير سريع على مستوى القيم الإنسانية، وتطور أسرع على مستوى التقنية؛ فإن الاجتهاد المعاصر مطالب وبشدة أن يتفاعل مع الواقع بإيجابية، وأن يجيب على القضايا والنوازل المتلاحقة يوماً بعد يوم بجدية وواقعية، وأن يسدد ويقارب ليوائم بين أحكام الشرع ومقاصده، وحاجات الواقع ومصالحه على منهج قويم متفهم لهذه الحاجات ولتلك المقاصد.

ومن هنا يأتي موضوع فقه الموازنات في قضايا الأسرة؛ ضرورة يفرضها الواقع الاجتماعي المعاصر، وما يحتاجه من رأب الصدع بينه وبين هداية الشرع، وهو محاولة تسعى للإسهام في ترشيد الاجتهاد الفقهي وفق منهج أصولي مقاصدي يؤهله لأن يعالج قضايا الواقع التي تحتف بها كثير من التعقيدات، والتي تطرح في الوقت نفسه تساؤلات كبرى تهدد كيان المجتمع عامة، والأسرة على الخصوص؛ باعتبارها النواة التي تتمثل فيها قيم الإسلام من حماية الفطرة، والعدل، والحرية، ونحوها

وعليه فحيث وقع التطفيف في ميزان القيم واشتمت المصالح بالمفاسد وبالعكس، كما اشتمت مقاديرها؛ وجب نصب ميزان الشرع والاحتكام إليه وفق منهج سليم يستوفي المصالح الشرعية من غير تخسير ولا تطفيف.

ولهذا كان منطلق هذه الدراسة من إشكالية مفادها: إلى أي مدى يمكن ضبط منهج لفقه الموازنات وتطبيقه ثم ملاحظته والتحقق من آثاره في توجيه أحكام النوازل والمستجدات في قضايا الأسرة؟

وللإجابة عن هذه الإشكالية جاءت هذه الدراسة في مقدمة، وثلاثة مطالب وخاتمة؛ على النحو التالي:

## المطلب الأول: مدخل مفاهيمي تأصيلي

أولاً: الدلالات المفاهيمية

ثانياً: تأصيل فقه الموازنات في أحكام نوازل الأسرة

ثالثاً: أهمية إعمال فقه الموازنات في أحكام نوازل الأسرة ومنهجه

المطلب الثاني: مقاصد أحكام الأسرة ومنهج إعمال فقه الموازنات فيها

أولاً: خصائص أحكام الأسرة

ثانياً: مقاصد أحكام الأسرة

ثالثاً: الخطوات المنهجية لفقه الموازنات في معالجة نوازل الأسرة

المطلب الثالث: أثر تطبيق فقه الموازنات في أحكام نوازل الأسرة

أولاً: الفحص الطبي للطبي للخاطب والمخطوبة قبل الزواج

ثانياً: الزواج بنية الطلاق (الزواج السياحي)

المطلب الأول: مدخل مفاهيمي تأصيلي

أولاً: الدلالات المفاهيمية

وفي هذا المحور البحثي سيتم التطرق إلى المفاهيم الواردة في عنوان البحث وضبطها لإزالة الغموض واللبس عنها وتحديد المراد منها.

1/ فقه الموازنات في الدلالة اللغوية والاصطلاحية

لما كان اصطلاح فقه الموازنات مركب إضافي من لفظتي " الفقه " و " الموازنة"، نتطرق ابتداءً لمعالجة كل مفردة على حدة من خلال الأصل اللغوي والاصطلاحي، ليتسنى بعدها التعريف بالمصطلح بالمعنى اللقبى.

## أ/ الفقه في اللغة والاصطلاح

- الفقه لغة: ورد لفظ الفقه في اللغة ليدل على معنيين: الأول منهما العلم، يقول ابن فارس: "الفقه العلم بالشيء، نقول: فقهِت الحديث أفقهِه، وكل عالم بشيء فقيه، ثم اختص به علم الشريعة، فقيل لكل عالم بها فقيه، وأفقهِتُ الشيء، إذا بينته لك"<sup>1</sup>، وثانٍهما الفهم، يقال: أوتي فلان فقها في الدين أي فهما فيه<sup>2</sup> ويلاحظ أن المعنى الثاني يرجع في أصله إلى المعنى الأول، لذا فخلاصة المعنى اللغوي لمادة فقه: العلم بالشيء والفهم له.

- الفقه اصطلاحاً: من المعلوم أن لفظ الفقه في صدر الإسلام أطلق ليراد به الأحكام الشرعية وهو ما ثبت من خلال تعريف أبي حنيفة حيث عبر عنه بقوله: "معرفة النفس مالها وما عليها"<sup>3</sup>، ولكن مع تمايز العلوم أصبح مصطلح الفقه يطلق تحديداً على الأحكام الشرعية المتعلقة بأفعال المكلفين، ومن هنا فقد عرفه أهل الاصطلاح بأنه "العلم بالأحكام الشرعية العملية المكتسبة من أدلتها التفصيلية"<sup>4</sup>.

## ب/ الموازنات في اللغة والاصطلاح

- الموازنات في اللغة: جمع موازنة، وتعني معرفة قدر الشيء، وقد يراد به أيضاً المقارنة بين الشيء والمحاذة، ومنه: "وازنت بين الشيئين موازنة ووزانا، وهذا يوزن هذا إذا كان على زنته أو كان محاذيه"<sup>5</sup>.

- الموازنات في الاصطلاح: الموازنة كمصطلح فقهي لا وجود له لدى المتقدمين وإنما هو مصطلح حديث النشأة كغيره من مصطلحات الفنون المختلفة التي توجد بعد ووجود المعنى وتقرره، ومن هنا فاصطلاح الموازنة إنما وجد بعد تحقق معناه اللغوي في الممارسة الاجتهادية من التقدير المساواة والمعادلة بين المصالح والمفاسد أو بين الأدلة، وهو ما يقتضي من الفقيه ترديد النظر فيها لإعمال أرجحها.

وهذا المعنى يدل له ما جاء عن شيخ الإسلام ابن تيمية حيث قال: "الشرعية جاءت بتحصيل المصالح وتكميلها وتعطيل المفاسد وتقليلها وأنها ترجح خير الخيرين،



وشر الشرين، وتحصيل أعظم المصلحتين بتفويت أدناهما، وتدفع أعظم المفسدتين باحتمال أدناهما"<sup>6</sup>.

كما يدل له ما ذهب إليه الإمام الشاطبي من الترجيح بين المصالح بعد تناظرها بالغلبة: "فالمصلحة إذا كانت هي الغالبة عند مناظرتها مع المفسدة في حكم الاعتقاد فهي المقصودة شرعا"<sup>7</sup>

وجاء في قواعد العز ابن عبد السلام أن الموازنة بين المصالح والمفاسد قاعدة من قواعد الشرع عبر عنها: "ب" قاعدة في الموازنة بين المصالح والمفاسد إذا تعارضت المصلحتان وتعذر جمعهما فإن علم رجحان إحداهما قدمت"<sup>8</sup>

وعليه فالموازنات في الاصطلاح: هي الترجيح بين المصالح المتعارضة

فإذا ركبنا على الموازنات لفظ الفقه الذي يعني العلم بالأحكام الشرعية الحاصل عن طريق النظر والفهم والإدراك، كان مركب " فقه الموازنات" جامعا بين النظر والتغليب؛ فهو: النظر في المصالح المتعارضة والترجيح بينها.

ج/ فقه الموازنات باعتباره لقباً: وردت عدة تعريفات لفقه الموازنات باعتباره لقباً عند العلماء المعاصرين منها ما يلي:

- عرفه السوسوة بأنه: " مجموعة الأسس والمعايير التي تضبط عملية الموازنة بين المصالح المتعارضة، أو المفاسد المتعارضة مع المصالح؛ ليتبين بذلك أي المصلحتين أرجح فتقدم على غيرها وأي المفسدتين أعظم خطراً فيقدم درؤها"<sup>9</sup>.

وهذا التعريف يلاحظ عليه افتقاده للدقة والضبط في تحديد المعرف؛ لإسهابه في الشرح والتفصيل للمنهج المتبع في الموازنة.

- وغير بعيد عن هذا المعنى عرفه قطب الريسوني بقوله: "مسلك اجتهادي توزن به المصالح والمفاسد المتعارضة تقديماً للراجح الغالب على المرجوح المغلوب"<sup>10</sup>.

وهذا التعريف أدق من سابقه، كونه عبر عن فقه الموازنات بأنه مسلك اجتهادي؛ فوصفه "باجتهادي" فيه دلالة على مدى دقة هذا المنهج، ثم بين وظيفته؛ وهي الترجيح بين المصالح والمفاسد عند التعارض، ولكن ليته حد موقوع هذا المسلك من مسالك الاجتهاد لضبط دوره فيه، أو لضبط ارتباطه بتنزيل الحكم على الواقع. فلا يغفل عن كونه مسلكاً من مسالك الاجتهاد التنزيلى على الخصوص، ويحترز به عن الاجتهاد الاستنباطي، ومن اعتباره مسلكاً للموازنة بين الأدلة عند التعارض.

وعلى هذا يمكن اعتماد تعريف فقه الموازنات بأنه: "فهم المعادلة بين الأحكام الشرعية وبين الواقع وفق معايير خاصة"<sup>11</sup> والتي تقوم أساساً على نظر في "مقادير المصالح والمفاسد، وحجم كل منها، والترجيح بينها عند التعارض على أساس معايير الشرع"<sup>12</sup>.

## 2/ أحكام نوازل الأسرة في الدلالة اللغوية والاصطلاحية

يقضي المنهج البحثي في التعريف للمصطلحات المركبة دراسة جميع أجزائه، وذلك لما يحمله كل لفظ من معنى مستقل، ويتحقق بهما على التركيب معنى آخر، لذا سيتم تحديد معنى كل من "أحكام"، "نوازل" و"الأسرة" عند اللغويين ليتقرر بعدها التعريف الكلي للاصطلاح.

### أ/ في الدلالة اللغوية:

- أحكام: جمع حكم وهو بمعنى المنع والقضاء<sup>13</sup>، واصطلاحاً ينصرف إلى خطاب الله، المتعلق بأفعال المكلفين، بالاقتضاء، أو التخيير، أو الوضع.

واصطلاحاً الأحكام هنا يعم ما كان منها منصوصاً أو اجتهادياً سواء كان الاجتهاد في الاستنباط أو التنزيل.

- نوازل: ترد كلمة النازلة عند اللغويين لتدل على وقوع الشيء وحلوله<sup>14</sup>: يقول ابن فارس "النون والنزاي كلمة صحيحة تدل على هبوط الشيء ووقوعه"<sup>15</sup>، ويراد بها أيضاً المصيبة الشديدة من شدائد الدهر تنزل بالناس<sup>16</sup>.

ويرد إطلاق لفظ النوازل في اصطلاح الفقهاء بمعنى المسألة الواقعة الجديدة التي تتطلب اجتهادا، وهذا المعنى يعبر عنه كذلك بالفتاوى والواقعات، والقضايا المعاصرة أو القضايا المستجدة<sup>17</sup>

- الأسرة: في اللغة من الأسر وتعني القيد والربط بشدة والعصب، وترد أيضا بمعنى الدرع الحصينة، وبمعنى الرهط والعشيرة، و أهل الرجل و عشيرته و الجماعة يربطها أمر مشترك،<sup>18</sup> جاء في لسان العرب: " أسرة الرجل عشيرته ورهطه الأذنون لأنه يتقوى بهم"<sup>19</sup>

ولفظ الأسرة لم يرد ذكره في القرآن الكريم، ولم يستعمله الفقهاء في عباراتهم. والمتعارف عليه الآن إطلاق لفظ ( الأسرة ) على الرجل ومن يعولهم من زوجه وأصوله وفروعه، وهذا المعنى يعبر عنه الفقهاء قديماً بألفاظٍ منها: الآل ، والأهل ، والعيال<sup>20</sup> . وقد استخدم القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة الأهل بمعنى الأسرة في مواضع كثيرة.

الأسرة في الدلالة الاصطلاحية: بناء على المفهوم الشرعي للأسرة فقد عرفت بأنها: "الجماعة التي ارتبطت ركنانها بالزواج الشرعي، والتزمت الحقوق والواجبات بين طرفيها، وما نتج عنها من ذرية، وما اتصل بهما من أقارب"<sup>21</sup>.

ب/ في الدلالة الاصطلاحية للمركب: بعدما تم بيان المراد بمفردات المصطلح في اللغة والاصطلاح، يتقرر لدينا أن المقصود بمصطلح أحكام نوازل الأسرة في هذه الدراسة: " هي الأحكام الشرعية الاجتهادية المتعلقة بالقضايا المستجدة في الشأن الأسري."

ثانيا: الأدلة الشرعية على اعتبار فقه الموازنات في أحكام نوازل الأسرة

عند الرجوع لكتاب الله وسنة نبيه صلى الله عليه وسلم واجتهادات الصحابة نجد أن الموازنة فقه ثابت متأصل روعي في أحكام الشريعة عموما والأسرية خصوصا، وفيما يلي سيتم عرض بعض الأدلة على ذلك.

1/ من الكتاب: من الأمثلة القرآنية التي تدل على اعتبار فقه الموازنات في أحكام الأسرة ما يلي:

أ- قول المولى تبارك وتعالى: ﴿وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ فَإِنْ كَرِهْتُمُوهُنَّ فَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَيَجْعَلَ اللَّهُ فِيهِ خَيْرًا كَثِيرًا﴾ النساء -19-

وجه الدلالة: أشارت الآية الكريمة إلى أنه على الزوج أن لا يتسرع ويأخذ قرار الطلاق بمجرد حدوث النفور والكرهية للزوجات، لأنه حتى إن صح أن في الزوجة ما يستوجب النفور والكرهية فقد يكون فيها وفي بقائها خير كثير، وليس من الصواب تفويت الخير الكثير<sup>22</sup>، أي المصلحة الكبيرة لمجرد وجود آفة ما أو أدنى ضرر؛ بل لا بد وأن يتحمل الضرر القليل لأجل الخير الكثير.

ب- وقوله: ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ﴾ النساء -3-

وجه الدلالة: نبه المولى تبارك وتعالى إلى إيجاب اقتصار الزوج على واحدة إذا خاف الجور والميل، وفي هذا الحكم تقديم لمصلحة الزواج من واحدة على المفسد المترتبة على التعدد عملاً بقاعدة: "درأ المفسد أولى من جلب المصالح"، وقد أشار القرضاوي إلى هذا المعنى بقوله: "فقد وازنت الشريعة الإسلامية في التعدد بين المصالح والمفسد والمنافع والمضار، ثم أذنت به لكل من يحتاج إليه ويقدر عليه بشرط أن يكون واثقاً من نفسه برعاية العدل غير خائف عليها من الجور والميل"<sup>23</sup>.

ج- ويقول تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ﴾ النساء -11-

وجه الدلالة: يشير النص القرآني إلى أن الشارع الحكيم قد راعى في توزيع القسمة بين كل من الرجل والمرأة مبدأ الموازنة لاختلاف أعباء كل منهما عن الآخر؛ فأعباء الرجل أكبر بكثير من أعباء المرأة لأنه مكلف بإعالتها وإعالة أبنائها والنفقة عليهم، وبالموازنة تحقق مبدأ العدل.

2/ من السنة النبوية:

أ- عَنْ سَعْدِ بْنِ أَبِي وَقَّاصٍ، يَقُولُ: «رَدَّ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَلَى عَثْمَانَ بْنِ مَظْعُونِ النَّبْتَلِ، وَلَوْ أَدِنَ لَهُ لَأَخْتَصَيْنَا»<sup>24</sup>.

وجه الدلالة: أن النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن التبتل مع أن التفرغ الكامل للعبادة فيه مصلحة، لكن تترتب عليه مفسدة عظيمة وهي انقطاع نسل المسلمين، فيقل عدد المسلمين ويكثر عدد الكفار، وهو خلاف المقصود من البعثة المحمدية، فيترجح درء المفساد على جلب المصالح.

ب- عَنْ فَاطِمَةَ بِنْتِ قَيْسٍ ، أَنَّ أَبَا عَمْرٍو بْنَ حَفْصِ طَلَّقَهَا الْبَتَّةَ ، وَهُوَ غَائِبٌ ، فَأَرْسَلَ إِلَيْهَا وَكَيْلَهُ بِشَعِيرٍ ، فَسَخِطَتْهُ ، فَقَالَ : وَاللَّهِ مَا لَكَ عَلَيْنَا مِنْ شَيْءٍ ، فَجَاءَتْ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ، فَذَكَرَتْ ذَلِكَ لَهُ ، فَقَالَ : لَيْسَ لِكَ عَلَيْهَا نَفَقَةٌ ، فَأَمَرَهَا أَنْ تَعْتَدَ فِي بَيْتِ أُمِّ شَرِيكِ ، ثُمَّ قَالَ : تِلْكَ امْرَأَةٌ يَغْشَاهَا أَصْحَابِي ، اغْتَدِي عِنْدَ ابْنِ أُمِّ مَكْتُومٍ ، فَإِنَّهُ رَجُلٌ أَعْنَى تَضَعِينَ ثِيَابِكَ ، فَإِذَا حَلَلْتَ فَأَذِنِي ، قَالَتْ : فَلَمَّا حَلَلْتُ ذَكَرْتُ لَهُ أَنَّ مُعَاوِيَةَ بْنَ أَبِي سُفْيَانَ ، وَأَبَا جَهْمٍ خَطَبَانِي ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ : أَمَّا أَبُو جَهْمٍ ، فَلَا يَضَعُ عَصَاهُ عَنْ عَاتِقِهِ ، وَأَمَّا مُعَاوِيَةُ فَصُعْلُوكٌ لَا مَالَ لَهُ ، أَنْكِحِي أُسَامَةَ بْنَ زَيْدٍ فَكَرِهْتُهُ ، ثُمَّ قَالَ : أَنْكِحِي أُسَامَةَ ، فَنَكَحْتُهُ ، فَجَعَلَ اللَّهُ فِيهِ خَيْرًا ، وَاغْتَبَطْتُ بِهِ<sup>25</sup>.

وجه الدلالة: أن النبي صلى الله عليه وسلم راعى المفساد المترتبة عن زواجها بمعاوية وأبا جهم فدرأها؛ وذلك لما رآه من تورطها بمن لا يصلح لها ديناً وخلقاً، ومن المصلحة لها أن تنكح أسامة بن زيد، وعليه فتوجمه صلى الله عليه وسلم إنما جاء بعد نظر في المصالح والمفاسد، ثم الموازنة بينها.

### 3/ من اجتهادات الصحابة:

أ- إلزام عمر الناس بالطلاق الثلاث بلفظ واحد: مما هو مقرر في الشريعة الإسلامية أن الأصل في الطلاق أن يكون متفرقا مرة بعد مرة لتكون للزوج فرصة يراجع فيها نفسه في أمر هذه العلاقة التي يحرص الشرع على استمرارها، لقوله تعالى: ﴿الطَّلَاقُ مَرَّتَانٍ فَإِمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ﴾ البقرة -229- غير أن عمر رضي الله عنه لما شهد

استهانة المجتمع بأمر الطلاق وكثرة إيقاعه جملة واحدة حتى أصبح أمراً شائعاً؛ قرر إمضاء طلاق الثلاث بكلمة واحدة كأنه ثلاث طلاقات متفرقات، حيث قال: "إن الناس قد استعجلوا في أمر كانت لهم فيه أناة فلو أمضيها عليهم فأمضاه عليهم فأوقع الطلاق الثلاث بكلمة واحدة ثلاثاً"<sup>26</sup>، واجتهاده هذا إنما جاء بعد تحقيق مناهج المسألة، وتقدير ما تؤول إليه من المصالح والمفاسد ثم الموازنة بينها لأجل تقرير الإبقاء على الاقتضاء الأصلي من اعتبار الثلاث واحدة، أم الانتقال إلى الاقتضاء التبعي والإلزام بالثلاث.

ب- منع الزواج بالكتايبات: من ذلك ما عمله سيدنا عمر رضي الله في منعه الزواج بالكتايبات، رغم ورود النص في إباحته ويظهر ذلك في قوله تعالى: ﴿وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ إِذَا آتَيْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ وَلَا مُتَّخِذِي أَخْدَانٍ﴾ المائدة -05-، إلا أنه رأى في زمانه أن الزواج بهن يفتح باباً من الفتنة على المسلمين؛ فمنعهن إنما كان خوفاً على المسلمين من أن يفتنوا بالكتايبات فيتأثروا ببعض ما عندهن من كفر أو لعله خاف أن يفتنوا بجمالهن فيندفعوا بالزواج بالكتايبات ويتركوا بنات المسلمين للعنوسة<sup>27</sup>، وهذا ما دفعه إلى الحكم بالمنع نظراً لما رآه من تعارض المصالح وغلبة المفاسد وعظمتها، ولا شك أن القول بالمنع لما كان مباحاً في الأصل؛ إنما صدر عن اعتبار للموازنة بين المصالح والمفاسد.

ج- درأ الحد عن زنا المضطرة: اجتهد علي رضي الله عنه في مسألة اضطراب المرأة إلى الزنا لإنقاذ حياتها من الموت، فأسقط عنها الحد لشبهة الاضطراب، فعن عبدة الرِّحْمَنِ السُّلَيْبِيِّ أَنَّهُ قَالَ: «أُتِيَ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ بِأَمْرَةٍ جَهْدَهَا الْعَطَشُ، فَمَرَّتْ عَلَى رَاعٍ فَاسْتَسْقَتْ فَأَبَى أَنْ يَسْقِيَهَا إِلَّا أَنْ تُمَكِّنَهُ مِنْ نَفْسِهَا، فَفَعَلَتْ. فَشَاوَرَ النَّاسَ فِي رَجُومِهَا، فَقَالَ عَلِيُّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: هَذِهِ مُضْطَرَّةٌ، أَرَى أَنْ نُخْلِي سَبِيلَهَا، فَفَعَلَ»<sup>28</sup>.

وقد كان من الواجب إقامة الحد عليها بعد إقرارها، إلا أن علياً رضي الله عنه راعى الحيثيات والملابسات التي احتفت بها، ذلك أنها لم تقدم على الزنا إلا بعد أن وازنت بين أمرين: أولهما الوقوع في الزنا، وثانيهما الإبقاء على حياتها، فقدمت حفظ نفسها، وهو المبدأ - الموازنة - الذي راعاه الإمام علي في الحكم بدرأ الحد عنها.

## ثالثاً: أهمية إعمال فقه الموازنات في أحكام نوازل الأسرة

1- إعمال فقه الموازنات في قضايا الأسرة بضوابطه وقواعده من شأنه أن يضبط الاجتهاد المعاصر ويسنده إلى ركن شديد من أحكام الشرع ومقاصده بعيداً عن الأهواء والآراء الدخيلة ذات المشارب المختلفة .

2- إعمال فقه الموازنات في قضايا الأسرة هو تفعيل لمقاصد الشريعة وقواعدها الكلية في معالجة القضايا المستجدة على هذه المؤسسة الاجتماعية من منظور شرعي للوصول بالأسرة إلى تحقيق المقاصد العليا للشريعة، فيما يتعلق بالإنسان والغاية من وجوده والدور المناط بعهدته في الحياة.

3- إعمال فقه الموازنات في قضايا الأسرة يعني الاستيعاب الكامل للتطورات المتلاحقة والمستجدات والنوازل والفقه بالواقع بنظرة سديدة غائبة مقاصدية تهدف إلى الحفاظ على سلامة الأسرة من التفكك والترهل وصيانة هويتها وأصولها وثقافتها مع الاستفادة من المشترك الإنساني مادام يتماشى مع قواعد الشريعة وأحكامها العادلة.<sup>29</sup>

4- فقه الموازنات باعتباره نظراً في المصالح وترجيح بينها عند التنزيل، ويسبقه نظراً في الأدلة وترجيح بينها عند الاستنباط؛ لاشك أنه سيسهم في إعادة نخل الأحكام المتعلقة بالأسرة بالتمييز بين الثابت فيها والمتغير منها، وإزالة الخلط بين الموروث الاجتماعي وما قد تبلور من أفهام وترسبات عبر التاريخ وفي ظروف خاصة وبين الأحكام الشرعية الثابتة، عبر فهم سليم ينتج من النبع النبوي الصافي ويراعي مقتضيات الواقع المتجدد، ومن ثم فلا غرابة أن تجد أحكاماً شاذة و"ظالمة"، مع العلم أن المنطلق والدليل هو النص، لكن بفهم موروث بعيد عن التطورات والتغيرات.

لاشك أن هذا الفقه الموازن المتبصر سيخلص الفقه الإسلامي في مسائل الأحوال الشخصية من كثير من الأحكام الشاذة والغريبة في حق الأسرة عامة والمرأة بالخصوص التي كان منطلقها التفسير الضيق والفقه المنحسب للأحكام والمبادئ العامة من قبيل "القوامة" و"الدرجة" و"الطاعة"، الأمر الذي دفع إلى تفسير آخر مضاد أو

مقابل لهذا الفقه المنحسب يجعل من مفهوم "المساواة" شعاره وبرنامج نضاله ، فكانت النتيجة "صراعاً" مرجعياً داخل مرجعية واحدة<sup>30</sup>.

### المطلب الثاني: مقاصد أحكام الأسرة ومنهج إعمال فقه الموازنات فيها

قبل بحث مقاصد أحكام الأسرة وبيان منهج إعمال فقه الموازنات فيها؛ من الضروري في هذا المقام الإشارة ولو بإجمال إلى خصائص أحكام الأسرة، وذلك لاعتبار أن هذه الأحكام في حقيقتها ما هي إلا وسائل شرعت لتحقيق مقاصد الشارع وضع الشريعة.

#### أولاً: خصائص أحكام الأسرة

أحكام الأسرة أو ما يعرف بالأحوال الشخصيّة، هي مجموعة الأحكام التي تنظّم العلاقات بين أفراد الأسرة الواحدة. وقد فصلها الفقهاء في أبواب النكاح والمهر والتفقات والقسم والطلاق والخلع والعدد والظهار والإيلاء والنسب والحضانة والرّضاع والوصيّة والميراث ونحوها.

هذا الكم الواسع من الأحكام الدقيقة والمفصلة يبين مدى عناية الشريعة الإسلامية بالأسرة تكويناً ورعاية، حتى إننا لنرى آيات الأحكام المتعلقة بالأسرة في القرآن الكريم تفوق من حيث العدد آيات المعاملات المالية، مع كثرة تلك المعاملات وتنوعها، وهو ما يدل على عناية الشارع بتنظيم الشأن الأسري وقصده إلى إقامة أركانه وتثبيتها بما يحقق الاستقرار والطمأنينة اللازمين لأداء كل فرد من أفرادها دوره في الخلافة وال عمران.

ومن هنا يستمد تشريع أحكام الأسرة خصائصه من خصائص التشريع العامة مع جانب من الخصوصية أو الظهور فيما يتعلق بالأسرة التي هي المحضن الأول للإنسان المكلف في علاقاته مع باقي أفراد المحيط الأسري والاجتماعي، وفيما يلي أهم تلك الخصائص:



1- أحكام الأسرة أحكام إلهية ربانية: حيث اقتضت حكمة الله تعالى أن تكون أغلب أحكام الأسرة وتكوينها أو حلها من زواج وطلاق ونحوه من عند الله ، إذ لا حكم إلا له تعالى نظرا لتعلقها بدواعي استقرار المكلف الذاتية، والنفسية، والخلقية والمالية، لذلك لم يستنكف أحد من الخضوع لها كما لم يجرؤ أحد عن الخروج عنها، لما تحققه للفرد من مصالح روحية، ومادية مفطور عليها، فحظيت بالقبول والاحترام من قبل الكافة، لذلك ظلت الأحوال الشخصية إلى زمن طويل دون أن تتأثر منها يد المشرع الأجنبي، أو تدخلها أفكار الملاحدة.<sup>31</sup>

2- اتصاف أحكام الأسرة بالثبات والمرونة: فأحكام الأسرة قسمان؛ منها ما هو ثابت وهو ما كان باقيا على أصل مشروعيته بدليل قطعي لذاته أو لغيره وهو ما أطلق عليه القرآن غالبا "حدود الله"، ومنها ما هو متغير وهو ما ثبت بدليل ظني قابل للاجتهاد وفق مناهج الاجتهاد المعتبرة.

فبالنظر إلى أحكام عقد الزواج مثلا نجد أن الإسلام قد ضبط عقد الزواج وحصنه بأركان وشروط، وترك مع ذلك للمتعاقدين مجالا للاختيار والاشتراط، وهو ما يجعله متصفا بصفة الثبات والمرونة في الوقت نفسه؛ فالأسرة ثابتة من ثوابت الإسلام وخصيصة من خصائص أمته، والزواج هو الطريق الأوضح والركن الأثبت في العلاقة بين الجنسين، والعقد هو الذي ينشئ الصلابة المشروعة في الإسلام بين الرجل والمرأة، وهو المنظم للعلاقة بينهما بعد ذلك في إطار ما سماه القرآن الكريم "حدود الله" وهي الحدود التي تضمن للأسرة التي تقيمها الاستقرار وتصور حقوق أفرادها من العدوان.

3 - الحكم التشريعي في الزواج متكامل في أجزائه وأنواعه: يفرض التعاقد بين الزوجين وفق أركان للعقد وشروط وضوابط راعى فيها مصلحة الزوجين أولا ثم مصلحة الأسرة برمتها، أي تحقيق مصلحة أفرادها جميعا أيا كانت صفتهم الأسرية، وحفظ علاقاتهم جميعا أيا كانت طبيعتهم، بحيث الإخلال بتلك الأركان والشروط والضوابط يترتب عليه إخلال بحياة الأزواج وأولادهم وأخلاقهم وحقوقهم، وإخلال بحقوق ذوي القربى وأولي الأرحام.

4- قابلية أحكام الأسرة للتعليل والتقصيد، باعتبارها مندرجة ضمن باب المعاملات، ولما تتضمنه من تشريع حقوق النساء التي هي الأدعى إلى التعليل؛ حتى يتحقق استئناس المؤمنين بها، وتنقاد نفوسهم لامثال أحكامها وتوجيهاتها، وتكون عصمة لهم من الزيغ أو الزلل في هذا المجال الحساس والخطير. ، مما يستلزم من مجتهد الأمة استحضار هذه المقاصد في كل ما يعرض أمام أنظارهم من قضايا في هذا الشأن<sup>32</sup>. ولعل أبرز التعليلات التي تختص بها أحكام الأسرة<sup>33</sup>، ما يلي:

- تعليل جل أحكام الأسرة بتحقيق العدل بين الزوجين، ورفع الضرر والظلم سيما عن المرأة.
- قيام أحكام الأسرة على محور التخفيف والتيسير، ورفع الحرج والعنت عن العلاقة الأسرية والزوجية منها على الخصوص.

ثانيا: مقاصد أحكام الأسرة وهي على مستويين

1/ المقاصد الأصلية: وهي المقاصد التي قصدها الشارع أصلاً وابتداءً وأساساً، أي: قصدها بالقصد الأول الابتدائي وهي المقاصد الأولى والغايات العليا للأحكام<sup>34</sup>، وتتجلى أساساً في المقاصد الآتية: .

أ- حفظ النوع الإنساني: وهو المقصد الأول من مقاصد أحكام الشريعة في الأسرة، ومن أجل تحقيقه شرع الزواج كوسيلة لحفظه وبقائه وضماناً لاستمرارية الوجود، وهذا ما تدعمه آيات وأحاديث كثيرة منها قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً﴾ النساء-1، وقوله صلى الله عليه وسلم: « يَا مَعْشَرَ الشَّبَابِ مَنِ اسْتَطَاعَ مِنْكُمُ الْبَاءَةَ فَلْيَتَزَوَّجْ »<sup>35</sup>.

لذا فهو الطريق الوحيد لامتداد النسل والمحافظة عليه من الانقطاع، ويلزم من ذلك سد كل ما من شأنه أن يكون مناقضاً لهذا الطريق أو يعرضه للخطر، ولذلك جاء الدين يشرع أحكاماً كثيرة في شأن الأسرة مقصدها تمكين النوع الإنساني من أسباب البقاء بالتربية الأسرية، مثل أحكام النفقة والحضانة والتعليم والرعاية

الصحة<sup>36</sup> وما هو في حكمها من كل ما يتعلّق بتربية الأطفال ورعايتهم، فيتحصل إذن أنّ حفظ النوع الإنساني هو مقصد أساسي من مقاصد أحكام الأسرة.

ب- مقصد حفظ النسب والعرض<sup>37</sup>: اهتم الشارع الحكيم بصيانتها من الفوضى والاختلاط والتداخل والتلاعب، فقد منع كل ما يخل بحق الإنسان في النسب الصحيح، والعرض الشريف والنظر بشهوة والعدة، وكذلك منعت الذرائع والأسباب المؤدية إلى الإخلال به، كالخلوّة والنظر بشهوة والعدة، وكذلك منعت بعض الحوادث والنوازل المعاصرة، لكونها مفضية إلى هتك هذا المقصد وخذشه وتفويته، كتجميد الخلايا الجنسية واستئجار الأرحام.

ج- مقصد حفظ التدين: من المقاصد التي تغيهاها الشارع الحكيم من أحكام الأسرة " التدين"، ولكي يتم تحقيقه دعا إلى اختيار الزوجين على أساس الدين، قال المصطفى صلى الله عليه وسلم: « إِذَا خَطَبَ إِلَيْكُمْ مَنْ تَرْضَوْنَ دِينَهُ وَخُلُقَهُ فَرَوْجُوهُ، إِلَّا تَفْعَلُوا تَكُنْ فِتْنَةٌ فِي الْأَرْضِ، وَفَسَادٌ عَرِيضٌ »<sup>38</sup> وقال أيضا: «فَاطْفُرْ بِذَاتِ الدِّينِ، تَرَبَّتْ يَدَاكَ»<sup>39</sup>.

فهو الوسيلة الأمثل لتنظيم العلاقات الأسرية بين الآباء وأبنائهم، وتنشئتهم على مبادئ الإسلام وتعاليمه، والمحافظة على الحقوق الزوجية، وهذا ما يسهم في الاستقرار الأسري والاجتماعي، وأي إخلال أو تقصير بهذا المقصد من شأنه أن يوقعها في إشكالات، وفي هذا الصدد نسوق قول عطية: "ويترب على فقدان التدين في الأسرة الفساد والتفكك وسوء تربية الأجيال التي ستحمل مسؤولية المستقبل، فنرى اعتبار حفظ التدين في الأسرة من الضروريات"<sup>40</sup>.

2/ المقاصد التبعية: المقاصد والحكم التي قصدها الشارع تبعاً وتكملة وتتميمًا للمقاصد الأصلية؛ وهي التي يلاحظ فيها غالبا حظ المكلف، ومن أبرزها ما يلي:

أ- مقصد الإفضاء النفسي: ومضمون هذا المقصد أن يسكن كل من الزوجين إلى الآخر، وبه تتحقق الألفة والمودة بينهما، وقد أشارت آيات وأحاديث كثيرة إلى أنّ هذا الضرب من الإفضاء هو أحد مقاصد للشريعة في شأن الأسرة، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿

وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴿الروم 21-21﴾ والسكن يشمل سكن النفس وسكن الجسم، وبه يتحقق الإحصان وإعفاف النفس.

وتحقيقاً لهذا المقصد شرعت أحكام للمعاشر بالمعروف بين الزوجين<sup>41</sup> ... وغيرها من الأحكام التي توفر الجو العائلي المملوء دفئاً وحناناً ومشاعر إنسانية راقية.

ب- مقصد بناء العائلة وتوسيع مفهوم المسؤولية بحيث تبنى على البر والإحسان والتعاون والتكامل الاجتماعي والمسؤولية التضامنية<sup>42</sup>. ومما يحقق هذا المقصد ويكمّله، ما فطر الله عليه الإنسان من نزوعه إلى إشباع عواطفه الإنسانية من معاني الأبوة، والأمومة، والبنوة، والأخوة..

ج- مقصد التماسك الاجتماعي: إذا كانت للأحكام الشرعية مقاصد تروم تحقيقها في ذات الأسرة سعادة لأفرادها في عيشتهم المشترك، وإشباعاً لأشواقهم في البقاء بحفظ النسل، فإنّ لها مقاصد تروم تحقيقها في المجتمع من خلالها؛ ذلك لأنّ الأسرة هي الخليّة الأولى من خلايا المجتمع، فمستقبله من نهضة وارتكاس يتوقف إلى حدّ كبير على ما تكون عليه الأسرة من حال الرقيّ أو التديّن، وإذن فإنّ الأسرة في المفهوم الإسلامي ليست شأنًا شخصياً بهم أفرادها فحسب، وإنّما هي شأن اجتماعي<sup>43</sup>، فينبغي إذن أن تُبنى الأحكام الشرعية المنظّمة لها على ما يؤدّي إلى مقاصدها في المجتمع بالإضافة إلى ما يؤدّي إلى مقاصدها في ذاتها.

### ثالثاً: الخطوات المنهجية لفقه الموازنات في معالجة نوازل الأسرة

تعد نوازل الأسرة من القضايا التي يصعب النظر فيها وتحتاج إلى طول تأمل ونظر سديد وفهم صحيح لحقيقتها، وهذا ما يستدعي الاحتكام إلى جملة من الأصول والقواعد لتقرير أحكامها، ويأتي فقه الموازنات كمسلك من مسالك الاجتهاد التنزيلي، أو كمرحلة من مراحل التنزيل الذي يعتمد جملة من الخطوات المنهجية المعينة على ذلك على النحو التالي:

أ/ النظر في طبيعة المسألة وتصورها تصورا<sup>44</sup> صحيحا (فقه الشرع): إن تصور النازلة تصورا دقيقا واضحا يستلزم الإحاطة بها من جميع الجوانب، ومعرفة جميع أبعادها وظروفها وأصولها وفروعها، ويتحقق ذلك من خلال الأمور التالية:

- تعيين الحكم على المستوى النظري، وذلك يقتضي العلم بالأحكام الشرعية ومراتبها ومقاصد الشارع في تشريعها

- الفهم الصحيح والاستيعاب الكامل للفلسفة العامة التي تعامل معها الوحي مع الأسرة باعتبارها كيانا أخلاقيا وتربويا تسوده معاني المودة والرحمة ابتداء وانتهاء.

- الاجتهاد وفق المبادئ النازمة للعلاقات الأسرية، والتي تتمحور حول ثنائية الإمساك بالمعروف والتسريح بالإحسان، وما تفضي إليه هذه الثنائية من مقتضيات سلوكية قائمة على العدل والمساواة<sup>45</sup>.

ب/ فهم واقع النازلة (فقع الواقع): وهذه الخطوة في غاية الأهمية؛ فمن خلالها يتم فهم تركيبات الواقع المعيش وأدواته ومشكلاته ضمنا لحسن تنزيل المعاني المرادة للشارع في واقع الناس، وسعيا إلى تطويع الواقع في جوانبه المختلفة للمراد الإلهي وتفعيله بالغايات والأهداف السامية المقصودة للشارع الحكيم<sup>46</sup>.

ويتقرر هذا المعنى من خلال كلام ابن القيم رحمه الله ، حيث قال: " فهنا نوعان من الفقه لا بد للحاكم منهما: فقه في أحكام الحوادث الكلية، وفقه في نفس الواقع وأحوال الناس يميزه بين الصادق والكاذب والمحق والمبطل، ثم يطابق بين هذا وهذا فيعطي الواقع حكمه من الواجب ولا يجعل الواجب مخالفا للواقع"<sup>47</sup>، ومثاله: سلطة الولي على البنت وخصوصا عند اعتراضه على زواجه ممن ترغب في الزواج منه بسبب يعود إلى اختلاف الجنسية الأصلية للأسرتين<sup>48</sup>؛ ففي هذه الحالة هل يجب على البنت أن تخضع لرأي والدها أم أنالشرع يعطيها الحق في الزواج بالمسلم الكفاء ولو اعترض الولي؟ فهنا لا بد على المجتهد قبل الخوض في الموازنة أن يراعي خصوصيات الواقع الغربي؛ ذلك وأن الحياة الاجتماعية عندهم تشكلت على أسس وعادات لا تنسجم مع المطالب الدينية والثقافية للأقلية<sup>49</sup>، وهنا ضرورة تفرض على المجتهد

الاستعانة بالمختصين في قضايا الأسرة من المستشارين الاجتماعيين وعلماء النفس والاجتماع حتى يكون اجتهاده محققا للمقصد الشرعي.

ج/تحقيق مناط الحكم في القضية العينية: وذلك بالتحقق من كون الواقعة بطورها وملابساتها تستحق الحكم الأصلي، أو تقتضي العدول عنه إلى ما هم أليق بها وفق قواعد الشرع.

وهذه المرحلة الإجرائية في التنزيل والموازنة لا يمكنها أن تستغني عن مراعاة المقاصد واعتبارها حيث من الضروري التحقق من درجة المقصد وقوته وذلك ليعطمايناسبه من الأحكام ليكون بناء الحكم على تلك المصلحة محققا لمقصد الشارع على أكمل وجه ، وبالتالي القدرة على الترجيح بين المقاصد المتعارضة<sup>50</sup> ، ذلك أن معرفة المقصد ودرجته ومرتبته ييسر الحكم، ويهيئ طرق الترجيح .

د/ مراعاة الآثار المترتبة على حكم النازلة: وهو ما يعرف باعتبار المآلن ويكون ذلك بالتحقق من إفضاء تنزيل الحكم على الواقعة المعينة إلى تحقيق المقاصد المشروعة، أو إلى نتائج مضادة للمقصود شرعا، وهو المعنى الذي أشار إليه الشاطبي في قوله: " ذلك أن المجتهد لا يحكم على فعل من الأفعال الصادرة عن المكلفين بالإقدام أو الإحجام إلا بعد نظره إلى ما يؤول إليه ذلك الفعل"<sup>51</sup> ، والذي أكد عليه الريبوني بقوله: " فعلى المجتهد ألا يعتبر أن مهمته تنحصر في إعطاء الحكم الشرعي، بل مهمته أن يحكم في الفعل وهو يستحضر مآله أو مآلاته، وأن يصدر الحكم وهو ناظر إلى أثره أو آثاره..."<sup>52</sup>.

وهذا ما يشير إلى أن فقه الموازنات يستلزم منهجا تحقيقيا في مآل تطبيق الحكم على الوقائع والجزئيات، فربما رأى المجتهد حال التطبيق تعارضا متوقعا بين مصلحة الأصل ومفسدة المآل، فيستثنى من عموم الحكم المراد تطبيقه والحكم عليها بحكم يتحاشى المآل الفاسد<sup>53</sup> ، وفي التنويه بمضمون هذا المعنى يقول عبد المجيد النجار: " وهذه الطريقة في الاجتهاد من أدق الطرق وأكثرها عرضة للزلل، ذلك لأن نوازل الواقع قد تكون مندرجة ضمن حكم شرعي جلي اندراجا واضحا ولكنها في مجرى

حدوثها، أو في مآلها قد تكون مفضية إلى غير المصلحة التي يبتغيها ذلك الحكم، فيكون اعتماد الحكم فيها مخلا بمقصد الدين في نفع الناس...<sup>54</sup>.

ه/فعل الموازنة نفسها: بعد الاحتكام إلى هذه المراحل، تأتي المرحلة الأخيرة وهي فعل الموازنة نفسها، ومن خلالها تتم المقاربة والتسديد، وبذل الاستطاعة للتوفيق بين تطبيق الأحكام الشرعية ومستلزمات الواقع على أساس الموازنة بين المصالح بعضها وبعض وبين المفساد بعضها وبعض، من حيث حجمها وسعتها، ومن حيث عمقها وتأثيرها، ومن حيث بقاؤها ودوامها. ومن حيث مراتبها، وأنها يجب تقديمه، وأنها يجب تأخيرها أو إسقاطها، وكذا الموازنة بين المصالح والمفاسد، إذا تعارضتا، بحيث نعرف متى نقدم درء المفسدة على جلب المصلحة، ومتى تغتفر المفسدة من أجل المصلحة<sup>55</sup>.

والفهاء وإن اتفقوا في الجملة على أصول الموازنة، وقواعد الترجيح بين المصالح والمفاسد إلا أن تقدير المصالح والمفاسد في القضية المعنية، والحال المقارن، والزمن والمكان المعينين قد تختلف فيه وجهات النظر، وبالتالي يختلف الحكم بالشرعية من عدمها نتيجة للاختلاف في تقدير المصالح والمفاسد وترجيح الغالب منها<sup>56</sup> ن وعليه فلاختلاف في إعمال هذا المسلك الاجتهادي، والاختلاف في نتائجه أمور واد وطبيعي.

المطلب الثالث: أثر تطبيق فقه الموازنات في أحكام نوازل الأسرة

أولاً: الفحص الطبي للخاطب والمخطوبة قبل الزواج

1/ تصوير المسألة

تعد مسألة " الفحص الطبي للخاطب والمخطوبة قبل الزواج" من القضايا والنوازل التي لم يرد فيها نص خاص يبين حكمها، لذا تناولها المعاصرون بالدراسة بناء على مصالح هذا الفحص ومفاسده والموازنة بينهما.

ومفاد هذه المسألة أنها: " قيام بالكشف على الجسم بالوسائل المتاحة من الأشعة، والكشف المخبري، والفحص الجيني ونحوها، لمعرفة ما به من مرض"<sup>57</sup>، ويراد به أيضاً: " الفحوصات المخبرية والسريية التي يقترح عملها لأي شريكين قبل ارتباطهما بعقد

الزواج، وذلك لتقديم النصح لهما بهدف الوصول إلى حياة زوجية سعيدة وأطفال أصحاء وبالتالي أسرة سليمة ومجتمع سليم"<sup>58</sup>.

## 2/ المصالح والمفاسد المترتبة عن الفحص الطبي:

أ- المصالح المترتبة على الفحص الطبي: كثيرة هي المصالح التي يتغنى الفحص الطبي تحقيقها، وذلك على المستوى الفردي والجماعي، وفيما يلي بيانها.

### المصالح الفردية:

- معرفة صلاحية كل من الخاطب والمخطوبة بأن يتزوج من الآخر دون أن يتضرر أو يضر بصحة الآخر.

- معرفة مدى قدرة الخاطب والمخطوبة بدنيا على إتمام الزواج، لذا فهو يهدف إلى ضمان نجاح الزواج وسلامة الزوجين .

- العلاج المبكر مادام ذلك ممكناً<sup>59</sup>.

### المصالح الجماعية:

- أنه وسيلة الوقاية من بعض الأمراض المعدية التي تنقل بالزواج فتعين إجراؤه اجتناباً للهلاك والدمار التي قد يلحق بالأسرة والمجتمع.

- به يتحقق مقصد الزواج وهو المحافظة على النسل.

- أن الفحص الطبي يقي المجتمع من المشاكل النفسية للأسر خاصة والتي يعاني أطفالها من أمراض وراثية، وكذا المشكلات الزوجية.

ب- المفاسد المتحققة في المسألة: وقد اعتمدها القائلون بالمنع، ويمكن تلخيصها في النقاط الآتية:



- إن إلزام الناس بالفحص قبل إتمام العقد من شأنه أن يوقعهم في حالة من الاضطراب والقلق والاكتئاب.

- إفشاء أسرار نتائج الفحص الطبي وإساءة استعمالها، وهذا ما يلحق أضرار مادية ومعنوية لأصحابها، مما ينعكس سلباً على مستقبل أفراد الأسرتين، كما يؤدي إلى ظهور الفرقة والخصومة بين أفراد المجتمع<sup>60</sup>.

- غياب المصدقية في أدائه؛ ذلك أن البعض يلجأ إلى تزوير الشهادات مقابل مبالغ مالية، الأمر الذي يفتح الباب واسعاً للخداع والاحتيال.

- إثارة الشبهات الأخلاقية حول المرأة وتضررها وعزوف الخاطبين عنها.

3/ أثر الموازنة في تخريج حكم المسألة: من خلال ما تم عرضه في المسألة، يتبين الأثر الجلي لفقه الموازنات، وذلك فيما يلي:

- أن القول بجواز إجراء الفحص الطبي قبل الزواج من شأنه أن يحقق مصالح شرعية راجحة، ويدراً مفاصد متوقعة؛ من مثل التشوه الخلقي أو التخلف العقلي<sup>61</sup> فضلاً عن محاولة إجهاض الجنين للتخلص منه أو إدخال الطفل مراكز المعاقين لتدريبه على خدمة نفسه، وقد أشار علي عارف إلى هذا المعنى بقوله: " قد يحقق مصالح شرعي راجحة ويدراً مفسدة متوقعة، وليس في هذا مضادة لقضاء الله وقدره بل هو من قضاء الله وقدره، وينفع التحليل الجيني خاص في العائلات التي لها تاريخ وراثي لبعض الأمراض، ويتوقع الإصابة بها يقيناً أو غالباً، والمتوقع كالواقع"<sup>62</sup>.

- إن الفحص الطبي إجراء أساسي في تشخيص الأمراض المختلفة، وفحص الزوجين قبل إتمام العقد للتأكد من سلامتهما من الأمراض والتمكن من اتخاذ الإجراءات العلاجية والوقائية اللازمة لهما في الوقت المناسب لما في هذا من مصلحة عامة وحماية لصحة الفرد والمجتمع، لذا فهو وسيلة لجلب المصالح ودرأ المفاصد.

- أن المفسدة المترتبة على عدم إجرائه أعظم بكثير من المفاصد التي طرحها القائلون بالمنع؛ وذلك لما قد يترتب عليها من إصابة النسل ببعض الأمراض الوراثية<sup>63</sup>، وهذه

المفسدة راجعة إلى النسل الذي يعد حفظه من مقاصد الشريعة الضرورية، ومن ثم فإن المتعين تقديم درء هذه المفسدة، وعدم النظر إلى ما قد يترتب على هذا التقديم من مفسد.

ثانياً: أثر فقه الموازنات في مسألة بقاء المسلمة الجديدة مع زوجها الذي لم يسلم

من القضايا التي تواجه المسلمين في الغرب "إسلام الزوجة دون زوجها"، وقد طرحت نفسها بقوة على الساحة الفقهية واشتد حولها الخلاف بين مثبت وناف لما احتف بها من إشكالات تحتاج إلى اجتهاد جماعي يوازن بين المصالح والمفاسد في تخرير حكم المسألة.

### 1/ الحكم الفقهي للمسألة:

أجمع الفقهاء على تحريم زواج المسلمة من غير المسلم ابتداء لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّى يُؤْمِنَ وَلَأَمَةٌ مُؤْمِنَةٌ خَيْرٌ مِّنْ مُّشْرِكَةٍ وَلَوْ أَعْجَبَتْكُمْ وَلَا تُنْكِحُوا الْمُشْرِكِينَ حَتَّى يُؤْمِنُوا وَلَعَبْدٌ مُّؤْمِنٌ خَيْرٌ مِّنْ مُّشْرِكٍ وَلَوْ أَعْجَبَكُمْ﴾ البقرة - 22، لذا ففي حالة إسلام الزوجان معا ولم يكن بينهما مانع من موانع الزوجية فهما على نكاحهما الأول لاتفاقهما في الدين، غير أن الخلاف الحاصل عند الفقهاء إسلام المرأة وبقاء زوجها على دينه؛ والجمهور على القول بفسخ النكاح إما فوراً أو بعد انقضاء العدة لقوله تعالى: ﴿فَلَا تَرْجِعُوهُنَّ إِلَى الْكُفَّارِ لَأَهُنَّ حِلٌّ لَّهُمْ وَلَا هُمْ يَحِلُّونَ لَهُنَّ﴾ الممتحنة - 10، وبالنظر إلى أسباب نزول آية الممتحنة بعد صلح الحديبية يتبين أن المقصد من منع رد المؤمنات إلى أزواجهن الذين بقوا على الكفر؛ هو حماية دين المسلمات، وتجنيبهن أن يكرهن على الردة أو يضارَّ بهن بسبب إسلامهن، وعليه فلا إشكال فقهي إذا كان بقاء المسلمة الجديدة مع زوجها يعرضها أو يعرض دينها إلى الضرر؛ من مساعدتها ودعمها في التفريق بينهما<sup>64</sup>.

ولكن الإشكال يطرح في حال ما إن كان التفريق بينهما يؤدي إلى مفسد قد تكون راجحة، فهل يمكن والحال هذه القول بجواز بقاء المسلمة مع زوجها؟ خاصة إذا ثبت أنه ليس هناك إجماع ولا نص قاطع يدل على فسخ هذا النكاح تلقائياً كما ادعى

كثيرون، وأن من الفقهاء من ذهب إلى جواز استمراره، أو تخيير الزوجة في أمرها؛ حيث سلكوا مسلك الجمع بين الأدلة؛ فجعلوا آية الممتحنة مخيرة للصحابيات اللاتي فررن بدينهن إلى المدينة: بين أن يطلقن أزواجهن ويدفع المسلمون مهورهن، وبين انتظارهن لعل أزواجهن يسلمون، وأولوا الآية- التي تشير إلى حرمة الزواج بين المسلمة وغير المسلم- بأنها حرمة ابتداء الزواج وليس بقاؤه<sup>65</sup>

والأقوال في المسألة كثيرة ومتضاربة بين قائل بالفسخ مطلقا وقائل بالتريص إلى انقضاء العدة، وآخر بالتريث انتظارا لإسلامه ولو طالّت المدة، وقول بتخيير الزوجة.

وقد عالجت المجامع الفقهية الموضوع ببحوث كثيرة، وأفتى بعضها باستدامة بقاء الزوجية على حالها بينهما، وعليه يجوز للمرأة ابتداء التريص إلى أن يسلم زوجها ولو مكثت سنين عديدة<sup>66</sup>، وهو الرأي الذي تبناه المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث، حيث نص على أنه " إن كان إسلامها بعد الدخول، وانقضت العدة، فلها أن تنتظر إسلامه، ولو طالّت المدة، فإن أسلم فهما على نكاحهما الأول دون حاجة إلى تجديد له، وإذا اختارت الزوجة نكاح غير زوجها بعد انقضاء العدة فيلزمها طلب فسخ النكاح عن طريق القضاء"<sup>67</sup>.

2/ الموازنة بين المصالح والمفاسد في مسألة بقاء المسلمة الجديدة مع زوجها الذي لم يسلم

#### أ- المصالح المحققة من استدامة النكاح

- مصلحة الدعوة وتأليف القلوب ودعوة النفوس إلى الإقبال على الإسلام بمصلحة التعرف على محاسن الدين رجاء الدخول فيه، فالقول بالاستدامة له الأثر الأكبر في التأثير على الزوج وحضه على الدخول في الإسلام.

- مصلحة الحفاظ على الأبناء ولمّ شمل الأسرة، وهو مقصد مرعي في الشريعة .

#### ب- المفاسد اللاحقة من فسخ النكاح

- المشقة التي قد تلحق المسلمة حديثة العهد بالإسلام بفراقها لزوجها خاصة إذا كانت العشرة بينهما طيبة، وكان بينهما أبناء وذرية، وهو الأمر الذي قد يكون صارفا لها عن الإسلام بداية أو موقعا للفتنة في دينها نهاية.

- تفريق المسلمة عن زوجها غير المسلم في البلاد المسيحية لا يكون إلا بحكم القضاء وهو الأمر الذي قد يستغرق سنوات طويلة وهو ما يجعل المسلمة في وضع المعلقة، ويوقعها في حرج حقيقي وكبير قد يؤدي بها إلى الحرام.

- تشتيت شمل الأسرة وضياح أفرادها خاصة الأطفال الذين لا غنى لهم عن رعاية الوالدين وعنايتهم.

- تنفير الناس من الإسلام، ولذا يتساءل أحدهم وهو يبحث هذه المسألة: "أصح أن يكون الدين العظيم دين الرحمة والألفة والخير، والذي من أعظم مقاصده تحصيل المصالح ودفع المفاسد أن يكون سببا في تفريق الأسر بعدما كانت مجتمعة؟ ويزرع البغضاء بين أفرادها بعدما كانوا مؤتلفين؟ حاشا وكلا! أصح أن يكون الدين الذي قامت جميع شرائعه على الحكمة والعدل والذي من مبادئه حفظ المجتمع من جميع أسباب فساد، والذي جعل من أخلاق الشياطين والسحرة التفريق بين المرء وزوجه، أن يحكم حكما حديا يقول فيه لمن دخل الإسلام إن كنت ذا زوجة فإنها مفارقتك لو دخلت الإسلام، أليس هذا تنفيرا وإبعادا عن دين الله؟"<sup>68</sup>

### 3/ أثر الموازنة في تخريج حكم المسألة

بناء على ضرورة ربط الأحكام الشرعية بمقاصدها من حفظ الدين والنفس والعقل والعرض والمال، فإن الحكم في هذه المسألة أو في غيرها من مسائل الأسرة يقتضي نظرا في طبيعة المشكلة متعلق الحكم وأبعادها النفسية والاجتماعية والاقتصادية والدينية في محيطها الزماني والمكاني.

وعليه فتحقيقاً لمقاصد الشريعة ومراعاة لهذه الأبعاد واعتماداً على فقه الموازنات يترجح قول القائلين بتخيير المسلمة الجديدة: فإن شاءت البقاء مع زوجها رجاء إسلامه وإن شاءت فارقتة.

خاتمة: وقد خلصت هذه الدراسة إلى النتائج الآتية:

1/ فقه الموازنات فقه يستند إلى أصول شرعية واضحة، ومن الممكن اعتمادها لضبط تصور نظري عن منح إعماله في تنزيل الأحكام، ولكن تفعيله في الواقع تعترضه كثير من الإشكالات والعقبات، لعل من أبرزها تعقيدات الواقع وتسارع الأحداث فيه وتشابك الجوانب المختلفة (اجتماعية، سياسية، اقتصادية.. ونحوها) في القضية الواحدة.

2/ تفعيل فقه الموازنات وفق منهج سليم يثري الاجتهاد الفقهي المعاصر و يسهم في تحقيق مقاصد الشريعة العليا، ويستوعب بشكل واسع التطورات المتلاحقة والمستجدات والنوازل خاصة في القضايا التي تمس الشأن الأسري

3/ إعمال فقه الموازنات في قضايا الأسرة المعاصرة من شأنه الإجابة على أكثر الإشكالات المطروحة في العصر الحديث حول كينونة الأسرة وهويتها وتماسكها واستمرارها.

<sup>1</sup> - ابن فارس، مجمل اللغة، ت: زهير عبد المحسن سلطان، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط2: 1406هـ/1986م، ج1، ص703.

<sup>2</sup> - ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط3: 1414هـ/ج13، ص522، 523.

<sup>3</sup> - عبد العزيز البخاري، كشف الأسرار، دار الكتاب الإسلامي، دط: دت، ج1، ص5.

<sup>4</sup> - المنياوي، شرح مختصر الأصول من علم الأصول، المكتبة الشاملة، مصر، ط1: 1432هـ/2011م، ج1، ص5.

<sup>5</sup> - الفيومي، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، المكتبة العلمية، بيروت، دط: دس، ج 2، ص 657، 658.

<sup>6</sup> - ابن تيمية، مجموع الفتاوى، عبد الرحمان بن محمد بن قاسم، مجمع الملك فهد، المملكة العربية السعودية، دط: 1416هـ/ 1995م، ج 2، ص 48.

<sup>7</sup> - الشاطبي، الموافقات، دار ابن القيم، دار ابن عفان، دط: 1424هـ/ 2003م، ج 2، ص 46.

<sup>8</sup> - العز بن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، دط: 1414هـ/ 1991م، ج 1، ص 60.

<sup>9</sup> - عبد المجيد السوسوة، فقه الموازنات في الشريعة الإسلامية، دار القلم، ط 1: 1425هـ/ 2004م، ص 13.

<sup>10</sup> - قطب الريسوني، انخراط فقه الموازنات أسبابه، مآلاته، طرق علاجه، مؤتمر فقه الموازنات ودوره في الحياة المعاصرة، السعودية، مج 1، ص 234.

<sup>11</sup> - المشوخي، ضوابط العمل بفقه الموازنات، مؤتمر فقه الموازنات ودوره في الحياة المعاصرة، السعودية، مج 1، ص 274.

<sup>12</sup> - الشامي، عبد الرقيب صالح، الحكم الشرعي بين النظرية والتطبيق، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت، ط 1: 2016، ص 207.

13- الفيومي، المصباح المنير، ج 1، ص 145.

<sup>14</sup> - الرازي، مختار الصحاح، دارالكتب العلمية، بيروت، ط 1: 1994م، ص 308. الزبيدي، تاج العروس، دار الهداية، مصر، دط: دت، ج 30، ص 478.

<sup>15</sup> - ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، دار الفكر، سوريا، دط: 1979م، ج 5، ص 417.

<sup>16</sup> - ابن فارس، المرجع نفسه، ج 5، ص 417.

- <sup>17</sup> - نصيرة دهبنة، مدخل إلى فقه النوازل، بحث منشور ضمن أبحاث الملتقى الدولي السادس للمذهب المالكي، تحت عنوان: فقه النوازل في الغرب الإسلامي، وزارة الشؤون الدينية مع ولاية عين الدفلة، 28-29 أفريل 2010م، ص34
- <sup>18</sup> - إبراهيم مصطفى ومجموعة مؤلفين، المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية، ج1، ص36.
- <sup>19</sup> - ابن منظور، لسان العرب، ج4، ص20؛ وانظر: الرازي، مختار الصحاح ص:16
- <sup>20</sup> - الموسوعة الفقهية الكويتية 5/ 263.
- <sup>21</sup> - يمينة ساعد بوسعادي، الثَّابِتُ والْمُنْتَغِيٌّ مِنْ أَحْكَامِ الْأَسْرَةِ فِي ضَوْءِ مَقَاصِدِ الشَّرِيعَةِ الْإِسْلَامِيَّةِ، مركز باحثات لدراسات المرأة، ط1: 1436، ص 23، نقلا عن أكرم رضا، قواعد تكوين البيت المسلم.
- <sup>22</sup> - ينظر: أحمد الريسوني، نظرية التقريب والتغليب وتطبيقاتها في العلوم السياسية، دار الكلمة، القاهرة، ط1: 1431هـ/ 2010م، ص364.
- <sup>23</sup> - نقلا عن: عبد السلام الكربولي، فقه الأولويات في ظلال مقاصد الشريعة الإسلامية، دار طيبة، دمشق، ط1: 1429هـ/ 2008م، ص78.
- <sup>24</sup> - أخرجه: البخاري، الصحيح، ت: محمد زهير الناصر، دار طوق النجاة، ط1: 1422هـ، كتاب النكاح، باب ما يكره من التبتل والخصاء، ج7، ص4، رقم: 5073.
- <sup>25</sup> - أخرجه: مسلم، الصحيح، دار الجيل، بيروت، دط: 1334هـ، كتاب الطلاق، باب المطلقة ثلاثا لا نفقة لها ولا سكنى، ج4، ص195، رقم: 3690.
- <sup>26</sup> - إسماعيل بن عمر بن كثير الشافعي، مسند الفاروق أمير المؤمنين، دار الوفاء، ط1: 1411هـ/ 1991م، ص27.
- <sup>27</sup> - ينظر: عبد المجيد السوسوة، الحكم الشرعي بين الثبات والتغير، مجلة الشريعة والقانون، العدد العشرون، 1424هـ/ 2004م، ص21.
- <sup>28</sup> - أخرجه: البيهقي، السنن الكبرى، ت: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط3: 1424هـ/ 2003م، كتاب الحدود، باب من زنى بامرأة مستكرهه، ج8، ص411، رقم: 17050.

<sup>29</sup>-أنظر: الرقبي محمد توفيق، الاجتهاد في القضايا الأسرية قواعد وضوابط، المجلة الالكترونية: القانونية، المملكة المغربية /<http://www.alkanounia.com/> يوم: 2017/10/8

<sup>30</sup> - المرجع نفسه

<sup>31</sup>- عبد السلام الرفعي، فقه المقاصد وأثره في الفكر النوازلي، أفريقيا الشرق، المغرب، دط: 2004م، ص228.

<sup>32</sup>- يمينة ساعد بوسعادي، الثَّابِتُ وَالمَتَغَيِّرُ من أحكام الأسرة ، مرجع سابق.

<sup>33</sup>- أنظر: وفاء توفيق، التعليل المقاصدي لأحكام الأسرة عند مفسري الغرب الإسلامي، قضايا ونماذج، تقرير أطروحة الدكتوراه التي تقدمت بها الباحثة يوم 2014/06/21 برحاب كلية الآداب فاس سايس، جامعة سيدي محمد بن عبد الله، منشور على شبكة ضياء <http://diae.net/16898>

<sup>34</sup>- نور الدين الخادمي، علم المقاصد الشرعية، مكتبة العبيكان، ط1: 1421هـ/ 2001م، ص179، 180.

<sup>35</sup>- أخرجه: البخاري، الصحيح، ت: محمد زهير الناصر، دار طوق النجاة، ط1: 1422هـ، كتاب النكاح، باب الترغيب في النكاح، ج7، ص3.

<sup>36</sup>- ينظر: عبد المجيد النجار، مقاصد الشريعة في أحكام الأسرة. المجلس الأوروبي للبحوث والإفتاء، ص11.

<sup>37</sup>- ينظر: نور الدين الخادمي، علم المقاصد الشرعية، مكتبة العبيكان، ط1: 1421هـ/ 2001م، ص179، 180.

<sup>38</sup>- أخرجه: الترمذي، السنن، ت: بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، بيروت، دط: 1993م، كتاب النكاح، باب ماجاء إذا جاءكم من ترضون دينه فوزوجوه، ج2، ص385، رقم: 1084.

<sup>39</sup>- أخرجه: البخاري، الصحيح، كتاب النكاح، باب الأكفاء في الدين، ج7، ص7، رقم: 5090.

<sup>40</sup>- عطية، المرجع السابق ص153.



<sup>41</sup> - جمال الدين عطية، نحو تفعيل مقاصد الشريعة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، دار الفكر، دمشق، دط: 1424هـ/2003م، ص150.

<sup>42</sup> - فحلة، خصائص التشريع الأسري في الإسلام، ص11.

<sup>43</sup> - النجار، مقاصد الشريعة في أحكام الأسرة، ص15.

<sup>44</sup> - والمقصود بالتصور " إدراك الحقائق مجردة عن الأحكام ... أو هو حصول صورة الشيء في العقل، وإدراك الماهية من غير أن يحكم عليها بنفي أو إثبات" ( ينظر: الجرجاني، التعريفات، ت: محمد صديق المنشاوي، دار الفضيلة، دط: دس، ص53.

<sup>45</sup> - ينظر: منال الصاعدي، مراحل النظر في النازلة الفقهية، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ص18.

<sup>46</sup> - سانو، أدوات النظر الاجتهادي، ص144.

<sup>47</sup> - ابن القيم الجوزية، الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، ت: نايف بن أحمد الحمد، دار عالم الفوائد، دط: دس، م1، ص7.

<sup>48</sup> - ينظر: أحمد جاب الله، الأقليات المسلمة في أوروبا الغربية وقضايا الإفتاء بين الاحتياجات العملية والموجهات المقاصدية، دون معلومات، ص16

<sup>49</sup> - زينب العلواني، الأسرة في مقاصد الشريعة قراءة في قضايا الزواج والطلاق في أمريكا، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الولايات المتحدة، ط1: 1434هـ/2013م، ص209.

<sup>50</sup> - محمد توفيق الرقي، الاجتهاد في القضايا الأسرية قواعد وضوابط، المجلة الالكترونية: القانونية

<sup>51</sup> - إبراهيم بن موسى اللخمي الغرناطي، الموافقات في أصول الشريعة، ت: عبد الله دراز، دار الحديث، القاهرة، دط: 1427هـ/2006م، ج4، ص432-

<sup>52</sup> - أحمد الريسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا، ط4: 1415هـ/1995م، ص381.

<sup>53</sup> - شيرير، تحقيق المناط وأثره في اختلاف الفقهاء، ص140

<sup>54</sup> - النجار، فقه التدين، ص132

- <sup>55</sup> - يوسف القرضاوي، أولويات الحركة الإسلامية في المرحلة القادمة، ص 29
- <sup>56</sup> - الشامي، الحكم الشرعي بين النظرية والتطبيق، 620
- <sup>57</sup> - القره داغي، المحمدي، فقه القضايا الطبية المعاصرة، دار البشائر الإسلامية، ط2: 1427هـ/ 2006م، ص 256، 257.
- <sup>58</sup> - عبد الحميد القضاة، رسالة إلى الشباب بالفحص الطبي قبل الزواج وأهمية أمتري؟، جمعية العفاف والخيرية، عمان، الأردن، دط: 2003م، ص 9.
- <sup>59</sup> - القره داغي، المحمدي، المرجع السابق، ص 262.
- <sup>60</sup> - ينظر: أسامة حسن الربابعة، الاستحسان بالضرورة وتطبيقاته في المسألة المعاصرة: الفحص الطبي قبل الزواج، مجلة جامعة فلسطين للأبحاث والدراسات، العدد 5، ص 28.
- <sup>61</sup> - أمينة بنت محمد يوسف الجابر، الفحص الطبي قبل الزواج رؤية شرعية، مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة قطر، العدد 24، ص 20.
- <sup>62</sup> - عمر سليمان الأشقر، مستجدات فقهية في قضايا الزواج والطلاق، دار النفايس، ط1: 1420هـ/ 2000م، ص 92.
- <sup>63</sup> - محمد بن هائل المدحجي، حكم فحص المحتوى الوراثي للمقبلين على الزواج، منشور على موقع: <http://fiqh.islammessage.com/NewsDetails.aspx?id=3201>
- <sup>64</sup> - جاسر عودة، فقه المقاصد: إناطة الأحكام الشرعية بمقاصدها، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ص 209؛ الاجتهاد المقاصدي من التصور الأصولي إلى التنزيل العملي، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1: 2013م ص 110.
- <sup>65</sup> - عودة، المرجع نفسه، ص 98، 99، وانظر بحث الشيخ عبد الله الجديع، وبحث الشيخ يوسف القرضاوي في المجلة العلمية للمجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث، العدد الثاني سنة 2003.
- <sup>66</sup> - مازن موفق هاشم، مقاصد الشريعة الإسلامية مدخل عمراني المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط1: 1435هـ/ 2014م، ص 197.

<sup>67</sup> - المجلة العلمية للمجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث، العدد الثاني سنة 2003، ص446.

<sup>68</sup> - الجديع عبد الله بن يوسف، إسلام المرأة وبقاء زوجها على دينه، المجلة العلمية للمجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث، العدد الثاني سنة 2003، ص15.

جامعة محمد  
بوضياف  
بالمسيلة



مجلة الامام الداودي  
للعلوم الشرعية  
والقانونية

AR

عنوان المقال: تأثير النظام المعرفي والمنهجية  
الإسلامية في دراسة قضايا العلوم الاجتماعية:  
-الدراسات السياسية نموذجاً-

ENG

The Title of the Article: The Influence of the  
cognitive system and Islamic Methodology in  
the Study of Social Sciences Issues: Political  
Studies as a Model.

FR

Le titre de l'article : L'influence du système  
cognitif et de la méthodologie islamique dans  
l'étude des problèmes de sciences sociales: les  
.études politiques en tant que modèle

أ. شرقي صالح الدين  
كلية الحقوق والعلوم السياسية  
جامعة قاصدي مرباح ورقلة  
[sachergui@yahoo.com](mailto:sachergui@yahoo.com)

د. حسن بن كادي  
كلية الحقوق والعلوم السياسية  
جامعة قاصدي مرباح ورقلة  
[hassanbenkadi@gmail.com](mailto:hassanbenkadi@gmail.com)

## ملخص

يهدف التحليل الذي بين أيدينا إلى فهم حقيقة النظام المعرفي في الفكر الإسلامي، وتحليل بنيته ومكوناته وعناصره الأساسية بهدف تحديد طبيعته، ومن ثم الوقوف على الدلالات المنهجية التي تحكم وتسيطر على التفكير المنهجي المؤطر للفكر الإسلامي، أو الثقافة الإسلامية بصفة عامة، على اعتبار أن الحلقات المترابطة بين النظام المعرفي والمنهجية الإسلامية ومناهج التعامل مع مصادر التأسيس والمرجعية (القران والسنة) ومناهج التعامل مع التراث (الإسلامي أو الغربي) فضلا عن منهجية التعامل مع الواقع، هي من أهم الأمور التي تجعل النظام المعرفي فعالا، وقادرا على توليد رؤى وإبداعات جديدة بإمكانها تقليص التباعد الحاصل بين الدلالات المنهجية والدلالات التطبيقية، خاصة إذا علمنا أنّ دراسة قضايا العلوم الاجتماعية في واقعنا المعاصر تميزت بالتخلي عن الاطار المعرفي الملائم ، وتبنت أطرا معرفية جديدة، مستمدة من ثقافات وسياسات مغايرة، تحمل في طياتها مخالفة الثوابت الايديولوجية الراسخة في النظام المعرفي الإسلامي.

### **Abstract:**

Our analysis aims at understanding the reality of the cognitive system in Islamic thought, analyzing its structure, its components and its basic elements with a view to determining its nature, and then identifying the methodological implications that govern and control the systematic thinking framed by Islamic thought, Or Islamic culture in general, On the understanding that the links between the system of knowledge and Islamic methodology and methods of dealing with sources of incorporation and reference (Quran and Sunnah) and approaches to dealing with heritage (Islamic or Western), As well as the methodology of dealing with reality, are the most important things that make the cognitive system effective, And capable of generating new opinions and creations that can reduce the divergence between methodological and applied

semantics, Especially if we learn that studying the issues of social sciences in our contemporary reality was marked by the abandonment of the appropriate cognitive framework, And adopted new frameworks of knowledge, derived from different cultures and policies, which carry the violation of the ideological constants established in the Islamic cognitive system.

## مقدمة

تقوم البنية التكوينية للنظام المعرفي الغربي على الثنائية الكلاسيكية، "ثنائية الطبيعة والإنسان" التي يزعم أصحابها تقديم رؤية شاملة ومتكاملة للإنسان والعالم والحياة، وتقديم إجابات محددة عن الأسئلة الكلية والنهائية للوجود والمعرفة والقيم، ويعرضون فهما خاصا لطبيعة الوجود البشري، استنادا إلى افتراضات وجودية ومعرفية ومنهجية، يرونها الأنسب للإنسان؛ إذ يرى أصحاب النظام المعرفي الغربي أن الحقيقة مستقلة عن الذات الإنسانية، قائمة بذاتها في عالم الواقع، أما الوجود الطبيعي بأحداثه وظواهره ومكوناته، فيخضع لقوانين طبيعية صارمة، وهي مستقلة عن أي تأثير أيا كان مصدره<sup>1</sup>.

وقد أنبنى هذا التصور على رؤية معادية للدين ومهاجمة للقيم، حتى صار في فلسفة "ما بعد الحداثة" كل الأمور فيها متساوية، بما فيها الله والدين، ناهيك عن الكون والإنسان، ولا مجال فيه للحديث عن قيم اليقين والثبات، وانعكس هذا التصور على الفكر الإسلامي والعربي المعاصر الذي وقع في "أسر" النموذج الغربي لدواع عديدة، فلم يستطع تقديم رؤية بديلة أو قراءة منهجية صحيحة للوحي والكون من خلال الدمج بين عالم الغيب وعالم الشهادة، أو بين الوحي والوجود من خلال جمع الأبعاد الزمانية والمكانية لنظام يؤلف بين قراءة "الكتاب المسطور" و"الكون المنظور" قراءة تجعله مدركا ومستوعبا ومحددا لمصادر المعرفة وعلاقاتها وبنيتها وأوزانها ومراتبها وكل أبعادها، ليقيم نظاما معرفيا ذا هوية حضارية متميزة وجوديا ومعرفيا وحضاريا<sup>2</sup>.

ومن المهم أن نقرر هنا - كما يذهب إلى ذلك سيف الدين عبد الفتاح- أن عناصر النظام المعرفي الإسلامي، وبناء المنهجية المتولدة عنه والمنبثقة منه عمليات لم تكتمل بعد، ربما لأن الجهد الكافي لم يبذل فيها، حتى تؤصل قاعدة معرفية، ومنهجية صلبة تضاهي المتاح في حقل المناهج الغربية<sup>3</sup>.

وتأتي الإشكالية الحقيقية في دراستنا السياسية العربية والإسلامية المعاصرة- والتراثية على وجه التحديد- من أن التنظير للظواهر والأحداث وبناء المفاهيم والتصورات السياسية يعتبر ترجمة لأحد الاتجاهين المنهجين<sup>4</sup>؛ اتجاه يتخذ التنظير السياسي من البناء القيمي السائد أساسا نقطة بداية، ويظهر في صورة المثالية السياسية أو الأيديولوجية السائدة لتحقيق التطور الاجتماعي والاقتصادي والتاريخي للجماعة السياسية، والتي تحدد الأهداف التي سعت تلك الجماعة لتحقيقها. واتجاه يربط نظام القيم بالمصالح التي يحققها والقوى التي تحركه، بحيث تتلاشى قيمته خارجها، وتصبح الظواهر المختلفة المتغيرة هي الحقيقة التي تتلبس أبعادا فكرية وقيمية، ومن ثم يقوم هذا الاتجاه في التنظير السياسي على أساس "النسبية"، والشك في وجود المبدأ، والحقيقة المطلقة في ذاتها، وبالتالي تتردد مفاهيم شبكة المصالح وموازن القوى باعتبارها المنطلق في عملية التنظير السياسي.

وتأسيسا على ذلك تم في بعض الدراسات السياسية التنظيرية دراسة الوقائع والظواهر السياسية عبر القيم المستخلصة من التطور التاريخي والاجتماعي والسياسي، والقيم السياسية في هذا الصدد تعد نتاج تفاعل مجتمعي لا موضع فيه للثابت الديني أو الخلقي، وبالتالي لا موضع للهوية أو الخصوصية الحضارية الذاتية والتي تم اعتبارها حين ممارستها قطاعات مجتمعية أو حتى بعض الأنظمة السياسية راية أيديولوجية أو سياسية مرفوعة للتبرير<sup>5</sup>، وقد أدى ذلك إلى نتيجتين متكاملتين:

- محاولة إنتاج المنهجية النابعة من الخبرة الأوروبية القائمة على تسويق اللادينية في دراسة الظواهر الاجتماعية والسياسية في واقعنا، مما أدى إلى تقليص مجالات تطبيق الرؤية المنهجية العلمية الإسلامية في دراسة الظواهر السياسية المختلفة، أو إيجاد محاولات مشوهة.

تأثير النظام المعرفي والمنهجية الإسلامية في دراسة... د. حسن بن كادي - أ. شرقي صالح الدين

- تكريس الواقع القائم وتمجيده بدعوى الحفاظ عليه، فتحولت بذلك "الموضوعية" و"الحياد العلمي" إلى تأكيد النظام القيمي القائم وبقائه، بغض النظر عن مدى جدواه أو صلاحيته .

وعلى أية حال ستسلط هذه الدراسة الضوء على معالم وطبيعة النظام المعرفي في الفكر الإسلامي وخصائصه، وكذا المنهجية المنبثقة عنه، ثم نعقد مقارنة بينها - أي المنهجية الإسلامية - وبين المنهجية الغربية لنقف على نقاط الاتفاق والاختلاف بينهما فيما يتعلق بدراسة مسائل العلوم الاجتماعية، وعليه سيتم تقسيم الموضوع إلى العناصر التالية :

- أولاً : ماهية النظام المعرفي الإسلامي وخصائصه .

- ثانياً : التفكير المنهجي والمنهجية الإسلامية .

- ثالثاً : مقارنة بين المنهجين الإسلامي والغربي في دراسة قضايا العلوم الاجتماعية .

أولاً : ماهية النظام المعرفي الإسلامي وخصائصه :

لا يوجد اتفاق بين العلماء حول تعريف للنظام المعرفي (Paradigm) أو النسق المعرفي أو الدليل المعرفي أو النموذج المعرفي<sup>(\*)</sup>، إلا أن أشهر التعريفات المتداولة ما أقرّه توماس كون من أنه : "مجموعة متألّفة منسجمة من المعتقدات والقيم والنظريات والقوانين والأدوات والتقنيات والتطبيقات يشترك فيها أعضاء مجتمع معين ، وتمثل تقليداً بحثياً كبيراً أو طريقة في التفكير والممارسة، ومرشداً ودليلاً يقود الباحثين في حقل معرفي معين"<sup>6</sup>، وإذا كان الاعتقاد سائداً أنه لا يوجد البتة نموذج معرفي يستطيع أن يفسر كل الحقائق المتاحة، أو أن يتعامل مع كل المعلومات والعوامل المؤثرة، فإنه كذلك يستحيل من حيث المبدأ ممارسة العلم بدون قدر معين من المعتقدات المعرفية الإنسانية، مما يستلزم التأكيد على الطبيعة النسبية لأي نموذج معرفي بغض النظر عن درجة تطوره وقدرته الإقناعية .



فالنظام المعرفي " بوصفه حقيقة وجوهراً موجوداً في كل البنى المعرفية سواء أطلق عليه مسعى، أي تم تعريفه، أم ظل كامناً متسرباً في مختلف مستويات التفكير الإنساني ومجالاته، فكل الثقافات الإنسانية تشتمل على نظام معرفي معين، قد لا يدركه أبناؤه، حتى العلماء منهم، لأنه من دون هذا النظام لا يمكن أن يتم إنشاء ثقافة أو بناء علوم ومعارف"<sup>7</sup>.

فقد كان النظام المعرفي ببعده الإسلامي قائماً ومدركاً ومستوعباً يحدد مصادر المعرفة وعلاقتها وأوزانها النسبية ومراتبها وكل أبعادها ويقيم بناء منسجماً بين هذه المصادر من ناحية، وبين مختلف العلوم الطبيعية والإنسانية والعقائدية من ناحية أخرى، بحيث كلما اختلفت هذه المعادلة وارتبك النظام المعرفي ظهرت عملية إعادة التوازن للنظام المعرفي<sup>(\*\*)</sup>، وإعادة تفعيله وتشغيله، تلك العملية تعرف اليوم باسم التأصيل الإسلامي للعلوم، أو "إسلامية المعرفة"<sup>(\*)</sup>، وتتضمن في جانب مهم منها عملية إعادة الاعتبار للنموذج المعرفي الإسلامي وصياغته حتى يكون ضابطاً لحركة العلوم الاجتماعية بخاصة، أي أنها عملية كشف عن النموذج المعرفي الإسلامي، وليست عملية إنشاء له، وفائدتها لا تتأتى أو تتضح إلا عند مقارنة هذا النموذج مع النموذج الآخر (أي النموذج الغربي).

#### 1/: في مفهوم النظام المعرفي الإسلامي :

يعتبر البعض أن عملية التجديد التي قامت في العالم الإسلامي أو التاريخ الإسلامي منذ الإمام الشافعي، وحتى رشيد رضا كان جوهرها إعادة تفعيل النظام المعرفي الإسلامي، من خلال إعادة ضبط أوزان وعلاقات مكوناته المتمثلة في الوحي والوجود، أو في العقيدة والشريعة والواقع ومعطيات العقل البشري، وقد تمثلت عملية إعادة التوازن للنظام المعرفي الإسلامي في ثلاثة محاور أساسية:

- إعادة تجديد المنهاج (أو المنهجية) والعلوم والأفكار الموروثة.
- إعادة تصحيح مفاهيم التعامل مع الغيب وانعكاساتها على ثقافة الإنسان وعلومه وسلوكه.

- إعادة النظر في الفكر الوافد من خارج النّسق المعرفي الإسلامي، وتفعيل منهجية فهمه ونقده وهضمه.

إنّ أهم ما يميز النظام المعرفي الإسلامي هو قيامه على رؤية خاصة للعالم (WorldView) التي تحدد طبيعته المتميزة وملامح المنهجية في التفكير والبحث وتطبيقاتها في التعامل مع الأصول والتراث الإنساني والواقع المعاصر، والمستقبل المنشود، ذلك لأنّ مفهوم رؤية العالم يرتبط أساسا بالرغبة العميقة وبالحاجة الأصيلة من فطرة الإنسان في البحث عن إجابات الأسئلة الكلية والنهائية التي يطرحها وجود الإنسان وحياته، وعلاقته بالكون الذي يعيش فيه.<sup>8</sup>

إن رؤية العالم - أو التصور الكلي كما يسمى- هي الأساس لأي نظرية في المعرفة أو أي جهد لاكتسابها أو توظيفها، لأن "وضوح الرؤية الكونية وتماسكها يولد طاقة وحماسا للحصول على المعرفة والاكتشاف، وستكون نتائج بحوث العلماء ومكتشفاتهم منسجمة مع معتقداتهم، فوظيفة "رؤية العالم" تزويدنا بالإطار العام الذي نفهم به كل شيء ونفهم أنفسنا أيضا، وجعل فهمنا ضمن كلٍّ موحد، لأن وظيفة رؤية العالم هي وظيفة معرفية"<sup>9</sup>.

إذن فرؤية العالم تمثل إجابة عن الأسئلة النهائية حول الله والكون والإنسان والحياة، ومن ثم فهي تمثل أساسا للنظام المعرفي وقاعدة عليها ومنها ينطلق .

والعقل المسلم يكوّن أبنية عقلية عن العالم تتعلق بالإله، والخالق، والنبوة، والمعاد...إلخ، وكل واحدة من هذه الأبنية تحتوي على مفاهيم تفصيلية ومصطلحات متعددة، وبعض هذه الأبنية هي أبنية معرفية يحصلها الفرد بالعلم والتعليم ، وتشكل في مجملها ما نسميه " النظام المعرفي ". ويتضمن هذا النظام المعرفي بيانا لمصادر المعرفة وأدواتها، وما يتعلق بذلك من قضايا إدراك المعرفة واكتسابها وتوظيفها<sup>10</sup> .

وتتضمن الأبنية العقلية كذلك مفاهيم كبيرة تصل النظام المعرفي بالنظام الاعتقادي، وتختص هذه المفاهيم بموقع الإنسان في الكون، وموقع الأمة الإسلامية بين

تأثير النظام المعرفي والمنهجية الإسلامية في دراسة... د. حسن بن كادي - أ. شرقي صالح الدين

الأمم، ولذلك فإن مفاهيم مثل : الأمة، الخلافة، الحاكمية، التمكين والتسخير ، هي جزء من النظام المعرفي ، وفي الوقت نفسه جزء من نظام الاعتقاد .

ومع مركزية نظام الاعتقاد الإسلامي ، وما يكونه العقل المسلم من أبنية معرفية ، فثمة إطارا قيميا أخلاقيا سوف يتشكل نتيجة لمجمل الفهم والسلوك الديني والإسلامي، هذا الإطار القيمي وهو ما نسميه "نظام القيم" الذي يتكامل مع النظام المعرفي بطريقة تصعب معها ملاحظة الحدود بينهما، ويشتمل النظام القيمي على بيان لقضايا الحق ، والعدل ، والخير ، والمعروف .. وغيرها<sup>11</sup> .

غير أنّ الإشكال الفلسفي الجدير بال طرح هو: هل العقل المحدود والمحدد والقاصر تعليميا ومنهجيا وتنشئة قادر على أن يحيط بكل ظواهر الكون غير المحدودة؟. فإذا رجعنا للرؤية الغربية التي تعتمد العقل مصدرا للمعرفة ونظاما معرفيا ومنهجيا للعملية أو النظام المعرفي لمسنا بوضوح مظاهر التغير في الإجابات والتصورات، وبالتالي أدركنا التغير الذي اعتراه بشكل كبير ومتسارع، نظرا لافتقاده أصحابه للرؤية الكلية الشمولية التوحيدية التي تضع العقل في حدوده وبإمكاناته وموقعه بين الوحي والكون والتاريخ.

أمّا إذا رجعنا للرؤية الإسلامية، وجدنا إجابة مغايرة للتصور الغربي، يقول نصر محمد عارف في هذا الصدد: "إن من البديهي في بنية الإسلام المعرفية أن الكون بظواهره الطبيعية الإنسانية والغيبية غير محدود، وأن العقل البشري محدود ومحدد بقدرات الإنسان وطاقاته .. بحيث لا يستطيع العقل البشري أن يحيط بأي من ظواهر الكون في مستوياتها الثلاث- الطبيعية والإنسانية والغيبية- لأن الفكر الإنساني كما يرى ابن خلدون "غير مقتدر على الإحاطة بالكائنات وأسبابها، والوقوف على تفاصيل الوجود كله " .. فبالنظر إلى محدودية العقل البشري وعدم قدرته على الإحاطة بكل ظواهر الوجود، فإن عملية الإدراك وما يترتب عليها من معرفة وعلم عملية في غاية التعقيد والتشابك، بحيث يصير كل مصدر من مصادر المعرفة وحده غير قادر على الوصول إلى الحقيقة، مما يستلزم أن يوجد العقل البشري تلك المعادلة التي تجمع بين مصادر متعددة للمعرفة تكفي في جملتها لنيل قبس من ضوء الحقيقة<sup>12</sup> .

وتأسيساً على ذلك يعرف الأستاذ "منير وليد" النظام المعرفي الإسلامي بأنه: "تجاوز المنظورات المختلفة داخل سياق واحد يجد مردوده الأصيل في مفهوم (التوحيد) وتمثل تأسيساته الجذرية في التفاعل الزمني المتبادل بين ثلاث أطراف: الله، الإنسان، الكون، وبذلك يكون النظام المعرفي الإسلامي مكوناً من أربعة أبعاد: الوحي-الكون-العقل الإنساني-التاريخ..."<sup>13</sup>.

ولما كان التوحيد هو جوهر الإسلام فإن النظام المعرفي الإسلامي كما يفهم من تعريف راجح الكردي: "هو مجموعة من المبادئ والكليات والأصول المستندة إلى مبدأ الوحدانية التي ينتظم في إطارها التعامل مع مصادر المعرفة، ووسائل الوصول إلى المعرفة من تلك المصادر، وبواعث المعرفة والمعوقات التي تعترض تلك البواعث، والوسائل والغايات المعرفية التي يتوقع الوصول إليها في ظل ذلك النظام"<sup>14</sup>.

ولما كان النظام المعرفي توحيدياً، بمعنى أنه قائم على التوحيد كمبدأ عقائدي وضابط معرفي، كان له خصوصيته انطلاقاً من توحيدته، سواء في الربط بين مصادر المعرفة (الوحي والكون)، أو مجالاته (عالم الغيب وعالم الشهادة)، أو في مضامينه من الإجابة عن الأسئلة الكلية والنهائية، أو في تحديد المواقف من الفكر الوافد وأصول نقده، أو تصويب النظرة إلى الموروث من أفكار وقيم وغير ذلك.

## 2/: خصائص النظام المعرفي الإسلامي :

في البداية وجب التنويه إلى أن محاولة تحديد خصائص للنظام المعرفي الإسلامي هي مجرد أفكار أولية تكاد تشبه "التأملات"، لا يمكن اعتبارها تعريفاً أو تحديداً بالنظام المعرفي الإسلامي ما لم يتم مناقشتها بصورة معمقة، والتفكير فيها جيداً، وعندما يتحقق قدر يعتد به من الإجماع العلمي حول ماهية النظام المعرفي هناك نستطيع الوصول إلى تحديد وتعريف لماهية هذا النظام وتحديد خصائصه، وفيما يلي أهم تلك الخصائص<sup>15</sup>:

\*- إنه نظام يقوم على الإيمان بأن الحقيقة واحدة وأنها هناك لكن لا يستطيع الإنسان الإمساك بها أو ادعاء تمثيلها أو احتكارها أو الإحاطة بها فالحقيقة الواحدة في كل أمر

وظاهرة تحتاج إلى طرق متعددة للوصول إليها، لكنها في جميع الأحوال غير قابلة للإمساك بها أو احتكارها، حتى الحقيقة الكامنة خلف أية آية طبيعية أو قرآنية لا يستطيع الإنسان ادعاء امتلاكها فالقرآن الكريم مثلاً نص مفتوح لجميع البشر يعطي كل إنسان قدر حاجته وكفايته دون أن ينتقص من معناه شيء، فالنص الواحد المطلق تتفاعل معه عقول نسبية مختلفة فتكون النتائج عادة مختلفة ومتنوعة لاتصل إلى إطلاقية النص القرآني، ومن ثم تظل الحقيقة في كل آية قرآنية كامنة فيها لا يمكن ادعاء التعبير عنها كلها مهما بلغت قدرة الإنسان وطاقته<sup>16</sup>.

\*- إنه نظام لا يعرف الكلمة الأخيرة لأن عناصر العملية المعرفية من عقل عارف وموضوع معروف ووسائل للمعرفة دائماً متغيرة متحولة فالظواهر الإنسانية والطبيعية تتحول وتتغير بصورة دائمة لأن من سنة الله في خلقه التغيير، والعقل العارف الذي يقوم بالتفكير والنظر يشهد تغيراً وتنوعاً بحيث لا يوجد هناك تطابق كامل بين عقليين وذلك لاختلاف التنشئة والتعليم والثقافة واختلاف البيئات واختلاف الطباع والإفهام، بل واختلاف التكوين البيولوجي، أما وسائل المعرفة التي هي واسطة بين العقل العارف والموضوع المعروف فهي دائماً في توسع وتقدم بصورة قد تقوي أو تضعف قدرات الإنسان المفكر وتعكس بصدق أو تشوه موضوع البحث لذلك يظل لازماً إرداف أي عمل علمي بتلك المقولة الراسخة "الله أعلم"، ويبقى "فوق كل ذي علم عليم"<sup>17</sup>.

\*- إنه نظام متمدن يقوم على أن كل شيء في الكون له "الواقع" الذي يدرك بالحواس ومعاوناتها مثل الأجهزة والأدوات وله "نفس الأمر" الذي هو الشيء في حقيقته، ودائماً الإنسان يتعامل مع الواقع الذي يتم إدراكه ومعرفته دون أن ينفي أن هناك نفس أمر قد لا نعرفه الآن، ولكن يمكن أن نعرفه مستقبلاً، فالقمر مثلاً كان معروفاً أنه مصدر للضياء والجمال ثم أصبح معروفاً أنه صحراء وأحجار، فأصبح واقعه الأخير دون أن ينفي إمكانية أن يكون هناك شيء آخر، ولذلك فهذا النظام المعرفي قابل للتمدد والاتساع، بل مبني على هذه القابلية ويؤكد عليها مما يدفع العقل الإنساني للمزيد من البحث والسعي<sup>18</sup>.

\*- إنه نموذج واحد في مستواه الأعلى أو مستواه الكامن؛ لكنه يقبل التعدد فيما دون ذلك سواء تعلق هذا التعدد باختلافات عقائدية مثل اعتبار الوحي مصدر للمعرفة في المستوى الأعلى ثم تختلف الفرق في تحديد ماهية الوحي، أو النص فهل يدخل في أئمة آل البيت طبقاً للشيعة أم يدخل في الإلهام والعرفان عند الصوفية أم الإشراق عند الفلاسفة، جميعها تنوعات في فضاء النظام الأعلى، كذلك قد تتعدد النظم الفرعية طبقاً للمذاهب الفقهية أو العلوم الإسلامية، ولكن يظل النظام المعرفي الأعلى واحداً له فضاء واسع يقبل التحرك عبر نقاط مختلفة، على محاوره الأفقية والرأسية .

\*- إنه نظام مفتوح لجميع إبداعات العقول الإنسانية لأنه يقوم على أن الله قد أودع في الكون حقائق وقوانين وسخرها للمعرفة. فكما أن الكون مسخر في حركته فهو أيضاً مسخر في معرفته، ولذلك ما يصل إليه الإنسان يعتبر مصدراً للمعرفة ينبغي فحصه وتمحيصه ثم قبوله إذا ثبتت صدقيته، ومن ثم فهذا النظام مفتوح غير مؤدلج لأن مفهوم الإسلام المستخدم في هذا السياق هو المعنى القرآني الشامل الذي يقصد بالإسلام صفة تصف طريقة حياة وتعامل مع الله سبحانه، جوهرها التسليم لله سبحانه والخضوع له، لذلك وصفت جميع النبوات السابقة بأنها إسلام ووصف أتباعها بأنهم مسلمون<sup>19</sup>.

وخلاصة القول في هذه المسألة فإن النظام المعرفي الإسلامي لا يفترض فيمن يتبناه أو يندرج في إطاره أن يعتقد في الإسلام ديناً وشريعة، لأن المكوّن الأيديولوجي في هذا النظام المفتوح مكوّن ضئيل للغاية<sup>20</sup>، حيث لا يتعدى الإجابة على الأسئلة النهائية المتعلقة بالإله والغيب والإنسان والكون، وهي إجابة تشترك فيها الأديان السماوية وكثير من الأديان والمذاهب الأخرى، حيث قد لا يخرج عنها بصورة كاملة إلا النموذج العلماني الذي ينفي الغيب الديني ويفترض غياباً أرضياً سواء استمدته من الحفريات أو الأنتروبولوجيا أو الافتراضات الأولى غير المبررة إبستمولوجياً، ومن ثم فإنه ينبغي التأكيد على أن صفة الإسلامية في هذا لا تتعدى المعنى العام للإسلام كصفة لكل المؤمنين بوجود إله خالق مدبر متحكم في الكون يسيره طبقاً لمشيئته تعالى .

ومع انتفاء أو تضالّ المكوّن الأيديولوجي في هذا النظام وترسخ الطابع المعرفي له، الذي يعطي إمكانية أكبر للوصول إلى أقرب نقطة من الحقيقة يصبح هذا النظام إنسانياً قابلاً لأن يقود البحث والتفكير لبني البشر على الرغم من اختلاف أديانهم وأعراقهم وثقافتهم، وذلك نظراً لطبيعته الشاملة الكلية المحيطة المتجاوزة للمنظور باتجاه الغيب، وهو ما لا يتصف به أي نظام آخر يقوم على افتراضات محددة تعلي بعض المصادر المعرفية على بعض أو تعطي أحدها الإطلاقيه على حساب الأخرى، فالنظام العلماني مثلاً ينفي وجود الغيب لحساب الظاهر المحسوس، والنماذج الأخرى تعطي للغيب المتوهم الدور الأساسي على حساب نفي الظاهر واعتباره ظلاً عابراً لا حقيقة فيه... وهكذا .

#### ثانياً: التفكير المنهجي والمنهجية الإسلامية :

لا شك أن المقصود بالجانب المنهجي في هذا المقام لا يعني ما هو متعارف عليه اصطلاحاً؛ أي الطريقة المتبعة في كشف حقيقة ما أو البرهنة عليها، وإنما المقصود إبراز "مجموع الخلفيات والتصورات والمفاهيم الفلسفية التي يصدر عنها الباحث في حقل ما، ومجموع الآليات المعرفية التي تشكل سلطته المرجعية وتحدد جهازه المفاهيمي الذي يمارس عليه ضغطاً بطريق مباشر أو غير مباشر في مجال البحث وعملية التأويل والتفسير"<sup>21</sup>، فالمنهج حسب هذا السياق يعني "العقل" الذي تشكّل وتكوّن عبر سيرورة تاريخية حتى أصبح مع الزمن "سلطة" يفرض نفسه في كل مجال من مجالات المعرفة .

1/ : الحاجة إلى البحث في المنهجية الإسلامية: من المهم أن نوّكد في البداية أن الحلقات المترابطة بين النظام المعرفي والمنهجية الإسلامية ومناهج التعامل مع مصادر التأسيس والمرجعية (القران والسنة) ومناهج التعامل مع التراث (الإسلامي أو الغربي) فضلاً عن منهجية التعامل مع الواقع، هي من أهم الأمور التي تجعل النظام المعرفي فعالاً، وقادراً على توليد رؤى وإبداعات جديدة<sup>22</sup> .

ويبدو أن ثمة اتفاقاً على أن قضية المنهجية في الفكر الإسلامي قضية على غاية من الأهمية ، سواء كانت منهجية في التفكير ، أو في البحث للوصول إلى المعرفة

واختبارها وتوظيفها ، أو في التعامل مع مصادر الإسلام أو أصوله التأسيسية ، وفي التعامل مع التراث الإسلامي والتراث الإنساني ، أو حتى في التفاعل مع واقع الأمة المعاصرة أو واقع العالم المعاصر. ولاشك في أن المنهجية في المنظور الإسلامي تستند إلى أصول وقواعد تتصف بالاستقرار والثبات، وبعض عناصرها متغيرة تتطور تبعاً لخبرة العلماء واجتهاداتهم ، وبما يستقر من أعراف لدى جماعة العلماء في مجال من المجالات المعرفية أو في جيل من الأجيال . وتشكل بعض هذه العناصر بتأثير طبيعة القضايا والمشكلات التي هي موضوع البحث ، أو بالأعراف السائدة بين جماعات الباحثين في كل جيل ، أو بما يفتح الله به على آحاد العلماء من اجتهادات في التجديد والإبداع ، أو بتأثير الطريقة يتفاعل فيها المجتمع مع النوازل والمستجدات من المسائل والأحداث<sup>23</sup> .

والمنهجية تختص بعملية التفكير الإسلامي، وطبيعة الفكر الذي ينتج عنها، وترتبط بغايات الإسلام ومقاصده العامة، ولذلك فإن قضية المنهجية في بعدها الفكري لا تنفصل عن الواقع والحياة التي يحاول الإسلام بناءها في المجتمع المسلم. فغاية الفكر الإسلامي إقامة الحياة الإسلامية لتكون الممر إلى الدار الآخرة، وإذا غير الفكر الإسلامي الحياة الإسلامية أو انعزل عنها فإنه يفقد فاعليته وتتجاوزته الحياة . وكذلك الحياة الإسلامية إذا غيرت الفكر الإسلامي فقدت إسلاميتها، وسقطت في متهات القيم والتصورات الأخرى . لكن انتفاء المغايرة لا ينفي التميز والاختصاص؛ فالمنهجية الإسلامية العامة تنبثق عنها مناهج متعددة متخصصة متميزة بتمايز العلوم والمجالات المعرفية<sup>24</sup> .

وفي مواجهة الذين يقولون أن لفظ الإسلامية لا يلحق بالمنهجية، باعتبار أن المنهجية أداة موضوعية مستقلة عن ثقافة الباحث وموضوعات بحثه، فإن عبد الحميد أبو سليمان يعتقد بوجود منهجية إسلامية متميزة عن منهجيات الأمم والحضارات الأخرى. ولكنه يرى أن هذه المنهجية ليست نصاً منزلاً يقف الإنسان فيه موقف المتلقي، وإنما هو جهد إنساني لفهم التفاعل المطلوب بين توجهات النص وقضايا الواقع، بهدف تحقيق غايات الدين ومقاصده، وأن هذه المنهجية في حالة نمو وتطور لتستجيب باستمرار لمستجدات الواقع وتحدياته<sup>25</sup> .



2/ : محاولات التأصيل للمنهجية الإسلامية: لقد اجتهد عدد لا بأس به في مجال التأصيل والتنظير لبناء منهجية إسلامية متميزة لاسيما في العصر الحديث، كما عقدت عدة ندوات ومؤتمرات في هذا الشأن<sup>26</sup>، ويأتي في مقدمة من اهتموا بذلك "إسماعيل الفاروقي"، و"عبد الوهاب المسيري" و"عبد الحميد أبو سليمان"، و"طه جابر الحلواني"، و"طه عبد الرحمان"، و"نصر محمد عارف"، و"حامد عبد الله ربيع"، و"إبراهيم عدنان"، والفقهاء الأصولي المغربي "أحمد الريسوني" وغيرهم، وبديهي ألا يتسع هذا البحث لعرض إسهامات بعضهم، ولكني سأشير في عجالة إلى ما ذكره "أحمد الريسوني"<sup>27(\*)</sup> نظرا لتمييز إسهامه من جهة، ومناسبته لأغراض البحث من جهة ثانية .

يرى الريسوني أن الفكر المنهجي الإسلامي قد ارتبط ارتبطا وثيقا بعلم الكلام، ولم يكن ذلك خيرا كله؛ فإن إحدى المشكلات التي وقع فيها الفكر الإسلامي القديم هو هذا الارتباط، وما تولد عنه من تشعبات وتأثيرات، وغفل بالمقابل عن المقاصد مضمونا ومنهجا، ولا بد للفكر الإسلامي الحديث حالا واستقبالا من أن يستفيد من المقاصد والمنهج المقاصدي<sup>28</sup>.

ويذكر الريسوني جملة من مسوغات الاهتمام بالمقاصد منها أن التفكير المقاصدي هو تفكير منهجي بالأساس: "فالمقاصد بأسسها ومرامها، وبكلياتها مع جزئياتها، وبأقسامها ومراتبها، وبمسالكها ووسائلها، تشكل منهجا متميزا للفكر والنظر، والتحليل والتقويم، والاستنتاج والتركيب"<sup>29</sup>، وإذا استقامت مناهج التفكير على أساس المقاصد فإن الفكر سيكون قاصدا، ومن ثم تتحدد أولوياته ومشروعياته. وتتعزز ضرورة الاهتمام بهذه المناهج من ملاحظتنا أن كثيرا من المفكرين والمنظرين يفتقدون العقلية الترتيبية التي توضح أولوية المصالح والمفاسد في الشؤون كافة، كما يفتقدون العقلية التركيبية التي تستقري الجزئيات وتربط بينها لتصل إلى القضايا الكلية، والمنهج المقاصدي يوفر العقلية الترتيبية والعقلية التركيبية معا؛ فالمقاصد تقوم على الاستقراء والتركيب مثلما تقوم على المفاضلة والترتيب، والاستقراء هو أرقى المناهج، والمعارف الاستقرائية الكلية هي أرقى المعارف وأقواها<sup>30</sup>.

ويقرر الريدسوني أن كليات الشريعة بفئاتها الأربع : العقدية والمقاصدية والخلقية والتشريعية، ترسم للعلماء قواعد منهجية ترشدها إلى نقاط البدء واستقامة الطريق إلى الغاية، ومصدر هذه الكليات هو القرآن الكريم وبخاصة آياته المحكمات، التي من خلالها نتعامل مع سائر أي القرآن، ومن خلال القرآن نتعامل مع السنة النبوية، ومن خلال ذلك كله حسب ترتيبه نتعامل مع فقه الصحابة، ثم فقه الأئمة والفقهاء، وعامة تراثنا العلمي، وإذا تشعبت واختلطت علينا الأمور نرجع ونحتكم إلى البداية وبداية البداية<sup>31</sup>.

3/ معالم المنهجية الإسلامية في التنظير السياسي :من احدى الاشكالات التي يعاني منها الفكر السياسي الإسلامي هو الافتقار إلى الرؤية والتفكير في الأصول التي تقربه من ادراك الحقائق السياسية، في حين أن الموجود هو ذلك الانقسام الحاد بين المفكرين المسلمين ؛ بين أولئك الذين يتمسكون بمنهج في السياسة كانت وليدة لحظة تاريخية ماضية في التاريخ الإسلامي تقيد نفسها بالقضايا الميتافيزيقية أو التشريعية، وبين أولئك الباحثين المبشرين بقيم الحداثة السياسية الداعين إلى هجر التراث وإتباع الغرب في نظرياته .

ولتحديد معالم المنهجية الإسلامية في التنظير السياسي يستلزم الانطلاق من جزئها ؛ الجزء الثابت (القرآن والسنة)، والذي يؤسس للرؤية الكلية والإطار المعرفي، والتي من خلالها يأتي الجزء الثاني المتغير (الاجتهاد) الذي تمثله الدراسات السياسية التي تقوم بعملية التنظير السياسي للأحداث والوقائع والظواهر السياسية، وهنا يثور السؤال حول كيفية الانطلاق من الجوانب الثابتة في المنهجية الإسلامية وامتدادا نحو الجوانب الاجتهادية المتغيرة لتحليل وفهم و"التنظير" للظواهر السياسية المختلفة ؟.

وقبل الإجابة عن هذا السؤال يجدر بنا التذكير ببعض الملاحظات والضوابط التي ينبغي ويستحسن توافرها عند التصدي لهكذا عملية :

- يفرض اختلاف السنة عن القرآن الكريم في درجة الثبوت والتواتر عدم وضعهما في مستوى واحد في التعامل المنهجياً أدواته المختلفة، فالسنة مصدر

مستقل في حالة عدم وجود نص قرآني، وهي مكملة وشارحة حيث يوجد، أخذنا في الاعتبار أن التفسير والفهم النبوي للقرآن الكريم هو الموقف السليم الذي يعبر عن الحقيقة في إطلاقها، وحيث إن السنة العلمية والتقريرية هي نماذج ممارسة تحقق المثالية الواقعية، وهي واجبة الإلتباع في مقاصدها، وبشروطها باعتبارها البلورة الحقيقية للفهم القرآني.

- يعد من مستلزمات الممارسة المنهجية الإسلامية الحقيقية في التنظير السياسي أن يتوافر للباحثين الحدود الدنيا من الأدوات العلمية التي تمكنهم من التعامل السليم مع الخطاب المنزل كالتمكن من قواعد اللغة العربية، والإحاطة قدر الإمكان بقواعد التعامل العلمي مع القرآن والسنة<sup>32</sup>.

- ضرورة تقديم تأصيل إسلامي للظاهرة السياسية عبر الرجوع بها إلى بداياتها الأولى، وذلك بإطار موسع يبدأ بتفسير الوجود البشري من نقطة بدايته الأولى، ومن خلال ذلك يتم استنتاج وتأصيل ظواهر سياسية كظاهرة السلطة، أو الدولة في الرؤية القرآنية<sup>33</sup>.. إلخ.

يتم الكشف عن العلاقات التوافقية أو السببية بين الظواهر السياسية المختلفة عبر مفهوم السنن الاجتماعية، وسنن الساحة التاريخية، والاتجاه المقاصدي بالمناسبة يكشف في هذا الإطار عن صياغات سببية مطردة بين ظاهرة وأخرى، من قبيل الأسباب المباشرة في خلق وقائع معينة وظروفها المكانية والزمانية، ولكن تفحص تلك الأسباب يعني إمكانية التوصل إلى ترابط الأسباب بالنتائج الممكنة لاستخلاص قانون عام تخضع له كل الوقائع الجزئية<sup>34</sup>.

- تحليل العلاقات الإرتباطية بين الظواهر والأحداث السياسية وفهمها استنادا إلى اتجاه التوحيد.

وبعد ذلك تأتي مسألة التعامل مع الوقائع السياسية المعاصرة والتي تعد من أهم المستويات التي تتعامل معها المنهجية الإسلامية، حيث يتم الجمع بين نوعين من

الفقه: "فقه الحكم الشرعي"، و"فقه الواقع" أي فقه الجوانب الثابتة، وعملية تطبيقها على مستجدات الواقع وظواهره المختلفة وفق آليات معينة للقيام بعملية التنظير السياسي وفي هذا الإطار تقدم منهجية أصول الفقه عدة مداخل منهجية يمكن الاعتماد عليها وتطويرها لدراسة الواقع السياسي منها<sup>35</sup>:

(أ)- مدخل المصلحة الشرعية : باعتبارها إطارا ضابطا لعملية الممارسة السياسية وحيث إن السياسة هي العمل بالمصلحة الدائرة في إطار الشرع والمحقة لمقاصده، وهي مدخل أكثر ضبطا وتحديدا للممارسة السياسية من مفهوم "المصلحة القومية" أو "المصلحة الوطنية" أو "النظام العام" في الإطار المعرفي والمنهجية الغربية.

(ب)- المدخل المقاصدي : وهو مدخل قريب من المدخل السابق ويتكامل معه، حيث يمكن تفعيله في أكثر من مجال. إن التعرف على إمكانيات هذا المدخل هي أولى الخطوات لتفعيله وتشغيله ضمن قضايا بحثية، والبحث عن إمكانياته الوصفية والتحليلية والتفسيرية والتقويمية للكثير مما يقع في عالم الأحداث والسياسات<sup>36</sup>

(ج)- مدخل الضرورة الشرعية: باعتبارها إطارا ضابطا لعملية الممارسة السياسية في الأوضاع والظروف الاستثنائية والطارئة ، والتي تقدر بقدرها حتى لا تتحول إلى أوضاع مستقرة ودائمة .

(د)- مدخل القياس: بمعنى مراعاة المصالح في السياسات المختلفة مع ربطها في أداؤها وشرعيتها بأصل معين له علة معتبرة شرعا .

(هـ)- مدخل الذرائع: المرتبط بإنجاز وتحقيق المقاصد، والذي يترجم لعلاقة الذرائع بالمقاصد، والذي يفيد في تحديد الوسائل والمؤسسات والأدوات السياسية المنوط بها تحقيق الأهداف والقيم السياسية المختلفة.

(و)- المدخل السنني : مدخل مهم في دراسة كثير من القضايا، سواء أكانت تاريخية أو معاصرة، والسنن هي منظومة من القوانين الكلية الكافية إذا فهمنا آثارها، ودراسة

التاريخ والحال والمآل يؤكد عناصر التعامل السنني باعتباره المنهج العدل الذي يعطي بمقدار الوعي بها والسعي لها<sup>37</sup>.

وهناك الكثير من المداخل الأصولية المنهجية الأخرى التي يمكن تطويرها لكي تساعد على فهم الواقع السياسي، وتحليله بطريقة أكثر تحديدا وانضباطا. وهكذا يتم التمييز بين مستويات ثلاثة: النصوص الشرعية، والتراث الفكري السياسي الإسلامي، والواقع الممارسة السياسية لأغراض الدراسة، إذن ثمة تداخل واقعي بينها إلا أن النصوص الشرعية تظل المرجع الأساسي للتنظير بخبرة التراث الفكري السياسي الإسلامي<sup>38</sup>.

### ثالثا : مقارنة بين المنهجين الإسلامي والغربي في دراسة قضايا العلوم الاجتماعية:

إن معالم النموذج المعرفي الإسلامي والمنهجية المنبثقة عنه لا تتضح صورتها ولا تبرز أهميتها إلا بمقارنتها مع النموذج الغربي المقابل لها - وبضدها تعرف الأشياء- إذ لا شك أن لهذه التمايزات آثارها وامتداداتها على مستوى الفكر والسلوك، فالإيمان في النموذج الإسلامي مثلا يعد مسألة جوهرية مهمة تتحول تلقائيا إلى "افعل، ولا تفعل"؛ أي تكليفات، بينما تبقى في الغرب - الذي يحاول صبغ العالمين بصيغته- مسألة شخصية كامنة لا شأن لها بالحياة العامة، وعلى أية حال سيتم التركيز في هذا المطلب على المنهجية المتبعة في التعامل مع الفلسفة التي تحكم الظواهر الاجتماعية المختلفة لارتباط ذلك بموضوع بحثنا .

وقبل الخوض في تفاصيل المقارنة نشير بداية إلى بعض الملاحظات المهمة :

- إن كافة المناهج المتاحة والمسيطر والغالبة لدراسة أي قضية أو ظاهرة من ظواهر العلوم الإنسانية والاجتماعية إنما يعود إلى نتاج الفكر الغربي في تطوره، حيث تستخدم هذه المناهج بلا أدنى مراجعة أو فحص .
- إن معظم الدراسات الاجتماعية المعاصرة شأنها في ذلك شأن معظم الدراسات الإنسانية تنظر إلى المنهجية -على أهميتها- من حيث تطبيقها البحثي بنوع من

التساهل والتبسيط؛ إذ لا تعالج هذه القضية في إطارها الكلي من فقه المعرفة، والذي يشمل (تاريخ العلم وتطوره- نظرية المعرفة- فلسفة العلم وأطره المنهجية ..) ومن ثمَّ أصبح التطبيق المنهجي هامشياً، ولا يتكافأ مع الظاهرة المراد دراستها<sup>39</sup>.

- وفي هذا السياق ظل تطبيق المنهجية الغربية بتنوعاتها في العلوم الاجتماعية والإنسانية لا باعتبارها مناهج بحثية قابلة للنقد والمراجعة، بل طبقت باعتبارها مسلمات لا يرقى إليها الشك وغير قابلة للنقد .

- ورغم أن هناك محاولات قد أخذت على عاتقها النقد لهذه المناهج، فإنها في جوهرها ظلت تمارس هذا النقد الجزئي من على أرضية الغرب ذاته، وتناسب هذه الدراسات جميعاً الرؤية الكلية للمنهجية وبحثها في إطار "فقه المعرفة"، لكن هذا الكلام لا يمنع الاستفادة من المنهجية الغربية بما تقدمه من أدوات يمكن انتخاب منها ما يشكل أدوات فاعلة في دراسة الظواهر المختلفة .

ففي النموذج المعرفي الإسلامي-بدايةً- تمثل الأسئلة الكلية أسئلة "أولية" ابتدائية"، لا يمكن الانطلاق إلا من (أو بعد) الإجابة عنها، على حين أنها في النموذج المعرفي الغربي - إن رأوا أنها مهمة- فهي أسئلة "نهائية" لا يكون الانطلاق منها، إنما ينبغي أن يسعى الإنسان -بالعلم وبالبحث العلمي- للإجابة عنها في النهاية. فالمسلم يقول إنه يعلم -بدايةً- ما هو، ومن أين أتى، ولماذا هو هنا، أو ما غاية وجوده... الخ، بينما يجادل الغربي أن ذلك ليس مهماً في البداية .

ففي مقابل النموذج المعرفي الديني ، الذي يؤمن بالغييب ويعترف بالوحي، ويقدم رؤية شاملة للكون يوجد النظام المعرفي "العلماني" الذي لا يؤمن بغييب ولا بوحى خارجي ويقدم إجاباته عن الأسئلة الكلية والنهائية بالاستناد إلى العقل والحس والكون فقط<sup>40</sup>. وهذا يعني اختلاف القواعد والأسس المعرفية والوجودية للنظامين المعرفيين، بحيث يستند كل نظام إلى جملة من الافتراضات الوجودية والمعرفية والمنهجية المنبثقة

أصلاً من رؤية خاصة للعالم (WorldView) ومن منظومة معتقدات (BeliefSystem)، بحيث تعطي في النهاية هوية مميزة للنظام .

فالنظام المعرفي الإسلامي ينطلق مثلاً من وحدة الله على المستوى الوجودي، بحيث يؤدي هذا إلى فكرة وحدة الحقيقة ، ووحدة الحياة، ما يعطي اتساقاً داخلياً في إطار كلي من خلال التناغم بين نظرية المعرفة والحياة الآخرة ، بمعنى قيام اتساق بين علم الوجود ونظرية المعرفة ومنظومة القيم<sup>41</sup> . ولا نكاد نجد هذا التناغم في المنظور الغربي، لانطلاقه من فكرة وحدة "العقل الإنساني" الذي ينتج حقائق متعددة على المستوى الوجودي، فضلاً عن استبعاده الكلي لقيمة الحياة الآخرة .

وعموماً يمكن إجمال نقاط الاتفاق والاختلاف بين المنهجين في العناصر التالية :

\*- من حيث محددات النسق المعرفي : يقوم النسق الغربي على أن الإنسان هو أرقى الموجودات أي لا يقر بوجود الخالق، بينما يرى النسق الإسلامي أن الإنسان أرقى المخلوقات ولا يرفض كون الإنسان هو المؤهل ليكون سيد المخلوقات ، والنسق الإسلامي قائم على أن حركة الإنسان في التاريخ محكومة بأمرين أساسيين الأطار التوحيدي، والاعتقاد بأن الوجود يتقسم إلى عالمين (عالم الغيب وعالم الشهادة) وحركة الإنسان محدودة من حيث الزمان والمكان، ومن حيث الإدراك والإرادة لأن أعمال العقل ممكن فقط في الأشياء القابلة للإدراك الإنساني ومن هنا جاءت حاجة الإنسان إلى التعلق بالذات الإلهية، وهو عكس النظرة الغربية<sup>42</sup> .

كما يرفض النسق الإسلامي فكرة التغيير الدائم والتغيير في كل شيء فإذا كان التقدم في الوسائل تقدماً مضطرباً وفقاً لتراكم المعرفة الإنسانية فإنه لا يشمل القيم الأخلاقية الثابتة، فليس المجتمع هو الذي هو الذي ينتج القيم وإنما القيم هي التي يفترض أن تحكم حركة الإنسان والمجتمع . وأيضاً يرفض النسق الإسلامي فكرة الصراع الذي يعد فكرة محورية في النسق الغربي المادي. إن استحضار هذه المحددات لدى الباحثين في العلوم الإنسانية سيعطي فهم أفضل للإنسان والمجتمع، وسيكون الفعل

الانساني ذا معنى وليس مجرد حركة لولبية يغيب فيها سؤال المصير الذي لا يجيب عنها النسق المادي بالشجاعة العلمية المطلوبة<sup>(\*)</sup>.

\*- من حيث مجال الدراسة : بالنظر إلى مجال الدراسة فإن كلاهما يلتقيان في دراسة الوقائع الاجتماعية ذات الطبيعة الواقعية المحضّة، كما يشتركان في دراسة القضايا ذات البعد الغيبي، ولكنهما يختلفان من حيث الوسائل الموظفة في دراسة هذا الجانب؛ ففي الوقت الذي يقتصر فيه المنهج الغربي على الوسائل الحسية يوظف المنهج الإسلامي مصادر معرفية تتصل بإخبارات الوحي، ومن هنا تعتبر الكثير من التساؤلات التي يطرحها الباحثين في قضايا العلوم الاجتماعية محسومة في بعض جوانبها على الأقل، كما أن التساؤلات التي يطرحها المسلم الباحث حول هذه القضايا لا تتعلق بأصولها بقدر ما تنصب على تفاصيلها واكتشاف جزئياتها في ضوء المفاهيم الكلية التي يقدمها الوحي حول هذه القضايا ويتعامل معها على أساس أنها على أساس مسلمات يهتدي بها لا على أساس أنها فروض يسعى إلى إثباتها، وهذا يغني الباحث المسلم عن ذلك الجدل السوسيولوجي العقيم الذي يدور عادة حول هذه القضايا<sup>43</sup>.

\*- من حيث المنهج المتبع في الدراسة : في الوقت الذي يقر فيه المنهج الغربي أن السيادة النهائية في بناء كل معرفة يقينية قد استقرت للمنهج التجريبي الذي يركز على الدراسة الحسية الواقعية والموضوعية، وتتبع الظاهرة المدروسة بالوصف والتحليل بعيدا عن كل الأفكار المسبقة ذات الطبيعة "الاستبطانية" أو "الماورائية"<sup>(\*)</sup>، فإن المنهج الإسلامي يركز الدراسة الواقعية والموضوعية وتتبع الدقيق للظاهرة المدروسة بالوسائل الحسية المتاحة لكنه لا يدعي أن الحقيقة العلمية حكر على التجربة وحدها، وأن الوجود الواقعي حكر على الوجود المادي وحده، ويقرر أن التزام المنهج العلمي في دراسة الظواهر الاجتماعية تحديدا لا يتحول بالضرورة إلى الاعتقاد في العلم التجريبي كطريق مشروع وحيد ورفض ما عداه من الطرق<sup>44</sup>، والإشارة هنا إلى الوحي باعتباره أهم الأسس التي يقوم عليها المنهج الإسلامي وأهم مصدر من مصادره المعرفية التي تكشف الكثير من الجوانب التي يعجز العلم الوضعي على الخوض فيها.



\*- من حيث مآلات الدراسة: نظرا لاعتماد المنهج الغربي على الأسلوب الحسي كمصدر معرفي وحيد وإقصاء ما سواه، ينتهي حتما إلى اختزال الوجود الواقعي في الوجود المادي وإنكار الوجود الروحي والمعنوي كحقيقة مستقلة، أي استبعاد كل ما هو خارق وفوق طبيعي ما لم يجسده الواقع الحسي، وفي هذا يختلف المنهج الإسلامي عن الغربي في كونه لا ينكر الجوانب المعنوية، ولا يختزلها في أبعادها المادية الواقعية فقط بل يعترف بها كحقيقة موجودة مستقلة تماما بنفسها وهنا تأخذ الحقائق صورتها الكاملة<sup>45</sup>، أو بعبارة أخرى فإن المنهج الإسلامي ينظر إلى الحقائق كما هي لا كما يريد أن تكون .

ومن جهة أخرى وعلى عكس المنهج الغربي لا يؤمن المنهج الإسلامي بالحياد الأخلاقي للعلم، ولا تنفصل فيه أحكام الواقع عن أحكام القيمة، ومن ثم تظهر مقاييس جديدة في التصنيف تركز على الجوانب القيمية وهو أصدق في الدلالة، إذ لا سبيل لتجاهل واقع الناس ونمط حياتهم وحقيقة ما هم عليه<sup>46</sup> .

\*- من حيث حدود الدراسة: يقف المنهج الغربي عند حد الدراسة التقريرية التي تكتفي بالوصف والتتبع المباشر للظاهرة، ويقرر أن العلم يلتزم فقط بدراسة ما هو كائن ولا يهتم بدراسة ما ينبغي أن يكون، وكل مجاوزة لمجال الواقع المعيش هو تجاوز للمنهج العلمي في حد ذاته. وفي المقابل يتجاوز المنهج الإسلامي مستوى الدراسة الوصفية إلى مستوى التقويم وطرح البديل في ضوء المثل والمفاهيم التي يطرحها الوحي، فهو يقرر أن الدراسة الوصفية ليس لها أي دلالة إذا لم تكن هادفة وملتزمة بالكشف عن السلبيات التي تتخلل المجتمعات وتقديم الحلول الممكنة<sup>47</sup> .

\*- من حيث أهداف الدراسة : على مستوى الأهداف تظهر الفواصل بين المنهجين واضحة؛ فمن جهة أولى تهدف المنهج الغربي بمختلف تفرعاته إلى إعطاء تبرير مشروع للتصورات المادية حول العالم والإنسان والحياة وتثبيت القيم الإلحادية، ومن جهة ثانية تهدف المناهج الغربية إلى تعميق نزعة الشك وخلخلة البنية الفكرية وتعميق الانقسام في الشخصية الإنسانية بالتأكيد على نسبة القيم والمعتقدات، ومن جهة ثالثة تلتزم تلك المناهج بخدمة أهداف قومية وتطبيقية والانتصار لفئة ضد أخرى وهو

أمر يؤكد نزعتها الأيديولوجية التي ترتبط بأهداف ضيقة ومنحازة حسب ما تمليه المصالح الذاتية .

وعلى العكس من هذا المنحى المادي يهدف المنهج الإسلامي إلى اكتشاف القدرة الإلهية المبدعة في الإنسان والمجتمع والطبيعة، وينتفي في ذلك التعارض المفتعل بين التفسير السببي للظواهر وبين إرجاع تلك الأسباب إلى مصدرها ومرتبها الأولى . وعلى العكس من المنحى النسبي كذلك يهدف المنهج الإسلامي إلى تحرير الإنسان من التمزق والانفصام ويضع النسبية في إطارها الصحيح، حيث يفصل بين ما هو متغير ومتجدد في حياة الناس وبين ما هو ثابت وأساسي في هذه الحياة بالتأكيد على المثل المطلقة والقيم التي تحكم معتقدات الناس، وتضبط مقاييسهم في الحق والعدل وتوجه سلوكهم وفق هذه الموازين. ومن ثم يفرض المنهج الإسلامي نمطا اجتماعيا نموذجيا ينبغي العمل على تحقيقه واقعا في حياة الناس، وهو بالتزامن مع ذلك يهدف المنهج إلى محو الفواصل بين الشعوب إلا ما اتصل منها بالعقيدة، فهو يرفض التعصب القومي ويعادي التحيز والاستعلاء، وهو ليس حربا على الإسلام بل دعوة إلى بنائه<sup>48</sup> .

\*- من حيث العلاقة بين المنهجين :إذا نظرنا إلى المنهج الغربي بشقيه الرأسمالي والاشتراكي نجد لكل منهما نسقا خاصا وتصورا معيناً ورؤية مستقلة تعبر عن فلسفة معينة؛ فالنظرية الرأسمالية لها نظامها الخاص الذي ينبثق عن الأيدلوجيا الرأسمالية المقدسة للقيم الفردية، وبالمقابل تنبثق الرؤية الاشتراكية عموما والماركسية خصوصا عن المادية التاريخية، وكلتا النظريتين تمثلان بناء مستقلا ومذهبا متميزا على مستوى التحليل والتفسير والمنطلقات والتصورات والأهداف.. بينما يمثل المنهج الإسلامي رؤية شاملة ونظرة متكاملة تعبر عن منظومة فكرية متميزة عن كل التصورات الوضعية بكل ما طرحه من مفاهيم نسبية، والعلاقة بينهما ليست علاقة تداخل أو تقاطع، إنما المنهج الإسلامي هو بناء مستقل ومتميز يقوم في مقابلة بقية المناهج والنظريات الأخرى، ويتخذ من المذهبية الإسلامية إطارا تفسّر في ضوءها كل الجزئيات وتتنظم فيه كل الفروع . ولعل هذا ما نلمسه حين نعرض تناول التصور الإسلامي لمسائل مثل الدولة والحكم والسياسة .. وغيرها .

## خاتمة:

رغم تبني العلماء والباحثون المتخصصون التأصيل والتفصيل للفروع والجزئيات في دراسة الظواهر السياسية الإسلامية بشكل يبين تميزها وتفوقها، إلا أن المشكلة تكمن في أن الفكر الإسلامي لازال لم يكمل بعد خلق لغته المعرفية- أي مفاهيمه- ثم نظرياته الخاصة به تماما، في مقابل اللغة المعرفية الحديثة التي تشغل كثيرا بالتعريفات والمفاهيم والمصطلحات التي تميز النموذج الغربي، ويبدو أن ثمة اتفاقا على أن قضية المنهجية في الفكر الإسلامي قضية على غاية من الأهمية ، سواء كانت منهجية في التفكير ، أو في البحث للوصول إلى المعرفة واختبارها وتوظيفها ، أو في التعامل مع مصادر الإسلام أو أصوله التأسيسية ، وكذا في التعامل مع التراث الإسلامي والتراث الإنساني ، أو حتى في التفاعل مع واقع الأمة المعاصرة أو واقع العالم المعاصر، ومما يساعد على بناء منهجية إسلامية سليمة ما يلي :- بناء مناهج التعامل مع القرآن والسنة بوصفهما المصدر للفكر والمعرفة والحضارة - بناء مناهج التعامل مع التراث الإسلامي لتجاوز فترات الانقطاع والتقليد فيه - مناهج التعامل مع التراث الإنساني المعاصر للتواصل مع الفكر والحضارة الانسانيين ، وبذلك يكون النظام المعرفي الإسلامي قادرا على جمع شتات الظواهر الكونية والانسانية والدينية في نظام متسق، موحد، منسجم العناصر، متكامل البناء يمكنه تجاوز حالة التأزم في التفكير الفلسفي المعاصر، ويؤهله للانفتاح على الأنظمة المعرفية الأخرى بالنظر لما يتوافر من خصائص ومقومات وما يروم إلتحقيقه من أهداف .

الهوامش:

<sup>1</sup> - عبد العزيز بوالشعير، النظام المعرفي في الفكرين الإسلامي والغربي، ط1، بيروت: منتدى المعارف، 2014، ص.11.

<sup>2</sup> - المرجع نفسه ، ص.12، بتصرف من الباحث .

<sup>3</sup> - سيف الدين عبد الفتاح، "حول المنهجية الإسلامية: مقدمات وتطبيقات"، في : دورة المنهجية الإسلامية في العلوم الاجتماعية حقل العلوم السياسية نموذجا، إشراف نادية محمود مصطفى وسيف الدين عبد الفتاح، القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي ومركز الحضارة للدراسات الإستراتيجية، 2002، ص.27.

<sup>4</sup> - حامد عبد الماجد القوسي، في التراث السياسي الإسلامي. ط1. القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، 2009، ص ص 16 - 17. ويمكن الرجوع في هذا الصدد إلى : منى أبو الفضل، النظرية السياسية: مدخل منهجي إسلامي، محاضرات غير منشورة ، القاهرة: كلية الاقتصاد، 1985، ص.07.

<sup>5</sup> - حامد عبد الماجد القوسي، المرجع السابق ، ص.17.

<sup>(\*)</sup> - عند الحديث عن النظام المعرفي نجد أنفسنا أمام جملة من المفاهيم المتعلقة به كالنسق المعرفي والناظم المعرفي والنموذج المعرفي، وكلها مفاهيم متداخلة ومتشابكة ومتكاملة يصعب الفصل والتمييز بينها. انظر: فتحي حسن ملكاوي ، منهجية التكامل المعرفي، الأردن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 2011، ص.65.

<sup>6</sup> - حمدي عبد الرحمان، "قائمة المصطلحات"، في ريتشارد هيجوت، نظرية التنمية السياسية، (ترجمة حمدي عبد الرحمان ومحمد عبد الحميد). ط1.الأردن: المركز العلمي للدراسات السياسية، مطبعة الجامعة الأردنية، ص.277.

<sup>7</sup> - عبد العزيز بوالشعير، المرجع السابق ، ص.107 نقلا عن (نصر محمد عارف ، "نحو نظام معرفي إسلامي حلقة دراسية"، تحرير فتحي حسن ملكاوي، عمان: المعهد العالمي للفكر الإسلامي ، 2000، ص.63).

<sup>(\*\*)</sup> - يعتبر البعض أن العمل الذي قام به أبو حامد الغزالي في جل مؤلفاته هو إعادة توازن للنظام المعرفي الإسلامي الذي ارتبك وأصابه الخلل والاضطراب أفقده هويته وخصوصيته، ويرى فبهى جدعان في كتاب "أسس التقدم الفكري الإسلامي" أن الماوردي في كتابه "أدب الدنيا والدين" هو أول

من بدأ بتدوين النماذج ، ثم تبعه أبو حامد الغزالي ، انظر : مصطفى محمود منجود ، " القيم والنظام المعرفي في الفكر الإسلامي-رؤية مقارنة في إسهامات كل من الغزالي وميكيا فيلي" ، إسلامية المعرفة ، العدد 19 ، عمان : المعهد العالمي للفكر الإسلامي ، ص.329.

(\*) - يشير مصطلح "إسلامية المعرفة" إلى مشروع ضخم تدور فكرته الرئيسية حول اعتماد المرجعية الإسلامية في كل مجالات البحث والنظر ، ولا يقصد بالإسلامية هنا مجرد نظرة دينية بمعناها الغربي الضيق حيث تقابلها تلك الأزواجية بين المعارف الدينية والمعارف الدنيوية والحدود الفاصلة بينهما باعتبارهما ينتميان إلى مجالين معرفيين مختلفين من حيث الاختصاص ودائرة الاهتمام. إن الدلالة المعرفية لمفهوم إسلامية المعرفة أوسع من حيث المساحة وأشمل من حيث نوعية المعارف ، وهو في الوقت ذاته يشكل "قاعدة تأسيسية" (une base constituante) في بناء معرفة تستجيب لمفاهيم الإسلام ومسلماته العقديّة في نظرتّه إلى قضايا الوجود الكلية ، كما تشكل منطلقاً في التفكير والتحليل والنقد والمراجعة ، وفي كل أشكال الثقافة والإبداع المعرفي .

<sup>8</sup> - فتحي ملكاوي ، "رؤية العالم والعلوم الاجتماعية" ، إسلامية المعرفة ، العدد 42 ، الأردن : المعهد العالمي للفكر الإسلامي ، 2005 ، ص. 53 .

<sup>9</sup> - المرجع نفسه ، ص. 55 .

<sup>10</sup> - فتحي حسن ملكاوي ، منهجية التكامل المعرفي ، المرجع السابق ، ص.109 .

<sup>11</sup> - المرجع نفسه ، نفس المكان .

<sup>12</sup> - نصر محمد عارف ، " مفهوم النظام المعرفي والمفاهيم المتعلقة به" ، إسلامية المعرفة ، المرجع السابق ، ص.62 .

<sup>13</sup> - عبد العزيز بالشعير ، المرجع السابق ، ص.113 .

<sup>14</sup> - المرجع نفسه ، ص.114 .

<sup>15</sup> - دراسة في الموضوع متوفرة على الرابط : <http://www.altafwq.ga2h.com/vb/newreply> : (06-05) (2014)

تأثير النظام المعرفي والمنهجية الإسلامية في دراسة... د. حسن بن كادي - أ. شرقي صالح الدين

<sup>16</sup> - للتوسع أكثر انظر: عبد الحميد أحمد أبو سمان، أزمة العقل المسلم، كتاب بصيغة pdf متوفر على الرابط: [www.pdfactory.com](http://www.pdfactory.com)، ص. 152.

<sup>17</sup> - للتوسع انظر: "النموذج المعرفي الإسلامي والفرق بينه وبين النموذج المعرفي الغربي"، دراسة نشرت على الموقع:

[www.dar-alifta.org.eg](http://www.dar-alifta.org.eg) (2014-06-05).

<sup>18</sup> - للتوسع أكثر انظر: عبد الحميد أحمد أبو سمان، المرجع السابق، ص. 198.

<sup>19</sup> - انظر: <http://www.altafwq.ga2h.com/vb/newreply> (2014-05-23).

<sup>20</sup> - يرى البعض أن النظام المعرفي الإسلامي لا ينطلق من أيديولوجيا سابقة، لأن كل أيديولوجيا لا تخلو من تزييف نسبي للوعي، انظر في هذا الصدد: - منير وليد، أبعاد النظام المعرفي ومستوياته، إسلامية المعرفة، العدد 18، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1999، ص. 103 - 136.

<sup>21</sup> - انظر المعنى الاصطلاحي للمنهج في هذا السياق: محمد محمد أمزيان، منهج البحث الاجتماعي بين الوضعية والمعيارية، ط2، وجدة: بيت الحكمة للترجمة والنشر، 1996، ص. 6. 7. ويفضل الكثير من الباحثين استعمال مصطلح "المهاجية" بإضافة ألف بعد الهاء للتمييز بين هذا المعنى، والمعنى المتعارف عليه للمنهجية.

<sup>22</sup> - سيف الدين عبد الفتاح، "دورة المهاجية الإسلامية في العلوم الاجتماعية"، المرجع السابق، ص. 30.

<sup>23</sup> - فتحي حسن ملكاوي، منهجية التكامل المعرفي، المرجع السابق، ص. 75.

<sup>24</sup> - أحمد فؤاد باشا، دراسات إسلامية في الفكر العلمي، القاهرة: دار الهداية، 1997، ص. 12.

<sup>25</sup> - فتحي حسن ملكاوي، المرجع السابق، ص. 81.

<sup>26</sup> - أنظر على سبيل المثال إصدارات المعهد العالمي للفكر الإسلامي بفروعه المختلفة. خاصة إصداره مجلة "إسلامية المعرفة".

(\*) - عرفت مكانة الريسوني في أكثر من مجال، وعرف بالتفكير المنهجي في هذه المجالات جميعها، وهو في المجال العلمي عالم من علماء أصول الفقه، مهتم بموضوع التجديد فيه، وفي مقاصد الشريعة على وجه الخصوص، وقد مارس الريسوني الالتزام المنهجي الذي يدعو إليه، وطبق القواعد المنهجية في مناقشته للعديد من القضايا ذات العلاقة بين النص والمصلحة، ومارس التزامه المنهجي في بحثه الفريد "نظرية التقريب والتغليب"، وبين أنها إحدى النظريات الكبرى التي تتشكل منها المنظومة المنهجية في الإسلام، كما يعد كتابه "الكليات الأساسية للشريعة الإسلامية" نموذجا لمنهجية التفكير الشمولي التي يمارسها في بيان كمال الشريعة، انظر:- أحمد الريسوني، نظرية التقريب والتغليب وتطبيقاتها في العلوم الإسلامية، مكناس، المغرب: مطبعة مصعب، 1997. ص.55.

- أحمد الريسوني، الكليات الأساسية للشريعة الإسلامية، الرباط: حركة التوحيد والإصلاح، 2007، ص.127.

<sup>28</sup>- أحمد الريسوني، الفكر المقاصدي: قواعد وفوائد، الدار البيضاء: سلسلة كتاب الجيب، عدد 09، تصدر عن جريدة الزمن بالمغرب، 1999، ص.98.

<sup>29</sup>- المرجع نفسه، ص.99.

<sup>30</sup>- المرجع نفسه، ص.103.

<sup>31</sup>- أحمد الريسوني، الكليات الأساسية للشريعة الإسلامية، المرجع السابق، ص.127.

<sup>32</sup>- حول الاجتهاد وشروطه راجع: يوسف القرضاوي، الاجتهاد في الشريعة الإسلامية مع نظرات تحليلية في الاجتهاد المعاصر، ط1، الكويت: دار القلم للنشر والتوزيع، 1996، ص.111.

<sup>33</sup>- حامد عبد الماجد قويسني، المرجع السابق، ص.33.

<sup>34</sup>- المرجع نفسه، ص.34.

<sup>35</sup>- المرجع نفسه، ص.39.

<sup>36</sup>- سيف الدين عبد الفتاح، المرجع السابق، ص.57.

<sup>37</sup>- المرجع نفسه، ص.59.

<sup>38</sup> - يمكن اعتماد آراء ابن خلدون السياسية كمثال لتأصيل المنهج الإسلامي في النظام السياسي فقد أصّل ابن خلدون فلسفته بما سماه (علم العمران)، مبينا ضرورة الاجتماع للبشر والغلبة فيه للقهر، ومنعا للهرج والفوضى بسبب اختلاف أغراض البشر ومقاصدهم ومحاولة البعض قهر البعض الآخر، فوجب أن يرجع في ذلك إلى قوانين سياسية مفروضة يسلمها الكافة وينقادون إلى أحكامها، فإذا خلت الدولة من مثل هذه السياسة لم يستتب أمرها. ويميز ابن خلدون بين القوانين السياسية المفروضة من العقلاء وأكابر الدولة وهي سياسة عقلية، وبين المفروضة من الله تعالى بشارع يقررها ويشرعها وهي سياسة دينية نافعة في الحياة الدنيا والآخرة، وذلك أن الخلق ليس المقصود بهم دنياهم فقط، إنما المقصود بهم دينهم المفضي إلى السعادة في آخرتهم، فجاءت الشرائع بحملهم على ذلك في جميع أحوالهم من عبادة ومعاملة. حتى في الملك الذي هو طبيعي للاجتماع الإنساني فأجرته على مناهج الدين ليكون الكل محوطا بنظر الشارع، ويعود ابن خلدون فيصف التغلب والقهر بقوة العصبية بأنه عدوان مذموم يؤدي إلى الظلم والجور. وهو مذموم أيضا إذا كان بمقتضى السياسة وأحكامه بغير استناد إلى أحكام الشرع، معللا ذلك بأن الشارع أعلم بمصالح الكافة فيما هو مغيب عنهم عن أمور آخرتهم، وأعمال البشر كلها عائدة عليهم في معادهم من أمور الحكم وغيرها. وإذا كانت أعمال السياسة تطلع فقط على مصالح الدنيا ومقصود الشارع صلاح آخرتهم، فوجب بمقتضى الشرائع حمل الكافة على مقتضى الأحكام الشرعية في أحوال دنياهم وآخرتهم، وكان هذا الحكم لأهل الشريعة وهم الأنبياء ومن قام فيهم مقامهم وهم الخلفاء.

ويتضح مما تقدم استقلال النموذج الإسلامي الذي يعبر عنه ابن خلدون وتفردته عن غيره من النماذج، إذ أنه وضع تقاليد جديدة للتنظيم السياسي للظاهرة البشرية، مخلفة للنموذج الغربي، واستطاع أن يصوغ علم العمران الذي هو في حقيقة الأمر المقدمة اللازمة والضرورية لعلم الحركة الاجتماعية. أنظر: مصطفى حلي، مناهج البحث في العلوم الإنسانية بين علماء الإسلام وفلاسفة الغرب، ط1، بيروت: دار الكتب العلمية، 2005، ص. 204.

<sup>39</sup> - سيف الدين عبد الفتاح، المرجع السابق، ص. 33 - 34.

<sup>40</sup> - عبد العزيز بالشعير، المرجع السابق، ص. 116.

<sup>41</sup> - Issues in - Ismail Raji Al-Faruqi; Al Tawhid. Its Implications for Thought and Life

1992 . pp. 17 – 18 . Islamic Thought: 4 Virginia; International Islamic Thought



<sup>42</sup> - عبد الله محمد الأمين والزين عبد الله يوسف، التكامل المعرفي: نحو نسق فكري اسلامي. ط1. السودان: جامعة الجزيرة معهد اسلام المعرفة، 2011، ص.339.

<sup>(\*)</sup> -لقد توصل (هابرماس) إلى أن مشروع الحداثة لن يكتمل لأنه لم يقل لنا كيف يمكن أن يكتمل، هل يمكن أن يكتمل دون أن نغير محددات النسق الذي نتحرك فيه ؟ .

<sup>43</sup> - محمد محمد أمزيان ، المرجع السابق، ص.261.

<sup>(\*)</sup> - يرى البعض أن إصرار المنهج الغربي على استبعاد كل الأنساق المعرفية الأخرى واتخاذها من العلوم الطبيعية سلطة مرجعية قادرة على إعطاء تفسير علمي لكل ما يتصل بالإنسان من قضايا ومشكلات يكون قد تجاوز حدود العلم إلى الاعتقاد في العلم، فيتحول العلم إلى دعوة عقديّة يحل محل العقديّة الدينيّة التي عمل على نقدها .

<sup>44</sup> - المرجع السابق، ص. 262.

<sup>45</sup> - المرجع نفسه، ص.262.

<sup>46</sup> - المرجع نفسه، ص.263.

<sup>47</sup> - مصطفى الحسن، "دورة عن بناء النموذج المعرفي الإسلامي نشرت على الموقع

<http://www.som1.net/?p=1319> (2013-8-7)

<sup>48</sup> - المرجع نفسه .

جامعة محمد  
بوضياف  
بالمسيلة



مجلة الامام الداودي  
للعلوم الشرعية  
والقانونية

AR	عنوان المقال: نحو تفعيل مراعاة الخلاف لتضييق هوة الخلاف الفقهي
ENG	The Title of the Article: To activate the observance of the dispute to narrow the gap between the jurisprudence
FR	Le titre de l'article : Activer l'observation du litige pour réduire l'écart entre la jurisprudence
ط.د. عبد الرحمان بلعالم جامعة الحاج لخضر - باتنة (01) الجزائر	د. عبد اللطيف بعجي جامعة الحاج لخضر - باتنة (01) الجزائر

## المخلص

تعيش الأمة الإسلامية - أكثر من أي وقت مضى - حالة من الفرقة والتشردم، أثرت على حركيتها، وبددت جهودها، واستنزفت طاقاتها، وشغلتها عن الاضطلاع بأداء رسالتها الحضارية المنوطة بها، وجعلت بأسها بينها شديدا؛ فكانت النتيجة أن تخلت عن مهامها في تبليغ دعوتها، واشتغلت بخلافاتها الداخلية؛ الأمر الذي لم يزددها إلا ضعفا وهزالا في إنتاجها على جميع الأصعدة والمجالات.

وهذا الوضع المزري السائد اليوم، يملي على أبنائها المخلصين التحرك - كل في موضعه- لتفعيل ما من شأنه أن يجمع شتاتها، ويجبر كسرهما، ولعل هذا يجعل من أكد الواجبات العمل على التقريب بين اجتهادات العاملين- المختلفين-؛ لتتوحد بذلك الجهود وتتظافر، ويكمل بعضها بعضا؛ لتنطلق الأمة نحو تحقيق أهدافها السامية، وغاياتها العليا.

ومن المجالات التي فعلت فيها الفرقة فعلها؛ هو مجال الاجتهاد الفقهي والأصولي، فحينما يتمسك كل مجتهد بما أداه إليه اجتهاده، غير آبه باجتهاد غيره، ولا مراعاة لما يؤول إليه صنيعه هذا على مستوى القاعدة- الأتباع-؛ فحينها تبعد الهوة بين المختلفين، ويشتد الخلاف، ويتسرب فساد ذات البين الذي وُصف في الأحاديث النبوية بالحالقة.

ولأنه لا بد لأي عمل أن يسبقه تنظير وتقييد؛ على ضوءه يهتدي العاملون؛ ففي هذا الإطار يأتي هذا المقال الموسوم بـ"نحو تفعيل مراعاة الخلاف لتضييق هوة الخلاف الفقهي"؛ حيث ركزنا ابتداء على التعريف بالقاعدة، ثم توضيح عمقها في أصول فقهائنا الأسلاف واجتهاداتهم، مختتمين ببيان بعض فوائد تفعيلها في ردم هوة الخلاف الفقهي، ومحاصرة الفكر الإقصائي الذي يدعي امتلاك الحقيقة المطلقة؛ الفكرة التي خولت له - في زعمه- أنه وحده على صواب مطلق، وغيره على باطل مطلق، وكان من نتاجها تلك النظرة العدائية لكل من يخالفه الرأي.

الكلمات المفتاحية: مراعاة الخلاف، المالكية، الفقه، تفعيل.

**Abstract:**

The Islamic Ummah, more than ever before, is a state of division and fragmentation, which has affected its movement, wasted its efforts, depleted its energies and mobilized it to carry out its civilized mission. The result was that it abandoned its tasks in reporting And was preoccupied with its internal differences; which was only exacerbated by the weakness and the loss of its production at all levels and fields.

This deplorable situation today dictates to its faithful children to move - in every place - to activate what would bring together its sects and force them to break them. It is perhaps one of the most important duties to bring together the workings of the different workers - to unite the efforts and unite and complement each other; To move the nation towards achieving its lofty goals, and its supreme goals.

One of the areas in which the group has done its work is the field of jurisprudence and fundamentalist jurisprudence. When every diligent person adheres to what he has done to his jurisprudence, he does not care about the diligence of others, nor is he mindful of what he is doing at the grassroots level. , And leak the corruption of the interconnected, which is described in the Prophet's Hadith in the context.

In this context, this article is entitled: "Towards activating the consideration of the dispute to narrow the gap of the jurisprudential dispute", where it focused initially on the definition of the rule, and then explain the depth in the assets of our forefathers ancestors and their jurisprudence , Closing with a statement some of the benefits of activating it in bridging the gap of jurisprudence, and the siege of the exclusionary thought that claims to possess the absolute truth; the idea that it has been granted to him - in his claim

- that he alone is absolutely right, and others are absolutely null and the result is that hostile view of those who disagree with him.

**Key words:** Take into consideration the dispute. Maliki ، jurisprudence ، Activated

### Résumé:

La nation islamique vivez - plus que jamais - le cas de la séparation et la fragmentation, affecté la mobilité et gaspillage des efforts, et épuisés leurs énergies, et occupé pour la réalisation de la performance de sa mission de la civilisation qui lui est attribué, et en a fait leur force, y compris sévère, le résultat a été que renoncé à ses fonctions dans le rapport appeler, et a intéressé beaucoup de ses différence Intérieur, ce qui la rend plus faible et plus mince dans la production à tous les niveaux et domaines.

Cette situation désastreuse qui prévaut aujourd'hui, dicter ses citoyens fidèles à se déplacer – chaqu'un dans son domaine- pour activer ce qui combine sa dispersion , et remettant sa fracture, mais peut-être est des droits plus forts pour travailler sur le rapprochement des jurisprudences des différents studieux; pour se unir les efforts et se coopère, et se complètent mutuellement; pour lancer la nation vers la réalisation de ses nobles objectifs, et ses buts supérieurs.

L'un des domaines dans lesquels la séparation est activé, c'est le domaine de la jurisprudence et fondamentaliste. Lorsque chaque travailleur se accroche à ses efforts, et n'accepte aucun autre effort ,et ni s'intéresse aux résultats de tout ce qui a fait au niveau de cette règle –les suivants- alors que le fossé entre les différents s'écarte, et la dissension s'intense et la corruption se infiltre inimitiés décrites dans le hadith nabawi « haliqa.»

Mais tout travail doit être précédé d'une partie théorique et des règles; à la lumière guidée par les travailleurs; Dans ce contexte, cet article est marqué par: «Vers prendre l'activation en compte les différences pour réduire les différences idiosyncrasique»; premièrement j'ai concentré sur la définition de la règle, puis illustrant la profondeur de l'actif de nos savants ancêtres et raisonnement, concluant par la déclaration certains des avantages activés à combler le fossé idiosyncrasique, et le piègeage idéologie d'exclusion qui prétend posséder la vérité absolue; l'idée qui a permis- à sa pensée- lui le seul sur l'exactitude absolue, et l'autre sur le vide absolu, et c'était leur productions une vue hostile à la fois en désaccord.

**Mots clés:** Prendre en considération le différend, Maliki, jurisprudence, Activé

## مقدمة

لا يخفى على باحث في الفقه الإسلامي أن الاختلاف الفقهي الفروعى يعد مفخرة من مفاخر هذه الشريعة؛ الأمر الذي يجعل منها خزاناً لا ينضب يمد المسلمين بحلول شرعية لاستشكالاتهم وتساؤلاتهم الفقهية، وفي الوقت ذاته يجعل من هذا الفقه متمسماً بالمرونة والحيوية التي تزوده بالصلاحية لمختلف الأزمنة والأمكنة، وهذا الاختلاف في فهم النصوص الشرعية، وكذا في تنزيلها على الحوادث والمستجدات لهو قمين برفع الحرج عن الفقيه المجتهد والمستفتى على حد سواء.

وعلى الرغم من اختلاف الفقهاء وتباين آرائهم في كثير من المسائل إلا أننا نجدهم يلتفتون إلى أدلة المخالف، ويفحصونها غير معرضين عنها؛ سيما في الحالات التي تضييق فيها مذاهبهم وآراؤهم متلمسين إجابات لنوازلهم الفقهية، وهذا ما يعرف اصطلاحاً بـ"مراعاة الخلاف"، وهو ما تبحثه هذه الورقة؛ من ناحية التأصيل وآفاق التفعيل.

## أولاً: تعريف مراعاة الخلاف:

1- لغة: يمكن تعريف هذا المركب الإضافي في اللغة بالرجوع إلى ضبط مادة كل من مفردتيه، وهما: المراعاة والخلاف.

فمفردة "المراعاة" مشتقة من مادة "رعى"، وهي تدور على أحد معنيين:

الأول: المراقبة والملاحظة؛ حيث يقال: راعيت فلانا مراعاة ورعاء، إذا راقبته وتأمّلت فعله<sup>1</sup>، وراعيت الأمر إذا نظرت لإلام يصير، وإلى أي شيء يؤول.

الثاني: الرجوع؛ يقال ارعوى، إذا رجع عن القبيح<sup>2</sup>.

ومما سبق يظهر الترابط بين هذه المعاني اللغوية والاستعمال الفقهي والأصولي؛ فإن مراعاة الخلاف عند الأصوليين ما هو إلا ملاحظة رأي المخالف و النظر إليه، ومن ثم الرجوع إليه في إعمال دليله ولو جزئياً.

أما المفردة الثانية "الخلاف" مادته "خلف" وله معان ثلاث:

"أولها: أن يعي شيء بعد شيء، و يقوم مقامه .

و الثاني: كونه خلاف قدام.

و الثالث: بمعنى التغير و التحول"<sup>3</sup>.

ويفسر لنا ابن فارس أن مصطلح الخلاف الذي نقصد حده هو من الباب الأول؛ فيقول: " و أما قولهم: اختلف الناس في كذا، و الناس خلفه أي مختلفون، فمن الباب الأول؛ لأن كل واحد منهم ينعي قول صاحبه، و يقيم نفسه مقام الذي نجاه"<sup>4</sup>.

اصطلاحاً: لا يخفى على باحث أن هذه القاعدة "مراعاة الخلاف" أكثر ما اشتهرت عند علماء المذهب المالكي و هم أكثر المعملين لها في اجتهاداتهم الفقهية، ولهذا سأقتصر في تعريفها على علماء المالكية، مرتباً إياهم على حسب التسلسل الزمني ما أمكن.

بعد شيء من البحث والتأمل يمكننا القول بأن أول من وضع حدا لهذه القاعدة هو الإمام أبو محمد صالح الهسكوري الفاسي (ت 653هـ)؛ حيث نقل عنه الإمام الحجوي الثعالبي في كتابه "الفكر السامي" أن مراعاة الخلاف هو "الأخذ بأقوى الدليلين معا من بعض الوجوه"<sup>5</sup>.

وفيما سيأتي جملة من التعاريف لكوكبة من العلماء المالكية لقاعدتنا هذه على حسب الترتيب الزمني:

عرف الإمام ابن عبد السلام رحمه الله هذه القاعدة بأنها "إعمال كل واحد من الدليلين فيما هو أرجح فيه"<sup>6</sup>؛ كما عرفها الإمام القباب رحمه الله في المراسلة الشهيرة بينه وبين الإمام الشاطبي رحمه الله فقال: "وحقيقة مراعاة الخلاف هو إعطاء كل واحد من الدليلين حكمه"، ثم يعطف على ذلك شارحا كلامه؛ فيقول: "إن الأدلة الشرعية منها ما تبين قوته تبينا يجزم الناظر فيه بصحة أحد الدليلين والعمل بإحدى الأمارتين، فهنا لا وجه لمراعاة الخلاف ولا معنى له، ومن الأدلة ما يقوى فيها أحد الدليلين وتترجح فيها إحدى الأمارتين قوة ما ورجحانا ما، لا ينقطع معه تردد في النفس وتشوفها إلى مقتضى الدليل الآخر هنا تحسن مراعاة الخلاف، فيقول الإمام ويعمل ابتداء على الدليل الأرجح لمقتضى الرجحان في غلبة ظنه... فإذا وقع عقد أو عبادة على مقتضى الدليل الآخر، لم يفسخ العقد ولم تبطل العبادة، لوقوع ذلك على موافقة دليل له في النفس اعتبارا وليس إسقاطه بالذي تنشرح له النفس، فهذا معنى قولنا: إعطاء كل واحد من الدليلين حكمه"<sup>7</sup>.

كما يقدم الإمام الشاطبي رحمه الله تعريفا لقاعدتنا قائلا: "إعطاء كل واحد منهما-أي دليلي القولين- ما يقتضيه الآخر أو بعض ما يقتضيه هو معنى مراعاة الخلاف" ويفصل كلامه؛ فيقول: "وذلك بأن يكون دليل المسألة يقتضي المنع ابتداء، ويكون هو الراجح، ثم بعد الوقوع يصير الراجح مرجوحا لمعارضة دليل آخر يقتضي رجحان دليل المخالف، فيكون القول بإحدهما في غير الوجه الذي يقول فيه بالقول الآخر"<sup>8</sup>.

والملاحظ أنه في شرحه هذا يشير إلى مسألتين :



الأولى: أن المراعاة أو الرجوع عن لازم الدليل قد يكون كلياً، وقد يكون جزئياً،

والثانية: يشير إلى أن كون المراعاة تكون بعد الوقوع لا قبله، وهي مسألة ستأتي معنا - إن شاء الله تعالى-.

وفي حدود ابن عرفة رحمه الله نجده حدها بقوله: "إعمال دليل الخصم في لازم مدلوله الذي أعمل في نقيضه دليل آخر"<sup>9</sup> ولا يخفى البعد الحجائي و الجدلي لتوظيف مصطلح "الخصم"، ويطالعنا شارح حدوده - الإمام الرضا - بشيء من التوضيح: فيقول: "هورجحان دليل المخالف عند المجتهد في لازم قوله المخالف"<sup>10</sup>.

وبعد عرض هذه الجملة من التعريفات يمكننا أن نسجل ما يأتي:

1- تعريف الإمام القباب رحمه الله فيه من العموم ما يجعله قابلاً لإدخال مصطلحات مغايرة له تحت رسمه؛ لأن تعريفه يمكن أن يتخذ تعريفاً لعمل الفقيه عموماً، من إعطاء كل دليل حكمه، أما الشرح الذي ألحقه فزيدته أنه حصر جواز مراعاة الخلاف في حالة ما إذا كان رجحان أحد الدليلين على الآخر رجحاناً لا يمنع تشوف النفس إلى مقتضى الدليل الآخر، وهو قيد جدير بالرعاية والاهتمام.

وبالجملة يمكن القول إن تعريف القباب و الشاطبي فيهما إشارة إلى كون المراعاة تكون بعد الوقوع لا قبله، وهو ما لم تشر إليه التعاريف الأخرى، كما تجدر الإشارة إلى كون المراعاة جزئية فقط في تعريف الإمام الهسكوري، وجواز كونها جزئية أم كلية في تعريف الشاطبي.

وإضافة إلى ما سبق ذكره، فقد حاول الدكتور محمد أحمد شقرون أن يستخلص حداً للقاعدة فقال: "هي ترجيح المجتهد دليل المخالف بعد وقوع الحادثة، وإعطاؤه ما يقتضيه أو بعض ما يقتضيه"<sup>11</sup>، ولكنه بصنيعه هذا لم يزد على ما قاله الشاطبي، إلا أنه غير في العبارة فحسب، وليته أضاف القيد الذي ذكره الإمام القباب في شرحه لتعريفه، وهو كون الرجحان غير جازم ولا قاطع؛ فبذلك أرى أن التعريف يكون مانعاً من دخول "الآراء الشاذة" تحت قاعدتنا؛ فلا اعتبار لها

## ثانيا: مراعاة الخلاف و الخروج منه:

يطلق هذان المصطلحان في كتب الفقه والأصول، وكثير من الفقهاء والأصوليين لا يرى فرقا بينهما فيعطفهما عطف بيان أحيانا، أو يطلق أحدهما ويقصد الآخر وعلى سبيل المثال ما ورد في حاشية ابن عابدين من كتب الأحناف، حيث خصص مطلبها خاصا فقال: "مطلب في ندب مراعاة الخلاف"<sup>12</sup>. وفي الميزان للشعراني: "مراعاة الخروج من الخلاف"<sup>13</sup>.

في حين يرى بعض الدارسين أن بينهما أوجه تمايز ومغايرة، يمكن اختصارها في الآتي:

1- الخروج من الخلاف فعل ابتدائي يرتضيه المجتهد من أول نظرة في النازلة، فيختار حكما ما، وغالبا ما يكون رأيا وسطا، اعتبارا لدليل المخالف، ويمثل لها باستحباب بعض المالكية قراءة البسمة سرا خروجا من خلاف من أوجب قراءتها<sup>14</sup>، وبكراهة الشافعية نكاح المحلل خروجا من خلاف من أبطله<sup>15</sup>.

أما مراعاة الخلاف فهي فعل انتهائي لا يكون إلا بعد نزول الواقعة، وقد يكون المجتهد مستضعفا لدليل المخالف وقت النظر، ثم يلتجئ إليه، أو غافلا عنه ثم يستحضره.

2- مراعاة الخلاف إعمال للآزم دليل الخصم بعد الوقوع من غير إنشاء حكم جديد، فكأنها انتقال و تحول لا غير، وأما الخروج من الخلاف فهو إنشاء حكم وسط بين ما أفاده الدليل الراجح عند المجتهد وما تقتضيه أصوله في الاستنباط، وبين ما أفاده دليل المخالف، كالحكم بالكراهة توسط بين الدليل المفيد للإباحة، و معارضة المفيد للتحريم<sup>16</sup>.

3- كما يختلفان في الباعث والمقصد في الغالب، فالخروج من الخلاف هو عمل بالأحوط من باب الورع، و اتقاء الشبهات، وذلك إذا كان دليل المخالف مقتضيا للوجوب أو الندب، مخافة ترك المأمور، أو أن يغلب جانب الترك إن كان دليل المخالف مقتضيا لمنع مخافة الوقوع في المنهي عنه، و يمكن التمثيل له بالحنفي يتورع عن شرب

نحو تفعيل مراعاة الخلاف لتضييق هوة الخلاف... عبد اللطيف بعجي عبد الرحمان بلعالم

النبذ، لاحتمال صحة مقتضى دليل مخالفه، وبالشافعي الذي يستوعب مسح الرأس، عملاً بمقتضى دليل مخالفه، لاحتمال صحته، لا لرجحانه<sup>17</sup>.

أما مراعاة الخلاف فالقصد منها الأخذ باليسر ورفع الحرج والمشقة على المكلفين- في الغالب-، جاء في العتبية أن الإمام سحنون رحمه الله سئل عن الدواب تدرس الزرع فتبول فيه، فخففه للضرورة، كالذي يكون في أرض العدو فلا يجد بدا من أن يمسك عنان فرسه وهو قصير، فيبول فيصيبه بوله.

قال ابن رشد-الجد- معلقاً: "إنما خفف ذلك مع الضرورة؛ للاختلاف في نجاسته، كما خفف المشي على أرواث الدواب وأبوالها في الطرقات مع الضرورة إلى ذلك من أجل الاختلاف في نجاستها، وأما ما لا اختلاف في نجاسته فلا يخفف مع الضرورة"<sup>18</sup>.

وإذا تقررت هذه الفوارق بين مراعاة الخلاف و الخروج منه، يمكننا توجيه رأي المانعين من القول بمراعاة الخلاف - من المالكيين كابن عبد البر و القرافي...، بأن قصدهم المنع من الخروج من الخلاف - وذلك كما فصلنا يكون ابتداء- أما حالة وقوع النازلة والاجتهاد فلا سبيل إلى منع هذه القاعدة المتأصلة في المذهب، وقد دلت عليها شواهد كثيرة، كما يمكن تخريج قول الذين<sup>19</sup> ذهبوا إلى أن مراعاة الخلاف ليس خصيصة للمذهب المالكي؛ إنما يشترك معه غيره فيها، إنما يقصدون الخروج من الخلاف لا مراعاة الخلاف، وبناء على هذا لا يمكن إطلاق القول بأن القائلين بالخروج من الخلاف ابتداء هم القائلون بمراعاة الخلاف انتهاء.

ثالثاً: حجية قاعدة مراعاة الخلاف:

أ: أدلته من المنقول:

1- قوله عليه الصلاة والسلام: "أيما امرأة نكحت بغير إذن مولها، فنكاحها باطل ثلاث مرات، فإن دخل بها فلمهرلها بما أصاب منها ..."<sup>20</sup>.

قال الشاطبي - رحمه الله:- "و هذا تصحيح للمني عنه من وجه، و لذلك يقع فيه الميراث، و يثبت النسب للولد"<sup>21</sup>.

في الحديث تنبيه على صورة مراعاة الخلاف كما يستعملها الفقهاء، فصدر الحديث يقتضي بطلان العقد وعدم ترتب أي أثر عليه؛ لا مهر ولا غيره، بيد أن نهاية الحديث أوضحت أن هذا العقد بهذه الصفة لو وقع، فإن المرأة تستحق المهر، ومعنى هذا مراعاة حالة منهي عنها بعد الوقوع<sup>22</sup>.

2- ما ثبت عن عائشة- رضي الله عنها - أنها قالت: كان عتبة بن أبي وقاص عهد إلى أخيه سعد بن أبي وقاص أن ابن وليدة زمعة مني فاقبضه إليك، قالت: فلما كان عام الفتح أخذه سعد وقال: ابن أخي، قد كان عهد إلي فيه، فقام إليه عبد بن زمعة فقال: أخي و ابن وليدة أبي، ولد على فراشه، فتساوقا إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقال سعد: يا رسول الله! ابن أخي قد كان عهد إلي فيه، وقال عبد بن زمعة: أخي و ابن وليدة أبي ولد على فراشه"، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: هو لك يا عبد بن زمعة"، ثم قال لسودة بنت زمعة: "احتجبي منه"، لما رأى شبهه بعتبة بن أبي وقاص، قال: فما رآها حتى لقي الله"<sup>23</sup>.

والشاهد في الحديث أن النبي صلى الله عليه وسلم راعى الحكمين معاً، أي حكم الفراش وحكم الشبه، أما مراعاته لحكم الفراش فلا إحقاقه الولد بصاحبه وهو زمعة، و أما مراعاته لحكم الشبه فلأمره سودة رضي الله عنها بنت صاحب الفراش بالاحتجاب من الولد الملحق به<sup>24</sup>.

3- ثبت عن ابن مسعود خلافه مع عثمان رضي الله عنهما في شأن إتمام الصلاة بمنى، وقد كان يراه خلاف سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم والخليفين بعده، وكان يقول: صليت مع النبي صلى الله عليه وسلم ركعتين، ومع أبي بكر رضي الله عنهما ركعتين، ومع عمر رضي الله عنه ركعتين، ثم تفرقت بكم الطرق، فإيا ليت حظي من أربع ركعتان متقبلتان<sup>25</sup>.

ومع أنه كان يعتقد بمقتضى ما عنده من الدليل، ويرى ما يخالفه خطأ، ولهذا حين علم أن عثمان بن عفان رضي الله عنه سيصلي أربعاً بمنى؛ عبر عن تخطئته

نحو تفعيل مراعاة الخلاف لتضييق هوة الخلاف... عبد اللطيف بعجي عبد الرحمان بلعالم

له بالاسترجاع، أي قوله: إنا لله و إنا إليه راجعون؛ ثم لما تهيأ الخليفة للصلاة قام يصلي معه، فقال له بعض أصحابه: أتصلي معه وقد استرجعت؟ قال: الخلاف شر<sup>26</sup>.

ووجه الاستدلال: أن صلاة ابن مسعود رضي الله عنه التامة مع عثمان نوع من مراعاة الخلاف؛ لأنه يتضمن تصحيحاً لصلاة يرى أنها ركعتان فقط، إعمالاً للازم دليل مخالفه<sup>27</sup>.

ب: أدلته من المعقول:

1- تخريجها على أصل الاستحسان: من المعلوم أن الأصوليين قسموا الاستحسان إلى أنواع، و قد جزم الشاطبي رحمه الله بأن مراعاة الخلاف هي نوع من أنواع الاستحسان<sup>28</sup>، ويمكن أن نرصد مظاهر هذه العلاقة فيما يأتي:

- إذا كان الاستحسان عند الكثيرين عدولاً عن القياس لمعنى مؤثر، فإن مراعاة الخلاف هي أيضاً صورة لهذا العدول مع خلاف ظاهري، وهو أن المستحسن إنما يعمل بمقتضى دليله، في حين أن مراعي الخلاف يعمل بمقتضى دليل مخالفه.

- إن الاستحسان ترخص واستثناء لوجود معارض، ومراعاة الخلاف كذلك والمعارض هنا دليل المخالف.

- أن الاستحسان ليس من القواعد المطردة، وكذلك مراعاة الخلاف.

- أن المصلحة والمفسدة هما معيارا العمل بالاستحسان وقد بين الشاطبي رحمه الله كل ذلك حين حديثه عن مراعاة المأل، وكذلك مراعاة الخلاف فإن معيار اللجوء إليه هو المصلحة والمفسدة، وذلك عندما يقع الفعل على مقتضى قوله فيصح وقوعه بعد أن كان ممنوعاً ابتداءً؛ درءاً لمفسدة تترتب على عدم تصحيحه، أو جلباً لمصلحة تحصل بتصحيحه.

2- تخريجها على اعتبار المأل: وهو مختص بحالة ما بعد الوقوع- أي المعنى الخاص لمراعاة الخلاف- فإنه ربما أفتى المفتي بفساد الفعل ابتداءً، فإذا وقع عاد إليه بالإفناذ و

الاعتبار، وهو نوع من الالتفات إلى الأمر الواقع و البناء عليه بعد تجديد النظر في المسألة؛ بحيث يصير التصرف بعد وقوعه معتبرا و شرعيا بالنظر إلى قول المخالف، و إن كان ضعيفا في أصل النظر؛ لكن لما وقع الأمر على مقتضاه روعيت المصلحة<sup>29</sup>، وعلى هذا يجري تصحيح العقود إذا كان فسادها مختلفا فيه؛ كقولهم كل نكاح فاسد اختلف فيه فإنه يثبت به الميراث، ويفتقر في فسخه إلى الطلاق؛ لأنه بعد وقوعه تعلق به مصلحة كل من الزوجين و الأولاد و الورثة، و منه أيضا قولهم: إذا دخل المصلي مع الإمام في الركوع وكبر للركوع ناسيا تكبيرة الإحرام، فإنه يتمادى مع الإمام، ولا يقطع مراعاة لقول من قال: إن تكبيرة الركوع تجزئ عن تكبيرة الإحرام<sup>30</sup>.

3- تخريجها على عموم رعي المقاصد: في هذا الصدد وقفنا على نص نقله صاحب المعيار عن بعض فقهاء "مالقة"، أثرت نقله - مع طوله نسبيا - لفائدته و هو قولهم: "والعلة في فسخ بعض المسائل الواقعة دون بعض هي أن الشريعة مبنية على التسهيل و التيسير و السماح، ورفع الحرج والمشقة عن أهلها، ولا شك أن نقض الأمر بعدما أبرم و فرغ منه أشد على المرء، وأضعف من منعه ابتداء، بل في نقضه مع إبرامه الحرج العظيم، والكلفة الشديدة، والمشقة الصعبة، لكنه لما كان عدم الفسخ لكل ما عقد، وترك النقض لكل ما أبرم من الأمور الشرعية يؤول إلى فساد الشرع، وتسهيل السبيل للناس في ارتكاب ما لا يجوز، وكان ذلك منافرا لما هو أصل مذهبنا في سد الذريعة، فعل ذلك حيث تكون له علة تحسنه و تسوغه، وترك حيث لا وجود له ولا مسوغ، والذي يسوغ ذلك ويحسن القول به هو أن تكون المسألة غير منافرة لقواعد الشرع منافرة بعيدة، ولا مناقضة لغرض الشارع مناقضة شديدة، بل تكون محتملة في معناها مترددة بين المنافرة والملاءمة<sup>31</sup>.

#### رابعا: أثار القاعدة في تضييق الخلاف الفقهي:

1- مبدأ الاحتمال في الفقه الإسلامي: إن أول خطوة يخطوها المجتهد في مسار تفعيل قاعدة المراعاة هو أن يضع نصب عينيه أن النتائج التي يتوصل إليها في بحثه الفقهي - تنظيرا وتنزيلا- سواء أكانت حظرا أم إيجابا أم إباحة أم كراهة أم ندبا ... لا يمكن وصفها البتة بالقطعية، ولا بأنها الحق المتيقن الذي لا يتطرق إليه الشك من بين يديه ولا من

خلفه؛ بمعنى أن عملية الاجتهاد الفقهي لا تنتج اليقين والقطع، نظرا إلى أن الأدلة المعتمدة فيها ظنية ثبوتا أو دلالة أو معا، ولا يعد هذا تقصيرا في العملية الاجتهادية، ولا نقصا في المنظومة التشريعية؛ لأن الشارع وجه المكلفين إلى العمل بمقتضى غالب الظن، ولم يكلفهم عناء البحث عن اليقين في كل الأمور؛ لما في ذلك من عسر بالغ، و تكليف بما لا يطاق .

إن مبدأ الاحتمال لم يكن خافيا على أحد من المجتهدين الأوائل؛ فقد تواتر النقلة عن الإمام الشافعي قوله: "رأي صواب يحتمل الخطأ ورأي غيري خطأ يحتمل الصواب"، كما نقل المترجمون عن الإمام مالك عند الفتيا أنه كان كثير التمثل بقوله تعالى: "إن نظن إلا ظنا وما نحن بمستيقنين" (الجاثية -32).

وفي هذا المضمار ينبه الإمام السرخسي رحمه الله على ملحظ دقيق في أحد مظاهر العمل الفقهي وهو الترجيح؛ إذا يؤكد على أن رجحان دليل على آخر لا يمحو أصل الراجحية من الدليل المعارض، وإنما يثبت في الأول زيادة ومزية، فيقول: "كذلك الرجحان يكون بزيادة وصف على وجه لا تقوم به المماثلة، ولا ينعدم بظهوره أصل المعارضة"<sup>32</sup>.

2- إفضاء مبدأ الاحتمال إلى مراعاة الخلاف: إذا تقرر هذا المبدأ نترك المجال للإمام الشاطبي رحمه الله وهو من قرر قاعدة المراعاة وضبطها يوثق لنا الصلة بين المراعاة والاحتمال؛ فيقرر أن أرجحية إحدى الجهتين "لا تقطع إمكان كون الجهة الأخرى هي المقصود للشارع، إلا أن هذا الإمكان مطرح في التكليف، إلا عند تساوي الجهتين، وغير مطرح في النظر، ومن هنا نشأت قاعدة مراعاة الخلاف عند طائفة من الشيوخ"<sup>33</sup>.

إذن فالفكرة واضحة في كلام الشاطبي؛ وذلك أن المجتهد وإن كان قد توصل إلى ما يظن أنه صواب حسب ما وقع لديه من الشواهد، وتبين له وجه عين الصواب الذي لا يتطرق إليه الخطأ، وأنه هو مقصود الشارع وغايته على جهة الحصر والتعيين... ولذلك فإنه لا يقطع الرجاء من موافقة الخصم للصواب والسداد، فلذلك يعمل لازم مدلوله احتياطا في الدين، وحذرا من أن يكون الصواب مع ثاني الجهتين، قال ابن عبد

نحو تفعيل مراعاة الخلاف لتضييق هوة الخلاف... عبد اللطيف بعجي عبد الرحمان بلعالم

السلام:" وإن تقاربت الأدلة في سائر الخلاف بحيث لا يبعد قول المخالف كل البعد؛ فهذا مما يستحب الخروج من الخلاف فيه؛ حذرا من كون الصواب مع الخصم"<sup>34</sup>.

خاتمة:

مما سبق ذكره نود أن نسجل في الختام هذه الاستنتاجات العلمية:

1- إن تفعيل قاعدة مراعاة الخلاف في العمل الفقهي المعاصر من شأنه أن يجسر هوة الخلاف بين الاتجاهات الفقهية المتباينة، ويقلل من غلواء وحدّة الخلاف إذا اشتدت قوته؛ لما فيها من بعد توفيق بين الآراء.

2- تعتبر قاعدة مراعاة الخلاف وسيلة ناجعة تسهم في محاصرة خطاب التطرف و الانغلاق المبني أساسا على اعتقاد البعض امتلاكه للحقيقة المطلقة، و اتهام الغير بالخطأ المطلق، وما ينجم عنه من مظاهر التفسير والتبديع و التضليل...المفضي بالنهاية إلى تمزيق وحدة الأمة و تشرذمها زيادة على ما هو حاصل لها الآن.

3- توسع المالكية في الأخذ بالقاعدة أكثر من غيرهم فيه من الصناعة الفقهية، والبراعة في فهم القواعد الأصولية مع إحكام الربط في التقريب بين تلك الخلافات الفرعية وبين القواعد والأصول العامة.

الهوامش:

<sup>1</sup> - لسان العرب: ابن منظور، مادة "رعى" 327/14.

<sup>2</sup> - معجم مقاييس اللغة : ابن فارس ، مادة "رعى" 408/2.

<sup>3</sup> - نفسه : 210/2

<sup>4</sup> - نفسه: 213/2



- <sup>5</sup> - الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي 455/1
- <sup>6</sup> - المعيار المعرب : الونشريسي 388/6
- <sup>7</sup> - المعيار المعرب : الونشريسي 388/6.
- <sup>8</sup> - الموافقات : الشاطبي 151/4
- <sup>9</sup> - شرح حدود ابن عرفة : الرصاع ، ص 263
- <sup>10</sup> - المصدر نفسه : ص 264
- <sup>11</sup> - مراعاة الخلاف عند المالكية وأثره في الفروع الفقهية : محمد أحمد شقرون ، ص 73
- <sup>12</sup> - رد المحتار على الدر المختار: 147/1
- <sup>13</sup> - الميزان : عبد الوهاب الشعراني 36/1
- <sup>14</sup> - البيان و التحصيل: ابن رشد الجد 365/1
- <sup>15</sup> - كنز الراغبين شرح منهاج القاصدين: جلال الدين المحلي 374/3
- <sup>16</sup> - المالكية و تأصيل الاعتراف بالاختلاف الفقهي: د. أحمد غاوش ، مجلة الإحياء الرابطة المحمدية للعلماء المغرب عدد 36، ص 154
- <sup>17</sup> - مراعاة الخلاف و أثره في الفقه الإسلامي : مختار قوادرية .رسالة ماجستير، الجامعة الإسلامية باكستان 2000 ص 53
- <sup>18</sup> - البيان و التحصيل: م.س 39/1
- <sup>19</sup> - منهم الدكتور محمد المختار محمد المامي في كتابه "المذهب المالكي مدارسه و مؤلفاته خصائصه، ص 440.
- <sup>20</sup> - أخرجه الترمذي: رقم (1102) (400/2)، أبو داود: باب في الولي رقم(2083) (220/2)، ابن ماجه : باب لا نكاح إلا بولي رقم(1879) (605/1)

<sup>21</sup> - الموافقات :م.س (191/5)

<sup>22</sup> - المالكية وتأصيل الاعتراف بالاختلاف الفقهي ص 159

<sup>23</sup> - أخرجه البخاري كتاب الوصايا ، باب قول الموصي لوصيه : تعاهد ولدي 278/5 ، مسلم كتاب الرضاع ، باب الولد للفراش (1457)

<sup>24</sup> - زاد المعاد في هدي خير العباد : ابن القيم – بتصرف-(371/5).

<sup>25</sup> - أخرجه البخاري كتاب الحج ، باب الصلاة بمنى (483/1)

<sup>26</sup> - أخرجه أبو داود كتاب المناسك رقم (1960)، عبد الرزاق في المصنف (516/2)

<sup>27</sup> - المالكية وتأصيل الاعتراف بالاختلاف الفقهي : ص 160

<sup>28</sup> - الموافقات : 194/5-195

<sup>29</sup> - مراعاة الخلاف في الاجتهاديات : د. عبد الرحمن السنوسي مجلة البيان ص3

<sup>30</sup> - المقدمات الممهديات: ابن رشد الجد 160/1

<sup>31</sup> - المعيار: 204/2

<sup>32</sup> - أصول السرخسي (249/2)

<sup>33</sup> - الموافقات : 194/5

<sup>34</sup> - قواعد الأحكام في مصالح الأنام : ابن عبد السلام (267/1).

#### ثبت المصادر والمراجع:

- (1) أصول السرخسي: دار المعرفة – بيروت، (د،ط)،(د،ت).
- (2) البيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليل لمسائل المستخرجة: أبو الوليد بن رشد الجد، تحقيق: محمد حجي وآخرين، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، ط2، 1408هـ.
- (3) رد المحتار على الدر المختار: محمد أمين ابن عابدين، دار الفكر، بيروت، لبنان، ط2، 1412هـ.

- 4) زاد المعاد في هدي خير العباد: ابن القيم. مؤسسة الرسالة، بيروت - مكتبة المنار الإسلامية، الكويت، ط 27، 1415هـ.
- 5) شرح حدود ابن عرفة: أبو عبد الله الرضاع، المكتبة العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1350هـ.
- 6) الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي: محمد الحجوي الفاسي، دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان، ط1، 1416هـ.
- 7) قواعد الأحكام في مصالح الأنام: أبو محمد عز الدين بن عبد السلام، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، مصر، (د،ط)، 1414هـ.
- 8) كنز الراغبين شرح مناهج الطالبين: جلال الدين المحلي، تح: محمود الحديدي، دار المنهاج، جدة، السعودية، ط2، 1434هـ.
- 9) لسان العرب: ابن منظور، دار صادر، بيروت، لبنان، ط3، 1414 هـ.
- 10) المالكية وتأصيل الاعتراف بالاختلاف الفقهي: أحمد غاوش، مجلة الإحياء الرابطة المحمدية للعلماء المغرب عدد36.
- 11) المذهب المالكي مدارسه ومؤلفاته خصائصه وسماته: محمد المختار محمد المامي، مركز زايد للتراث والتاريخ، العين، الإمارات، ط1، 2002.
- 12) مراعاة الخلاف في الاجتهاديات: عبد الرحمن السنوسي مجلة البيان، تاريخ الدخول للموقع: 2019/02/02.
- 13) مراعاة الخلاف عند المالكية وأثره في الفروع الفقهية: محمد أحمد شقرون، دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، ط1، 2002.
- 14) مراعاة الخلاف وأثره في الفقه الإسلامي: مختار قوادرية، رسالة ماجستير، الجامعة الإسلامية باكستان 2000.
- 15) المقدمات المهمدات: ابن رشد الجد، تح: محمد الحجي، دار الغرب الإسلامي، بيروت - لبنان، ط1، 1418هـ.
- 16) معجم مقاييس اللغة: أحمد بن فارس، تحقيق: عبد السلام هارون. دار الفكر، بيروت، لبنان، (د،ط)، 1399هـ.
- 17) المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوى أهل إفريقية والأندلس والمغرب: أبو العباس أحمد الونشريسي، إخراج: محمد حجي وآخرين، وزارة الأوقاف بالمملكة المغربية، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، (د،ط)، 1401هـ.
- 18) الموافقات: إبراهيم بن موسى الشاطبي، تحقيق: مشهور آل سلمان، دار ابن عفان، القاهرة، مصر، ط1، 1417هـ.

نحو تفعيل مراعاة الخلاف لتضييق هوة الخلاف... عبد اللطيف بعجي عبد الرحمان بلعالم

---

(19) الميزان: عبد الوهاب الشعрани، عالم الكتب، بيروت، لبنان، ط1، 1416 هـ.

جامعة محمد  
بوضياف  
بالمسيلة



مجلة الامام الداودي  
للعلوم الشرعية  
والقانونية

AR

عنوان المقال: نقد القراءة الاستدلالية بالقواعد  
الفقهية لشرعنة تصرفات الإمام غير الشرعية

ENG

The Title of the Article Inference with the  
jurisprudential rules to justify  
the actions of the ruler

FR

Le titre de l'article Inférence avec les règles  
jurisprudentielles pour justifier  
les actes du souverain

أ . جلال الدين معيوف  
جامعة غرداية - الجزائر

## الملخص

إن تصرفات إمام المسلمين غير الشرعية تتعارض بأكملها مع فحوى الشريعة الإسلامية، كونها تؤدي إلى ما فيه تعطل لمصالح العباد، من فوات للخيرات، واستعجال للمضرات، وقد اتجهت كثير من السياسات إلى توجيه الخطاب الشرعي لصالحها تبرير هذه التصرفات، فصارت طائفة تحصن السلطة بليّ أعناق النصوص الشرعية، والاستدلال بالقواعد الفقهية من أجل شرعنة تصرفات الإمام غير الشرعية هو أحد أهم الركائز في ذلك وهذه الدراسة نقدية لهذا التيار الذي مال إلى هذه القراءات الاستدلالية لها.

الكلمات المفتاحية: القواعد الفقهية؛ الإمام؛ السياسة الشرعية.

### Abstract:

The political impossibility is completely contrary to the content of Islamic law, Because Islam urged respect for the principle of consultation, the tyrant oppresses people and the homeland and cares only about his interests and the interests of his group, which gives legitimacy to his regime, a group of scholars appeared to justify the injustice of the ruler by citing Islamic texts and jurisprudential rules. This is a critical study of this trend.

**Keywords:** Jurisprudence Rules, Islamic politics, the ruler .

### Résumé:

L'impossibilité politique est totalement contraire au contenu de la loi islamique, Parce que l'islam a appelé au respect du principe de consultation; le tyran opprime les gens et la patrie et ne se soucie que de ses intérêts et des intérêts de son groupe, ce qui donne une légitimité à son régime; un groupe d'érudits a semblé justifier l'injustice du dirigeant en citant des textes islamiques et des règles jurisprudentielles. ceci est une étude critique de cette tendance.

**Mots-clés:** Règles de jurisprudence, Politique islamique, Gouverneur.

## مقدمة

الحمد لله الشديد محالهُ، السديد مقالهُ، المجيد جلالهُ، العتيد نوالهُ، وأشهد أنّ محمدا عبده ورسوله من أبعد البريّة همما، وأعصمها ذمما، وأطهرها شيما، وأعدلها أمما: أما بعد :

فإن السياسة من أصعب الأمور التي تواجه أهل العلم، كونها تتسم بالمرونة والقابلية للتطور والتغير حسب الوقائع والأحوال والمستجدات الطارئة في الحياة، فلم ترد نصوص تكيف هذه التفاصيل بدقة بل جعلت للنظر والاجتهاد، مع إرساء القواعد العامة التي وجب على المجتهد مراعاتها أثناء فحصه للقضايا والنوازل السياسية، ومن بين أهم ركائز السياسة وجود الحاكم الذي يسوس رعيته ويتصرف في شؤونها مراعي المصالح ورافعا للحرج والضيق، وبما أنّ النفس جبلت على حب الكرامى والرياسة استبدت كثير من الحكام في ملكهم، فعاثوا في الأرض فسادا، فأضروا بالعباد والبلاد، وأحاطوا أنفسهم بمجموعة من تعظيم التبريرات الدينية في الاستمرار على ما هم عليه، سواء كانت توجهات هذه الفئة مباشرة أو غير مباشرة وقد أظن بعض من أهل العلم في الاستدلال بالقواعد الفقهية التي استنطقت من روح النصوص الشرعية من أجل إضفاء تشريع لتصرفات لا تمت للشرعية بحجة الموازنة بين المصالح والمفاسد.

## أهمية الدراسة:

إن لهذا الموضوع أهمية بالغة لأنه من المواضيع التي ندرت الكتابة فيها بجرأة وتنقيح وتفصيل، وذلك لأنّ عالم السياسة قائم على الاجتهادات البشرية المحضة التي يعترها النقصان وفي خضم تصاعد الخطر السياسي، وتوجيه منه للخطاب الديني نحو الهاوية، كان واجبا ولزاما على أهل العلم والنظر الإدلاء بأرائهم وفق مقاصد وضوابط الشرع لأنّ استمرار هذه التصرفات مهلكة ومضرة ليس بعدها مضرة أو مهلكة، والاستدلال بالقواعد الفقهية دون ضابط أو تقدير أو تفريق للرتب يؤدي إلى الخروج عن جوهر الشريعة من إقامة العدل والحق في الأرض تحقيقا لغاية الاستخلاف.

## أهداف الدراسة:

### بيان أهمية القواعد الفقهية في السياسة الشرعية.

بيان أن التوجهات الشرعية التي أتت ناصبة على طاعة الحاكم كانت وفق نسق منظم إلهي سماوي، لا مجال للعبث فيه، وأن النصوص النبوية التي أوصت بالسمع والطاعة كانت في حق الحاكم العادل المقيم للحق.

التوضيح أن الاستدلال بالقواعد الفقهية لشرعنة تصرفات الإمام غير الشرعية كان من باب التقديرات الفضفاضة غير المضبوطة للمصالح والمفاسد أو الموازنة بينها، وأن هذا الاتجاه يتعارض جملة وتفصيلا مع فحوى الخطاب الشرعي الذي أوصى بإقامة العدل والدين على وجه البسيطة.

### إشكالية الدراسة:

كيف يمكن قراءة تصرفات الإمام غير الشرعية؟، وهل كان لهذه التصرفات ظهور في تاريخنا الإسلامي؟.

كيف استدلل العلماء بالقواعد الفقهية في فترات من التاريخ لتبرير تصرفات الإمام غير الشرعية؟ وهل كان استدلالهم لظروف معينة؟ أم قراءة خاطئة في النصوص؟.

### الدراسات السابقة:

لم يقع بين يدي أي مؤلفٍ تكلم في هذا الموضوع بالتفصيل، ولكن وقع على دراسة فتحت إشارات جيدة للتفكير والتحليل والتنقيب فيه ألا وهي دراسة " فوزي عثمان صالح " بعنوان: ( القواعد والضوابط الفقهية وتطبيقاتها في السياسة الشرعية )، وقد كانت دراسة جامعة لما تناثر منقواعد وضوابط لأهل العلم في هذا الباب، وقد خلص إلى أن القواعد والضوابط في السياسة تركز على معالم رئيسية أهمها: علاقة الحاكم بالمحكوم؛ والمعايير التي تضبط تصرفات كل منهما.

### منهج البحث في الدراسة:



اعتمد الباحث في هذه الدراسة على المنهج الاستقرائي التحليلي، وذلك باستقراء بعض من كتب الفقهاء المتقدمين وتحليل نصوصها وفق معطيات عصرهم، ثم الاستعانة بآليات من المنهج النقدي لتفكيك بعض المصطلحات ونقد قراءاتها الاستدلالية من طرف بعض أهل العلم.

ولمعالجة هذا الموضوع سار الباحث وفق هذه الخطة:

- مقدمة.
- أولاً: مفهوم القواعد الفقهية وأهميتها.
- ثانياً: الاستدلال بالقواعد الفقهية لشرعنة تصرفات الإمام.
- ثالثاً: نقد القراءة الاستدلالية المشرعنة لأخطاء الإمام.
- خاتمة.

أولاً: مفهوم القواعد الفقهية وأهميتها:

وردت القاعدة في اللغة بمعان عدة منها : أساطين الببناء وأعمدته وأسس<sup>1</sup>، أو قواعد السحاب: أصولها المعترضة في آفاق السماء، شُهِت بقواعد البناء؛ أو القواعد من النساء: هن الكبيرات المسنات اللواتي قعدن عن الحيض والولد أو قعدن عن الأزواج<sup>2</sup>.

فهي في بائها اللغوي لا تخرج عن معنى الأصل والأساس و الشيء العام الذي يمكن تطبيقه على جزئيات أو مفردات تنضوي.

أما في الاصطلاح فعرفها الحموي<sup>3</sup> أنها: " حكم كلي ينطبق على جميع جزئياته لتعرف أحكامها منه "<sup>4</sup>، والذي نجده في تعريف الحموي يتميز بدقته وتوسعه في المعنى رغم إيجاز العبارة، وهو يريد بها تعريف القاعدة بالحكم لأنَّ هذا الأخير هو معظم القضية وأهم ما فيها، وهو مراد الاجتهاد ومنه يحصل القبول أو الرد<sup>5</sup>: أما من المتأخرين فعرفها الشيخ الزرقا أنها: " أصول فقهية كلية في نصوص موجزة دستورية تتضمن أحكاماً تشريعية عامة في الحوادث التي تدخل تحت موضوعها "<sup>6</sup>.

والمختار الذي يميل إليه الباحث هو تعريف الدكتور علي بن أحمد الندوي<sup>7</sup> :  
 " أصل فقهي كلي يتضمن أحكاما تشريعية عامة من أبواب متعددة في القضايا التي تدخل تحت موضوعه"<sup>8</sup> ، واختير هذا التعريف كونه يحاول أن يقارب التعريف الجامع للمصطلح بأكمله لا القاعدة وحدها، وهو يتضمن قيودا جيدة فكونه ( أصل فقهي ) يخرج منه غيره، أما ( يتضمن أحكاما تشريعية عامة ) فيفيد أنّ هذه القواعد متسمة بسمّة الأغلبية وإن كانت هناك مستثنيات فهو لا يغير صفة العموم، فالقواعد يستحيل خلوها من المستثنيات والشواذ، فهي تُحفظ كما تحفظ الأصول<sup>9</sup> .

فالملاحظ أن الأصوليين اختلفوا في تعريفها، والسبب في اختلافهم هو : هل تعتبر القواعد كلية أو أمراً كلياً؟، لأن الكلية هي الحكم على جميع الأفراد فرداً فرداً أي الحكم على كل جزء من أجزاء القاعدة فلا يخرج عن القاعدة أدنى شيء، أما الكليّ فهو الحكم على المجموع أو الحكم الأغلب فيخرج عن القاعدة بعض الأمور؛ ولأن أغلب تعريفات القاعدة الفقهية هي تعريفات للقاعدة عموماً لا للقاعدة الفقهية خاصة.

أما من حيث التبع التاريخي للمسألة فقد ذكر الشيخ مصطفى الزحيلي أنّ أول من فتح هذا الباب سلطان العلماء عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام<sup>10</sup> ، حيث رجع الفقه كله إلى قاعدة واحدة، وهي اعتبار المصالح ودرء المفساد، وألف في ذلك كتابين يدعى أحدهما بالقواعد الصغرى، والآخر بالقواعد الكبرى، كما قاله السيوطي في (الأشباه والنظائر النحوية)<sup>11</sup> .

ثم جاء العلامة بدر الدين محمد الزركشي<sup>12</sup> فتبعه في (القواعد) وألف كتاباً ضمنه القواعد الفقهية، وقبله كان الشيخ صدر الدين محمد بن عمر المعروف بابن الوكيل<sup>13</sup> ألف كتاباً في (الأشباه والنظائر) تبع فيه ابن عبد السلام.

ثم جاء التاج السبكي فحرر كتاب ابن الوكيل في ذلك بإشارة من والده التقي السبكي، وجمع أقسام الفقه وأنواعه، ولم يجتمع ذلك في كتاب سواه، ثم جاء العلامة سراج الدين عمر بن علي بن الملقن الشافعي<sup>14</sup> فألف كتاباً في (الأشباه والنظائر)، والتقطه خفية من كتاب التاج السبكي رحمه الله تعالى.

ثم جاء الإمام الحافظ جلال الدين عبد الرحمن السيوطي<sup>15</sup> فنقح جملة من القواعد في كتابه (شوارد الفوائد في الضوابط والقواعد) ثم عمّد إلى كتاب أوسع يضم جملة من العلوم الفقهية، يقال لمجموعها (الأشباه والنظائر)<sup>16</sup>.

وعليه ففائدة هذه القواعد جليلة وعظيمة في الشريعة لما فيها من جوامع النصوص التي اتحدت وانصبت نحو غاية محددة تعين المجتهد على النظر والتحري في المسائل والقضايا، يقول الإمام الزركشي - رحمه الله - : " إن ضبط الأمور المنتشرة المتعددة في القوانين المتحدة ، هو أوعى لحفظها وأدعى لضبطها ، وهي إحدى حكم العدد التي وضع لأجلها ، والحكيم إذا أراد التعليم ، لا بد أن يجمع بين بيانين إجمالي تشوق اليه النفس ، وتفصيلي تسكن إليه "<sup>17</sup>.

فهي تضبط للفقيه المسائل، حتى وإن تشعبت أفرادها إلا أن لديه زمامها، فيستطيع أن يلم شعنها، وأن يستحضر أحكامها، وتحفظه وتصونه أقصى المستطاع من الوقوع في التناقض، وتعينه على معرفة قصد الشارع، وتغنيه عن حفظ الجزئيات المنتشرة والمسائل الفرعية التي لا نهاية لها والتي يصعب حفظها واستحضارها<sup>18</sup>.

ثانياً: الاستدلال بالقواعد الفقهية لشرعنة تصرفات الإمام:

### 1- فيما تظهر هذه التصرفات ؟

لقد تطور مصطلح الحكم عبر الزمن ومر بمراحل عدة حتى صار إلى ما هو عليه اليوم وبدأ هذا التطور في الفكر الغربي ثم انتقل تطور المفهوم تالياً إلى الفكر العربي الإسلامي فكلمة مستبد (Despot) في اللغة الانجليزية مشتقة من الكلمة اليونانية ديسبوس (Despots) التي تعني رب الأسرة، أو سيد المنزل أو السيد على عبيده، ثم خرجت من هذا النطاق الأسري إلى عالم السياسة لكي تطلق على نمط من أنماط الحكم الملكي المطلق الذي تكون فيه سلطة الملك على رعاياه ممثلة لسلطة الأب على أبنائه في الأسرة أو السيد على عبيده.

ويعتبر أرسطو أول من استخدم مصطلح الاستبداد في الفكر الغربي القديم وقصد به ذلك النوع من الحكم الذي يعامل الرعايا على أنهم عبيد، فيعتقد الحاكم أن الدولة وما يحتويها من أرض وبشر ملك شخصي له وليس لهم سوى السمع والطاعة.

أما جذور المصطلح في الفكر الغربي الحديث فترجع إلى العالم الفرنسي مونتسكيو<sup>19</sup> الذي وصفه بأنه حكم يسوده شخص واحد بلا قوانين ولا أحكام ويسير كل شيء بإرادته ووفق هواه، ونادى بعدم تركيز السلطة بيد الحاكم وضرورة فصلها لمنع الاستبداد<sup>20</sup>.

فالاستبداد في اللغة هو: غرور المرء برأيه، والأنفة عن قبول النصيحة، أو الاستقلال في الرأي وفي الحقوق المشتركة، وفي حديث علي لأبي بكر- رضي الله عنهما:- « وَاللَّهِ مَا مَنَعَنَا أَنْ نُبَايِعَكَ إِنْكَارًا مِنَّْا لِفَضْلِكَ، وَلَا تَنَافُسًا مِنَّْا عَلَيْكَ لِخَيْرِ سَاقَةِ اللَّهِ إِلَيْكَ، وَلَكِنَّا كُنَّا نَرَى أَنَّ لَنَا فِي هَذَا الْأَمْرِ حَقًّا، فَاسْتَبَدَدْتُمْ عَلَيْنَا »<sup>21</sup> فيقال: استبد بالأمر يستبد به استبدادا إذا تفرد به دون غيره<sup>22</sup>.

أما في اصطلاح السياسيين فهو: "تَصَرَّفُ فرد أو جمع في حقوق قوم بالمشيئة وبلا خوف تبعة، وقد تطرُق مزيدات على هذا المعنى الاصطلاحي فيستعملون في مقام كلمة (استبداد) كلمات: استعباد، واعتساف، وتسلُّط، وتحكُّم. وفي مقابلتها كلمات: مساواة، وحبس مشترك، وتكافؤ، وسلطة عامة. ويستعملون في مقام صفة (مستبد) كلمات: جبار، وطاغية، وحاكم بأمره، وحاكم مطلق"<sup>23</sup>.

وفي العصر الحديث أستخدم مفهوم الدكتاتورية ليدل على حالة سياسية معينة، تصبح فيها جميع السلطات بيد شخص واحد، يمارسها حسب مشيئته<sup>24</sup>، وهناك من عبر عن الاستبداد بمفهوم التسلطية الذي هو مفهوم حديث نشأ مع الدولة الحديثة وامتداداتها البيروقراطية: "بحيث تخترق المجتمع المدني بالكامل وتجعله امتداداً لسلطتها، وتحقق بذلك الاحتكار الفعّال لمصادر القوة والسلطة في المجتمع"<sup>25</sup>.

## 2- التسلطية في التاريخ الإسلامي:

إنَّ التسلطية في التاريخ الإسلامي كان له باع كبير خاصةً بعد انتهاء الخلافة الراشدة والتي انطلق بعدها الملك العضوض مباشرة، وقد تنبأ رسول الله - صلى الله عليه وسلم - بهذا فقال: « إِنَّ هَذَا الْأَمْرَ بَدَأَ نُبُوَّةَ وَرَحْمَةً، ثُمَّ يَكُونُ خِلَافَةً وَرَحْمَةً، ثُمَّ يَكُونُ مُلْكًا عَضُوضًا، يَشْرَبُونَ الخُمُورَ، وَيَلْبَسُونَ الحَرِيرَ، وَيَسْتَحْلُونَ الفُرُوجَ، وَيُنْصَرُونَ وَيُرْزَقُونَ، حَتَّى يَأْتِيَهُمْ أَمْرُ اللَّهِ »<sup>26</sup>، وقد عرفت المدينة المنورة حالة عدم استقرار سياسي خاصة في العهد الأموي وشابت الحياة السياسية كثير من المستعصيات، مثل عدم مبايعة الحسين بن علي - رضي الله عنهما - ليزيد، ثم خلع أهل المدينة ليزيد سنة 64 هـ، وحدثت معركة كبيرة في الحرة الشرقية بين يزيد وأهل المدينة كانت الغلبة فيها له، وكان قائد الجيش يومها مسلم بن عقبة المزني<sup>27</sup>، وبعد تلك المعركة سار عقبة لمقاتلة ابن الزبير - رضي الله عنهما - وقام بحصار مكة لكنَّ يزيد توفي فانسحب الجيش نحو الشَّام، ثم تولى بعده ابنه معاوية فمات بعد أربعين يوماً، فرجحت كفة عبد الله بن الزبير<sup>28</sup>.

وممَّا يدل على محاولة التحكم هو ما أتى في كثير من الرسائل وخطب الخلفاء، ومثال ذلك ما قاله أبو جعفر المنصور يوم عرفات: "أيها الناس إنما أنا سلطان الله في أرضه، أسوسكم بتوفيقه وتسديده، وأنا خازنه على فيئه، أعمل بمشيئته وأقسمه بإرادته وأعطيه بإذنه. وقد جعلني الله عليه قفلاً إذا شاء أن يفتحنى لأعطياتكم وقسم فينكم وأرزاقكم فتحني، وإذا شاء أن يقفلي أقفلي. فارغبوا إلى الله أيها الناس وسلوه في هذا اليوم الشريف أن يوفقني للصواب ويسدني للرشاد ويلهمني الرأفة بكم والإحسان إليكم ويفتحني لأعطياتكم وقسم أرزاقكم بالعدل عليكم إنه سميع مجيب"<sup>29</sup>

كما أنه ظهر في مراحل أخرى من التاريخ فئة أخرى من يحسبون على أهل العلم، فلم يقوموا بدورهم كدور في الطليعة للمجتمع المسلم مضمونه الموقف التقويبي النقدي من هذا التقهقر الاجتماعي و التسيب السلطوي، بل تحولوا إلى رجال دين فهم نخبة متميزة وظيفيا واقتصاديا واجتماعيا عن الباقي، اتخذوا موقف القبول المطلق للسلطة، وعرف هذا القطاع من العلماء بفقهاء "البلاط" أي: السلطان. وقد ظهر

هذا التيار كإفراز لامتداد الانحطاط الحضاري للمجتمعات المسلمة نتيجة لعوامل داخلية: كالتقليد، والاستبداد، والبدع...، وأخرى خارجية: كالغزو والاحتلال المغولي والصليبي والاستعماري... متفاعلة<sup>30</sup>، فانتظمت هذه الأمور لتشكّل منظومة استثنائية تراعي مزاج الاستبداد مصادمةً بذلك نصوص الشريعة ومقاصدها.

### 3- الاستدلال بالقواعد الفقهية لشرعنة التسلط

لقد اتجه نفر من الفقهاء إلى ليّ أعناق النصوص الشرعية، والآثار التي تناقلت عن السلف فصرفوها، وضعفوها، واستشهدوا بما دونها ليعطوا للاستبداد الحق الكامل في البقاء إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها أو إلى أن يأتي مخلص آخر، فقتنوا بفقهِ مهترئٍ تحديد وسائل المناصحة وجرّموا كل مقاومة سلمية، ورموا كل من ينتقد لأجل الإصلاح بـ " الخروج " عن ولي الأمر وبدعوا وضلّلوا الناس بغير وجه حق، وهذا راجع إلى أساليب انتقال الحكم كعهد الحاكم لمن بعده أو قهر واستيلاء فنده وحاربه أهل الرسوخ في العلم<sup>31</sup>.

وإنّ المتأمل في آثار الصحابة والتابعين - رضي الله عنهم - ليجد منهجا آخر في محاربة الظلم والظيم والاستبداد، فقد روي عن أبي هريرة - رضي الله عنه - أنّه كان يتعوذ من إمارة الصبيان وهو ما أخذه من حديث لرسول الله - عليه السلام -<sup>32</sup>، وعن طاوس أنّه قال: « لَوْرَأَيْتُ رَجُلًا يَشُجُّ رَجُلًا، فَدَعَانِي إِلَى جَائِرٍ أَشْهَدُ لَهُ مَا شَهِدْتُ لَهُ »<sup>33</sup>، ومثله كذلك ما أخذه عن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - : « إِنَّهُ سَيَكُونُ عَلَيْكُمْ أُمَرَاءُ، فَلَا تُعِينُوهُمْ عَلَى ظُلْمِهِمْ، وَلَا تُصَدِّقُوهُمْ بِكُذِبِهِمْ، فَإِنَّ مَنْ أَعَانَهُمْ عَلَى ظُلْمِهِمْ، وَصَدَّقَهُمْ بِكُذِبِهِمْ، فَلَنْ يَرِدَ عَلَيَّ الْحَوْضَ »<sup>34</sup>، وغير ذلك من مختلف النصوص، لكن تمّ بعد ذلك انتكاسة فقهية توجب الصبر والطاعة المطلقة حتى ولو كان عاصيا لله منتهكا لأوامره، مستدلين بالعموميات دون ضابط ومستثمرين للقواعد الفقهية من جلب للمصالح ودرء للمفاسد دون تحويرها في إطارها الذي لا يتصادم مع مقاصد الشريعة، ومن بين هذه القواعد:

أ: قواعد المصالح والمفاسد.

قد أخل كثيرون من أهل العلم في قواعد المصالح والمفاسد، فجعلوها مطيئة يرتاع بها المستبد ظلما وعدوانا، تحت مظلة الحماية الشرعية التي نسبها البعض إلى الوحي، والوحي براءٌ منها، فقد استدَلَّ البعض على جواز الاستعانة بالكفار على قتال المسلمين لما فيه من مصلحة يرونها تتحقق، وما هي إلا مصالح سياسية اقتصادية محضة، وهذا الأمر لا يجوز في أي حال حتى ولو كانت الدولة المسلمة جائرة، فيسعى أهل الحل والعقد من أجل الصلح والمناصحة واستعمال القوة إن دعت الضرورة، أما تسليط المستبد الكافر على المسلم فهو ممنوع، قال النووي: "لا يجوز أن يستعان عليهم بكفار؛ لأنه لا يجوز تسليط كافر على مسلم، ولهذا لا يجوز لمستحق القصاص من مسلم، أن يوكل كافرًا في استيفائه، ولا للإمام أن يتخذ جلاذًا كافرًا لإقامة الحدود على المسلمين"<sup>35</sup>.

ومثالها كذلك على تشبيه البعض لجواز إمامة المتغلب بأكل الميتة ولحم الخنزير عند الضرورة ويرى أن السعي واجب دائمًا لإزالتها عند الإمكان ولا يجوز أن توطن الأنفس على دوامها، ولقد قبل الفقهاء إمامة المتغلب اتقاء للفتنة وخشية الفرقة، ولكنها أدت إلى أشد الفتن وإلى تفريق الجماعة الإسلامية وإضعاف المسلمين وهدم قواعد الإسلام ولو علم الفقهاء الذين أجازوا ما سوف تؤدي إليه لما أجازوها لحظة واحدة، فالمتغلب الذي يطلب السلطان على الأمة من غير طريق الشورى<sup>36</sup> إنما هو رجل لا يؤمن بقوله تعالى: (وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ) [الشورى: 38].

ب: قاعدة لا ضرر ولا ضرار.

وهذه القاعدة استدلت بها الفقهاء في باب الخروج عن الحاكم، دون ضابط منهم، فإمام المسلمين الذي تتوفر فيه شروط الحكم الراشد الصحيح لا خروج عليه بإجماع أهل العلم<sup>37</sup>، وهو الذي قصده الله تعالى في آيات طاعة ولي الأمر، إذ يستحيل أن يطلب الله طاعة من بتصرفاته يؤدي بالخلق إلى معصيته وهو القائل في محكم تنزيله: (وَلَا تَرْكَنُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ وَمَا لَكُم مِّنْ دُونِ اللَّهِ مِنْ أَوْلِيَاءَ ثُمَّ لَا تُنصَرُونَ) [هود: 113].

أما في ضبط المسألة فالحاكم الجائر المستبد المفسد للفقهاء الفحول كلام فيه، فالمشهور من مذهب أبي حنيفة جواز قتال حكام الجور والظلمة، والقول بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر بالسيف. وننقل ما ذكر الإمام الجصاص - رحمه الله - عن أبي حنيفة في هذا المسألة، وقد رد الإمام الجصاص وأغلظ القول على من أنكر على أبي حنيفة مذهبه في الخروج على أئمة الجور وقولهم بأن أبا حنيفة يرى إمامة الفاسق فقال: " وهذا إنما أنكره عليه أعمار أصحاب الحديث الذين بهم فُقد الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر حتى تغلب الظالمون على أمور الإسلام، فمن كان هذا مذهبه بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر كيف يرى إمامة الفاسق "38.

وكذلك ذكر الجصاص أن كبار التابعين قد نابذوا الحجاج بالسيف، حيث قال: " وقد كان الحسن وسعيد بن جبير والشعبي وسائر التابعين يأخذون أرزاقهم من أيدي هؤلاء الظلمة، لا على أنهم كانوا يتولونهم ولا يرون إمامتهم ، وإنما كانوا يأخذونها على أنها حقوق لهم في أيدي قوم فجرة، وكيف يكون ذلك على وجه موالاتهم وقد ضربوا وجه الحجاج بالسيف وخرج عليه من القرء أربعة آلاف رجل هم خيار التابعين وفقهاؤهم فقَاتلوه مع عبد الرحمن بن محمد بن الأشعث بالأهواز ثم بالبصرة ثم بدير الجماجم من ناحية الفرات بقرب الكوفة وهم خالعون لعبد الملك بن مروان لاعتون لهم متبرئون منهم "39، ومعلوم على هؤلاء الذين سبقوا فضلهم ومكانتهم، فما زاغوا ولا شططوا عن معرفة القاعدة ومعناها.

ج: يقدم عند التزاحم خير الخيرين، ويدفع شر الشرين

قال ابن تيمية: " والمؤمن ينبغي له أن يعرف الشرور الواقعة ومراتبها في الكتاب والسنة كما يعرف الخيرات الواقعة ومراتبها في الكتاب والسنة فيفرق بين أحكام الأمور الواقعة الكائنة والتي يراد إيقاعها في الكتاب والسنة ليقدم ما هو أكثر خيرا وأقل شرا على ما هو دونه ويدفع أعظم الشرين باحتمال أدناهما ويجتلب أعظم الخيرين بفوات أدناهما فإن من لم يعرف الواقع في الخلق والواجب في الدين لم يعرف أحكام الله في عباده وإذا لم يعرف ذلك كان قوله وعمله بجهل ومن عبد الله بغير علم كان ما يفسد أكثر مما يصلح وإذا عرف ذلك فلا بد أن يقترن بعلمه العمل "40.



وهذه القاعدة مهمة بما كان لا تكاد اجتهادات العلماء تخلو منها، حتى أن دهاء الناس يستعملونها في حياتهم، ولكن بعضا ممن أثار الركون إلى المستبد جعلها حجة على بقاءه فأريد بها الردع، وكف العامة عن المطالبة بحقهم، فهذه القاعدة تحوى على معاني فقهية ومقاصدية جليلة في بابها عند استعمالها من المجتهد الرباني، وفي ذات الوقت مرنة يمكن استعمالها للترهيب لمن أبوا إلا أن يقفوا مع الاستبداد، فالخروج مثلا مصطلح مطاط غير دقيق بالمرّة، فهو وسم يوصف بها كل من نصح أو انتقد أو وجه سرا أو علانية، في حين أنّ المؤسسين للمصطلح اجتمعوا على أنه يقصد به: السيف فقط، ولا دخل للسان والمنصاحة فيه<sup>41</sup>.

وفي ذات السياق سار ابن تيمية فقال: " فإن من العلم والعدل المأمور به الصبر على ظلم الأئمة وجورهم، وكما هو من أصول أهل السنة والجماعة، وكما أمر به النبي - صلى الله عليه وسلم - في الأحاديث المشهورة عنه...وأما ما يقع من ظلمهم وجورهم بتأويل سائغ أو غير سائغ فلا يجوز أن يزال بما فيه ظلم وجور، كما هو عادة أكثر النفوس يزيل الشر بما ه شر منه، ويزيل العدوان بما هو أعدى منه، فالخروج عليهم يوجب من الظلم والفساد أكثر من ظلمهم فيصبر عليه، كما يصبر عند الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر على ظلم المأمور المنهي في مواضع كثيرة"<sup>42</sup>.

وقد يستدل الكثير من الفقهاء بفتاوى ابن تيمية - رحمه الله - دون مراعاة الظروف والأحوال التي دفعته إلى الإفتاء، فالمتتبع لفتاوى شيخ الإمام يجده يتراجع في كثير من المرات خاصة الفتاوى السياسية منها، وذلك لمراعاته لواقع الناس في ذلك الوقت، فلا يوجد عندهم أي وسيلة للإبداء عن آرائهم أمام الحاكم كالإعلام اليوم والبرلمانات والمجالس والمنظمات الحكومية وغير الحكومية، فواقعنا اليوم غير واقع ابن تيمية ولا حاجة للفقيه أن يسحب واقعا غابرا غائبا على واقع حاضر ناجز، فإن فعل ذلك فهو في عين المهلكة، لأنّ قول المجتهد في الأخير هو للاستئناس أي: يحتج له ولا يحتج به.

ثالثا: نقد القراءة الاستدلالية المشرعنة لأخطاء الإمام

إن الذي يميل إليه الباحث أنَّ مصلحة تحقق العدل أعلى وأرفع درجة من مصلحة مكوث المستبد مقيدا للحريات سالبا للحقوق، فتحقيق العدل غاية شريفة يتحقق بها حفظ الكليات، وآيات القرآن الكريم تتعاضد فيما بينها لترسم قواعد قرآنية في وجوب البذل والمقاومة والاستبسال في وجه الظلم وأهله، قال تعالى: (أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظَلَمُوا وَإِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ) [ الحج:39].

وهذا الرأي في مواجهة تصرفات الإمام التسلطية ذهب إليه كثير من الفقهاء من أجل مواجهة التعيينات الرئاسية التي كانت تملها الخلفيات المعرفية آنذاك من تولية عهد وعدم مبايعة وشورى، قال الماوردي<sup>43</sup>: " فإذا اجتمع أهل العقد والحل للاختيار تصفحوا أحوال أهل الإمامة الموجودة فيهم شروطها، فقدموا للبيعة منهم أكثرهم فضلا وأكملهم شروطا، ومن يسرع الناس إلى طاعته، ولا يتوقفون عن بيعته، فإذا تعين لهم من بين الجماعة من أداهم الاجتهاد إلى اختياره عرضوها عليه، فإن أجاز إليها بايعوه عليها، وانعقدت بيعتهم له الإمامة، فلزم كافة الأمة الدخول في بيعته والانقياد لطاعته، وإن امتنع من الإمامة ولم يجب إليها لم يجبر عليها؛ لأنها عقد مرضاة واختيار لا يدخله إكراه ولا إجبار، وعدل عنه إلى من سواه من مستحقيها؛ فلو تكافأ في شروط الإمامة اثنان قدم لها اختيارا أسنهما وإن لم تكن زيادة السن مع كمال البلوغ شرطا، فإن بويع أصغرهما سنا جاز، ولو كان أحدهما أعلم والآخر أشجع روعي في الاختيار ما يوجبه حكم الوقت، فإن كانت الحاجة إلى فضل الشجاعة أدعى لانتشار الثغور وظهور البغاة كان الأشجع أحق، وإن كانت الحاجة إلى فضل العلم أدعى لسكون الدهماء وظهور أهل البدع كان الأعمل أحق"<sup>44</sup>.

وعليه فإن القواعد الفقهية هي من روح النصوص الشرعية فلا مناص على من يستدل بها، إقامة للظلم واستكمالا لمسيرته اعتمادا فقط على مفسد متوقعة تاريخيا أو انطباعيا لا تستند إلى أي دليل أو برهان، مما أدى إلى أن يطول العهد بالمستبدين على حكم الشعوب، والغريب الذي يراه الباحث أي مصلحة يراها هؤلاء في بقاء المستبد الجائر، ولا يوجد مفسدة أعظم من هذه، وإذا قورنت بما سواها وجدنا أنَّ الاستبداد كان أكثرها: فالهجرة غير الشرعية مفسدة، ولكن الاستبداد سببها،

والانتحار والاحتجاج والتراشق والالتهام وعدم الثقة بين الحاكم والمحكوم، والإعلام الموجه مفسد عظمى، لكن ما سببها؟، إنَّ الاستبداد هو كالخمر فهي أم الخبائث، وهو بدوره عين الشر.

فلا بدَّ أن تعرف رتب المصالح والمفاسد، وأن يترك تقديرها للعلماء والمجتهدين الربانيين الذي لا يخافون في الله لومة لائم، لا أن تترك إلى مجالس الإعلام وإلى غوغاء والروبيضة من الساسة، فشرعنة الاستبداد تفتح ذرائع القمع والتنكيل والانتكاس الأخلاقي وسقوط صرح القيم<sup>45</sup>، ومنه فالتقدير الفضفاض للمفاسد هو الذي يؤدي إلى التمادي في هذا التكليف الميسر المؤدلج على حسب هوى السلطة.

وعليه فإن حاصل القول أن المنطلق الأساسي لفهم النوزال والقضايا السياسية على ضوء المقاصد الشرعية هو الواقع كلاً أو جزءاً بميادينه المختلفة وليست التقديرات والانطباعات، فهو هو محل حركة المكلف، ولا يمكن بأي حالٍ من الأحوال أن ينفك عنه، هذا الواقع محل رعاية أساسية وضرورية في الخطاب الإلهي، وهو مستدعى في الحكم الشرعي بطريقٍ أو بآخر.

ومراعاة مكونات الواقع مع النَّص لها وجهان: فالأول: أن يأتي الخطاب كلياً ثم يتكفل الواقع بإبراز المحقق منه في زمان ومكان معين، وتكون أداة إداركه من قبل المجتهد، وأما الثاني: فيشمل كل صفة أو معنى أو حال أو فعل يؤثر في الإنسان المكلف سواء في تحمله للتكليف أو أدائه له، وهو المؤثر مباشرة في الحكم الشرعي<sup>46</sup>.

#### خاتمة:

إن السياسة مورد صعب على المجتهد اقتحامه وفهمه، وذلك راجع إلى أنها مكيفة على حسب الاجتهادات ولا نصوص شرعية تحكم كل تفاصيلها ودقائقها، فهي مرنة تتغير مع تغير الظروف والمعطيات والتحويلات السياسية التي تملها الوقائع الدولية، فإن كانت هكذا في صعوبة، والأصعب منها إذا ما أمسك زمامها من لا يحسن إدارة الأمور، فيطفي كل شر على كل خير، فيستبد الجهل على العلم، والهوى على العقل، والسفاسف على المعالي، والتوجهات التي يتوجه بعض ممن انتسب لأهل العلم جلباً

للمصالح ودرء للمفاسد، جعلتهم يشرعون تصرفات الإمام الخاطئة في حكمه دون هوادة، وعليه فإن الباحث يخلص إلى ما يلي:

**أولاً:** أن القواعد الفقهية هي من روح الشريعة المحضة التي أتت رافضة لكل ضميم وانتكاس وظلم، فكل استدلال بالقواعد في مجال السياسة دون ضابط وتقييد وتوضيح يستند على البرهان والأدلة لا يقبل، لكون التقديرات لها اعتبارات يملها الواقع والخبراء ويراعى فيها اعتبار المآل، ولا تترك لتقديرات وهمية. ومعلوم أن من شروط المصالح أن تكون حقيقة لا وهمية.

**ثانياً:** التغلب هو مصطلح بديل على التسلط، وهذا يلاحظ في تحويل كثير من المصطلحات وتوجيهها لخدمة سياسات معينة، ومن هذه المصطلحات غير الدقيقة والتي تُستعمل للتفريق والإقصاء هي: التغلب؛ الخروج؛ النصيحة؛ الفتنة؛ البيعة؛ العهد كلها مصطلحات يطلب إعادة مراجعتها بالفقه السياسي الحالي، دون النظر إلى الخلفيات التاريخية.

**ثالثاً:** التقديرات الفضفاضة للمفاسد تحول دون أي محاولة تغيير جاد خاصة في المناصب الحساسة التي ترتبط بها مصالح الناس، وترفع بها عنهم الضيق والحر. وعليه نوصي بما يلي:

إنشاء مؤسسة استشارية تضم مختلف النخب الثقافية المتمكنة والمتألقة في شتى المجالات التي تخدم المواطن، وفتح باب الحوار المباشر بينها وبين السياسيين الحاكمين في زمام الأمور في البلد من أجل وضع آليات واستراتيجيات ورؤى تفتح آفاق جادة من أجل النهضة المنشودة.

وفي الأخير نسأل المولى تعالى السداد والقبول وصلى الله وسلم وبارك على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم تسليماً كثيراً إلى يوم الدين.

## الهوامش:

1- جمال الدين ابن منظور الأنصاري، لسان العرب، دار الصادر، ط03، بيروت، سنة 1993م، ج03، ص 361.

2- نفس المرجع السابق، ج03، ص362، بتصرف.

3 - شهاب الدين الحسيني الحموي: مدرّس، من علماء الحنفية. حموي الأصل من مصر. كان مدرّساً بالمدرسة السليمانية بالقاهرة. وتولى إفتاء الحنفية توفي سنة 1098هـ. ينظر [خير الدين الزركلي، الأعلام، دار العلم للملايين، ط15، لبنان، ج01، ص239].

4- أحمد بن محمد الحنفي الحموي، الأشباه والنظائر، دار الكتب العلمية، د.ط.ت، بيروت، ج01، ص51.

5- والذي تجدر الإشارة إليه أن القواعد الفقهية قد أسست منذ القدم بأسمائها هاته وليست نشأة متأخرة من القرن الثامن أو التاسع كما يشاع ويقال، فقد حكى القاضي أبو سعيد الهروي: " أن بعض أئمة الحنفية بهراة بلغه أن الإمام أبا طاهر الدباس إمام الحنفية بما وراء النهر ردّ جميع مذهب أبي حنيفة إلى سبع عشرة قاعدة. فسافر إليه، وكان أبو طاهر ضريباً أعشى، وكان يكرر كل ليلة تلك القواعد بمسجده بعد أن يخرج الناس منه، فالتفّ الهروي بحصير، وخرج الناس، وأغلق أبو طاهر المسجد، وسرد من تلك القواعد سبعاً، فحصلت للهروي سعلة، فأحس به أبو طاهر، فضربه، وأخرجه من المسجد، ثم لم يكرها فيه بعد ذلك، فرجع الهروي إلى أصحابه، وتلا عليهم تلك السبع. قال أبو سعيد: فلما بلغ القاضي حسيناً ذلك ردّ جميع مذهب الشافعي إلى أربع قواعد: الأولى: اليقين لا يزول بالشك. الثانية: المشقة تجلب التيسير. الثالثة: الضرر يزال. الرابعة: العادة محكمة". ينظر [ جلال الدين السيوطي، الأشباه والنظائر، دار الكتب العلمية، ط01، بيروت، سنة 1990م، ص07].

6- مصطفى أحمد الزرقا، المدخل الفقهي العام، دار القلم، د.ط.ت، دمشق، ج02، ص 965.

7 - عالم هندي من أبرز علماء الفقه في العصر الحديث. حاز على جائزة الملك فيصل العالمية لخدمة الإسلام بالمشاركة سنة 2004م، وذلك تقديراً لجهوده القيمة في استخراج القواعد الفقهية في

- المعاملات المالية من المصادر الأصلية وربطها بالحاضر المعاصر بصورة تفصيلية مبتكرة. ينظر [ ترجمته على موقع جائزة الملك فيصل، [www.kfip.org](http://www.kfip.org)، تم السحب يوم: 29-04-2018م، الساعة: 19:30].
- 8- علي بن أحمد الندوي، القواعد الفقهية، دار القلم، ط01، دمشق، سنة 1985م، ص45.
- 9- ينظر: جلال الدين معيوف، سحر العودة علي الشوابكة، مقال: دور القواعد الفقهية في فهم النوازل، مجلة النوازل الفقهية والقانونية، العدد: 02، مركز البحوث الإسلامية والحضارة، الجزائر، سنة 2018م، ص215.
- 10- المفسر عبد العزيز بن عبد السلام بن القاسم بن الحسن بن محمد المهذب، الشيخ عز الدين بن عبد السلام، أبو محمد السُّلَمي، الدمشقي الشافعي، كان ناسكًا ورعًا، أمارًا بالمعروف نَهَاءً عن المنكر، لا يخاف في الله لومة لائم، توفي سنة 577هـ. ينظر [ تاج الدين السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، تحقيق: محمود محمد الطناحي، عبد الفتاح محمد الحلو، دار هجر، مصر، سنة 1991م، ج08، ص213].
- 11- ينظر: الأشباه والنظائر للسيوطي، ص08.
- 12- محمد بن بهاء الدين بن لطف الله البيرامي الرومي، محيي الدين المعروف بهاء الدين زاده: فقيه حنفي، صوفي، من الموالى الرومية، مشارك في الفقه وعلم الكلام والتفسير والحديث. من أهل قيصرية. ولي إفتاء "التخت السلطاني"، وحج سنة 951 هـ ومات بعد عودته. من كتبه "تفسير القرآن العظيم"، خذ العلوم عن الأسنوي ومن في طبقته وسمع الحديث بدمشق وغيرها ومهر في الفنون. ينظر [رضي الدين أبو البركات محمد العامري الشافعي، بهجة الناظرين إلى تراجم المتأخرين من الشافعية البارعين، ضبط النص وعلق عليه: أبو يحيى عبد الله الكندري، دار ابن حزم، ط01، بيروت، سنة 2000 م، ص77].
- 13- محمد بن عمر بن مكي بن عبد الصمد، الشيخ الإمام العالم العلامة ذو الفنون، البار صدر الدين ابن المرحل، ويعرف في الشام بابن الوكيل، المصري الأصل العثماني الشافعي، أحد الأعلام وفريد أعاجيب الزمان في الذكاء والحافظة والذاكرة؛ ولد في شوال سنة خمس وستين بدمياط، وتوفي بالقاهرة سنة 716هـ. ينظر [ محمد بن شاكر بن أحمد بن هارون، فوات الوفيات، تحقيق: إحسان عباس، دار صادر، ط01، بيروت، سنة 1974م، ج04، ص13].
- 14- الشيخ سراج الدين ابن الملقن: عمر بن علي بن أحمد بن محمد الشيخ الإمام العالم العلامة الحافظ المصنف سراج الدين بقية العلماء صدر المدرسين أبو حفص عمر بن أبي الحسن الأنصاري الأندلسي الأصل المصري المعروف بابن الملقن. توفي سنة 804هـ. ينظر [ بهجة الناظرين، ص221].
- 15- عبد الرحمن بن أبي بكر بن محمد ابن سابق الدين الخضير السيوطي، جلال الدين: إمام حافظ مؤرخ أديب توفي سنة 911هـ. ينظر [الأعلام، ج03، ص301].

- 16- محمد مصطفى الزحيلي، القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة، دار الفكر، ط01، دمشق، سنة 2006م، ج01، ص56.
- 17- بدر الدين محمد بن بهادر الشافعي الزركشي، المنثور في القواعد، تحقيق: تيسير فائق أحمد محمود، وزارة الأوقاف الكويتية، ط02 الكويت، سنة 1985م، ص 65.
- 18- محمد الجيزاني، فقه النوازل - دراسة تأصيلية تطبيقية، دار بن الجوزي، ط02، الدمام، سنة 1996م، ج01، ص32.
- 19- شارل مونتسكيو كاتب أخلاقي ومفكر وفيلسوف فرنسي، درس التاريخ والقانون والفلسفة وترك مجموعة كبيرة من الأعمال التي تميز بها، أهمها: مقالة في سياسة الرومان في الدين... حملة شعواء على نفاق بعض رجال الدين المسيحيين الذين يخدرون الشعب بمواعظهم لكيلا يثور على الظلم والاستبداد. ولكنه يفعل ذلك بشكل غير مباشر لكيلا يتعرض للمساءلة والمعاقبة.

Stanford Encyclopedia of Philosophy, Baron de Montesquieu, [[www.plato.stanford.edu](http://www.plato.stanford.edu)], First : Charles-Louis de Secondat; site ] published Fri Jul 18, 2003; substantive revision Wed Apr 2, 2014

- 20- شوري بريس، مقال: الاستبداد مفهومه و أنواعه و أسبابه و آثاره، موقع مغرس: [www.maghress.com](http://www.maghress.com) ، تم النشر يوم: 02-06-2018م، تم السحب يوم: 03-02-2019م، الساعة: 17:45، بتصرف.

21- ولكي لا يقع غلط في فهم الحديث فهذه تكملة الرواية كما ذكرها الإمام أحمد: "ثُمَّ ذَكَرَ قَرَابَتَهُ - أي: علي - مَعَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حَتَّى بَكَى أَبُو بَكْرٍ، ثُمَّ صَمَتَ ثُمَّ تَشَهَّدَ أَبُو بَكْرٍ فَقَالَ: وَاللَّهِ لِقَرَابَةِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْ قَرَابَتِي، وَإِنِّي وَاللَّهِ مَا أَلُوتُ فِي هَذِهِ الْأَمْوَالِ الَّتِي بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ عَنِ الْخَيْرِ، وَلِكَيْتِي سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: «لَا نُورَثُ، مَا تَرَكَنَا صَدَقَةٌ، إِنَّمَا يَأْكُلُ أَلْ مُحَمَّدِ فِي هَذَا الْمَالِ»، وَإِنِّي وَاللَّهِ مَا أَدْعُ أَمْرًا صَنَعَهُ فِيهِ إِلَّا صَنَعْتُهُ إِنْ شَاءَ اللَّهُ فَقَالَ: مَوْعِدُكَ الْعَشِيَّةَ لِلْبَيْعَةِ، فَلَمَّا صَلَّى أَبُو بَكْرٍ الظُّهْرَ أَقْبَلَ عَلَى النَّاسِ، وَعَدَرَ عَلِيًّا بِبَعْضِ مَا اعْتَدَرَ، ثُمَّ قَامَ عَلِيٌّ فَذَكَرَ أَبَا بَكْرٍ وَفَضِيلَتَهُ وَسَابِقَتَهُ، ثُمَّ قَامَ إِلَيْهِ فَبَايَعَهُ، فَأَقْبَلَ النَّاسُ إِلَى عَلِيٍّ فَقَالُوا: أَحْسَنْتَ وَأَصَبْتَ، وَكَانَ النَّاسُ قَرِيبًا إِلَى عَلِيٍّ حِينَ قَارَبَ الْأَمْرَ الْمَعْرُوفَ " ينظر [أبو عبد الله أحمد بن

- محمد بن حنبل، فضائل الصحابة، تحقيق: وصي الله محمد عباس، مؤسسة الرسالة، ط01، بيروت، سنة 1983م، ج01، ص362].
- 22- ينظر: ابن الأثير الجزري، النهاية في غريب الحديث والأثر، تحقيق: طاهر أحمد الزاوي، محمود محمد الطناحي، المكتبة العلمية، د.ط، بيروت، سنة 1979م، ج01، ص105.
- 23- عبد الرحمن الكواكبي، طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد، دار كلمات عربية، ط01، القاهرة، سنة 2011م، ص15.
- 24- ينظر: عبد الوهاب كياي، الموسوعة السياسية ( مادة ديكتاتورية )، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط01، بيروت، سنة 1979م، ج02، ص840.
- 25- خلدون حسن النقيب، الدولة التسلطية في المشرق العربي المعاصر - دراسة بنائية مقارنة، مركز دراسات الوحدة العربية، ط02، بيروت، سنة 1996م، ص83.
- 26- رواه نعيم بن حماد (234) في الفتن، باب: ما يذكر من الخلفاء بعد وفاة رسول الله - صلى الله عليه وسلم -، تحقيق: سمر أمين الزهيري، مكتبة التوحيد، ط01، القاهرة، سنة 1991م، ج01، ص98.
- قال الطبراني في المعجم الأوسط: " لم يرو هذا الحديث عن العلاء بن المنهال إلا زيد بن الحباب ". [أبو القاسم الطبراني، المعجم الأوسط، تحقيق: طارق بن عوض الله بن محمد، عبد المحسن بن إبراهيم الحسي، دار الحرمين، د.ط.ت، القاهرة، ج06، ص345].
- 27- مسلم بن عقبة بن رياح بن أسعد، أدرك النبي (صلى الله عليه وسلم) ولم يحفظ أنه رآه وشهد صفين مع معاوية وكان على الرجالة وهو صاحب وقعة الحرة وكانت داره بدمشق، توفي سنة 63 هـ [ابن عساکر الدمشقي، تاريخ دمشق، تحقيق: عمرو بن غرامة العمروي، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، د.ط، دمشق، سنة 1995 م، ج58، ص102، بتصرف].
- 28- علي حافظ، فصول من تاريخ المدينة المنورة، شركة المدينة المنورة للطباعة والنشر، ط03، السعودية، سنة 1996م، ص22 وما بعدها، بتصرف.



29- محمد بن جرير الطبري، تاريخ الرسل والملوك، دار التراث، ط02، بيروت، سنة 1966م، ج08، ص89.

30- محمد خليل صبري، مقال: العلماء والسلطة في التاريخ الإسلامي، موقع:

[www.drSabrikhalil.wordpress.com](http://www.drSabrikhalil.wordpress.com)، تم النشر يوم: 23 - 06 - 2011م، تم السحب يوم:

03-02-2019م، الساعة: 19:30، بتصرف.

31- وهذا طريق غير شرعي وقد أجمع أهل الحل والعقد أن من استعمل قهرا إزاحة خليفة عن طريق الإكراه كاستعمال قوة مسلحة فقد خان أمانة الإسلام. وفي هذا الاتجاه صار الإمام ابن حزم الأندلسي -رحمه الله- الذي قال بأن الأحاديث التي تأمر بالصبر على الظلم، منسوخة بآيات تدعو إلى تغيير المنكر وإقامة الحق وإلى هذا ذهب الإمام علي - رضي الله عنه-، وقد ذهب أبو حنيفة إلى ما ذهب إليه الصحابة، وسعيد بن جبير، والأشعث، والإمام مالك. ينظر [ غسان عبد الحفيظ محمد حمدان نقلا عن الدكتور دبوس، الخلافة توليته وعزله، مؤسسة الثقافة الجامعية، د.ط.ت، مصر، ص05].

32- عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "تَعَوَّدُوا بِاللَّهِ مِنْ رَأْسِ السَّبْعِينَ، إِمَارَةَ الصَّيْبَانِ" [رواه أحمد في المسند (824)، مسند: أبو هريرة، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرون، مؤسسة الرسالة، ط01، بيروت، سنة 2001م، ج14، ص68].

33- رواه ابن أبي شيبة في المصنف (23325)، باب: الشهادة عند الإمام الجائر، تحقيق: كمال يوسف الحوت، مكتبة الرشد، ط01، الرياض، سنة 1987م، ج05، ص20.

34- رواه أحمد في (27219)، حديث: خباب بن الأثر، ج45، ص192.

35- أبو زكريا محيي الدين النووي، روضة الطالبين وعمدة المفتين، تحقيق: زهير الشاويش المكتب الإسلامي، ط03، عمان، سنة 1991م، ج10، ص60.

36- عبد القادر عودة، الإسلام وأوضاعنا السياسية، مؤسسة الرسالة، ط01، بيروت، سنة 1981م، ص170.

37- ادّعى ابن مجاهد الطائي الأشعري (ت:370هـ) إجماع الأمة على حرمة الخروج على أئمة الجور، استعظم ذلك جدًّا ابن حزم، رحمه الله، وأنكره، فقال: "فإنه أتى فيما ادعى فيه الإجماع: أنهم أجمعوا على أن لا يخرج على أئمة الجور، فاستعظمت ذلك! ولعمري إنه عظيمٌ أن يكون قد علم أن مخالفَ

الإجماع كافر-فيه تفصيل-، فيُلقي هذا إلى الناس، وقد علم أن أفاضل الصحابة وبقية الناس يوم الحرّة خرجوا على يزيد بن معاوية، وأن ابن الزبير ومن اتبعه من خيار المسلمين خرجوا عليه أيضاً.. وأن الحسن البصري وأكابر التابعين خرجوا على الحجاج بسيوفهم، ولعمري لو كان اختلافاً يخفى لعذرناه، ولكنه أمرٌ مشهور يعرفه أكثر العوام في الأسواق، والمُخَدَّرَات-الفتيات- في خدورهن لاشتهاره". ينظر [ ابن حزم الأندلسي، مراتب الإجماع في العبادات والمعاملات والاعتقادات، دار الكتب العلمية، د.ط.ت، بيروت، ص178].

38- أبو بكر الجصاص، الفصول في الأصول، وزارة الأوقاف الكويتية، ط02، الكويت، سنة 1994م، ج03، ص192.

39- أحمد بن علي أبو بكر الرازي الجصاص، أحكام القرآن، تحقيق: محمد صادق القمحاوي، دار إحياء التراث العربي، ط01، بيروت، سنة 1984م، ج01، ص86.

40- تقي الدين أبو العباس أحمد ابن تيمية الدمشقي، قاعدة في المحبة، تحقيق: محمد رشاد سالم، مكتبة التراث الإسلامي، د.ط.ت، مصر، ص119.

41- قال أبو أيوب السخيتاني: "إن الخوارج اختلفوا في الاسم، واجتمعوا على السيف". ينظر [ أبو بكر جعفر بن محمد الفزّياي، كتاب القدر، تحقيق: عبد الله بن حمد المنصور، أضواء السلف، ط01، مصر، سنة 1997م، ص215].

42- تقي الدين أبو العباس أحمد بن تيمية الدمشقي، مجموع الفتاوى، تحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، السعودية، سنة 1995م، ج28، ص179.

43- هو أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب البصري الماوردي وله مصنفات كثيرة في الفقه والتفسير وأصول الفقه والأدب، وكان حافظاً للمذهب، وتوفي ببغداد سنة 450هـ. ينظر [ أبو اسحاق إبراهيم بن علي الشيرازي، طبقات الفقهاء، تحقيق: إحسان عباس، دار الرائد العربي، بيروت ط01، لبنان، سنة 1970م، ص131، بتصرف].

44- أبو الحسن علي الماوردي، الأحكام السلطانية، دار الحديث، د.ط.ت، القاهرة، ص26.

45- قال الكواكبي في نفس المعنى: "المستبدّ: إنسانٌ مستعدُّ بالطَّبع للشَّرِّ وبالإلْجاء للخير، فعلى الرَّعية أنْ تعرف ما هو الخير وما هو الشَّرُّ فتلجئ حاكمها للخير رغم طبعه، وقد يكفي للإلْجاء مجرَّد الطَّلب إذا علم الحاكم أنَّ وراء القول فعلاً. ومن المعلوم أنَّ مجرد الاستعداد للفعل فعل يكفي شرّاً الاستعداد". [طبائع الاستبداد، ص18].

46- مدحت ماهر اللبثي، فقه الواقع في التراث السياسي الإسلامي، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط01، بيروت، سنة 2015م، ص 33 – 34، بتصرف

جامعة محمد  
بوضياف  
بالمسيلة



مجلة الامام الداودي  
للعلوم الشرعية  
والقانونية

AR	عنوان المقال: المنظومة القيمية والنموذج الحضاري في فكر ابن عاشور
ENG	The Title of the Article: Value system and civilizational model in the thought of Ibn Ashour
FR	Le titre de l'article : Système de valeurs et modèle de civilisation dans la pensée d'Ibn Ashour
	ط.د. حسيني عبد القادر جامعة أدرار الجزائر

## المُلخَص

إنَّ كل دارس لابن عاشور، يدرك أهمية الخطّ الفكري الذي تموقع فيه، الناظر في فكر ابن عاشور يجد البعد الاجتماعي والسّني والبحث عن العلل والقوانين مبثوثا في مختلف مؤلّفاتة، فمنهجية ابن عاشور جامعةٌ لبعدين أساسين؛ بعد قيمي تنظيري ناتج عن طول نفسٍ في الاستقراء، وعميق بحث في التّنظير، وبعد تطبيقي تنزيلي على الوقائع والمستجدّات، تأتي هذه الدراسة للكشف عن جهود ابن عاشور في مظاهر اعتباره للقيم الحضارية، وإعمالها، والتطرق إلى بعض مقاصدها؛ التي انبنت على قوامها أسس الجامعة الإسلامية، وهو جانب مغفول عنه في الكتابات المقاصدية المعاصرة، بالرغم من أهميته البالغة في النهوض بواقع الأمة، والإفضاء بحالها إل التحلي بخلق الاتحاد والوفاق، والارتقاء بمكارم الأخلاق، عن طريق نموذج قيمي حضاري، ولقد توصلت الدراسة إلى مجموعة طيبة من القيم الحضارية الجديرة بالإزكاء والإنماء.

### Abstract

All those who had studied Ibn Achour's thought recognize the importance of his line of thought, which was peculiar to him, because no one can find any difficulty in knowing in this scholar the lines built by these predecessors El Chattibi and Ibn Khaldoun and if El chattibi was a great pioneer in Islamic studies "Islamic Purposes", Ibn Achour is the one who carried the torch in the modern era. And if Ibn Khaldun had the scientific favor of building Uman Science, and turned from research, thought and contemplation to scientific reading, observation and preservation of the type of existing infrastructure. Ibn Achour followed the same path because the one who studied his thought will find the social scope and the research of the arguments and the laws included in his works because the methodologies of Ibn Achour unite between two scope: a disciplinary scope, visionary which results from a great and a long read

and a deep search in the prediction and practical scope on the existing facts and what is new.

### Résumé :

Tous ceux qui avaient étudié la pensée d'Ibn Achour reconnaissent l'importance de sa ligne de pensée, qui lui était propre, car personne ne peut trouver aucune difficulté à connaître dans cet érudit les lignes construites par ces prédécesseurs El Chattibi et Ibn Khaldoun et si El chattibi était un grand pionnier dans les études islamiques "buts islamiques", Ibn Achour est celui qui a porté le flambeau à l'ère moderne. Et si Ibn Khaldoun avait la faveur scientifique de construire la science d'Umran et passait de la recherche, de la réflexion et de la contemplation à la lecture scientifique, à l'observation et à la préservation du type d'infrastructure existante, Ibn Achour suivait le même chemin la portée sociale et la recherche des arguments et des lois incluses dans ses travaux car les méthodologies d'Ibn Achour s'unissent entre deux portée: une portée disciplinaire, visionnaire qui résulte d'une lecture longue et longue et d'une recherche profonde dans la prédiction et la pratique portée sur les faits existants et ce qui est nouveau.

### مقدمة

يكتسي منهج البحث المقاصدي صبغة فكرية معرفية، اتجهت لها أنظار الكثيرين بغية حل أزمة التقاعس الفكري؛ التي أوشك أن يتخبط فيها البحث الأصولي خاصة، والفقهية عامة، من هذا المنطلق وجّه النظر وأعمل الفكر حمأة عدولٌ يندودون عن مورد الشريعة ما غلث بها، ويتمسكون بنهجها، ويعرفون بمقاصدها، جاءت هذه الدراسة لتعرف بالقيم الحضارية التي تساهم بنهوض الجامعة الإسلامية، وتوضح أهم مرتكزاتها، ومعالمها، وفق ما سجله يراع ابن عاشور، وتظهر أهمية هذه الدراسة من حيث:

- (1)- إبراز مفهوم القيم، والقيم الحضارية خاصة وتوضيح معناها.
- (2)- معرفة خصائص الحضارة الإسلامية انطلاقاً من مفهومها.
- (3)- الحاجة إلى توضيح أهمية القيم الحضارية في حياة المجتمعات، وبيان فائدة القيم الحضارية في النهوض بواقع الأمة الإسلامية.
- (4)- توضيح المقاصد من مقصد دراسة الحضارة الإسلامية عند ابن عاشور.
- (5)- بيان مرتكزات المنهج الحضاري عند ابن عاشور، ومقاربة بين طرح النجار للموضوع وطرح ابن عاشور له.
- (6)- إبراز المقاصد من القيم الحضارية عند ابن عاشور.

كما يقف خلف اختيار هذا الموضوع للبحث فيه، سبب مباشر، وأسباب فرعية غير مباشرة:

(7)- أما السبب الرئيسي والمباشر؛ فيتمثل في تعلق مباشر بالبحث في المادة المقاصدية، والرغبة في الركون إلى معين شيخ المقاصد الإمام ابن عاشور، الذي اتسمت مؤلفاته بالدقة في الطرح، والتميز في التأصيل، والتعقل في التعليل، والموضوعية في التحليل.

أما الأسباب غير المباشرة فمنها:

- (1)- الرغبة في تبني فلسفة اجتماعية حضارية، منبثقة عن قيم الأمة ومثلها، وعقائدها ومبادئها، ومحاولة تنميتها، وهيكلتها، وتطويرها.
- (2)- إبراز أهمية دراسة موضوع القيم الحضارية على محاسن وجمالية الحضارة الإسلامية.
- (3)- تخصيص النظر في الفكر القيمي عند ابن عاشور، وإسقاطه على مقاصد هذا الفكر.

محددات الدراسة:

أ - القيم الحضارية المستنبطة من خلال مؤلفات ابن عاشور.

ب - عدم التوسّع في البحث عن معاني القيم الحضارية، إلا ما كان على سبيل الإجمال، وعدم ذكر مجمل أدلتها الشرعية؛ لأنّ المقام لا يسمح بذلك، ولا يتّسع له المكان بالدراسة الحالية لغزارة المعاني، وتظافر الأدلة.

الدراسات السابقة:

أ - "القيم الحضارية في رسالة خير البشرية": دراسة أجراها محمد بن عبد الله بن صالح السحيم،

ب - أجرى دراز دراسة بعنوان "دستور الأخلاق في القرآن الكريم"، وقد صنفت هذه الدراسة القيم إلى نوعين: القيم الإيجابية والقيم السلبية، ويرى الباحث أنه ينبغي أن تمارس النفس الإنسانية جميع القيم إلى مستوى معين قبل أن تخصص في واحد من بينها، والجديد في هذه الدراسة هو أفراد نوع من القيم بالبحث؛ وهو نوع القيم الحضارية؛ التي تتفرع عن القيم الإيجابية في نظر الدراسة السابقة، وبيان المقاصد منها.

نتائج البحث:

أ - تميّز فكر ابن عاشور بإضافات نوعية معرفية ومنهجية وعملية أثرت رصيد العمل التّجديدي الإسلامي الحديث والمعاصر، ومن هذه الملامح موضوع القيم الحضارية الكبرى.

ب- وضع خريطة قيمية لمنظومة القيم الحضارية؛ المراد غرسها لدى أفراد المجتمع الإسلامي يسهم في إعادة البناء الشامخ للجامعة الإسلامية.

ج- القيم الحضارية في ضوء المقاصد الشرعية؛ لها مكون نفسي وعقلي ووجداني، أدائي موجّه للسلوك العام، ومحقق لمقصود الشارع من التشريع.



## المنظومة القيمية والنموذج الحضاري في فكر ابن عاشور

تمهيد

إنّ كل دارس لابن عاشور، يدرك أهمية الخطّ الفكري الذي تموقع فيه، ولا يجد من له أدنى تأمل صعوبةً في معرفة أنّ الخطّ الذي أسّس له كل من الشّاطبي وابن خلدون قد اجتمعت روافده في ابن عاشور، فإذا كان الشّاطبي رائداً أكبر في هذا المبحث الإسلامي المتميز -المقاصد- فإنّ ابن عاشور هو مستأنف هذه الزيادة في العصر الحديث، وإذا كان ابن خلدون<sup>1</sup> صاحب الفضل في التأسيس لعلم العمران، والاتّجاه بالبحث والفكر والتّظر من التّأمل النّظري البحت إلى الاستقراء العلمي، وإجراء الملاحظة، ومراعاة طبائع العمران، فإنّ ابن عاشور قد سلك مسلكه في ذلك، إذ إنّ النّاطر في فكره يجد البعد الاجتماعي والسّني والبحث عن العلل والقوانين مبثوثاً في مختلف مؤلّفاته، جمعت منهجية ابن عاشور بعدين أساسيين؛ بعد قيمي تنظيري ناتج عن طول نفس في الاستقراء، وعميق بحث في التّنظير، وبعد تطبيقي تنزيلي على الوقائع والمستجدّات، وفي هذا الفصل بيان لبعض ما أشار له ابن عاشور من القيم الحضارية التي ابتنت على قوامها الجامعة الإسلامية، ومحاولة الوصول إلى مقاصدها من عرضها، ومقاصدها عند عرضها.

## أولاً: ماهية القيم الحضارية

يتألف مصطلح القيم الحضارية، من مادتين معرفيتين هما: مادة القيم، ومادة الحضارة، ولبيان معنى هذا المركب يستحسن بيان ماهية كل مادة على حدة:

## 1. تعريف القيم

## أولاً: المعاني اللغوية لمادة "القيم"

القيم: جمع لكلمة قيمة، وهي مشتقة من الفعل الثلاثي (قَوَّمَ)<sup>2</sup>، يُقال: قامَ، يقومُ، قياماً، فهو قائمٌ، وجمعه قيامٌ، وأقامه غيرهٌ، وأقام بالمكان إقامةً<sup>3</sup>.



معنى الحضارة في لغة العرب متقارب على جهة الإجمال، ويشمل ذلك المعنى المناقض لكلمة البداوة، فالحضارة في جذرها اللغوي تركز على الجانب الاجتماعي الذي يفضي إلى استقرار الحياة، وارتباط المصالح، وإنشاء المدن، والارتقاء من مجتمع بدوي إلى مجتمع حضاري.

## 2- البيان التفصيلي لمعنى الحضارة في اللغة

قال ابن فارس: "الحاء والضاد والراء إيراد الشَّيء، ووروده ومشاهدته، وقد يجيء ما يبعد عن هذا، وإن كان الأصل واحداً، فالْحَضْرُ خلاف البَدْوِ، وسكون الحَضْرِ الحَضْرَةُ"<sup>9</sup>.

جاء في لسان العرب: "الحُضُورُ؛ نقيض المغيب والغيبة، والحَضْرُ؛ خلاف البَدْوِ، والحاضِرُ؛ خلاف البادي، الحاضِرُ؛ المقيم بالبادية، والحَضْرُ والحَضْرَةُ والحاضِرَةُ؛ خلاف البادية، وهي المدن والقرى والريف، سميت بذلك لأن أهلها حضروا الأمصار ومساكن الديار التي يكون لهم بها قرار"<sup>10</sup>.

قال الأصفهاني: "الحَضْرُ؛ خلاف البَدْوِ، والحَضْرَةُ، والحَضْرَةُ: السَّكُونُ بالحَضْرِ"<sup>11</sup>.

## 3- البيان الختامي لمعنى الحضارة في اللغة، وفيه عرض للتطور الدلالي لكلمة (الحضارة):

يرى أحد الباحثين: أنّ مفهوم الحضارة من أكثر المفاهيم التي أخضعت لعملية متواصلة من التلبس والتشويه وطمس الدلالات، بصورة أدت إلى تحويل المفهوم إلى صفة ذات أبعاد قيمية تفتقد الماهية والمصادقات<sup>12</sup>، بيد أنّ المصطلح من الناحية اللغوية يتّجه نحو المنعى الاجتماعي في اعتبار معاني الحضارة تدور حول الاستقرار، والسكون والحضور والإقامة، فدلالته اللغوية تطوّرت من كونه مناقضاً للبداوة إلى الاستقرار والإقامة وغيرها، بيد أنّ أصل الوضع اللغوي ينحو منحى البعد الاجتماعي الذي يقترّب من المفهوم الاصطلاحي للحضارة.

ثانياً: اصطلاحاً

## 1- المعاني الاصطلاحية المنقولة

عرفها ابن خلدون بقوله: "والحضارة إنما هي تَفَنُّ في التَّرَف، وإحكام الصَّنَائِع المستعملة في وجوهها، ومذاهبه من المطابخ والملابس والمباني والفُرش والأبنية، وسائر عوائد المنزل وأحواله، فلكل واحدٍ منها صنائعٌ في استِجَادَتِه، والتَأَنُّقِ فيه، تختصُّ به ويتلو بعضها بعضاً، وتتكَثَّرُ باختلافٍ ما تنزَعُ إليه النُّفوسُ من الشَّهَوَاتِ والمَلَادِ والتَّنَعُّمِ بأحوال التَّرَف، وما تتلَوْنَ به من العوائد، فصار طَورُ الحضارة في الملك يتبع طَورَ البداوةِ ضرورةً لضرورة تبعية الرِّفْهِ لِلْمَلِكِ"<sup>13</sup>، فالحضارة عند ابن خلدون: تعني غاية المبالغة في التَّرَف، وإحكام الصَّنَائِع، وأنَّ طور الحضارة يتبع طور البداوة<sup>14</sup>، لتبعية الرِّفْهِ لِلْمَلِكِ؛ وهذا التَّعْرِيفُ تحدَّث فيه المَعْرِفُ عن مظاهر الحضارة، وعن كيفية انتقال الدَّولة من البداوة إلى الحضارة.

وعرّفها في موضع آخر بقوله: "الحضارة هي سرُّ الله في حصول العلم والصَّنَائِع"<sup>15</sup>، وهو تعريف يرى فيه ابن خلدون أن الحضارة تعتبر سبباً خفياً، وسراً إلهياً في تطور حركة العلم، وإحكام الصَّنَائِع .

## 2- المعاني الاصطلاحية المستنبطة

عرّفها مالك بن نبي بقوله: "هي مجموع الشُّروط الأخلاقية والمادية التي تتيح لمجتمع معين أن يقدم لكل فرد من أفرادهِ، في كلِّ طور من أطوار وجودهِ، منذ الطُّفولة إلى الشَّيْخوخة، المساعدة الضَّرورية له في هذا الطُّور أو ذلك من أطوار نموه"<sup>16</sup>، فمالك بن نبي استطاع أن يعطي مفهوم ديناميكياً للحضارة، متجدّد في توفّر مجموع هذه الشُّروط التي ذكرها في تعريفه للحضارة<sup>17</sup>.

عرفها بعض الباحثين: الحضارة: هي تعبير عن منظومة العقائد والقيم والمبادئ، وجماع النِّشاط البشري في شتّى حقول الفكر والعلوم والآداب جميعاً، لا فرق بين فنٍّ وآخر، وما يتولّد عن ذلك من ميول ومشارب وأذواق تصوغ نمطاً للسلوك، وأسلوباً للحياة، ومنهجاً للتَّفكير، ومثلاً يُحتذى به، ويُسعى إليه<sup>18</sup>.

## 3- الموازنة بين المعاني الاصطلاحية

من خلال ما تقدم من معاني الحضارة، يتّضح أن للحضارة مفهومين أساسيين، مفهوم تركيبى بنيويّ، راجع إلى تركيب المادّة من الناحية اللغوية، وهذا ما يُلمس في بعض آراء ابن خلدون في كون الحضارة مناقضة للبداءة، تبعاً للمفهوم اللغوي لتركيب مادّة الحضارة، ومفهوم وظيفي؛ أشار إليه مالك بن نبي في تعريفه لهذا المصطلح، وهذا نفسه ما دعا البعض إلى التّمييز بين مصطلح (الحضارة)، ومصطلح (المدينة) باعتبار الاشتباه اللغوي بينهما؛ فالمتحضّر هو الذي يسكن الحواضر، والمتمدّن هو الذي يسكن المدن، لكن حين وجد كثير من المفكرين والباحثين أن ارتقاء حياة الإنسان ذو بعدين أساسيين: بعد شكلي، وبعد داخلي، رأوا أن يُطلقوا مصطلح (المدينة) على ما يتّمّ بها ارتقاء في مضامين الحياة الحضريّة، ومصطلح (الحاضرة) على الارتقاء الشكلي الذي يتمحور حول وسائل العيش وأدوات الإنتاج، وطريقة تنظيم البيئة، وليس هذا بمطرّد عند الجميع<sup>19</sup>.

## 3). القيم الحضارية (كمركب إضافي)

بعدما سبق تعريف القيم الحضارية في اللغة والاصطلاح، كمركب تركيبى، متألّف من مادّة (القيم)، ومادّة (الحضارة)، كان لا بدّ من تعريف المركب الإضافي (القيم الحضارية).

القيم الحضارية: هي جملة المبادئ، والأخلاق، والأحكام، والتعاليم، والنّظم الاجتماعية، والسياسية، والاقتصادية التي تميّز حضارة ما، وتبيّن قدرها، وتنظّم علاقاتها، وتستمدّ من الأديان السّماوية، أو المذاهب الوضعية، أو العرف والعادة، ويتواصى بها المجتمع ويتوارثها الأجيال، ويجاهد في سبيلها<sup>20</sup>.

وهي تشكّل الجانب المعنوي الذي يقابل الجانب المادّي للحضارة المتمثّل في العمران والمعمار، والجانب التّطبيقي للنّظم الإدارية، الاقتصادية، العسكرية، ولا تخلو حضارة إنسانية من قيم حضارية يعترّ بها النّاس، ويتميّزون بها عن ما سواهم، وقد تكون صحيحة أم فاسدة، بناءً على استمدادها من الشّرع الصّحيح أم من الدّين

المحرّف، وبهذا يتبيّن: أن العنصر الأخلاقي الروحي للحضارة هو الذي تخلد به الحضارة، وتؤدّي به رسالتها، وترتقي به في الكمال<sup>21</sup>.

### ثانياً: خصائص الحضارة الإسلامية

ويتناول هذا المطلب الحديث عن مفهوم الحضارة الإسلامية، وخصائصها، وبيان أبرز مقاصدها عند الإمام ابن عاشور، موزعة على أربعة أفرع، خلال هذا المطلب.

#### 1. مفهوم الحضارة الإسلامية

- عرفها النجار بقوله: "والحضارة الإسلامية إنما تعني ذلك الكسب العمراني الذي حقّقه المسلمون في مسيرتهم الخلاقية مؤسساً على مبادئ عقدية، وموجّها بتوجهات شرعية في كلّ مجالات الحياة"<sup>22</sup>،

فالضابط في مفهوم الحضارة الإسلامية عند النّجار هو كونها مكسب عمراني إسلامي مؤسس على مبادئ عقدية، موجّه بتوجهات شرعية، مرتبط بالمسيرة الخلاقية.

والحضارة الإسلامية عند عبد الحلّيم محمود<sup>23</sup>؛ هي مرحلة سامية نبيلة من مراحل تجاوب المسلمين مع منهج الله ونظامه الذي أوحاه إلى خاتم رسله سيّدنا محمد صلى الله عليه وسلم<sup>24</sup>، وهذا التعريف يكاد يتّفق مع التعريف السّابق في كونها مرتبطة بمرحلة من مراحل تجاوب المسلمين مع منهج الله تعالى.

وعرّفها أيضاً بأنها المنهج والنظام الذي أودعه الله خاتم كتبه القرآن الكريم، وأمن عليه خاتم رسله صلى الله عليه وسلم، وطالب بالتزام المسلمين به، وأنها تعبّر عن التّقدم في ميادين الحياة الإنسانية، وعن الرقي في التّعامل مع الكون كلّ<sup>25</sup>، فالحضارة بهذا التعريف تعتبر منهجاً مستنبطاً من كتاب الله وسنة نبيه، معبّراً عن التّقدم والرقي.

ويمكن تعريف الحضارة الإسلامية على أنّها: نتاجٌ لتفاعل ثقافات الشّعوب التي دخلت في الإسلام، سواءً إيماناً وتصديقاً واعتقاداً، أو انتماءً وولاءً وانتساباً، وهي

خلاصةً لتلاقح هذه الثقافات والحضارات التي كانت قائمةً في المناطق التي وصلت إليها الفتوحات الإسلامية، ولانصهارها في بوتقة المبادئ والقيم، والمثل التي جاء بها الإسلام هداية للناس كافة<sup>26</sup>.

(2). خصائص الحضارة الإسلامية، ومقاصدها عند ابن عاشور

الحضارة الإسلامية هي حضارة إيمانية أحاط الإسلام بإصلاحها؛

فالحضارة الإسلامية حضارة انبثقت من العقيدة التي أحاط الإسلام بإصلاحها بأمرين عظيمين؛ هما: التفصيل، والتعليل، أما التفصيل فهو بأمر ثلاثة: أولها بتمام الإيضاح لسائر المسلمين، وإعلان فضائح الضالين، وبسد ذرائع الشرك واجتثاث عروقه، وأما التعليل؛ فباستدعاء العقول إلى الاستدلال على وجود الله، وعلى صفاته، وأعظم ذلك: الاستدعاء إلى النظر في النفس، وهو أصل الحكمة<sup>27</sup>.

(3). المقاصد من هذه الخاصية عند ابن عاشور:

أ- عزّة النفس: يقول ابن عاشور: "وإنّ أمة ينشأ اعتقاد دينها على هذه الأصول تنشأ لا محالة على عزّة النفس، والاهتمام بالاعتماد على استجلاب الأشياء من أسبابها، ورجاء الإعانة والبركة من الخالق".

ب- حصانة فكر الأمة: يقول ابن عاشور: "وذلك يدرّب على قوة الإرادة والشّعور بالرّفعة عن التّضليل والأوهام".

ج- حضارة إنسانية المنزع، علمية في آفاقها، وامتدادها

الحضارة الإسلامية لا ترتبط بإقليم جغرافي، ولا بجنس بشري، ولا بمرحلة تاريخية، لأنها تحتوي جميع الشعوب والأمم<sup>28</sup>، وهذا الاحتواء كامن في مرجعية شريعتهما، التي تميّزت بوصف العموم والشمول، تبعاً للمشترك الإنساني المتّحد، يقول ابن عاشور: "البشر متّحدون في صفة الإنسانية المتقومة من صفات وُضعت عليها الخلقة النفسانية والاجتماعية وضعت، واحداً في أفراد النوع، فهم في ذلك سواسية في جلّ أحوالهم من

تفكيرهم وأعمالهم.. والإسلام جاء بإصلاح النّوع كلّه، وجاء بشريعة سواء بين النّاس<sup>29</sup>، وعلى هذا الوصف بنيت الحضارة الإسلامية.

(4). المقاصد من هذه الخاصية عند ابن عاشور<sup>30</sup>:

- تؤكّد مقصد التّعميم في الخطاب الديني: يقول ابن عاشور: "وعلاّمة ذلك أنّ دعوته وخطابه لم تفصل بين أفراد النّوع في الكثير الغالب.. هذا العموم تابع لمعنى الفطرة المؤسّس عليه الإسلام".

- مظهر من مظاهر امتياز الإسلام على غيره من الشّرائع.

- حضارة التوازن والاعتدال: لقد تميّزت الحضارة العربية الإسلامية عن بعض الحضارات الأخرى، بميزات أهمّها: الطّابع والطّبيعة؛ التي وازنت بين عدد من المتناقضات، فأخذت الموقف الوسط، بمعنى العدل؛ الذي هو الحق بين نقيضين لا يعبرأي منهما إذا انفرد وغلب عن الصّواب، فلقد وازنت بين المادّة والرّوح، وبين الجسد والنّفس، وبين الوجدان والحواس، وبين المعلوم والمجهول، وبين عالم الغيب وعالم الشّهادة، وبين الدّنيا والآخرة<sup>31</sup>.

ثالثاً: معالم المنهج الحضاري، ومقاصده عند ابن عاشور

بعدما سبق الحديث عن ماهية القيم، وأساسية دورها في إعادة البناء الحضاري، وعن التّفرة بين الحضارة بمفهوم عام، والحضارة الإسلامية كمفهوم خاص، كان لابدّ أن يسبق الحديث عن مقاصد القيم الحضارية حديثاً عن ماهية الحضارة عند ابن عاشور.

(1). مفهوم الحضارة عند ابن عاشور

1- المفهوم المستنبط للحضارة



يتضح مفهوم الحضارة عند ابن عاشور؛ من خلال حديثه على كيفية بناء الجامعة الإسلامية، إذ يقول: "إنَّ البشر لم يخل في تاريخه من التّفكير، ومن تخطيط أنظمة وحضارة، على نحو تفكيره"<sup>32</sup>.

فابن عاشور يرى: أن الحضارة هي نظام منبعث من التّفكير البشري، مُساوٍ للتّاريخ، ذلك التّفكير البشري الذي يقسمه على شطرين<sup>33</sup>:

أ. تفكير مقدّس: وهو التّفكير المختص بموضوع وجود الله تعالى وصفاته، وصفات رسله، من كونها تفكيراً، تُتلقى مبادئه، وأوائله بصورة التقليد والتّسليم للرّسول الموثوق بصدقه، وينصح به فيما يأمر به، ثمّ تقام الأدلة عليها بعد تلقّيها.

ب. تفكير اجتماعي: وهو التفكير فيما يرجع إلى الشؤون في الحياة العاجلة والآجلة لتحصيل العلم بما يجب سلوكه للنّجاح في الحياتين، فهو تفكير اجتماعيٌّ لأنّ إصلاحه من أهم ما قصده الشّريعة الإسلامية في إقامة نظام الاجتماع من طريق صلاح الفرد.

(2). المفهوم المستنبط للحضارة الإسلامية

بتتبع منهجية ابن عاشور في عرض كتابه "أصول النظام الاجتماعي في الإسلام" يتّضح أنّ المراد بالحضارة الإسلامية عند ابن عاشور: هي تلك المرحلة المزهرة التي تجاوب فيها المسلمون مع مبادئ الشّرع الحنيف، والاعتقاد الصّحيح، والعمل الصّالح، فحققوا فيها مجتمع الأمة المتديّنة بالإسلام في أزهر عصور أتباعها.

(3). مقاصد مقصد دراسة الحضارة الإسلامية عند ابن عاشور:

أ - يساهم في تأسيس المدنية الصّالحة، ويعد منهاجاً يهتدى به إلى مناهج الخير والسّعادة.

يقول ابن عاشور: "غرضي أن أبحث عن روح الإسلام وحقيقته من جهة مقدار تأثيرها في تأسيس المدنية الصّالحة، ومقدار ما ينتزع المسلم بها من مرشديات يهتدي بها إلى مناهج الخير والسّعادة"<sup>34</sup>.

ب - تصوّر معظم مبادئ الدّين.

يقول ابن عاشور: "وإنّ إلقاء نظرة واسعة لهيئة مجتمع الأمة المتديّنة بالإسلام في أزهر عصور أتباعها لكافٍ للمتأمّل الأملعي في تصوّر معظم مبادئ ذلك الدّين"<sup>35</sup>.

رابعاً: الجانب التّفعليلي للقيم الحضارية عند ابن عاشور

نظام القيم؛ هو نظام يرتبط بسلوك الإنسان؛ ذلك السلوك المبني على وفق تصوراته العقلية، ومنطلقاته الدّينية، اتّجاه خالقه جلّ وعلا، وبيئته التي يعيش فيها، ومعاملته لغيره، فنتيجة ارتباط هذا النّظام القيمي بنوع الإنسان، يتأثّر سلوكه إيجاباً، أو سلباً، ويتأثّر مجتمعه حسناً، أو رداءة، وتسير حضارته تقدّماً، أو تخلّفاً، هذه النّظم القيمية التي خطّتها الشّريعة الإسلامية للمجتمع الإسلاميّ الكامل بعد أن تقوّمت فيه حالة كاملة من الصّلاح الفردي ترعوي إلى أصليين أساسين:

الأصل الأول: يضمّ القيم الضابطة لتصرّفات النّاس في معاملاتهم؛ وعمادها على حسب استقراء ابن عاشور: قيمة مكارم الأخلاق، قيمة العدالة، قيمة الإنصاف، قيمة الاتّحاد، قيمة المؤاساة... أما الأصل الثّاني: فمتعلّق بالقيم التي بها رعاية الأمة في مراتب الكمال، والتّقدّم الحضاري كقيمة المساواة وقيمة العدل.

### 1). قيمة مكارم الأخلاق

تمثّل الأخلاق والقيم الجانب المعنوي أو الرّوحي في الحضارة الإسلامية، والجوهر والأساس الذي تقوم عليه أي حضارة، وذات الوقت تضمن سرّ بقائها، وصمودها عبر التاريخ والأجيال<sup>36</sup>.

ويعرفها ابن عاشور بقوله: "فالمقصود من مكارم الأخلاق؛ حصول الدّربة بالتّدريج على ملاحظة الصّايا، والإدراكات بالفضائل، ملاحظة مستمرة في كلّ الأعمال والأحوال والأكوان، حتّى يحصل في تلك الدّربة إلفٌ بها، وجفاء لأضدادها، بحيث إذا عرضت للمتخلّق بها شهوة وميل إلى فعل أضدادها لم يطاوعه إلف القديم بتلك، وجفأؤه القديم أضدادها على إتيان تلك الأضداد، وعسّر عليه إتيانها، فترك شهوته

العارضة لشهوته المتأصلة، وذلك هو حكم المحبة<sup>37</sup>؛ ويضرب ابن عاشور على ذلك مثالا فيقول: "ولنضرب لك مثلاً في ذلك بخلق الحياء؛ وهو أكثر أصناف مكارم الأخلاق انتشاراً بين البشر المتمدّن؛ فإنه يصرف المتخلّق به عن لذات كثيرة مشتهة صرفاً؛ ملاكه عدم استطاعته خرق معتاد الحياء، فلا جرم أنّه في حالة إعراضه وانصرافه عن المشتبهيات قد أثر ما يأمر به الحياء على ما تأمر به الشهوة، مع أنّ الشهوة أقوى دوافع الإنسان إلى العمل"<sup>38</sup>، ، فقيمة مكارم الأخلاق الحاصلة بالتدرّج والألفة؛ تمثّل جانباً معنوياً هاماً في الحضارة الإسلامية، كونها سرّ بقاء الأمة وصمودها، يقول ابن عاشور: "فإذا بلغت الأمة إلى غاية حلبة مكارم الأخلاق على جمهورها، وسادت تلك المكارم في معظم تصاريفها زكت نفوسها، وأثمرت غروسيها، وزال موحشها وبدا مأنوسها"<sup>39</sup>.

## 2). مقاصد ابن عاشور من قيمة مكارم الأخلاق

1- تحقق قيمة مكارم الأخلاق تزكية النفس الإنسانية، وكمال انتظام البيئة الحضارية، وضمان استمراريتهما؛ يقول ابن عاشور: "لا يكاد ينتظم أمر الاجتماع كمال انتظامه، ولا ترى الأمة عقدها مأمونا من انفصامه، ما لم تكن مكارم الأخلاق غالبية على جمهورها، وسائدة في معظم تصاريفها، وأمورها، لأنّ ملاك مكارم الأخلاق هو تزكية النفس الإنسانية"<sup>40</sup>.

2- يصل بالنفس الإنسانية إلى أوج الارتقاء الروحي؛ فإذا ارتاض العقل على إدراك الفضائل والتّحلي بها، والعزم على تسيير جوارحه وفق مقتضاها، ارتقت به إلى بلوغ أوج الكمال، وأبعدت تصرف نفسه عن همج الحيوان، يقول ابن عاشور: "وهذه الفضائل غايتها إبلاغ النفس الإنسانية إلى أرقى ما خلقت له فأودع الله فيها العقل لأجل بلوغ ذلك الارتقاء، وهذه الغاية هي إبعاد تصرف الإنسان عن همج الحيوان"<sup>41</sup>.

## 3). المنحى التفعيلي في قيمة مكارم الأخلاق

1- تحقيق مقصد الأمن الاجتماعي؛ فإذا ساد وصف مكارم الأخلاق تنزيلاً، وتفعيلاً في واقع الأمة، ساد فيها الأمن الاجتماعي العام، يقول ابن عاشور: "فإذا بلغت الأمة إلى غاية حلبة مكارم الأخلاق على جمهورها، وسادت تلك المكارم في معظم تصاريفها زكت

نفوسها، وأثمرت غروسها، وزال موحشها وبدا مأنوسها، فحينئذ يسود فيها الأمن، وتنصرف عقولها إلى الأعمال النافعة، وتسهّل الألفة بين جماعاتها فتكون عاقبة ذلك كله تعقلاً ورفاهية وإنصافاً من الأنفس فينتظم المعاش، ولم يُخَفّ تلاش<sup>42</sup>.

2- تكوين هيبة الأمة، والنهوض بحضارتها؛ يقول ابن عاشور: "وإنّ تساوي الأمة في الاتّصاف بمكارم الأخلاق، واتّصافها بمبسم الفضائل النَّفسانية الحقّة في معظم أحوالها أو سائرهما؛ هو مكوّن عظمة الأمة، وانتشار سمعتها وتحديق عيون الأمم إلى الاقتداء بها، والأخذ من آدابها وفضائلها... وذلك يكسب الأمة عظمة السُلطان، ويجر كثيراً من الأمم التي ترى أنفسها دونها إلى الاغتياب بالانتماء إليها، وأخذ تعاليمها"<sup>43</sup>.

## 2) قيمة المؤاساة

### أ. ماهيتها

- عرفها ابن الأثير بقوله: "المؤاساة؛ المشاركة والمساهمة في المعاش والزرق، وأصلها الهمزة، فقلبت واواً تخفيفاً"<sup>44</sup>، فالمؤاساة من خلال هذا التعريف هي إعانة ومشاركة في المعاش والزرق، سواء كانت هذه الإعانة مادية أو معنوية.

- عرفها ابن عاشور في قوله: "المؤاساة هي كفاية حاجة الشيء ممّا به صلاح الحال"؛ وهذا التعريف أضاف فيه معرفه قيد لفظ الكفاية.

### ب. وجه اندراج هذه القيمة الحضارية

قيمة المؤاساة؛ هي قيمة تنبئ عن مدى تحضّر المجتمع، وهي تندرج تحت أصل الأخوة الإسلامية؛ لأنّ تلك الأخوة جعلت المسلمين بمنزلة أخوة في النسب، بحكم قوله تعالى: ﴿لَا يَجْرِمَنَّكُمْ شُرَكَاؤُكُمْ فِي الْأَخْيَارِ أَنْ تَصَدَّقْتُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾ [البقرة: 177].

والمؤاساة هي كفاية حاجة الشيء ممّا به صلاح الحال، وهذا التعريف أضاف فيه معرفه قيد لفظ الكفاية.

ب. وجه اندراج هذه القيمة الحضارية

قيمة المؤاساة؛ هي قيمة تنبئ عن مدى تحضّر المجتمع، وهي تندرج تحت أصل الأخوة الإسلامية؛ لأنّ تلك الأخوة جعلت المسلمين بمنزلة أخوة في النسب، بحكم قوله تعالى: ﴿لَا يَجْرِمَنَّكُمْ شُرَكَاؤُكُمْ فِي الْأَخْيَارِ أَنْ تَصَدَّقْتُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾ [البقرة: 177].

الحاجة، هذا من وجه، أما من وجه آخر فالمؤاساة من مقتضيات الفطرة؛ لأنها راجعة إلى أصل وصف الإسلام مباشرة، كما رجعت إليه الأخوة، فمن الفطرة الإنسانية انفعال النفس برقة ورحمة عند مشاهدة الضعف، والحاجة لاستشعار تألم المحتاج، ثم اندفاع بذلك الانفعال إلى السعي في تخليصه من آلام تلك الحاجة<sup>45</sup>.

ج. مقاصد قيمة المؤاساة عند ابن عاشور

1- تقسيم المؤاساة إلى قسمين: جبرية<sup>46</sup>، واختيارية<sup>47</sup>؛ فبالنظر إلى طبائع الناس قسم الإسلام المؤاساة إلى قسمين: جبرية واختيارية، يقول ابن عاشور: "تنقسم المؤاساة في الإسلام إلى قسمين: جبرية واجبة، واختيارية مندوب إليهما، وفي هذا التقسيم حكمة؛ لأنّ الناس صنفان: صنف يندفع إلى الإحسان بدافعه طبعه لما به من السخاء ومحبة الخير والزلفى، وصنف لا يندفع إليه من تلقاء نفسه، ولكن بدافع الإلزام، والجبر، وخوف العقوبة، فلم يجعل الإسلام المؤاساة كلّها اختيارية؛ لئلا يُحرم المحتاجون مؤاساة فريق كثير من الناس، ولم يجعلها واجبة لئلا يُحرم المحتاجون وفرة المؤاسيات بعد أن يحصلوا على المؤاساة الواجبة، ولئلا يُحرم المؤمنون فضيلة السخاء بالوقوف عند الواجب"<sup>48</sup>.

(د). المنحى التفعيلي لقيمة المؤاسات :

1- يصل بالنفس الإنسانية إلى كمالات الارتقاء الروحي، ويعلمها فضيلة السخاء؛ بقول ابن عاشور: "فلم يجعل الإسلام المؤاساة كلّها اختيارية؛ لئلا يُحرم المحتاجون مؤاساة فريق كثير من الناس، ولم يجعلها واجبة لئلا يُحرم المحتاجون وفرة المؤاسيات بعد أن يحصلوا على المؤاساة الواجبة، ولئلا يُحرم المؤمنون فضيلة السخاء بالوقوف عند الواجب"<sup>49</sup>.

2- تفضي إلى تماسك المجتمع وترابطه، فتوحد بين صفوفه، وتسهم في تحقيق وحدة جامعة بين أفرادها.

(3). قيمة المساواة

أ. مفهومها

لغة:

المساواة في اللغة من الفعل (سوا)، ويدور معناها؛ على المماثلة والمعادلة من حيث القدر أو القيمة، ويقال هذا يساوي درهماً أي يعادله بالقيمة<sup>50</sup>، جاء في المفردات: "المساواة المعادلة المعتبرة بالذرع والوزن والكيل، يقال: هذا الثوب مساوٍ لذلك الثوب، وهذا الدرهم مساوٍ لذلك الدرهم، وقد يعتبر بالكيفية نحو؛ هذا السواد مساوٍ لذلك السواد"<sup>51</sup>.

وقال ابن عاشور في معناها اللغوي: "المساواة مصدر ساوى شيءً شيئاً إذا كانا متماثلين، فإن قُيدت بمتعلق في اللفظ أو في التقدير، بحسب مساق الكلام؛ فالمراد المماثلة في ما دلّ عليه ذلك المتعلق، وإن هي أُطلقت فظاهر الإطلاق يوهم المماثلة المطلقة في كل شيء"<sup>52</sup>.

ب. اصطلاحاً:

أورد ابن عاشور لقيمة المساواة تعريفيين، أحدهما أشمل من الآخر.

فقال في تعريفها: "يراد منها ما ينشأ عن معنى الأخوة؛ وهو تساوي المسلمين في الانتساب إلى الجامعة الإسلامية، وفي التهيؤ والصلاحية لكل فضيلة في الإسلام، إذا وجدت أسبابها، وسمحت بها مواهب أصحابها، وأيضا في إعطاء الحقوق المخولة في الشريعة بدون تفاوت بين أصحابها، فيما لا أثر للتفاوت فيه بين الناس"<sup>53</sup>؛ وهذا التعريف للمساواة يجعلها مشتركا أساسيا بين المسلمين، مخول لهم حق الانتساب إلى الجامعة الإسلامية.

وعرفها أيضا بقوله: "إنّ المساواة ترجع إلى؛ التّمائل في آثار كلّ ما تماثل المسلمون فيه، بأصل الخلقة، أو بتحديد الشريعة، لا يؤثر على ذلك التّمائل حائل من قوة أو ضعف، فلا تكون قوة القوي وعزّته زائدة له من آثار ذلك التّمائل، ولا ضعف الضّعيف حائلا بينه، وبين آثار ذلك التّمائل"<sup>54</sup>.

وعليه فالمساواة هي مطلق التّمائل وفق ضابطين أساسين هما أصل الخلقة، أو تحديد الشريعة.

ب. المقاصد من قيمة المساواة عند ابن عاشور

1- بيان أنّ قيمة المساواة هي أثر من آثار مقصد الأخوة بين المسلمين؛ قيمة المساواة؛ هي أثر من آثار مقصد الأخوة، لها وجهان؛ وجه تظهر فيه كأدب إسلامي، ووجه تظهر فيه كأصل تشريعي، يقول ابن عاشور: "المساواة كما قلنا أثر من آثار الأخوة المفروضة بين المسلمين، وهي أيضا أصل من أصول نظام الاجتماع الإسلامي، وهي من أجل ذلك ذات طرفين: طرف تظهر فيه بمظهر أدب إسلامي تابع للعقيدة الإسلامية، يجب تخلُّق المسلمين به،... وطرف تظهر فيه بمظهر أصل تشريعي يُجرى على المسلمين لزوم المصير إليه، وإلى فروعه في أنواع المعاملات"<sup>55</sup>.

2- المساواة بمظهر أصل تشريعي فرع من المساواة بمظهر الأدب الإسلامي؛ يقول ابن عاشور: "وأما الطّرف الثّاني للمساواة؛ الذي تظهر فيه بمظهر أصل تشريعي، فهو يمازج صوراً كثيرة من صور الطّرف الأول؛ لأنّ هذا الطّرف وإن كان قسيما للطّرف الأول فهو عند التّحقيق فرع منه"<sup>56</sup>.

ج. المنجى التفعيلي لقيمة المساواة:

1- المساواة بمظهر الأدب الإسلامي هي فرع الدخول في الجامعة الإسلامية؛ الطّرف الذي تظهر فيه المساواة بمظهر أدب إسلامي تابع للعقيدة الإسلامية؛ تكون فيه المساواة فرع الأخوة التي هي فرع الجامعة الإسلامية، وهذه المساواة تستتبع المساواة في تلقي الشريعة والعبادة، والتّقرب إلى الله تعالى، فالتّأس في هذا المقدار سواء، يتعلّق بهم التّكليف تعلقاً متمائلاً إلا من قام به مانع، ويعبدون الله تعالى عبادة واحدة في الواجبات، ويتقربون إلى الله تعالى على سواء، لا يتفاوتون إلا بمقدار تنافسهم في الخير<sup>57</sup>.

(4). قيمة العدل

أولاً: مفهومها





والتّاني هو العدل في التنفيذ... فالعدل؛ وسط بين طرفين؛ هما: الإفراط في تخويل ذي الحقّ حقّه، أي بإعطائه أكثر من حقه، والتّفريط في ذلك" <sup>60</sup>.

ب. اصطلاحاً:

يقول ابن عاشور: "فماهية العدل؛ أنه تمكين صاحب الحقّ حقّه بيده أو يد نائبه، وتعينه له قولاً أو فعلاً" <sup>61</sup>.

فقيمة العدل بناءً على تعريف ابن عاشور لماهية العدل؛ هي أن يُمكن كل ذي حقٍّ من حقّه، ويعيّن له، وهي قيمة مثلى ينبئ تفعيلها عن ارتقاء الأمة، وحضارتها.

ج. مجالات قيمة العدل عند ابن عاشور:

ذكر ابن عاشور أنّ المجال الذي تظهر فيه هذه القيمة؛ هو مجال القضاء، والتّشريع، والشّهادة، والحسبة، فقال: "العدل يظهر في القضاء بين النّاس في منازعاتهم، وفي فرض الواجبات والتكاليف عليهم، وفي التّشريع لهم والإفتاء؛ وهو الفقه، وفي الشّهادة بينهم، قال تعالى: ". وفي الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر" <sup>62</sup>، قال تعالى: ".

ج. المقاصد من قيمة العدل عند ابن عاشور

1- قيمة حضارية اتّفق الحضارة البشرية على إرسائها، وتمجيدها، يقول ابن عاشور: "وحسبنا أيضا اتفاق البشر كلّهم في جميع الأعصار على مدح العدل، وتمجيده، والمطالبة بنشره على الإجمال، وإن اختلفوا في جزئياته، وعند تطبيقه، والعدل ممّا تواطأت على حسنه الشرائع الإلهية والعقول الحكيمة، وتمدّح بادّعاء القيام به عظماء الأمم"<sup>63</sup>.

2- قيمة العدل قيمة فطرية تنشرح لها النفس، قيمة العدل قيمة دعت إليها الفطرة السليمة، والفطرة مشترك إنساني، ووصف تنصاع لدعوته الإنسانية جمعاء، يقول ابن عاشور: "وحسن العدل مستقرّ في الفطرة؛ فإنّ كل نفسٍ تنشرح لمظاهر العدل ما كانت النفوس بمعزل عن هوى يغلب عليها في قضية خاصّة أو في مبدأ خاص تنتفع فيه، بما يخالف العدل بدافع إحدى القوتين الشاهية والغاضبة"<sup>64</sup>.

د. المنحى التفعيلي لقيمة العدل:

1- رفع الجور على النَّاس؛ فقيمة العدل تحقّق المعنى اللغوي للعدل؛ وهو مخالفة الجور، يقول ابن عاشور: "ولأجل تسهيل إقامة العدل على وجه لا يوجد فيه للباطل مشرب كان من أوّل النظم في الإسلام؛ توضيح وجوه الحكم في الأعمال، قصدا لإيصال الحكم حقّ المستحقّ إليه على وجهه، حيطة للعدل في الأحكام، حتّى لا يلتبس الجور على النَّاس"<sup>65</sup>.

2- إقامة القضاء؛ ومن مقاصد قيمة العدل في المجتمع الإسلامي إيصال الحقّ إلى مستحقّه؛ ولتحقيق هذا المقصد أقام التّشريع الإسلامي القضاء، يقول ابن عاشور: "ولما كانت إيانة الحقّ وتعيين فضيلته في الطّروس والصدّور غير كافية لتحصيل المقصود منها؛ وهو إيصال الحقّ إلى مستحقّه، أقام التّشريع الإسلامي القضاء لتمييز الحقّ، وتعيين صاحبه في جزئيات الحوادث بين النَّاس ومخاصماتهم"<sup>66</sup>.

خاتمة:

وفي ختام هذه السطور ؛ يحسن تدوين أهم نتائج هذا المقال موزعة على النقاط التالية:

- منهجية المقاصد الشرعية عند ابن عاشور؛ هي منهجية وظيفية، يُرى من منطلقها: أن أحكام الشرع مقصّدة بمصالح للمكلف في العاجل، والآجل، وأن الشريعة ناظرة في تشريعها إلى تحقيق مراد الخالق في تشريع الحكم.
- جمعت منهجية ابن عاشور بعدين أساسين: بعد قيمي تنظيري ناتج عن طول نفس في الاستقراء، وعميق بحث في التنظير، وبعد تطبيقي تنزيلي على الوقائع والمستجدّات.
- الحضارة الإسلامية؛ هي مرحلة سامية نبيلة من مراحل تجاوب المسلمين مع منهج الله تعالى، ونظامه الذي أوحاه إلى خاتم رسله سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم.
- من مقاصد مقصد دراسة مقصد الحضارة عند ابن عاشور ، أنها تسهم في تأسيس المدنية الصالحة، وتصوّر للدارس معظم مبادئ الدين.
- قيمة العدل قيمة حضارية اتّفق الحضارة البشرية على إرسائها، وتمجيدها.
- المساواة كأدب إسلامي تعتبر فرعاً للدخول في الجامعة الإسلامية؛ تتفرع عليها قيمة الأخوة، التي تعتبر ركيزة أساسية من الركائز التي تبنى على قوامها الجامعة الإسلامية.
- قيمة مكارم الأخلاق تصل بالنفس الإنسانية إلى أوج الارتقاء الروحي؛ فإذا ارتاض العقل على إدراك الفضائل والتّحلي بها، والعزم على تسيير جوارحه وفق مقتضاها، ارتقت به إلى بلوغ أوج الكمال، وأبعدت تصرف نفسه عن همج الحيوان.

## الهوامش :

<sup>1</sup> ابن خلدون (784هـ-808هـ)؛ ولي الدين أبو زيد عبد الرحمن بن محمد الحضرمي، مؤرخ شهير، رائد علم الاجتماع الحديث، ولد بتونس، وعاش في الجزائر، أسرة ابن خلدون تنحدر من أصول عربية، كما ذكر في كتاباته؛ أسرة ذات نفوذ في إثيوبية في الأندلس، هاجر بنو خلدون إلى تونس؛ التي كانت تحت حكم الحفصيين، يعدّ من كبار العلماء الذين أنجهم المغرب العربي، إذ قدم نظريات كثيرة جديدة في علمي الاجتماع، والتاريخ، وبشكل خاص في كتابه: العبر والمقدمة، عمل ابن خلدون في التدريس في بلاد المغرب؛ بجامعة القرويين في فاس، ثم في الجامع الأزهر في القاهرة، والمدرسة الظاهرية، وغيرها من محافل المعرفة التي كثرت في أرجاء العالم الإسلامي المختلفة خلال القرن الرابع عشر؛ نظراً لخصّ الدين الإسلامي الحنيف للناس على طلب العلم، كما عمل في مجال القضاء أكثر من مرة، وحاول تحقيق العدالة الاجتماعية في الأحكام التي أصدرها، امتاز ابن خلدون بسعة اطلاعه على ما كتبه الأقدمون، وعلى أحوال البشر، وقدرته على استعراض الآراء ونقدها، ودقة الملاحظة مع حرية في التفكير وإنصاف أصحاب الآراء المخالفة لرأيه، وقد كان لخبرته في الحياة السياسية والإدارية والقضاء، إلى جانب أسفاره الكثيرة؛ في شمال إفريقية، وغيرها إلى مصر والحجاز والشام، أثر بالغ في موضوعية وعلمية كتاباته، وملاحظاته، من أهم مؤلفاته: مقدمة ابن خلدون، (ت؛ عبد الله محمد الدرويش، ط1، 2004م)، كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر، (ت؛ أبو صهيب الكرمي، بيت الأفكار الدولية)، ينظر في ترجمته؛ الطّباع، عمر فاروق، ابن خلدون؛ في سيرته، وفلسفته التاريخية والاجتماعية، مؤسسة المعارف للطباعة والنشر، 1997م، ص30-31-90

<sup>2</sup> المحيّا، مساعد بن عبد الله، القيم في المسلسلات التّلفازية، دار العاصمة، ط1، 1414هـ، ص23

<sup>3</sup> الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، ت؛ محمد سيد كيلاني، دار المعرفة، بيروت، ص416

<sup>4</sup> ينظر؛ الجوهري؛ إسماعيل بن حماد، الصّحاح تاج اللغة، وصحاح العربية، ت؛ أحمد عبد الغفور العطار، دار العلم للملايين، ط4، 1990، ج5، ص2017

<sup>5</sup> المصدر نفسه، ج5، ص2017

<sup>6</sup> المفردات في غريب القرآن، مرجع سابق، ص417

<sup>7</sup> القيم في المسلسلات التّلفازية، مرجع سابق، ص80

<sup>8</sup> ذكرت هذه الكلمة في المعاجم التي عاش أصحابها ما بين القرنين الثالث، والرابع الهجري، بينما غابت غياباً تاماً في أول معاجم اللغة العربية في مادة (حضر)، ينظر؛ الفراهيدي، أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد، كتاب العين، ت؛ مهدي المخزومي، وإبراهيم السامرائي، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ط1، بيروت، 1988م، ج3، ص101-103

<sup>9</sup> ابن فارس، أبو الحسين أحمد، معجم مقاييس اللغة، ت؛ عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، 1976م، ج2، ص75-76

<sup>10</sup> ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط1، ج4، ص196-197

<sup>11</sup> الأصفهاني، أبو القاسم الحسين، معجم مفردات ألفاظ القرآن الكريم، ضبطه وصححه، إبراهيم شمس الدين، ط1، بيروت، دار الكتب العلمية، 1997م، ص137

<sup>12</sup> عارف، محمد نصر، الحضارة، الثقافة، المدنية، دراسة لسيرة المصطلح ودلالة المفهوم، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، عمان، ط2، 1994، ص15

<sup>13</sup> ابن خلدون، ولي الدين عبد الرحمن بن محمد، مقدّمة ابن خلدون، ت؛ عبد الله محمد الدرويش، ط1، 2004م، ج1، ص338

<sup>14</sup> يستعمل هذا المصطلح في وصف طبيعة حياة الناس الذين يعيشون في الصحاري ويسكنون الخيام، ويتجولون من مكان لآخر بحثاً وراء العشب والماء، ينظر؛ إحسان، محمد الحسن، موسوعة علم الاجتماع، بيروت، 1999، ط1، ص123-124

<sup>15</sup> المصدر نفسه، ج2، ص363

<sup>16</sup> مالك بن نبي، القضايا الكبرى، دار الفكر، المطبعة العلمية، دمشق، ط سنة 2000م، ص43

ينظر، القحطاني، مسفر بن علي، الوعي المقاصدي، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط2، 2013، ص129<sup>17</sup>

التويجري، عبد العزيز بن عثمان، خصائص الحضارة الإسلامية، وأفاق المستقبل، سنة 2000م، ص4<sup>18</sup>

ينظر؛ الوعي المقاصدي، مرجع سابق، ص129<sup>19</sup>

<sup>20</sup> محمد البشير؛ محمد بشير، القيم الحضارية مفهومها وأهميتها ووسائل تحقيقها في السنّة النبوية، جامعة جازان، المملكة العربية السّعودية، دراسات دعوية، العدد 15، 1429هـ-2008م، ص 7

ينظر: المرجع نفسه، ص 7- ص 8<sup>21</sup>

التّجار، عبد المجيد، معالم المنهج الحضاري في الإسلام، ثقافتنا للدراسات والبحوث، العدد 25، 2010، ص 149<sup>22</sup>

<sup>23</sup> محمود، عبد الحلیم: (1910م-1978م)، ولد الشّیخ عبد الحلیم محمود في قرية أبو أحمد من ضواحي مدينة بلييس بمحافظة الشّرقية في 2 من جمادى الأولى سنة 1328هـ، نشأ في أسرة كريمة مشهورة بالصّلاح والتّقوى، التحق بالأزهر، حصل على شهادة العالمية سنة 1932م، ثمّ سافر لاستكمال تعليمه العالي في باريس، ونجح في الحصول على درجة الدكتوراه في 1940م، تولى أمانة مجمع البحوث الإسلامية ثمّ تولى وزارة الأوقاف، وصدر قرارٌ بتعيينه شيخاً للأزهر في 1973/03/27م، توفي الشّیخ في ذي القعدة 1397هـ، من مؤلفاته: الجهاد في الإسلام (دار المعارف)، الحجّ إلى بيت الله الحرام، (دار الكتاب المصري- دار الكتاب اللبناني)، الإسراء والمعراج (دار المعارف، ط 11)، أبو يزيد البسطامي (دار المعارف)،

ينظر في ترجمته، الموقع الإلكتروني: موقع الإمام عبد الحلیم محمود، تاريخ المشاهدة: 2016/04/07، السّاعة: 20:06 <http://www.abdel-halim.org/>

ينظر؛ محمود، عبد الحلیم، الحضارة الإسلامية مع الأسرة والمجتمع، دار التوزيع والنّشر، ط 1، 2013م، ص 2<sup>24</sup>

ينظر: المرجع نفسه، ص 2-3<sup>25</sup>

خصائص الحضارة الإسلامية، وآفاق المستقبل، مرجع سابق، ص 7<sup>26</sup>

ينظر: أصول النّظام الاجتماعي في الإسلام، مرجع سابق، ص 45-46<sup>27</sup>

خصائص الحضارة الإسلامية وآفاق المستقبل، مرجع سابق، ص 7<sup>28</sup>

أصول النّظام الاجتماعي في الإسلام، مرجع سابق، ص 88<sup>29</sup>

المرجع نفسه، ص 88-89<sup>30</sup>

ينظر؛ حسن حنفي، موسوعة الحضارة العربية الإسلامية، دار الفارس، ط1، 1995، ج2، ص500<sup>31</sup>

النظام الاجتماعي في الإسلام، مرجع سابق، ص99<sup>32</sup>

المرجع نفسه، ص47-48<sup>33</sup>

أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، مرجع سابق، ص5<sup>34</sup>

المرجع نفسه، ص5<sup>35</sup>

السرجاني، راغب، الأخلاق والقيم في الحضارة الإسلامية، تصميم وإخراج موقع نصره رسول الله، دط، ص1<sup>36</sup>

أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، مرجع سابق، ص116-117<sup>37</sup>

المرجع نفسه، ص117<sup>38</sup>

المرجع نفسه، ص117<sup>39</sup>

المرجع نفسه، ص116<sup>40</sup>

المرجع نفسه، ص116<sup>41</sup>

المرجع نفسه، ص117<sup>42</sup>

المرجع نفسه، ص118<sup>43</sup>

<sup>44</sup> ابن الأثير، مجد الدين، النهاية في غريب الحديث والأثر، ت؛ طاهر أحمد الزاوي، محمود محمد الطنّاحي، المكتبة العلمية، بيروت، 1399هـ-1979م، ج1، ص50

ينظر؛ أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، مرجع سابق، ص129<sup>45</sup>

<sup>46</sup> المؤسسة الجبرية؛ هي الزكاة والصدقات الواجبة مثل: الكفارات، زكاة الفطر عند القائلين بوجودها، والتفقات الواجبة مثل: نفقة الزوجة، ونفقة الأبوين الفقيرين، ونفقة الأولاد الصغار الفقراء، أو العجّز

الفقراء، والعنافة الواجبة مثل: عتق الكفّارات والكتابات عند القائلين بوجودها، ينظر: المرجع نفسه، ص131-132

المؤاساة الاختيارية؛ أشهرها في الإسلام الصدقة، الهبة، العرية، ينظر: المرجع نفسه، ص133<sup>47</sup>

المرجع نفسه، ص130<sup>48</sup>

المرجع نفسه، ص130<sup>49</sup>

ينظر: المصباح المنير، مرجع سابق، ص405<sup>50</sup>

<sup>51</sup> الأصفهاني، أبي القاسم حسين بن محمد، المفردات في غريب القرآن، مركز الدراسات والبحوث، مكتبة نزار مصطفى الباز، دط، دت، ج1، ص331

أصول النّظام الاجتماعي في الإسلام، مرجع سابق، ص135<sup>52</sup>

المرجع نفسه، ص135<sup>53</sup>

المرجع نفسه، ص135<sup>54</sup>

أصول النّظام الاجتماعي في الإسلام، مرجع سابق، ص135<sup>55</sup>

المرجع نفسه، ص141<sup>56</sup>

ينظر: المرجع نفسه، ص136-137<sup>57</sup>

لسان العرب، مصدر سابق، ج11، ص430<sup>58</sup>

التّحرير والتّنوير، مرجع سابق، ج1، ص489<sup>59</sup>

المرجع نفسه، ج5، ص95<sup>60</sup>

أصول النّظام الاجتماعي في الإسلام، ص175<sup>61</sup>

المرجع نفسه، ص175<sup>62</sup>



---

المرجع نفسه، ص 175<sup>63</sup>

المرجع نفسه، ص 175<sup>64</sup>

المرجع نفسه، ص 175<sup>65</sup>

المرجع نفسه، ص 175<sup>66</sup>

جامعة محمد  
بوضياف  
بالمسيلة



مجلة الامام الداودي  
للعلوم الشرعية  
والقانونية

AR	عنوان المقال: إسهامات علماء المالكية المغاربة في تنويع تراث المذهب - فقه النوازل أنموذجا
ENG	The Title of the Article: Contributions of Maliki maghrebin scholars in diversifying the heritage of the Doctrine , Nawazil jurisprudence as a model.
FR	Le titre de l'article : Contributions des savants maghrébins Malékites à la diversification de l'héritage de la doctrine, La jurisprudence Nawazil en tant que modèle.
	أ د . حياة كتاب جامعة المسيلة - الجزائر haia.kettab@univ-msila.dz

## الملخص

يهدف هذا البحث إلى إبراز إسهامات فقه النوازل عند الفقهاء المغاربة في تنويع تراث المذهب المالكي حيث كان علماء وفقهاء المنطقة لهم اهتمام واضح بهذا النوع من الفقه، وذلك لما كان يعرض عليهم من أسئلة واستفسارات من عامة الناس، تخص الجانب الديني، السياسي، الاقتصادي، أو الاجتماعي من حياتهم، نتيجة للتغيرات والظروف المستجدة التي عرفتتها الأمة الإسلامية، فكانت النوازل والوقائع تحدث في نفوسهم شيئاً من الخوف والقلق، فمهرعون إلى الفقهاء لاستجلاء آرائهم والاستهداء بأقوالهم، فيكون عرض السؤال إما شفهيًا مباشرًا من السائل نفسه، أو من متخصصين في مجلس القضاء، أو أن يكون عرضًا شفهيًا بالواسطة بين السائل والمفتي، أو يكون سؤالًا كتابيًا عن طريق رسالة مكتوبة موجهة إلى المفتي من طرف السائل، في حين تكون الإجابة عن النازلة أو المسألة المستفتى عنها في أغلبها شفهيًا في مجلس قضاء أو إفتاء مباشرة أو بالواسطة أو تكون بالمراسلة بين السائل والمفتي.

الكلمات المفتاحية: فقه النوازل؛ الفقهاء المغاربة؛ السائل؛ المفتي.

## Abstract

The aim of this research is to highlight the contributions of jurisprudence to the maghrebin jurists in diversifying the heritage of the maliki school, where scholars of the region had a clear interest in this type of jurisprudence, as it was presented to them questions and inquiries from the general public, concerning Religious, political, economic, or social aspects of their lives, as a result of the changes and the new circumstances that the islamic ummah has known, the events and facts have become something of fear and anxiety in them, so, they rush to the scholars to clarify their opinions and give their answers. The question is presented either orally or directly by the questioner himself or from the controversials in the Judicial Council, Or be orally by means between the questioner and the mufti, or be a written question by a written letter addressed to the mufti from the questioner, while the answer

to the question or the event is in general orally in the Judicial or Ifta Council directly or by means or be by correspondence between the questioner and the mufti.

**Keywords:** Nawazil Jurisprudence, Maghrebin jurists, Questioner, Mufti.

## مقدمة

لقد أقبل الكثير من علماء المغاربة على التصنيف في فقه النوازل وجمع شتات ما صدر عن الفقهاء من فتاوى سموها أحيانا بالأجوبة، وأحيانا بالفتاوى وتارة بالنوازل وتارة أخرى بالأحكام أو مسائل الأحكام، ولما كانت إجابات المفتين مبنية على أسئلة المستفتين المتعلقة بالأحداث النازلة والأمور الطارئة، فإنها تبتعد في الغالب عن الجانب النظري المحض من الفقه، وتصور ألوانا من حياة المستفتين ومعاملاتهم وعاداتهم وظروف عيشتهم، وتقدم أحيانا أحداثا أغفلها المؤرخون الذين ينصب اهتمامهم غالبا على الشؤون السياسية وما يتصل بالحكام والأمراء، والمتتبع لكتب النوازل والفتاوى المالكية، يجد من العلماء من جمع فتاويه في كتاب يحتوي على أحكام قضائية في قضايا عرضت عليه بصفته قاضيا فأصدر حكمه فيها، مثل كتاب "المفيد للحكام فيما يعرض لهم من نوازل الأحكام" للقاضي أبو هشام بن عبد الله الأزدي المالكي قاضي القضاة (المتوفى 606هـ)<sup>1</sup>، ومن العلماء من جمع فتاوى عالم آخر كما فعل القاضي أبو إسحاق إبراهيم التسولي التازي (المتوفى 1258هـ)، حيث جمع فتاوى وأجوبة الشيخ أبي الحسن قاضي الجماعة بفاس (المتوفى سنة 719هـ)<sup>2</sup>، ومن العلماء من جمع النوازل والفتاوى الفقهية التي صدرت عن طائفة من الفقهاء كما فعل أبو القاسم بن أحمد البرزلي (المتوفى 841هـ) في مدونته الكبرى "جامع مسائل الأحكام لما نزل من القضايا بالمفتين والحكام" وكما فعل كذلك أبو العباس أحمد الونشريسي (المتوفى 914هـ) في موسوعته "المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوى علماء افريقية والأندلس والمغرب"، وكما فعل أيضا يحيى أبوزكريا المازوني (المتوفى 883هـ) في كتابه "الدرر المكنونة في نوازل مازونة".

فالأسئلة الواردة من المستفتين إلى الفقهاء كانت نتيجة للأحداث و الوقائع النازلة بهم في حياتهم اليومية من نوازل العبادات و المعاملات ، بالإضافة إلى أنها كانت وليدة الأحداث المستجدة في تلك العصور، وبالتالي كان لكل من المستفتي و المفتي طريقته و منهجه سواء في عرض السؤال أو الإجابة عنه.

ولقد تناولنا هذا البحث في فرعين أساسيين الأول خصصناه لطريقة عرض السؤال من المستفتي على المفتي حيث تكلمنا فيه عن المستفتي وحكم الاستفتاء و أقسام المستفتين و دواعي وأسلوب وصيغة السؤال عن النازلة، أما الفرع الثاني فكان حول طريقة جواب المفتي عن المسائل النازلة وتكلمنا فيه عن المفتي و أهمية الإفتاء و أقسام المفتين و صيغة جواب المفتي عن الأسئلة النازلة.

وختمنا هذا البحث بخاتمة تضمنت أهم النتائج المتوصل إليها.

### 1. طريقة عرض السؤال من المستفتي على المفتي

قبل أن نتطرق إلى معرفة طريقة و كيفية عرض السؤال من المستفتين على أهل الإفتاء لا بد من معرفة من هو المستفتي وما حكم الاستفتاء و ما أقسام المستفتين.

#### 1.1 المستفتي:

هو طالب الفتوى والمسائل عنها كالمستغفر أو المستهدي في طالب المغفرة و الهدى<sup>3</sup>، وقد عرفه كثير من أهل العلم بقولهم، "هو كل من لم يبلغ درجة المفتي"<sup>4</sup>.

ولقد عرفه الإمام الشوكاني بقوله: "هو من ليس بمجتهد أو من ليس بفتواه"<sup>5</sup>، وعرفه الإمام ابن جزي بقوله: "هو العامي الذي لا يعرف طرق الأحكام"<sup>6</sup>.

فالمستفتي هو من يلجأ إلى المفتي في حال واقعة نزلت به أو حادثة طرأت عليه فيلجأ إلى الإمام لمعرفة حكم الشريعة فيها عملاً بقوله تعالى: "وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رَجَالًا نُوحِي إِلَيْهِمْ ، فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ"<sup>7</sup>.

ولا يحق للمفتي أن يكتفم علمه عملاً بقوله تعالى: "إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَٰئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ (159) إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا وَأَصْلَحُوا وَبَيَّنُّوا فَأُولَٰئِكَ أَتُوبُ عَلَيْهِمْ وَأَنَا التَّوَّابُ الرَّحِيمُ" <sup>8</sup> ، واستدل العلماء بهذه الآية على وجوب تبليغ الحق وبيان العلم، لاسيما إذا سئل فإن الوجوب يتأكد ويأثم بترك البيان <sup>9</sup> .

## 2.1 حكم الاستفتاء:

لا خلاف بين العلماء في وجوب سؤال أهل الذكر لمن جهل حكم الشرع لأمر من الأمور، وفسر العلماء قوله تعالى: "وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً ، فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ" <sup>10</sup> ، أن إيجاب التفقه في الكتاب والسنة يحمل على الكفاية دون الأعيان لأن طلب العلم ينقسم إلى قسمين :

### 1.2.1 فرض عين: كالصلاة والزكاة والصيام وغيرها من الفروض العينية.

2.2.1 فرض كفاية : لتحصيل الحقوق وإقامة الحدود والفصل بين الخصوم ونحوه، إذ لا يصح أن يتعلمه جميع الناس، فتضيع أحوالهم، ثم إن الله تعالى هياً لكل عمل رجاله وكل ميسر لما خلق له <sup>11</sup> ، وعليه فإن هناك قدراً واجباً ينبغي السؤال عنه، وهو ما كان المكلف بصدد القيام به من الأعمال، فالبالغ مثلاً مكلف شرعاً بمعرفة ما يصلح صلاته و ما يفسدها، و صاحب المال مكلف بالسؤال عن الزكاة و حق الله في ماله ، و التاجر مكلف بمعرفة أحكام البيع حتى لا يقع في الربا و المتزوج مطالب بمعرفة ما نصت عليه الشريعة من أحكام الأسرة، وغيرها من أحكام التكليف المختلفة سواء في العبادات أو المعاملات <sup>12</sup> .

### 3.1 أقسام المستفتين: ينقسم المستفتون إلى نوعين:

#### 1.3.1 النوع الأول : العامي الصرف وهو الذي لم يحصل شيء من العلوم التي

يترقى بها إلى رتبة الاجتهاد.

2.3.1 النوع الثاني : وهو من كان له من العلوم ما يترقى به عن مرتبة العامة بتحصيل من العلوم المعتبرة في رتبة الاجتهاد<sup>13</sup> .

يقول ابن رشد رحمه الله: « الناس صنفان، صنف فرضه التقليد وهم العوام الذين لم يبلغوا رتبة الاجتهاد، و صنف ثاني وهم المجتهدون، أما العوام فإن تقليدهم لأهل العلم شيء أدت إليه الضرورة ووقع عليه الإجماع وأما المجتهدون فيجوز لأحدهم أن يقلد من هو أعلم منه وأعلى منه مرتبة»<sup>14</sup> ، فمن خلال كلام ابن رشد رحمه الله يتبين أن العامي مجمع على تقليده وإتباعه لأهل الفتوى، وأما المجتهد فلا يجوز له إلا أن يقلد من هو أعلم منه مرتبة، يقول ابن جزي رحمه الله : «وأما العالم فإن كان عالما لم يبلغ درجة الاجتهاد جازله أن يستفتي ويقلد إماما، وإن بلغ درجة الاجتهاد ، فأكثر أهل السنة أنه لا يجوز له التقليد، و أجازه أحمد بن حنبل وسفيان الثوري مطلقا وأجاز محمد بن الحسن أن يقلد من هو أعلم منه لا من هو مثله»<sup>15</sup> .

#### 4.1 دواعي وأسلوب وصيغة السؤال عن النازلة:

لقد كانت الأسئلة الواردة من المستفتين إلى الفقهاء نتيجة للأحداث والوقائع النازلة بهم في حياتهم اليومية من نوازل العبادات والمعاملات ، بالإضافة إلى أنها كانت وليدة الأحداث المستجدة في تلك العصور، ومن أبرزها العلاقة بين المسلمين والنصارى في الأندلس وما جاورهم ، والحروب الواقعة بين أهل المغرب وما جاورهم من أهل الكتاب ، فكانت من بين أهم الأسباب التي أدت بهم إلى سؤال واستفتاء فقهاءهم وعلمائهم، مثل ما فعل الأمير عبد القادر وسؤاله للإمام التسولي رحمه الله عن حكم التعامل مع الفرنسيين ومن والا هم من الجزائريين<sup>16</sup> .

أما عن الأسلوب الذي كانت تعرض به النازلة عن المفتي فكان متعدد ومتنوعا، حيث إما أن تكون عرضا شفهييا مباشرا من السائل نفسه، أو من متخاصمين في مجلس القضاء، أو أن تكون عرضا شفهييا بالواسطة بين السائل والمفتي، أو أن تكون سؤال كتابيا عن طريق رسالة مكتوبة موجهة إلى المفتي من طرف السائل مثل السؤال الموجه إلى الإمام التميمي البوني رحمه الله (المتوفى 1139هـ) والمتعلق بقضية حضانة

الجدة، حيث أرسل إليه مكتوبا في نص مطول ولقد جاء في نص السؤال : «... الحمد لله بما أتانا رضي الله عنكم وجعل البركة فيكم و منكم ، جوابكم عن مسألة بعد تأملكم القضية : وهي صبي مميز ألف أباه ألفة شديدة بحيث لا يقدر على مفارقتها ساعة زمانية ، من الليل و النهار وماتت أمه وأرادت أم الأم أخذ الصبي بحكم الحضانة الواجبة لها شرعا فنفر الصبي منها ولم يرض بانضمامه إليها ومتى احتالت عليه إلى أن يصير في حوزها يبكي في البكاء الشديد المفرط حتى يرحمه من حضره ويشفق من حاله ولا يكف عن البكاء والأين إلا بالذهاب إلى أبيه ، فتخاصم الأب و الجدة بسبب ذلك بين يدي من ينتصب للعلم...»<sup>17</sup>.

أما عن صيغة السؤال عن النازلة فهي تتشابه، فعادة يبدأ المغاربة أسئلتهم بالبسملة والحمدلة والصلاة والسلام على رسول الله "صلى الله عليه وسلم"، ثم الثناء على المفتي وتقديره والدعاء له، كما جاء في سؤال وجهه للشريف التلمساني رحمه الله (المتوفى 771هـ) عن مسألة الشرف من جهة الأم حيث جاء في نصه: «الحمد لله سيدي رضي الله عنكم و منع المسلمين بحياتكم جوابكم المبارك في مسألة من أمه شريفة، هل يثبت له بذلك الشرف أم لا ؟ وعلى ثبوته هل يدعي به ويستجيب هو إذا دعي أم لا ؟ جوابكم شافيا و السلام عليكم ورحمة الله وبركاته»<sup>18</sup>.

وأحيانا يكون نص السؤال مبدوءا بـ : "ماقولكم في ... " كما جاء في فتاوى أبي عبد الله الشيخ محمد أحمد عليش (المتوفى 1299هـ) ، حيث جاء في نص السؤال: "ما قولكم في اعتقاد العامة أن الميت يعذب في القبر بالنار ويزعمون أنهم رأوا النار عيانا في القبر فهل ما يزعمونه صحيح ؟ أفيدوا الجواب، وأحيانا تكون الأسئلة من أحد تلاميذ الفقيه يجمل فيها كل ما يمكن طرحه من أسئلة و نوازل متوقعة في جميع جوانب الحياة الإنسانية، كما جاء في " كتاب الأجوبة" لمحمد بن سحنون بن سعيد التنوخي القيرواني ( المتوفى 256هـ)، حيث أسئلة هذا الكتاب وجهت إليه من طرف أحد تلاميذه محمد بن سالم ، ومثال هذه الأسئلة التي وردت في كتاب الأجوبة : " قال محمد بن سالم رحمه الله و رضي عنه : سألت محمد بن سحنون فقلت له : أي الحال أولى بالعالم ؟ هل العدالة حتى تظهر الجرحه، أم الجرحه حتى تظهر العدالة؟"<sup>19</sup>.



كما أنه يذكر في سؤال النازلة أحيانا اسم السائل ووظيفته وهذه الأسئلة تصدر عن أمراء و علماء و طلبة علم و عامة الناس، كما في سؤال السلطان أبي حمو موسى الثاني ، للشريف التلمساني، حيث جاء في نص السؤال: «وسئل الإمام العلامة سيدي أبو عبد لله الشريف، مسألة سأله عنها السلطان أمير المؤمنين المتوكل على الله الديان، ومجدد ملك آل زيان، أبو حمو موسى بن يوسف عبد الرحمان بن يحيى بن يغمراسن بن زيان، تغمد الله الجميع برحمته وأسكنهم فسيح الجنان، وهو قوله "صلى الله عليه وسلم" "حب لي من دنياكم ثلاثة: النساء والطيب وجعلت قره عيني في الصلاة" (الإمام أحمد ، 1398هـ)، فإن لم تكن الصلاة من الدنيا فهو خلاف ظاهر الحديث، و إن كانت من الدنيا فما معنى كونها من الدنيا، وكيف يجتمع هذا التقدير مع قوله تعالى: " إِنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌّ وَلَهْوٌ ، وَإِن تُؤْمِنُوا وَتَتَّقُوا يُؤْتِكُمْ أُجُورَكُمْ وَلَا يَسْأَلْكُمْ أَمْوَالَكُمْ" <sup>20</sup>، فإن الآية دالة على انحصار جميع أحوالها في اللعب واللهو» <sup>21</sup>.

## 2. طريقة جواب المفتي عن المسائل النازلة

قبل التكلم عن طريقة جواب المفتي من الفقهاء عن الأسئلة الواردة عليه من طلبة العلم أو من عامة الناس لابد من معرفة من هو المفتي المتصدر للفتوى، وما أهمية الإفتاء وما أقسام المفتين.

### 1.2 المفتي:

المفتي اسم فاعل من أفتى وهو المتصدر للفتوى القائم بها والمنتصب لها. <sup>22</sup>

أما التعريف الاصطلاحي للمفتي فهو المخبر بحكم الله معرفته بدليله وقيل هو المخبر عن الله بحكمه <sup>23</sup>، وقال الإمام الشاطبي عن مكانة المفتي: «المفتي قائم في الأمة مقام النبي "صلى الله عليه وسلم" <sup>24</sup>، و من هنا نلاحظ أنه لا يوجد فرق بين المفتي والمجتهد عند الأصوليين <sup>25</sup>، يقول ابن الهمام: "قد استقر رأي الأصوليين على أن المفتي هو المجتهد" <sup>26</sup>.

### 2.2 أهمية الإفتاء:

للمفتي مكانة بالغة الأهمية ينال بها شرفا عظيما بين الناس وقد كان أول من قام بهذا المنصب الشريف سيد المرسلين الرسول "صلى الله عليه وسلم"، فكان يفتي عن الله بوحية المين، وكان كما قال عز وجل: "قُلْ مَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ وَمَا أَنَا مِنَ الْمُتَكَلِّفِينَ"<sup>27</sup>، ثم قام بهذا المنصب الجليل أعلام من الصحابة والتابعين ومن بعدهم قائلون في الأمة مقام النبي صلى الله عليه وسلم<sup>28</sup>، لقوله تعالى: "وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً، فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ"<sup>29</sup>.

يقول ابن القيم عن دور الفقهاء والمفتين ومكانتهم العظيمة في أمة الإسلام: «فقهاء الإسلام، و من دارت الفتيا على أقوالهم بين الأنام الذين خصوا باستنباط الأحكام وعنوا بضبط قواعد الحلال والحرام هم في الأرض بمنزلة النجوم في السماء بهم يهتدي الحيران في الظلماء، و حاجة الناس إليهم أعظم من حاجتهم إلى الطعام و الشراب و طاعتهم أفرض عليهم من طاعة الأمهات و الآباء بنص الكتاب، قال الله تعالى: "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا"»<sup>30 31</sup>

### 3.2 أقسام المفتين:

قسم المتأخرون المفتي إلى مستقل وغير مستقل<sup>32</sup>، فالمفتي المستقل هو المجتهد المطلق وقد قال فيه ابن الصلاح: «ومنذ دهر طويل طوي بساط المفتي المطلق و المجتهد المستقل وأفضى أمر الفتوى إلى الفقهاء المنتسبين إلى أئمة المذاهب المتبوعة»<sup>33</sup>، وحكمه أنه يجب عليه الفتوى بما أداه إليه اجتهاده واقتضته الأدلة دون تقليد لغيره.<sup>34</sup>

أما المفتي الذي ليس بمستقل فهو المفتي المنتسب إلى أحد أئمة المذاهب المتبوعة، وقد جعله أهل العلم منحصرًا في أربعة طبقات نذكرها باختصار:

### 1.3.2 الطبقة الأولى: ويمثلها من بلغ درجة الاجتهاد المطلق من الكتاب والسنة

ولكنه ينتسب إلى أحد الأئمة المجتهدين لكونه قد سلك طريقه في الاستنباط ودعا إلى سبيله وقد يخالف إمامه في الفروع الفقهية<sup>35</sup>.

### 2.3.2 الطبقة الثانية: ويمثلها من كان مجتهدا في مذهب إمامه ومقيدا به

فهو يفرد مذاهبه بالدليل ولكنه لا يتجاوز في أدلته أصول إمامه وقواعده ويطلق على فقيه هذه الطبقة اسم "مجتهد مذهب"<sup>36</sup>. وحكمه أنه يجب عليه الفتوى بمقتضى نصوص المذهب فيما هو محل اتفاق وبالإرجاع مما فيه اختلاف ولهم أن يختاروا ويرجحوا لأن آلات الترجيح متوفرة عندهم<sup>37</sup>.

### 3.3.2 الطبقة الثالثة: ويمثلها من لم يبلغ درجة علماء الطبقة السابقة من

حفظ المذهب، وشرطه أن يكون "فقيه النفس حافظا لمذهب إمامه عارفا بأدلته قائما بتقريرها وبنصرتها، يصور ويحرر ويمهد ويقرر ويضيف ويرجح"، ولقد أطلق على من كانت هذه حاله لقب "مجتهد الترجيح"<sup>38</sup>.

### 4.3.2 الطبقة الرابعة: وهي تشمل على من يقوم بحفظ المذهب ونقله

وفهمه في واضحات المسائل ومشكلاتها، ولكنه ضعيف في تقرير الأدلة وتحرير الأقيسة ففتواه معتمدة على ما ينقله من نصوص الأئمة ولا يفتي فيما لا يجده منقولا عنهم لا بالمعنى ولا باللفظ، وقد أطلق عليهم بعضهم لقب "مجتهد الفتيا"<sup>39</sup>، وحكمه كما قال أبو الأجنان في تحقيقه لفتاوى الشاطبي أن له الفتوى بما حفظ من نصوص المذهب مما هو مطابق لعين النازلة ولا بد من أن يكون عنده من علم العربية ما يفهم به معاني الكلام أفرادا وتركيبا، ومن الفهم ما يحسن به التطبيق ولا يقيس ما لا نص فيه على المنصوص ولا يخرج حكم مسألة عن نظيرتها لفقد آلات القياس، فقد يظن مسألة مساوية لأخرى وبينهما فرق أو أكثر وقد يظن بينهما فرقا وهما متساويتان<sup>40</sup>، أما من لم يصل من طلبة الفقه إلى هذه الطبقة الأخيرة من طبقات المفتين، وإنما اقتصر على تحصيل بعض المختصرات الفقهية دون تمييز بين المشهور والضعيف من الأقوال فإنه تحرم عليه الفتوى، إذ هو أقرب إلى العامي منه إلى الفقيه المحصل<sup>41</sup>.

## 4.2 صيغة جواب المفتي عن الأسئلة النازلة

تكون الإجابة عن النازلة أو المسألة المستفتى عنها عند الفقهاء المغاربة في أغلبها شفوية في مجلس قضاء أو إفتاء مباشرة أو بالواسطة ومعظمها تكون مباشرة أو تكون بالمراسلة بين السائل والمفتي، و تكون مبدوءة بالبسملة والحمدلة والصلاة والسلام على النبي "صلى الله عليه وسلم"، و الختم باسم المفتي وإمضائه أو ختمه حتى يتأكد من كونها من المسؤول نفسه لا من غيره، كما تختتم أحيانا بالدعاء للمستفتي، والصلاة على النبي "صلى الله عليه وسلم"، كما جاء في إجابة الشريف التلمساني رحمه الله لسؤال السلطان "أبي حمو موسى الثاني" السابق الذكر، حيث جاء في بداية الفتوى: «الحمد لله وفقنا الله وإياكم، تصفحت صحيفة السؤال الذي كتبتم فاعلم أنه لا ارتياب في كون النساء والطيب من لذات الدنيا، وأما الصلاة فكونها من لذات الدنيا أمر خفي أوضحناه أتم إيضاح وشرحناه أبسط شرح، و تلخيص السؤال أن يقال: إن كان النساء والطيب محبوبين إلى النبي "صلى الله عليه وسلم" من أجل ضرورة المادة الجسمانية والمزاج المناسب، فلم خصا بالذكرين غيرهما من المحبوبات المزاجية...؟»<sup>42</sup>.

إلى أن يقول في نهاية الفتوى : «رزقنا الله و إياكم فهم الكتاب المسطور، في الرق المنشور، وختم لنا و لكم بالحسن إنه منعم كريم. وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم تسليما»<sup>43</sup>.

كما أن الفتاوى أحيانا تكون طويلة النص وأحيانا أخرى تكون قصيرة النص وذلك حسب السؤال الوارد على المفتي ، مثل ما جاء في فتاوى الشيخ أبي الحسن القيرواني اللخمي ( المتوفى 478هـ) المتعلقة بالصلاة ، حيث جاء نص الجواب قصيرا : " سئل اللخمي عن ترك الصلاة عمدا حتى خرج وقتها ، فان بعض الطلبة تقل عن ابن المواز لا يقضيها ، ونقل بعضهم فيها أنه يقتل ؟ فأجاب : بأنه لا خلاف في المذهب في وجوب القضاء ، و ابن المواز كغيره."<sup>44</sup>، وفي إجابة أبو عبد الله محمد ابن مرزوق رحمه الله ( المتوفى 842هـ ) في مسألة خوف الإكراه المبيح للتخلف عن الجمعة ، حيث كان الجواب في نص مطول نأخذ مقطعا منه إذ يقول : « اختلف الناس في الإكراه على فعل المحرم بما ليس بقتل غير المكروه من معصوم و لا حرمة و لا زنى ، هل يسع المكروه إن

خوف بالقتل أو لا يسعه فعله ويصبر للقتل ؟ و اتفقوا على أنه يسعه القول من الكفر فيما دونه من الإكراه...<sup>45</sup> .

## خاتمة

نظرا لأهمية فقه النوازل وانتشاره في منطقة المغرب العربي كونه يعد أحد الفنون الفقهية التي ميزت المنطقة حيث ألف فيها الفقهاء المغاربة تأليف و مصنفات عدة تعتبر مرجعا أساسيا في نوازل العبادات و المعاملات بالإضافة إلى أنها تعد توثيقا اجتماعيا و سياسيا يخص المنطقة في مراحل مختلفة من الزمن ، حيث كان له الاسهام الواضح في تنوع تراث المذهب وعليه كان لا بد من التطرق إلى منهج و طريقة الإفتاء و الاستفتاء عند المغاربة في هذا النوع من الفقه ، وبعد البحث توصلنا إلى جملة من النتائج نذكرها فيما يلي :

1-اهتم فقهاء المغاربة بفقه النوازل اهتماما واضحا فتركوا التأليف و المصنفات التي تعتبر مرجعا أساسيا لطلبة العلم و الباحثين سواء من الناحية الفقهية أو الاجتماعية أو السياسية .

2- الاستفتاء واجب على من جهل مسألة من المسائل الشرعية حيث لا خلاف بين العلماء في وجوب سؤال أهل الذكر لمن جهل حكم الشرع لأمر من الأمور.

3- المستفتون قسمان عامي و صرغ و عامي ترقى إلى مرتبة الاجتهاد بتحصيل شيء من العلوم المعتمدة.

4- كانت الأسئلة الواردة من المستفتين إلى الفقهاء نتيجة للأحداث و الوقائع النازلة بهم في حياتهم اليومية من نوازل العبادات و المعاملات، بالإضافة إلى أنها كانت وليدة الأحداث المستجدة في تلك العصور.

5- أسلوب النازلة المعروضة على المفتي كان متعدد و متنوعا، حيث إما أن تكون عرضا شفهييا مباشرا من السائل نفسه، أو من متخصصين في مجلس القضاء، أو

أن تكون عرضاً شفهياً بالواسطة بين السائل والمفتي، أو أن تكون سؤال كتابياً عن طريق رسالة مكتوبة موجهة إلى المفتي من طرف السائل.

6- للمفتي مكانة بالغة الأهمية ينال بها شرفاً عظيماً بين الناس اقتداءً بالنبي صلى الله عليه وسلم، حيث أن العلماء ورثة الأنبياء.

7- المفتون قسمان مفتي مستقل وهو المجتهد المطلق و مفتي غير مستقل وهو المنتسب إلى أحد أئمة المذاهب المتبوعة

8 - تكون الإجابة عن النازلة أو المسألة المستفتى عنها في أغلبها شفهية في مجلس قضاء أو إفتاء مباشرة أو بالواسطة ومعظمها تكون مباشرة أو تكون بالمراسلة بين السائل والمفتي.

9- صيغة الإجابة عن النازلة تكون مبدوءة بالبسملة والحمدلة والصلاة والسلام على النبي "صلى الله عليه وسلم"، و الختم باسم المفتي وإمضائه أو ختمه حتى يتأكد من كونها من المسؤول نفسه لا من غيره، كما تختتم أحياناً بالدعاء للمستفتي، والصلاة على النبي "صلى الله عليه وسلم".

الهوامش:

جامعة محمد  
بوضياف  
بالمسيلة



مجلة الامام الداودي  
للعلوم الشرعية  
والقانونية

AR	عنوان المقال: المنظومة القيمية والنموذج الحضاري في فكر ابن عاشور
ENG	The Title of the Article: Value system and civilizational model in the thought of Ibn Ashour
FR	Le titre de l'article : Système de valeurs et modèle de civilisation dans la pensée d'Ibn Ashour
	ط د . حسيني عبد القادر جامعة أدرار - الجزائر

## ملخص

إنّ كل دارس لابن عاشور، يدرك أهمية الخطّ الفكري الذي تموقع فيه، التّأظر في فكر ابن عاشور يجد البعد الاجتماعي والسّني والبحث عن العلل والقوانين مبثوثا في مختلف مؤلّفاتة، فمنهجية ابن عاشور جامعةً لبعدين أساسين؛ بعد قيمي تنظيري ناتج عن طول نقسٍ في الاستقراء، وعميقٍ بحث في التّنظير، وبعد تطبيقي تنزيلي على الوقائع والمستجدّات، تأتي هذه الدراسة للكشف عن جهود ابن عاشور في مظاهر اعتباره للقيم الحضارية، وإعمالها، و التّطرق إلى بعض مقاصدها؛ التي انبنت على قوامها أسس الجامعة الإسلامية، وهو جانب مغفول عنه في الكتابات المقاصدية المعاصرة، بالرغم من أهميته البالغة في النهوض بواقع الأمة، والإفضاء بحالها إل التحلي بخلق الاتحاد والوفاق، والارتقاء بمكارم الأخلاق، عن طريق نموذج قيمي حضاري، ولقد توصلت الدراسة إلى مجموعة طيبة من القيم الحضارية الجديرة بالإزكاء والإنماء.

الكلمات المفتاحية : منظومة القيم -النموذج الحضاري -القيم الحضارية الإسلامية - الجامعة الإسلامية -مقاصد القيم الحضارية

### Résumé :

Tous ceux qui avaient étudié la pensée d'Ibn Achour reconnaissent l'importance de sa ligne de pensée, qui lui était propre, car personne ne peut trouver aucune difficulté à connaître dans cet érudit les lignes construites par ces prédécesseurs El Chattibi et Ibn Khaldoun et si El chattibi était un grand pionnier dans les études islamiques "buts islamiques", Ibn Achour est celui qui a porté le flambeau à l'ère moderne. Et si Ibn Khaldoun avait la faveur scientifique de construire la science d'Umran et passait de la recherche, de la réflexion et de la contemplation à la lecture scientifique, à l'observation et à la préservation du type d'infrastructure existante, Ibn Achour suivait le même chemin la portée sociale et la recherche des arguments et des lois incluses dans ses travaux car les méthodologies d'Ibn Achour s'unissent entre deux portée:



une portée disciplinaire, visionnaire qui résulte d'une lecture longue et longue et d'une recherche profonde dans la prédiction et la pratique portée sur les faits existants et ce qui est nouveau.

**les mots clés:** Système de valeur- Modèle de civilisation -Valeurs culturelles islamiques -l'Université islamique -Les buts des valeurs de civilisation

**Abstract:**

All those who had studied Ibn Achour's thought recognize the importance of his line of thought, which was peculiar to him, because no one can find any difficulty in knowing in this scholar the lines built by these predecessors El Chattibi and Ibn Khaldoun and if El chattibi was a great pioneer in Islamic studies "Islamic Purposes", Ibn Achour is the one who carried the torch in the modern era. And if Ibn Khaldun had the scientific favor of building Umran Science, and turned from research, thought and contemplation to scientific reading, observation and preservation of the type of existing infrastructure .Ibn Achour followed the same path because the one who studied his thought will find the social scope and the research of the arguments and the laws included in his works because the methodologies of Ibn Achour unite between two scope: a disciplinary scope, visionary which results from a great and a long read and a deep search in the prediction and practical scope on the existing facts and what is new.

**Key words:** Value system- Civilizational model- Islamic cultural values -Islamic University -The Purposes of Civilizational Values

## مقدمة

يكتسي منهج البحث المقاصدي صبغة فكرية معرفية، اتّجهت لها أنظار الكثيرين بغية حل أزمة التقاعس الفكري؛ التي أوشك أن يتخبط فيها البحث الأصولي خاصة، والفقهية عامة، من هذا المنطلق وجّه النظر وأعمل الفكر حمأة عدولاً يذودون عن مورد الشريعة ما غلث بها، ويتمسكون بنهجها، ويعرفون بمقاصدها، جاءت هذه الدراسة لتعرّف بالقيم الحضارية التي تساهم بنهوض الجامعة الإسلامية، وتوضّح أهم مرتكزاتها، ومعالمها، وفق ما سجله يراع ابن عاشور، وتظهر أهمية هذه الدراسة من حيث:

- (1)- إبراز مفهوم القيم، والقيم الحضارية خاصة وتوضيح معناها.
  - (2)- معرفة خصائص الحضارة الإسلامية انطلاقاً من مفهومها.
  - (3)- الحاجة إلى توضيح أهمية القيم الحضارية في حياة المجتمعات، وبيان فائدة القيم الحضارية في النهوض بواقع الأمة الإسلامية.
  - (4)- توضيح المقاصد من مقصد دراسة الحضارة الإسلامية عند ابن عاشور.
  - (5)- بيان مرتكزات المنهج الحضاري عند ابن عاشور، ومقاربة بين طرح النجار للموضوع وطرح ابن عاشور له.
  - (6)- إبراز المقاصد من القيم الحضارية عند ابن عاشور.
- كما يقف خلف اختيار هذا الموضوع للبحث فيه، سبب مباشر، وأسباب فرعية غير مباشرة:
- (7)- أمّا السبب الرئيسي والمباشر؛ فيتمثّل في تعلقٍ مباشر بالبحث في المادّة المقاصدية، والرغبة في الركون إلى معين شيخ المقاصد الإمام ابن عاشور، الذي اتّسمت مؤلفاته بالدقّة في الطرح، والتميز في التأصيل، والتعقّل في التعليل، والموضوعية في التحليل.

أما الأسباب غير المباشرة فمهما:

- (1)- الرغبة في تبني فلسفة اجتماعية حضارية، منبثقة عن قيم الأمة ومثلها، وعقائدها ومبادئها، ومحاولة تنميتها، وهيكلتها، وتطويرها.
- (2)- إبراز أهمية دراسة موضوع القيم الحضارية على محاسن وجمالية الحضارة الإسلامية.
- (3)- تخصيص النظر في الفكر القيمي عند ابن عاشور، وإسقاطه على مقاصد هذا الفكر.

#### محددات الدراسة:

أ - القيم الحضارية المستنبطة من خلال مؤلفات ابن عاشور.

ب - عدم التوسع في البحث عن معاني القيم الحضارية، إلا ما كان على سبيل الإجمال، وعدم ذكر مجمل أدلتها الشرعية؛ لأنّ المقام لا يسمح بذلك، ولا يتسع له المكان بالدراسة الحالية لغزارة المعاني، وتظافر الأدلة.

#### الدراسات السابقة:

أ - "القيم الحضارية في رسالة خير البشرية": دراسة أجراها محمد بن عبد الله بن صالح السحيم،

ب - أجرى دراز دراسة بعنوان "دستور الأخلاق في القرآن الكريم"، وقد صنفت هذه الدراسة القيم إلى نوعين: القيم الإيجابية والقيم السلبية، ويرى الباحث أنه ينبغي أن تمارس النفس الإنسانية جميع القيم إلى مستوى معين قبل أن تخصص في واحد من بينها، والجديد في هذه الدراسة هو أفراد نوع من القيم بالبحث؛ وهو نوع القيم الحضارية؛ التي تتفرع عن القيم الإيجابية في نظر الدراسة السابقة، وبيان المقاصد منها.

## نتائج البحث:

أ - تميّز فكر ابن عاشور بإضافات نوعية معرفية ومنهجية وعملية أثرت رصيد العمل التّجديدي الإسلامي الحديث والمعاصر، ومن هذه الملامح موضوع القيم الحضارية الكبرى.

ب- وضع خريطة قيمية لمنظومة القيم الحضارية؛ المراد غرسها لدى أفراد المجتمع الإسلامي يسهم في إعادة البناء الشامخ للجامعة الإسلامية.

ج- القيم الحضارية في ضوء المقاصد الشرعية؛ لها مكون نفسي وعقلي ووجداني، أدائي موجّه للسلوك العام، ومحقق لمقصود الشارع من التشريع.

## المنظومة القيمية والنموذج الحضاري في فكر ابن عاشور

## تمهيد

إنّ كل دارس لابن عاشور، يدرك أهمية الخطّ الفكري الذي تموقع فيه، ولا يجد من له أدنى تأمل صعوبةً في معرفة أنّ الخطّ الذي أسّس له كل من الشّاطبي وابن خلدون قد اجتمعت روافده في ابن عاشور، فإذا كان الشّاطبي رائداً أكبر في هذا المبحث الإسلامي المتميز - المقاصد - فإنّ ابن عاشور هو مستأنف هذه الرّيادة في العصر الحديث، وإذا كان ابن خلدون<sup>1</sup> صاحب الفضل في التأسيس لعلم العمران، والاتّجاه بالمبحث والفكر والنّظر من التأمّل النّظري البحت إلى الاستقراء العلمي، وإجراء الملاحظة، ومراعاة طبائع العمران، فإنّ ابن عاشور قد سلك مسلكه في ذلك، إذ إنّ النّاطر في فكره يجد البعد الاجتماعي والسّني والبحث عن العلل والقوانين ميثوثا في مختلف مؤلّفاته، جمعت منهجية ابن عاشور بعدين أساسين؛ بعد قيمي تنظيري ناتج عن طول نفس في الاستقراء، وعميق بحث في التّنظير، وبعد تطبيقي تنزيلي على الوقائع والمستجدّات، وفي هذا الفصل بيان لبعض ما أشار له ابن عاشور من القيم الحضارية التي ابتنت على قوامها الجامعة الإسلامية، ومحاولة الوصول إلى مقاصده من عرضها، ومقاصدها عند عرضها.

## أولاً: ماهية القيم الحضارية

يتألف مصطلح القيم الحضارية، من مادتين معرفيتين هما: مادة القيم، ومادة الحضارة، ولبيان معنى هذا المركب يستحسن بيان ماهية كل مادة على حدة:

## (1). تعريف القيم

## أولاً: المعاني اللغوية لمادة "القيم"

القيم؛ جمع لكلمة قيمة، وهي مشتقة من الفعل الثلاثي (قَوَّمَ)<sup>2</sup>، يُقال: قامَ، يقومُ، قياماً، فهو قائمٌ، وجمعه قيامٌ، وأقامه غيره، وأقام بالمكان إقامةً<sup>3</sup>.

ومادة (القيم) تأتي على معانٍ متنوعة منها:

1- قَدْرُ الشَّيْءِ وَثَمَنُهُ: قال الجوهري: "القيمة؛ واحدة القيم، وأصله الواو؛ لأنه يقوم مقام الشيء... وقيمة الشيء قَدْرُهُ، وقيمة المتاع ثمنه"<sup>4</sup>.

2- الاستقامة والاعتدال؛ يقال: قَوَّمْتُ الشَّيْءَ فهو قَوِيمٌ؛ أي مُسْتَقِيمٌ، والقَوَامُ: العَدْلُ<sup>5</sup>، قال تعالى: وَالَّذِينَ إِذَا أَنْفَقُوا لَمْ يُسْرِفُوا وَلَمْ يُفْتَرُوا وَكَانَ بَيْنَ ذَلِكَ قَوَامًا [الفرقان:68].

3- الثَّبات والدوام والاستمرار؛ قال الأصفهاني: "والقيام والقوام؛ اسم لما يقوم به الشيء أي يَثْبُتُ، كالعماد والسِّنَادِ لما يُعْمَدُ وَيُسْتَنْدُ بِهِ، كقوله تعالى: وَلَا تُوتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَامًا وَارْزُقُوهُمْ فِيهَا وَاكْسُوهُمْ وَقُولُوا لَهُمْ قَوْلًا مَعْرُوفًا [النساء:5]، أي جعلها مما يمسككم"<sup>6</sup>.

## ثانياً: المعاني الاصطلاحية لمادة "القيم"

يمكن تعريف القيم من الناحية الاصطلاحية بأنها تلك الأحكام التي يصدرها المرء على أي شيء، مهتدياً في ذلك بقواعد ومبادئ مستمدة من القرآن والسنة، وما تفرّع عنهما من مصادر التشريع الإسلامي، أو تحويها هذه المصادر، وتكون موجّهة إلى الناس

عامّة لِيَتَّخِذُهَا معايير للحكم على كلّ قول وفعل، ولها في الوقت نفسه قوة، وتأثير عليهم<sup>7</sup>.

(2). تعريف الحضارة

أولاً: لغة<sup>8</sup>

1- البيان الإجمالي لمعنى الحضارة في اللغة

معنى الحضارة في لغة العرب متقارب على جهة الإجمال، ويشمل ذلك المعنى المناقض لكلمة البداوة، فالحضارة في جذرها اللغوي تركز على الجانب الإجتماعي الذي يفضي إلى استقرار الحياة، وارتباط المصالح، وإنشاء المدن، والارتقاء من مجتمع بدوي إلى مجتمع حضاري.

2- البيان التفصيلي لمعنى الحضارة في اللغة

قال ابن فارس: "الحاء والضاد والزاء إيراد السّيء، ووروده ومشاهدته، وقد يجيء ما يبعد عن هذا، وإن كان الأصل واحداً، فالْحَضْرُ خلاف البدو، وسكون الحَضْرِ الحضارة"<sup>9</sup>.

جاء في لسان العرب: "الحُضُورُ؛ نقيض المغيب والغيبية، والحَضْرُ؛ خلاف البدو، والحاضرُ؛ خلاف البادي، الحاضرُ؛ المقيم بالبادية، والحَضْرُ والحَضْرَةُ والحاضِرَةُ؛ خلاف البادية، وهي المدن والقرى والريف، سمّيت بذلك لأنّ أهلها حضروا الأمصار ومساكن الديار التي يكون لهم بها قرار"<sup>10</sup>.

قال الأصفهاني: "الحَضْرُ؛ خلاف البدو، والحَضْرَةُ، والحَضْرَةُ؛ السّكُونُ بالحَضْرِ"<sup>11</sup>.

3- البيان الختامي لمعنى الحضارة في اللغة، وفيه عرض للتطوّر الدلالي لكلمة (الحضارة):

يرى أحد الباحثين: أنّ مفهوم الحضارة من أكثر المفاهيم التي أخضعت لعملية متواصلة من التلبّيس والتشويه وطمس الدلالات، بصورة أدت إلى تحويل المفهوم إلى صفة ذات أبعاد قيمية تفتقد الماهية والمصادقات<sup>12</sup>، بيد أنّ المصطلح من الناحية اللغوية يتّجه نحو المنحى الاجتماعي في اعتبار معاني الحضارة تدور حول الاستقرار، والسكون والحضور والإقامة، فدلالته اللغوية تطوّرت من كونه مناقضاً للبداوة إلى الاستقرار والإقامة وغيرها، بيد أنّ أصل الوضع اللغوي ينحو منحى البعد الاجتماعي الذي يقترب من المفهوم الاصطلاحي للحضارة.

ثانياً: اصطلاحاً

### 1- المعاني الاصطلاحية المنقولة

عرفها ابن خلدون بقوله: "والحضارة إنما هي تفتُّنٌ في التّرف، وإحكام الصّنائع المستعملة في وجوهها، ومذاهبه من المطايخ والملابس والمباني والفُرش والأُبنية، وسائر عوائد المنزل وأحواله، فلكل واحدٍ منها صنائعٌ في استِجَادَتِه، والتأنُّقِ فيه، تختصُّ به ويتلو بعضها بعضاً، وتتكاثُرُ باختلافٍ ما تنزَعُ إليه النُّفوسُ من الشّهواتِ والملاذِّ والتنعُّمِ بأحوال التّرف، وما تتلوّنُ به من العوائد، فصار طورُ الحضارة في الملك يتبع طورَ البداوةِ ضرورةً لضرورة تبعيّة الرّفه للملك"<sup>13</sup>، فالحضارة عند ابن خلدون؛ تعني غاية المبالغة في التّرف، وإحكام الصّنائع، وأنّ طور الحضارة يتبع طور البداوة<sup>14</sup>، لتبعية الرّفه للملك؛ وهذا التعريف تحدّث فيه المعرّف عن مظاهر الحضارة، وعن كيفية انتقال الدّولة من البداوة إلى الحضارة.

وعرّفها في موضع آخر بقوله: "الحضارة هي سرُّ الله في حصول العلم والصّنائع"<sup>15</sup>، وهو تعريف يرى فيه ابن خلدون أنّ الحضارة تعتبر سبباً خفياً، وسراً إلهياً في تطور حركة العلم، وإحكام الصّنائع .

### 2- المعاني الاصطلاحية المستنبطة

عرّفها مالك بن نبي بقوله: "هي مجموع الشّروط الأخلاقية والمادية التي تتيح لمجتمع معين أن يقدّم لكل فرد من أفراده، في كلّ طور من أطوار وجوده، منذ الطّفولة إلى الشّيخوخة، المساعدة الضّروورية له في هذا الطّور أو ذلك من أطوار نموّه"<sup>16</sup>، فمالك بن نبي استطاع أن يعطي مفهوم ديناميكيّا للحضارة، متجدّد في توقّر مجموع هذه الشّروط التي ذكرها في تعريفه للحضارة<sup>17</sup>.

عرفها بعض الباحثين: الحضارة: هي تعبير عن منظومة العقائد والقيم والمبادئ، وجماع النّشاط البشري في شتى حقول الفكر والعلوم والآداب جميعاً، لا فرق بين فنّ وآخر، وما يتولّد عن ذلك من ميول ومشارب وأذواق تصوغ نمطاً للسلوك، وأسلوباً للحياة، ومنهجاً للتّفكير، ومثالاً يُحتذى به، ويُسعى إليه<sup>18</sup>.

### 3- الموازنة بين المعاني الاصطلاحية

من خلال ما تقدم من معاني الحضارة، يتّضح أن للحضارة مفهومين أساسيين، مفهوم تركيبى بنيويّ، راجع إلى تركيب المادّة من الناحية اللغوية، وهذا ما يلتبس في بعض آراء ابن خلدون في كون الحضارة مناقضة للبداءة. تبعاً للمفهوم اللغوي لتركيب مادّة الحضارة، ومفهوم وظيفي؛ أشار إليه مالك بن نبي في تعريفه لهذا المصطلح، وهذا نفسه ما دعا البعض إلى التّمييز بين مصطلح (الحضارة)، ومصطلح (المدنية) باعتبار الاشتباه اللغوي بينهما؛ فالمتحضّر هو الذي يسكن الحواضر، والمتمدّن هو الذي يسكن المدن، لكن حين وجد كثير من المفكرين والباحثين أن ارتقاء حياة الإنسان ذو بعدين أساسيين: بعد شكلي، وبعد داخلي، رأوا أن يُطلقوا مصطلح (المدنية) على ما يتمّ بها ارتقاء في مضامين الحياة الحضريّة، ومصطلح (الحاضرة) على الارتقاء الشكلي الذي يتمحور حول وسائل العيش وأدوات الإنتاج، وطريقة تنظيم البيئة، وليس هذا بمطرّد عند الجميع<sup>19</sup>.



## (3). القيم الحضارية (كمركب إضافي)

بعدما سبق تعريف القيم الحضارية في اللغة والاصطلاح، كمركب تركيبى، متألف من مادة (القيم)، ومادة (الحضارة)، كان لا بدّ من تعريف المركب الإضافي (القيم الحضارية).

القيم الحضارية: هي جملة المبادئ، والأخلاق، والأحكام، والتعاليم، والنظم الاجتماعية، والسياسية، والاقتصادية التي تميّز حضارة ما، وتبيّن قدرها، وتنظّم علاقاتها، وتستمدّ من الأديان السماوية، أو المذاهب الوضعية، أو العرف والعادة، ويتواصى بها المجتمع ويتوارثها الأجيال، ويجاهد في سبيلها.<sup>20</sup>

وهي تشكّل الجانب المعنوي الذي يقابل الجانب المادّي للحضارة المتمثّل في العمران والمعمار، والجانب التطبيقي للنّظم الإدارية، الاقتصادية، العسكرية، ولا تخلو حضارة إنسانية من قيم حضارية يعتزّ بها النّاس، ويتميّزون بها عن ما سواهم، وقد تكون صحيحة أم فاسدة، بناءً على استمدادها من الشّرع الصّحيح أم من الدّين المحرّف، وبهذا يتبيّن: أن العنصر الأخلاقي الروحي للحضارة هو الذي تخلد به الحضارة، وتؤدّي به رسالتها، وترتقي به في الكمالات.<sup>21</sup>

## ثانياً: خصائص الحضارة الإسلامية

ويتناول هذا المطلب الحديث عن مفهوم الحضارة الإسلامية، وخصائصها، وبيان أبرز مقاصدها عند الإمام ابن عاشور، موزعة على أربعة أفرع، خلال هذا المطلب.

## (1). مفهوم الحضارة الإسلامية

عرفها النجار بقوله: "والحضارة الإسلامية إنما تعني ذلك الكسب العمراني الذي حقّقه المسلمون في مسيرتهم الخلافية مؤسّسا على مبادئ عقدية، وموجّها بتوجهات شرعية في كلّ مجالات الحياة"<sup>22</sup>،

فالقَضَابِطُ في مفهوم الحضارة الإسلامية عند النّجّار هو كونها مكسب عمراني إسلامي مؤسس على مبادئ عقدية، موجّهة بتوجهات شرعية، مرتبط بالمسيرة الخلافية.

والحضارة الإسلامية عند عبد الحلّيم محمود<sup>23</sup>؛ هي مرحلة سامية نبيلة من مراحل تجاوب المسلمين مع منهج الله ونظامه الذي أوحاه إلى خاتم رسله سيّدنا محمد صلى الله عليه وسلم<sup>24</sup>، وهذا التعريف يكاد يتفق مع التعريف السابق في كونها مرتبطة بمرحلة من مراحل تجاوب المسلمين مع منهج الله تعالى.

وعرّفها أيضا بأنها المنهج والنظام الذي أودعه الله خاتم كتبه القرآن الكريم، وأمّن عليه خاتم رسله صلى الله عليه وسلم، وطالب بالتزام المسلمين به، وأنها تعبر عن التّقدم في ميادين الحياة الإنسانية، وعن الرقي في التّعامل مع الكون كلّ<sup>25</sup>، فالحضارة بهذا التعريف تعتبر منجها مستنبطا من كتاب الله وسنة نبيه، معبّرا عن التّقدم والرقي.

ويمكن تعريف الحضارة الإسلامية على أنّها: نتاجٌ لتفاعل ثقافات الشّعوب التي دخلت في الإسلام، سواءً إيمانا وتصديقا واعتقاداً، أو انتماءً وولاءً وانتساباً، وهي خلاصةٌ لتلاقح هذه الثقافات والحضارات التي كانت قائمةً في المناطق التي وصلت إليها الفتوحات الإسلامية، ولانصهارها في بوتقة المبادئ والقيم، والمثل التي جاء بها الإسلام هداية للنّاس كافة<sup>26</sup>.

(2). خصائص الحضارة الإسلامية، ومقاصدها عند ابن عاشور

الحضارة الإسلامية هي حضارة إيمانية أحاط الإسلام بإصلاحها؛

فالحضارة الإسلامية حضارة انبثقت من العقيدة التي أحاط الإسلام بإصلاحها بأمرين عظيمين؛ هما: التّفصيل، والتّعليل، أمّا التّفصيل فهو بأمر ثلاثة: أولها بتمام الإيضاح لسائر المسلمين، وإعلان فضائح الضّالّين، وبسدّ ذرائع الشّرك واجتثاث عروقه، وأمّا التّعليل؛ فباستدعاء العقول إلى الاستدلال على وجود الله، وعلى صفاته، وأعظم ذلك: الاستدعاء إلى النّظر في النّفس، وهو أصل الحكمة<sup>27</sup>.

(3). المقاصد من هذه الخاصيّة عند ابن عاشور:

أ- عزة النفس: يقول ابن عاشور: "وإنَّ أمةً ينشأ اعتقاد دينها على هذه الأصول تنشأ لا محالة على عزة النفس، والاهتمام بالاعتماد على استجلاب الأشياء من أسبابها، ورجاء الإعانة والبركة من الخالق".

ب- حصانة فكر الأمة: يقول ابن عاشور: "وذلك يدرّب على قوة الإرادة والشّعور بالرّفعة عن التّضليل والأوهام".

ج- حضارة إنسانية المنزع، علمية في آفاقها، وامتدادها

الحضارة الإسلامية لا ترتبط بإقليم جغرافي، ولا بجنس بشري، ولا بمرحلة تاريخية، لأنها تحتوي جميع الشّعوب والأمم<sup>28</sup>، وهذا الاحتواء كامن في مرجعية شريعتهما، التي تميّزت بوصف العموم والشمول، تبعاً للمشترك الإنساني المتّحد، يقول ابن عاشور: "البشر متّحدون في صفة الإنسانية المتقومة من صفات وُضعت عليها الخلقة التّفسانية والجثمانية وضعاً، واحداً في أفراد النوع، فهم في ذلك سواسية في جلّ أحوالهم من تفكيرهم وأعمالهم.. والإسلام جاء بإصلاح النّوع كلّه، وجاء بشريعة سواء بين النّاس"<sup>29</sup>، وعلى هذا الوصف بنيت الحضارة الإسلامية.

(4). المقاصد من هذه الخاصية عند ابن عاشور<sup>30</sup>:

- تؤكّد مقصد التّعميم في الخطاب الديني: يقول ابن عاشور: "وعلامه ذلك أنّ دعوته وخطابه لم تفصل بين أفراد النّوع في الكثير الغالب.. هذا العموم تابع لمعنى الفطرة المؤسّس عليه الإسلام".

- مظهر من مظاهر امتياز الإسلام على غيره من الشّرائع.

- حضارة التوازن والاعتدال: لقد تميّزت الحضارة العربية الإسلامية عن بعض الحضارات الأخرى، بميزات أهمّها: الطّابع والطّبيعة؛ التي وازنت بين عدد من المتناقضات، فاتّخذت الموقف الوسط، بمعنى العدل؛ الذي هو الحق بين نقيضين لا يعبر أي منهما إذا انفرد وغلب عن الصّواب، فلقد وازنت بين المادّة والرّوح، وبين الجسد

والنفس، وبين الوجدان والحواس، وبين المعلوم والمجهول، وبين عالم الغيب وعالم الشهادة، وبين الدنيا والآخرة<sup>31</sup>.

ثالثاً: معالم المنهج الحضاري، ومقاصده عند ابن عاشور

بعدما سبق الحديث عن ماهية القيم، وأساسية دورها في إعادة البناء الحضاري، وعن التفرقة بين الحضارة بمفهوم عام، والحضارة الإسلامية كمفهوم خاص، كان لابد أن يسبق الحديث عن مقاصد القيم الحضارية حديثاً عن ماهية الحضارة عند ابن عاشور.

(1). مفهوم الحضارة عند ابن عاشور

#### 1- المفهوم المستنبط للحضارة

يتضح مفهوم الحضارة عند ابن عاشور؛ من خلال حديثه على كيفية بناء الجامعة الإسلامية، إذ يقول: "إنّ البشر لم يخل في تاريخه من التفكير، ومن تخطيط أنظمة وحضارة، على نحو تفكيره"<sup>32</sup>.

فابن عاشور يرى: أن الحضارة هي نظام منبعت من التفكير البشري، مُساوٍ للتاريخ، ذلك التفكير البشري الذي يقسمه على شطرين<sup>33</sup>:

أ. تفكير مقدّس: وهو التفكير المختص بموضوع وجود الله تعالى وصفاته، وصفات رسله، من كونها تفكيراً، تُتلقى مبادئه، وأوائله بصورة التقليد والتسليم للرّسول الموثوق بصدقه، وينصح به فيما يأمر به، ثم تقام الأدلة عليها بعد تلقّيها.

ب. تفكير اجتماعي: وهو التفكير فيما يرجع إلى الشؤون في الحياة العاجلة والأجلة لتحصيل العلم بما يجب سلوكه للنجاح في الحياتين، فهو تفكير اجتماعي لأنّ إصلاحه من أهم ما قصده الشريعة الإسلامية في إقامة نظام الاجتماع من طريق صلاح الفرد.

## 2). المفهوم المستنبط للحضارة الإسلامية

بتتبع منهجية ابن عاشور في عرض كتابه "أصول النظام الاجتماعي في الإسلام" يتّضح أنّ المراد بالحضارة الإسلامية عند ابن عاشور: هي تلك المرحلة المزهرة التي تجاوب فيها المسلمون مع مبادئ الشّرع الحنيف، والاعتقاد الصّحيح، والعمل الصّالح، فحقّقوا فيها مجتمع الأمة المتديّنة بالإسلام في أزهر عصور أتباعها.

## 3). مقاصد مقصد دراسة الحضارة الإسلامية عند ابن عاشور:

أ - يساهم في تأسيس المدنية الصّالحة، ويعد منهاجا يهتدى به إلى مناهج الخير والسّعادة.

يقول ابن عاشور: "غرضي أن أبحث عن روح الإسلام وحقيقته من جهة مقدار تأثيرها في تأسيس المدنية الصّالحة، ومقدار ما ينتزع المسلم بها من مرشّدات يهتدي بها إلى مناهج الخير والسّعادة"<sup>34</sup>.

ب - تصوّر معظم مبادئ الدّين.

يقول ابن عاشور: "وإنّ إلقاء نظرة واسعة لهيئة مجتمع الأمة المتديّنة بالإسلام في أزهر عصور أتباعها لكافٍ للمتأمّل الأملّي في تصوّر معظم مبادئ ذلك الدّين"<sup>35</sup>.

## رابعاً: الجانب التّفصيلي للقيم الحضارية عند ابن عاشور

نظام القيم؛ هو نظام يرتبط بسلوك الإنسان؛ ذلك السلوك المبني على وفق تصوراته العقلية، ومنطلقاته الدّينية، اتّجاه خالقه جلّ وعلا، وبيئته التي يعيش فيها، ومعاملته لغيره، فنتيجة ارتباط هذا النّظام القيمي بنوع الإنسان، يتأثّر سلوكه إيجاباً، أو سلباً، ويتأثّر مجتمعه حسناً، أو رداءة، وتسير حضارته تقدّماً، أو تخلّفاً، هذه النّظم القيمية التي خطّطها الشّريعة الإسلامية للمجتمع الإسلاميّ الكامل بعد أن تقوّمت فيه حالة كاملة من الصّلاح الفرديّ ترعوي إلى أصليين أساسيين:

الأصل الأول: يضمّ القيم الضابطة لتصرفات الناس في معاملاتهم؛ وعمادها على حسب استقراء ابن عاشور: قيمة مكارم الأخلاق، قيمة العدالة، قيمة الإنصاف، قيمة الاتحاد، قيمة المؤاساة... أما الأصل الثاني: فمتعلّق بالقيم التي بها رعاية الأمة في مراتب الكمال، والتّقدّم الحضاري كقيمة المساواة وقيمة العدل.

### 1). قيمة مكارم الأخلاق

تمثّل الأخلاق والقيم الجانب المعنوي أو الرّوحي في الحضارة الإسلامية، والجوهر والأساس الذي تقوم عليه أي حضارة، وذات الوقت تضمن سرّ بقائها، وصمودها عبر التاريخ والأجيال<sup>36</sup>.

ويعرفها ابن عاشور بقوله: "فالمقصود من مكارم الأخلاق؛ حصول الدّربة بالتّدرّج على ملاحظة الوصايا، والإدراكات بالفضائل، ملاحظة مستمرة في كلّ الأعمال والأحوال والأكوان، حتّى يحصل في تلك الدّربة إلفٌ بها، وجفاء لأضدادها، بحيث إذا عرضت للمتخلّق بها شهوة وميل إلى فعل أضدادها لم يطاوعه إلف القديم بتلك، وجفاؤه القديم أضدادها على إتيان تلك الأضداد، وعسّر عليه إتيانها، فترك شهوته العارضة لشهوته المتأصّلة، وذلك هو حكم المحبّة"<sup>37</sup>؛ ويضرب ابن عاشور على ذلك مثالا فيقول: "ولنضرب لك مثلاً في ذلك بخلق الحياء؛ وهو أكثر أصناف مكارم الأخلاق انتشاراً بين البشر المتمدّن؛ فإنه يصرف المتخلّق به عن لذات كثيرة مشتهة صرفاً؛ ملاكه عدم استطاعته خرق معتاد الحياء، فلا جرم أنّه في حالة إعراضه وانصرافه عن المشتهيات قد أثر ما يأمر به الحياء على ما تأمر به الشهوة، مع أنّ الشهوة أقوى دوافع الإنسان إلى العمل"<sup>38</sup>، ، فقيمة مكارم الأخلاق الحاصلة بالتّدرّج والألفة؛ تمثّل جانباً معنوياً هاماً في الحضارة الإسلامية، كونها سرّ بقاء الأمة وصمودها، يقول ابن عاشور: "فإذا بلغت الأمة إلى غاية حلبة مكارم الأخلاق على جمهورها، وسادت تلك المكارم في معظم تصاريحها زكت نفوسها، وأثمرت غروسها، وزال موحشها وبدا مانوسها"<sup>39</sup>.

## (2). مقاصد ابن عاشور من قيمة مكارم الأخلاق

1- تحقق قيمة مكارم الأخلاق تزكية النفس الإنسانية، وكمال انتظام البيئة الحضارية، وضمان استمراريتها؛ يقول ابن عاشور: "لا يكاد ينتظم أمر الاجتماع كمال انتظامه، ولا ترى الأمة عقدها مأمونا من انفصامه، ما لم تكن مكارم الأخلاق غالبية على جمهورها، وسائدة في معظم تصاريفها، وأمورها، لأن ملاك مكارم الأخلاق هو تزكية النفس الإنسانية<sup>40</sup> .

2- يصل بالنفس الإنسانية إلى أوج الارتقاء الروحي؛ فإذا ارتاض العقل على إدراك الفضائل والتخلي بها، والعزم على تسيير جوارحه وفق مقتضاها، ارتقت به إلى بلوغ أوج الكمال، وأبعدت تصرف نفسه عن همج الحيوان، يقول ابن عاشور: "وهذه الفضائل غايتها إبلاغ النفس الإنسانية إلى أرقى ما خلقت له فأودع الله فيها العقل لأجل بلوغ ذلك الارتقاء، وهذه الغاية هي إبعاد تصرف الإنسان عن همج الحيوان"<sup>41</sup> .

## (3). المنحى التفعيلي في قيمة مكارم الأخلاق

1- تحقيق مقصد الأمن الاجتماعي؛ فإذا ساد وصف مكارم الأخلاق تنزيلا، وتفعيلا في واقع الأمة، ساد فيها الأمن الاجتماعي العام، يقول ابن عاشور: " فإذا بلغت الأمة إلى غاية حلبة مكارم الأخلاق على جمهورها، وسادت تلك المكارم في معظم تصاريفها زكت نفوسها، وأثمرت غرووسها، وزال موحشها وبدا مأنوسها، فحينئذ يسود فيها الأمن، وتنصرف عقولها إلى الأعمال النافعة، وتسهل الألفة بين جماعاتها فتكون عاقبة ذلك كله تعقلاً ورفاهية وإنصافاً من الأنفس فينتظم المعاش، ولم يُخَفْ تلاش"<sup>42</sup> .

2- تكوين هيبة الأمة، والنهوض بحضارتها؛ يقول ابن عاشور: " وإن تساوي الأمة في الاتّصاف بمكارم الأخلاق، واتّصافها بميسم الفضائل التّفسانية الحقّة في معظم أحوالها أو سائرها؛ هو مكوّن عظمة الأمة، وانتشار سمعتها وتحديق عيون الأمم إلى الاقتداء بها، والأخذ من آدابها وفضائلها... وذلك يكسب الأمة عظمة السلطان، ويجر كثيرا من الأمم التي ترى أنفسها دونها إلى الاعتياب بالانتماء إليها، وأخذ تعاليمها"<sup>43</sup> .

## 2) قيمة المؤاساة

أ. ماهيتها

- عرفها ابن الأثير بقوله: "المؤاساة؛ المشاركة والمساهمة في المعاش والزَّزق، وأصلها الهمة، فقلبت وأواً تخفيفاً"<sup>44</sup>، فالمؤاساة من خلال هذا التعريف هي إعانة ومشاركة في المعاش والزَّزق، سواء كانت هذه الإعانة مادية أو معنوية.

- عرفها ابن عاشور في قوله: "المؤاساة هي كفاية حاجة محتاج الشيء ممّا به صلاح الحال"؛ وهذا التعريف أضاف فيه معرفه قيد لفظ الكفاية.

ب. وجه اندراج هذه القيمة الحضارية

قيمة المؤاساة؛ هي قيمة تنبئ عن مدى تحضّر المجتمع، وهي تندرج تحت أصل الأخوة الإسلامية؛ لأنّ تلك الأخوة جعلت المسلمين بمنزلة أخوة في النسب، بحكم قوله تعالى: إِنَّمَّا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ [الحجرات:10]، والأخوة النسبية تقتضي مؤاساة الأخ أخاه عند الحاجة، هذا من وجه، أمّا من وجه آخر فالمؤاساة من مقتضيات الفطرة؛ لأنها راجعة إلى أصل وصف الإسلام مباشرة، كما رجعت إليه الأخوة، فمن الفطرة الإنسانية انفعال النفس برقة ورحمة عند مشاهدة الضّعف، والحاجة لاستشعار تألم المحتاج، ثم اندفاع بذلك الانفعال إلى السّعي في تخليصه من آلام تلك الحاجة<sup>45</sup>.

ج. مقاصد قيمة المؤاساة عند ابن عاشور

1- تقسيم المؤاساة إلى قسمين: جبرية<sup>46</sup>، واختيارية<sup>47</sup>؛ فبالنظر إلى طبائع النَّاس قسّم الإسلام المؤاساة إلى قسمين؛ جبرية واختيارية، يقول ابن عاشور: "تنقسم المؤاساة في الإسلام إلى قسمين: جبرية واجبة، واختيارية مندوب إليها، وفي هذا التقسيم حكمة؛ لأنّ النَّاس صنفان: صنف يندفع إلى الإحسان بدافعه طبعه لما به من السخاء ومحبة الخير والزلّفى، وصنف لا يندفع إليه من تلقاء نفسه، ولكن بدافع الإلزام، والجبر، وخوف العقوبة، فلم يجعل الإسلام المؤاساة كلّها اختيارية؛ لئلا يُحرم المحتاجون مؤاساة فريق



كثير من النَّاس، ولم يجعلها واجبة لئلا يُحرم المحتاجون وفرة المؤاسيات بعد أن يحصلوا على المؤاساة الواجبة، ولئلا يُحرم المؤمنون فضيلة السّخاء بالوقوف عند الواجب<sup>48</sup>.

(د). المنحى التفعيلي لقيمة المؤاسات :

1- يصل بالنفس الإنسانية إلى كمالات الارتقاء الروحي، ويعلمها فضيلة السخاء؛ بقول ابن عاشور: " فلم يجعل الإسلام المؤاساة كلّها اختيارية؛ لئلا يُحرم المحتاجون مؤاساة فريق كثير من النَّاس، ولم يجعلها واجبة لئلا يُحرم المحتاجون وفرة المؤاسيات بعد أن يحصلوا على المؤاساة الواجبة، ولئلا يُحرم المؤمنون فضيلة السّخاء بالوقوف عند الواجب<sup>49</sup>.

2- تفضي إلى تماسك المجتمع وترابطه، فتوحد بين صفوفه، وتسهم في تحقيق وحدة جامعة بين أفرادها.

(3). قيمة المساواة

أ. مفهومها لغة:

المساواة في اللغة من الفعل (سوا)، ويدور معناها؛ على المماثلة والمعادلة من حيث القدر أو القيمة، ويقال هذا يساوي درهماً أي يعادله بالقيمة<sup>50</sup>، جاء في المفردات: "المساواة المعادلة المعتبرة بالذّرع والوزن والكيل، يقال: هذا الثّوب مساوٍ لذلك الثّوب، وهذا الدرهم مساوٍ لذلك الدرهم، وقد يعتبر بالكيفية نحو: هذا السّواد مساوٍ لذلك السّواد"<sup>51</sup>.

وقال ابن عاشور في معناها اللّغوي: "المساواة مصدر ساوى شيءٌ شيئاً إذا كانا متماثلين، فإن قُيدت بمتعلّق في اللفظ أو في التّقدير، بحسب مساق الكلام؛ فالمراد المماثلة في ما دلّ عليه ذلك المتعلّق، وإن هي أُطلقت فظاهر الإطلاق يوهم المماثلة المطلقة في كلّ شيء"<sup>52</sup>.

مفهومها اصطلاحاً:

أورد ابن عاشور لقيمة المساواة تعريفيين، أحدهما أشمل من الآخر.

فقال في تعريفها: "يراد منها ما ينشأ عن معنى الأخوة؛ وهو تساوي المسلمين في الانتساب إلى الجامعة الإسلامية، وفي التهيؤ والصّلاحية لكلّ فضيلة في الإسلام، إذا وجدت أسبابها، وسمحت بها مواهب أصحابها، وأيضاً في إعطاء الحقوق المخوّلة في الشّريعة بدون تفاوت بين أصحابها، فيما لا أثر للتفاوت فيه بين النّاس"<sup>53</sup>؛ وهذا التّعريف للمساواة يجعلها مشتركة أساسياً بين المسلمين، مخوّل لهم حق الانتساب إلى الجامعة الإسلامية.

وعرّفها أيضاً بقوله: "إنّ المساواة ترجع إلى: التّماتل في آثار كلّ ما تماثل المسلمون فيه، بأصل الخلقة، أو بتحديد الشّريعة، لا يؤثّر على ذلك التّماتل حائل من قوة أو ضعف، فلا تكون قوة القوي وعزّته زائدة له من آثار ذلك التّماتل، ولا ضعف الضّعيف حائلاً بينه، وبين آثار ذلك التّماتل"<sup>54</sup>.

وعليه فالمساواة هي مطلق التّماتل وفق ضابطين أساسيين هما أصل الخلقة، أو تحديد الشّريعة.

ب. المقاصد من قيمة المساواة عند ابن عاشور

1- بيان أنّ قيمة المساواة هي أثر من آثار مقصد الأخوة بين المسلمين: قيمة المساواة؛ هي أثر من آثار مقصد الأخوة، لها وجهان؛ وجه تظهر فيه كأدب إسلامي، ووجه تظهر فيه كأصل تشريعي، يقول ابن عاشور: "المساواة كما قلنا أثر من آثار الأخوة المفروضة بين المسلمين، وهي أيضاً أصل من أصول نظام الاجتماع الإسلامي، وهي من أجل ذلك ذات طرفين: طرف تظهر فيه بمظهر أدب إسلامي تابع للعقيدة الإسلامية، يجب تخلّق المسلمين به،... وطرف تظهر فيه بمظهر أصل تشريعي يُجرى على المسلمين لزوم المصير إليه، وإلى فروعه في أنواع المعاملات"<sup>55</sup>.

2- المساواة بمظهر أصل تشريعي فرع من المساواة بمظهر الأدب الإسلامي؛ يقول ابن عاشور: "وأما الطّرف الثّاني للمساواة؛ الذي تظهر فيه بمظهر أصل تشريعي، فهو يمازج صوراً كثيرة من صور الطّرف الأول؛ لأنّ هذا الطّرف وإن كان قسيماً للطّرف الأول فهو عند التّحقيق فرع منه"<sup>56</sup>.

ج. المنحى التفعيلي لقيمة المساواة:

1- المساواة بمظهر الأدب الإسلامي هي فرع الدّخول في الجامعة الإسلامية؛ الطّرف الذي تظهر فيه المساواة بمظهر أدب إسلامي تابع للعقيدة الإسلامية؛ تكون فيه المساواة فرع الأخوة التي هي فرع الجامعة الإسلامية، وهذه المساواة تستتبع المساواة في تلقي الشريعة والعبادة، والتّقرب إلى الله تعالى، فالنّاس في هذا المقدار سواء، يتعلّق بهم التّكليف تعلقاً متماثلاً إلا من قام به مانع، ويعبدون الله تعالى عبادة واحدة في الواجبات، ويتقربون إلى الله تعالى على سواء، لا يتفاوتون إلا بمقدار تنافسهم في الخير<sup>57</sup>.

#### 4. قيمة العدل

أولاً: مفهومها

أ. لغة:

العدل؛ ما قام في النّفوس أنه مستقيم، وهو ضدّ الجور، عدل الحاكم في الحكم، يعدل عدلاً وهو عادل من قوم عدول، وعدل: الأخيرة اسم جمع كتجر وشرب، وعدل عليه في القضية، فهو عادل، وبسط الوالي عدله، ومعدلته<sup>58</sup>.

فالعدل؛ هو خلاف الجور، وما قام في النّفوس أنه مستقيم، و من المواضع التي بسط فيها ابن عاشور؛ المعنى اللغوي للفظ (العدل)، تفسيره لقوله تعالى: وَأَنْتُمْ أَوْلَىٰ بِمَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ [البقرة: 48]، فقال: "والعدل بفتح العين يطلق على الشّيء المساوي شيئاً والمماثل له، ولذلك جعل ما يفتدى به عن شيء عدلاً"<sup>59</sup>، وفي تفسير ابن عاشور لقوله تعالى: وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل [النساء: 58]،

عَدَدَ إطلاقات العدل اللغوية، وذكر أنه ينقسم من التّاحية الشّرعية إلى: عدل حقوقي، وعدل تنفيذي، فيقول: "والعدل ضدّ الجور، فهو في اللّغة التّسوية، يقال عدَل كذا بكذا، أي سواه به، ووازنه عدلا... والعدل؛ مساواة بين النّاس أو بين أفراد أمة في تعيين الأشياء لمستحقّها، وفي تمكين كلّ ذي حقّ من حقّه، بدون تأخير... فالأول هو العدل في تعين الحقوق، والثّاني هو العدل في التنفيذ... فالعدل؛ وسط بين طرفين؛ هما: الإفراط في تخويل ذي الحقّ حقّه، أي بإعطائه أكثر من حقه، والتّفريط في ذلك"<sup>60</sup>.

### ب. اصطلاحاً:

يقول ابن عاشور: "فماهية العدل؛ أنه تمكين صاحب الحقّ حقّه بيده أو يد نائبه، وتعني له قولاً أو فعلاً"<sup>61</sup>.

فقيمة العدل بناءً على تعريف ابن عاشور لماهية العدل؛ هي أن يُمكن كل ذي حقّ من حقّه، ويعيّن له، وهي قيمة مثلى ينبئ تفعيلها عن ارتقاء الأمة، وحضارتها.

### ج. مجالات قيمة العدل عند ابن عاشور:

ذكر ابن عاشور أنّ المجال الذي تظهر فيه هذه القيمة؛ هو مجال القضاء، والتّشريع، والشّهادة، والحسبة، فقال: "العدل يظهر في القضاء بين النّاس في منازعاتهم، وفي فرض الواجبات والتكاليف عليهم، وفي التّشريع لهم والإفتاء؛ وهو الفقه، وفي الشّهادة بينهم، قال تعالى: يأيها الذين آمنوا كونوا قوامين لله شهداء بالقسط [المائدة: 08]، وفي الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر"<sup>62</sup>، قال تعالى: وإذا قلمت فاعدلوا وبعهد الله أوفوا [الأنعام: 152].

### ج. المقاصد من قيمة العدل عند ابن عاشور

1- قيمة حضارية اتّفق الحضارة البشرية على إرسائها، وتمجيدها، يقول ابن عاشور: "وحسبنا أيضاً اتّفاق البشر كلّهم في جميع الأعصار على مدح العدل، وتمجيده، والمطالبة بنشره على الإجمال، وإن اختلفوا في جزئياته، وعند تطبيقه، والعدل ممّا

تواطأت على حسنه الشرائع الإلهية والعقول الحكيمة، وتمدح بادعاء القيام به عظماء الأمم<sup>63</sup>.

2- قيمة العدل قيمة فطرية تنشرح لها النفس، قيمة العدل قيمة دعت إليها الفطرة السليمة، والفطرة مشترك إنساني، ووصف تنصاع لدعوته الإنسانية جمعاء، يقول ابن عاشور: "وحسن العدل مستقر في الفطرة؛ فإن كل نفس تنشرح لمظاهر العدل ما كانت النفوس بمعزل عن هوى يغلب عليها في قضية خاصة أو في مبدأ خاص تنتفع فيه، بما يخالف العدل بدافع إحدى القوتين الشاهية والغاضبة"<sup>64</sup>.

د. المنحى التفعيلي لقيمة العدل:

1- رفع الجور على الناس؛ فقيمة العدل تحقق المعنى اللغوي للعدل؛ وهو مخالفة الجور، يقول ابن عاشور: "ولأجل تسهيل إقامة العدل على وجه لا يوجد فيه للباطل مشرب كان من أول النظم في الإسلام؛ توضيح وجوه الحكم في الأعمال، قصدا لإيصال الحكم حق المستحق إليه على وجهه، حيطة للعدل في الأحكام، حتى لا يلتبس الجور على الناس"<sup>65</sup>.

2- إقامة القضاء؛ ومن مقاصد قيمة العدل في المجتمع الإسلامي إيصال الحق إلى مستحقه؛ ولتحقيق هذا المقصد أقام التشريع الإسلامي القضاء، يقول ابن عاشور: "ولما كانت إبانة الحق وتعيين فضيلته في الطروس والصدور غير كافية لتحصيل المقصود منها؛ وهو إيصال الحق إلى مستحقه، أقام التشريع الإسلامي القضاء لتمييز الحق، وتعيين صاحبه في جزئيات الحوادث بين الناس ومخاصماتهم"<sup>66</sup>.

خاتمة:

وفي ختام هذه السطور؛ يحسن تدوين أهم نتائج هذا المقال موزعة على النقاط التالية:

- منهجية المقاصد الشرعية عند ابن عاشور؛ هي منهجية وظيفية، يُرى من منطلقها: أن أحكام الشرع مقصّدة بمصالح للمكلف في العاجل، والآجل، وأن الشريعة ناظرة في تشريعها إلى تحقيق مراد الخالق في تشريع الحكم.
- جمعت منهجية ابن عاشور بعدين أساسيين: بعد قيمي تنظيري ناتج عن طول نفس في الاستقراء، وعميق بحث في التّنظير، وبعد تطبيقي تنزيلي على الوقائع والمستجدّات.
- الحضارة الإسلامية؛ هي مرحلة سامية نبيلة من مراحل تجاوب المسلمين مع منهج الله تعالى، ونظامه الذي أوحاه إلى خاتم رسله سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم.
- من مقاصد مقصد دراسة مقصد الحضارة عند ابن عاشور ، أنها تسهم في تأسيس المدنية الصّالحة، وتصور للدارس معظم مبادئ الدّين.
- قيمة العدل قيمة حضارية اتّفق الحضارة البشرية على إرسائها، وتمجيدها.
- المساواة كأدب إسلامي تعتبر فرعاً للدّخول في الجامعة الإسلامية: تتفرع عليها قيمة الأخوة، التي تعتبر ركيزة أساسية من الركائز التي تبنى على قوامها الجامعة الإسلامية.
- قيمة مكارم الأخلاق تصل بالنفس الإنسانية إلى أوج الارتقاء الروحي؛ فإذا ارتاض العقل على إدراك الفضائل والتّحلي بها، والعزم على تسيير جوارحه وفق مقتضاها، ارتقت به إلى بلوغ أوج الكمال، وأبعدت تصرف نفسه عن همج الحيوان

## الهوامش

<sup>1</sup> ابن خلدون (784هـ-808هـ)؛ ولي الدين أبو زيد عبد الرحمن بن محمد الحضرمي، مؤرخ شهير، رائد علم الاجتماع الحديث، ولد بتونس، وعاش في الجزائر، أسرة ابن خلدون تنحدر من أصول عربية، كما ذكر في كتاباته؛ أسرة ذات نفوذ في إشبيلية في الأندلس، هاجر بنو خلدون إلى تونس؛ التي كانت تحت

حكم الحفصيين، يعدّ من كبار العلماء الذين أنجهم المغرب العربي، إذ قدم نظريات كثيرة جديدة في علمي الاجتماع، والتاريخ، وبشكل خاص في كتابه: العبر والمقدمة، عمل ابن خلدون في التدريس في بلاد المغرب؛ بجامعة القرويين في فاس، ثم في الجامع الأزهر في القاهرة، والمدرسة الظاهرية، وغيرها من محافل المعرفة التي كثرت في أرجاء العالم الإسلامي المختلفة خلال القرن الرابع عشر؛ نظراً لحضّ الدين الإسلامي الحنيف للناس على طلب العلم، كما عمل في مجال القضاء أكثر من مرة، وحاول تحقيق العدالة الاجتماعية في الأحكام التي أصدرها، امتاز ابن خلدون بسعة اطلاعه على ما كتبه الأقدمون، وعلى أحوال البشر، وقدرته على استعراض الآراء ونقدها، ودقة الملاحظة مع حرية في التفكير وإنصاف أصحاب الآراء المخالفة لرأيه، وقد كان لخبرته في الحياة السياسية والإدارية والقضاء، إلى جانب أسفاره الكثيرة؛ في شمال إفريقية، وغيرها إلى مصر والحجاز والشام، أثر بالغ في موضوعية وعلمية كتاباته، وملاحظاته، من أهم مؤلفاته: مقدمة ابن خلدون، (ت: عبد الله محمد الدرويش، ط1، 2004م)، كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر، (ت: أبو صهيب الكرمي، بيت الأفكار الدولية)، ينظر في ترجمته: الطباع، عمر فاروق، ابن خلدون؛ في سيرته، وفلسفته التاريخية والاجتماعية، مؤسسة المعارف للطباعة والنشر، 1997م، ص30-31-90

<sup>2</sup> المحيّا، مساعد بن عبد الله، القيم في المسلسلات التلفازية، دار العاصمة، ط1، 1414هـ، ص23

<sup>3</sup> الرّاغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، ت: محمد سيد كيلاني، دار المعرفة، بيروت، ص416

<sup>4</sup> ينظر: الجوهري؛ إسماعيل بن حماد، الصّحاح تاج اللغة، وصحاح العربية، ت: أحمد عبد الغفور العطار، دار العلم للملايين، ط4، 1990، ج5، ص2017

<sup>5</sup> المصدر نفسه، ج5، ص2017

<sup>6</sup> المفردات في غريب القرآن، مرجع سابق، ص417

<sup>7</sup> القيم في المسلسلات التلفازية، مرجع سابق، ص80

<sup>8</sup> ذكرت هذه الكلمة في المعاجم التي عاش أصحابها ما بين القرنين الثّالث، والرّابع الهجري، بينما غابت غياباً تامّاً في أول معاجم اللغة العربية في مادّة (حضر)، ينظر: الفراهيدي، أبو عبد الرحمن الخليل

بن أحمد، كتاب العين، ت: مهدي المخزومي، وإبراهيم السامرائي، مؤسسة الأعلي للمطبوعات، ط1، بيروت، 1988م، ج3، ص101-103

<sup>9</sup> ابن فارس، أبو الحسين أحمد، معجم مقاييس اللغة، ت: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، 1976م، ج2، ص75-76

<sup>10</sup> ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط1، ج4، ص196-197

<sup>11</sup> الأصفهاني، أبو القاسم الحسين، معجم مفردات ألفاظ القرآن الكريم، ضبطه وصححه، إبراهيم شمس الدين، ط1، بيروت، دار الكتب العلمية، 1997م، ص137

<sup>12</sup> عارف، محمد نصر، الحضارة، الثقافة، المدنية، دراسة لسيرة المصطلح ودلالة المفهوم، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، عمان، ط2، 1994، ص15

<sup>13</sup> ابن خلدون، ولي الدين عبد الرحمن بن محمد، مقدّمة ابن خلدون، ت: عبد الله محمد الدرويش، ط1، 2004م، ج1، ص338

<sup>14</sup> يستعمل هذا المصطلح في وصف طبيعة حياة الناس الذين يعيشون في الصحاري ويسكنون الخيام، ويتجولون من مكان لآخر بحثاً وراء العشب والماء، ينظر؛ إحسان، محمد الحسن، موسوعة علم الاجتماع، بيروت، 1999، ط1، ص123-124

<sup>15</sup> المصدر نفسه، ج2، ص363

<sup>16</sup> مالك بن نبي، القضايا الكبرى، دار الفكر، المطبعة العلمية، دمشق، ط سنة 2000م، ص43

<sup>17</sup> ينظر، القحطاني، مسفر بن علي، الوعي المقاصدي، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط2، 2013، ص129

<sup>18</sup> التويجري، عبد العزيز بن عثمان، خصائص الحضارة الإسلامية، وآفاق المستقبل، سنة 2000م، ص4



<sup>19</sup> ينظر؛ الوعي المقاصدي، مرجع سابق، ص129

<sup>20</sup> محمد البشير؛ محمد بشير، القيم الحضارية مفهومها وأهميتها ووسائل تحقيقها في السنّة النبوية، جامعة جازان، المملكة العربية السّعودية، دراسات دعوية، العدد 15، 1429هـ-2008م، ص7

<sup>21</sup> ينظر؛ المرجع نفسه، ص7-8

<sup>22</sup> التّجار، عبد المجيد، معالم المنهج الحضاري في الإسلام، ثقافتنا للدراسات والبحوث، العدد25، 2010، ص149

<sup>23</sup> محمود، عبد الحلیم: (1910م-1978م)، ولد الشّیخ عبد الحلیم محمود في قرية أبو أحمد من ضواحي مدينة بلبیس بمحافظة الشّرقية في 2 من جمادى الأولى سنة 1328هـ، نشأ في أسرة كريمة مشهورة بالصّلاح والتّقوى، التحق بالأزهر، حصل على شهادة العالمية سنة 1932م، ثمّ سافر لاستكمال تعليمه العالي في باريس، ونجح في الحصول على درجة الدكتوراه في 1940م، تولى أمانة مجمع البحوث الإسلامية ثمّ تولى وزارة الأوقاف، وصدر قراراً بتعيينه شيخاً للأزهر في 27/03/1973م، توفي الشّیخ في ذي القعدة 1397هـ، من مؤلفاته: الجهاد في الإسلام (دار المعارف)، الحجّ إلى بيت الله الحرام، (دار الكتاب المصري- دار الكتاب اللبناني)، الإسراء والمعراج (دار المعارف، ط11)، أبو يزيد البسطامي (دار المعارف)،

ينظر في ترجمته، الموقع الإلكتروني: موقع الإمام عبد الحلیم محمود، تاريخ المشاهدة: 2016/04/07، السّاعة: 20:06 <http://www.abdel-halim.org/>

<sup>24</sup> ينظر؛ محمود، عبد الحلیم، الحضارة الإسلامية مع الأسرة والمجتمع، دار التوزيع والنّشر، ط1، 2013م، ص2

<sup>25</sup> ينظر؛ المرجع نفسه، ص2-3

<sup>26</sup> خصائص الحضارة الإسلامية، وأفاق المستقبل، مرجع سابق، ص7

<sup>27</sup> ينظر؛ أصول النّظام الاجتماعي في الإسلام، مرجع سابق، ص45-46

<sup>28</sup> خصائص الحضارة الإسلامية وآفاق المستقبل، مرجع سابق، ص 7

<sup>29</sup> أصول النّظام الاجتماعي في الاسلام، مرجع سابق، ص 88

<sup>30</sup> المرجع نفسه، ص 88-89

<sup>31</sup> ينظر: حسن حنفي، موسوعة الحضارة العربية الإسلامية، دار الفارس، ط1، 1995، ج2، ص 500

<sup>32</sup> النّظام الاجتماعي في الإسلام، مرجع سابق، ص 99

<sup>33</sup> المرجع نفسه، ص 47-48

<sup>34</sup> أصول النّظام الاجتماعي في الإسلام، مرجع سابق، ص 5

<sup>35</sup> المرجع نفسه، ص 5

<sup>36</sup> السّرجاني، راغب، الأخلاق والقيم في الحضارة الإسلامية، تصميم وإخراج موقع نصرة رسول الله،

دط، دت، ص 1

<sup>37</sup> أصول النّظام الاجتماعي في الإسلام، مرجع سابق، ص 116-117

<sup>38</sup> المرجع نفسه، ص 117

<sup>39</sup> المرجع نفسه، ص 117

<sup>40</sup> المرجع نفسه، ص 116

<sup>41</sup> المرجع نفسه، ص 116

<sup>42</sup> المرجع نفسه، ص 117

<sup>43</sup> المرجع نفسه، ص 118

<sup>44</sup> ابن الأثير، مجد الدّين، التّهاية في غريب الحديث والأثر، ت: طاهر أحمد الزاوي، محمود محمد الطّناحي، المكتبة العلمية، بيروت، 1399هـ-1979م، ج1، ص50

<sup>45</sup> ينظر؛ أصول النّظام الاجتماعي في الإسلام، مرجع سابق، ص129

<sup>46</sup> المؤاساة الجبرية؛ هي الزّكاة والصّدقات الواجبة مثل: الكفّارات، زكاة الفطر عند القائلين بوجوبها، والتّفقات الواجبة مثل: نفقة الزوجة، ونفقة الأبوين الفقيرين، ونفقة الأولاد الصّغار الفقراء، أو العجّز الفقراء، والعناقة الواجبة مثل: عتق الكفّارات والكتابة عند القائلين بوجوبها، ينظر؛ المرجع نفسه، ص131-132

<sup>47</sup> المؤاساة الاختيارية؛ أشهرها في الإسلام الصّدقة، الهبة، العرية، ينظر؛ المرجع نفسه، ص133

<sup>48</sup> المرجع نفسه، ص130

<sup>49</sup> المرجع نفسه، ص130

<sup>50</sup> ينظر؛ المصباح المنير، مرجع سابق، ص405

<sup>51</sup> الأصفهاني، أبي القاسم حسين بن محمد، المفردات في غريب القرآن، مركز الدّراسات والبحوث، مكتبة نزار مصطفى الباز، دط، دت، ج1، ص331

<sup>52</sup> أصول النّظام الاجتماعي في الإسلام، مرجع سابق، ص135

<sup>53</sup> المرجع نفسه، ص135

<sup>54</sup> المرجع نفسه، ص135

<sup>55</sup> أصول النّظام الاجتماعي في الإسلام، مرجع سابق، ص135

<sup>56</sup> المرجع نفسه، ص141

<sup>57</sup> ينظر؛ المرجع نفسه، ص136-137

<sup>58</sup> لسان العرب، مصدر سابق، ج 11، ص 430

<sup>59</sup> التّحرير والتّنوير، مرجع سابق، ج 1، ص 489

<sup>60</sup> المرجع نفسه، ج 5، ص 95

<sup>61</sup> أصول النّظام الاجتماعي في الإسلام، ص 175

<sup>62</sup> المرجع نفسه، ص 175

<sup>63</sup> المرجع نفسه، ص 175

<sup>64</sup> المرجع نفسه، ص 175

<sup>65</sup> المرجع نفسه، ص 175

<sup>66</sup> المرجع نفسه، ص 175

#### المراجع المعتمدة :

الطّباع، عمر فاروق، ابن خلدون؛ في سيرته، وفلسفته التاريخية والاجتماعية، مؤسسة المعارف للطباعة والنشر، 1997م

عارف، محمد نصر، الحضارة، الثقافة، المدنية، دراسة لسيرة المصطلح ودلالة المفهوم، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، عمان، ط 2، 1994

محمود، عبد الحلیم، الحضارة الإسلامية مع الأسرة والمجتمع، دار التوزيع والنشر، ط 1، 2013م

حسن حنفي، موسوعة الحضارة العربية الإسلامية، دار الفارس، ط 1، 1995، ج 2، ص 500

مالك بن نبي، القضايا الكبرى، دار الفكر، المطبعة العلمية، دمشق، ط سنة 2000م، ص 43

المحيّا، مساعد بن عبد الله، القيم في المسلسلات التّلفازية، دار العاصمة، ط 1، 1414هـ.

محمد البشير؛ محمد بشير، القيم الحضارية مفهومها وأهميتها ووسائل تحقيقها في السّنة النبوية،  
جامعة جازان، المملكة العربية السّعودية، دراسات دعوية، العدد 15، 1429هـ-2008م

الزّاغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، ت؛ محمد سيد كيلاني، دار المعرفة، بيروت

الأصفهاني، أبي القاسم حسين بن محمد، المفردات في غريب القرآن، مركز الدّراسات والبحوث، مكتبة  
نزار مصطفى الباز، دط، دت

الجوهري؛ إسماعيل بن حماد، الصّحاح تاج اللغة، وصحاح العربية، ت؛ أحمد عبد الغفور العطار،  
دار العلم للملايين، ط4، 1990

ابن الأثير، مجد الدّين، التّهایة في غريب الحديث والأثر، ت؛ طاهر أحمد الزاوي، محمود محمد  
الطنّاحي، المكتبة العلمية، بيروت، 1399هـ-1979م

القحطاني، مسفر بن علي، الوعي المقاصدي، الشّبكة العربية للأبحاث والنّشر، بيروت، ط2، 2013

التّوبجري، عبد العزيز بن عثمان، خصائص الحضارة الإسلامية، وآفاق المستقبل، سنة 2000م

النّجار، عبد المجيد، معالم المنهج الحضاري في الإسلام، ثقافتنا للدّراسات والبحوث، العدد25، 2010

الأصفهاني، أبو القاسم الحسين، معجم مفردات ألفاظ القرآن الكريم، ضبطه وصححه، إبراهيم  
شمس الدّين، ط1، بيروت، دار الكتب العلمية، 1997م

ابن خلدون، ولي الدين عبد الرحمن بن محمد، مقدّمة ابن خلدون، ت؛ عبد الله محمد الدّرويش،  
ط1، 2004م

ابن فارس، أبو الحسين أحمد، معجم مقاييس اللغة، ت؛ عبد السّلام محمد هارون، دار  
الفكر، 1976م

إحسان، محمد الحسن، موسوعة علم الاجتماع، بيروت، 1999، ط1، ص123-124

---

الفراهيدي، أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد، كتاب العين، ت: مهدي المخزومي، وإبراهيم السامرائي، مؤسسة الأعلي للمطبوعات، ط1، بيروت، 1988م

ابن منظور، لسان العرب، دارصادر، بيروت، ط1