بسم الله الرحمن الرحيم

دراسات إسلامية

دورية سداسية محكمة تصدر عن:

مركز البصيرة

للبحوث والاستشارات والخدمات التعلّمية

المجلد 12 العدد (01)
الرقم التسلسلي: 24
18 شوال 1441 هـ 10 جوان 2020

رئيس التحرير
د. بلخير عمراني

omranibelkheir@gmail.com

المراسلات باسم مدير مركز البصيرة
حي ماكودي 2 رقم 13 وادي السمار – الجزائر
ها: 023.75.75.81
النقال: 05.60.18.59.00

البريد الالكتروني:
info@albasseera.net
studies@albasseera.net

الموقع الإلكتروني:
www.albasseera.net

رقم الإيداع القانوني: 2008/1900
رقم ISSN 1112-8011

دار الخلدونية للنشر والتوزيع
05، شارع محمد مسعودي القبة الجزائر.
- هاتف / فاكس 021.68.86.48
- هاتف 021.68.86.49

قواعد النشر

تعنى المجلة بنشر البحوث والمقالات العلمية، باللغات العربية والانجليزية والفرنسية، ويشترط فيها ما يلي:

✓ أن يكون البحث متسما بالجدة العلمية والعمق والأصالة والطرح المتميز.

✓ أن يكون الموضوع ضمن تخصصات واهتمامات المجلة.

✓ أن يتصف البحث بمعايير وشروط البحث العلمي الأكاديمي (سلامة اللغة، توثيق المعلومات، دقة الإحصائيات، المصادر والمراجع)

✓ النشر في مجلة دراسات إسلامية يكون عبر البوابة الجزائرية للمجلات العالمية والتي رابطها : www.asjp.cerist.dz وأي مقالات خارجة عن ذلك لا يعتد بها.

✓ يرسل الباحث طلبا إلى البريد الإلكتروني : omranibelkheir@gmail.comيتعهد فيه بأن مقاله لم ينشر ولم يرسل للنشر إلى جهة أخرى، ولم يقدم إلى ندوة علمية أو ملتقى علمي، وعند

قبول المقال للنشر تنتقل جميع حقوق الملكية المتعلقة بالمقال إلى المجلة.

✓ يُرسل الباحث السيرة الذاتية إلى البريد الإلكتروني المذكور أعلاه.

✓ يمكن للباحث تحميل دليل المؤلف، ونموذج المقال، والتعهد، من صفحة المجلة في البوابة.

✓ لا يقل عدد الصفحات عن 10 صفحة ولا يزيد عن 25 صفحة.

✓ شكل الآيات القرآنية ونقلها مباشرة من المصحف الإلكتروني – إن وجدت–

✓ أن تكون الرسوم والخرائط التوضيحية والجداول محولة إلى صور– إن وجدت –

✓ ضرورة إرفاق المقال بملخص باللغة العربية واللغة الإنجليزية، وفي حال كون المقال بلغة أجنبية (فرنسية أو إنجليزية) الملخص الثاني يكون باللغة العربية.

✓ المؤلف الذي ينشر له مقال في المجلة لا يمكنه إعادة النشر فيها إلا بعد عددين اثنين.

✓ ما ينشر بالمجلة يعبر عن رأي صاحبه ولا يعبر بالضرورة عن وجهة نظر المجلة.

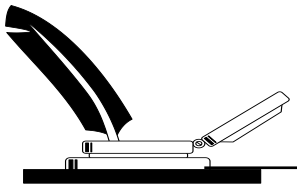
هيئة التحرير

رئيس التحرير

د. بلخير عمراني

أعضاء هيئة التحرير

د. عز الدين معميش	جامعة قطر
أ.د. رقية طه جابر العلواني	جامعة البحرين
أ. د. يوسف نواسة	المدرسة العليا للأساتذة، بوزريعة
د. حبيبة شهرة	جامعة عمار ثليجي، الأغواط
د. رشيد كهوس	جامعة عبد المالك السعدي، المغرب
د. خولة صالح	جامعة أم القرى، المملكة العربية السعودية
د. علي عدلاوي	جامعة عمار ثليجي، الأغواط
أ. د. محمد عبد الحليم بيشي	جامعة قطر
أحمد بورزق	جامعة زيان عاشور، الجلفة
د. للا عائشة عدنان	معهد محمد السادس للقراءات والدراسات القرآنية، المغرب
أ.د. بن عمار الزهرة	جامعة أحمد بن بلة، وهران
د. آسيا شكيرب	جامعة الأمير عبد القادر، قسنطينة
د. هشام يسري محمد العربي	جامعة نجران، المملكة العربية السعودية
د. إيهاب النجمي	جامعة قسطموني، تركيا



كلمة العدد

الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات، والصلاة والسلام على عبده ورسوله، وخليله وأمينه على وحيه، وصفوته من خلقه، نبينا محمد بن عبدالله، إمام الدعاة إليه، صلى الله وسلم وكرم وبارك عليه وعلى آله وعلى أصحابه ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين.

الحمد لله الذي وفقنا لإصدار هذا العدد الجديد من مجلة " درسات إسلامية "، وهو العدد الرابع والعشرون، والذي استقبلنا فيه العديد من المقالات القيّمة، من مختلف الأمصار والأقطار، في عودة موفقة للمجلة بعد عددها الثالث والعشرين الصادر في ديسمبر من العام 2019، وبعد التحكيم والمراجعة، والتدقيق والمتابعة، رست هيئة التحرير على اختيار أربعة عشر مقالا، تنوعت بين جوانب الدراسات الإسلامية، فكان منها القرآني، والفكري، والمقاصدي، والفقهي، والحديثي، والأدب الإسلامي.

لقد تناولت مقالات الجانب الفكري، فتعرضت لآراء الدكتور طه عبد الرحمان بالبحث والدراسة، من حيث الائتمان الفكري، ومن حيث المقاصد، وتناولت مقالات جانب الفقه وأصوله، فتعرضت لشروط الإفتاء وضوابطه، وللاجتهاد الفقهي، وللخبرة الجنائية في الشريعة الإسلامية، وللضروريات الخمس، وعالج مقالان الفساد المالي وكيف حاربته الشريعة الإسلامية، أما في مجال الحديث فقد تطرق بحث لجمع ودراسة مجموعة من الأحاديث الواردة في نزول الداء، وهي دراسة تتزامن وهذه الظروف التي يمر بها العالم من انتشار الوباء (كوفيد 19)، والتي بينت (الظروف) أن البشرية بحاجة إلى الهدي النبوي في معالجة الأسقام والأدواء، وطرق الوقاية والاستشفاء. أما في مجال الدراسات القرآنية فقد عالج مقالان مسألة الإعجاز القرآني من حيث مسيرة الدراسات الإعجازية ومن حيث منهج التلقي والتحليل عند العلماء، لتختتم المجلة بدراسة قيمة عن المنهج النبوي في تطوير الكفاءات القيادية وصناعة التميز للأستاذ الدكتور بوفلجة غيات، ثم بدراسة في الأدب الإسلامي للدكتور السعيد قوراري.

ولست أنسى في هذا المقام أن أشكر هيئة التحرير، والمراجعين؛ الذين بذلوا جهدا كبيرا في التحكيم والتدقيق والمراجعة، على الرغم من التجربة الأولى للبعض في العمل على البوابة، وبفضل هذه الثلّة من الدكاترة الأفاضل تواصل المجلة مسيرتها العلمية، وتشق طريقها نحو التميز والرقي.

نسأل الله التوفيق والسداد، وأن يرفع هذا الوباء عن البلاد والعباد، وأن يعيد إلينا الصحة والعافية، وأن يكلأنا بالليل والنهار، فعليه التوكل والاعتماد.

وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم

د. بلخير عمراني

رئيس هيئة التحرير

أمة تتعلم أمة تتقدم

دورية سداسية محكمة تعنى بالبحوث والدراسات في مختلف العلوم الإسلامية

المجلد 12 **العدد** (01) **الرقم التسلسلي**: 24، 18 **شوال** 1441 **هـ** 10 **جوان** 2020

المحتـويات

كلمة العدد	د. بلخير عمراني	4
طوبى الائتمانية: قراءة نقدية للدرس المقاصدي في فكر د. طه عبد الرحمن	أحمد غاوش جامعة القاضي عياض مراكش – المغرب	09
الائتمان الفكري عند العلامة طه عبدالرحمن	عبد الكريم القلالي جامعة سيدي محمد بن عبد الله – المغرب	21
الخبرة الجنائية في الشريعة الإسلامية	محمد راشد العمر كلية الإلهيات – جامعة حران تركيا	37
مكافحة الفساد المالي في السنة النبوية وكيفية الاستفادة منه	منصور رحماني جامعة 20 أوت 1955 – سكيكدة – الجزائر	49
سبل حماية المال العام من الفساد في القرآن الكريم	عبد الحاكم حسان جامعة غرداية - الجزائر	65
الإفتاء - شروطه وضوابطه-	عبد الرحمان روان، عاشور بوقلقولة جامعة العقيد أحمد دراية – أدرار- الجزائر	75

رؤية في الاجتهاد الفقهي المعاصر من حيثُ المفهوم والضوابط	زيد مليكة جامعة الشهيد حمه لخضر الوادي - الجزائر	87
قاعدة الضرورات تبيح المحظورات وتطبيقاتها الفقهية	عابد حسن جميل كلية القانون والعلوم السياسية، جامعة دهوك - العراق	101
العقوبات الشرعية وعلاقتها بحفظ الضروريات الخمس الحدود والقصاص أنموذجا	عبد الجليل أولاد حمادي جامعة العقيد أحمد دراية – أدرار- الجزائر	111
الأحاديث الواردة في نزول الداء ليلاً جمعا ودراسة	عبد المومن عزوق جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية – قسنطينة - الجزائر	125
قِرَاءَةٌ فِي مَسِيرَةِ الدِّرَاسَاتِ الإعْجَازِيَّةِ - البَيَانُ القُرْآنِيُّ أُنْمُوذَجًا–	طارق زيناي جامعة العربي بن مهيدي - أم البواقي - الجزائر	139
منهج التلقي والتحليل عند علماء الإعجاز القرآني - علماء القرن الخامس هجري أنموذجا-	دقي جلول جامعة محمد بوضياف - المسيلة - الجزائر	157
المنهج النبوي في تطوير الكفاءات القيادية وصناعة التميّز	بوفلجة غيات جامعة محمد بن أحمد - وهران2 - الجزائر	169
مقدمة في نظرية الأدب الإسلامي	السعيد قوراري جامعة العربي بن مهيدي - أم البواقي - الجزائر	191

طوبى الائتمانية: قراءة نقدية للدرس المقاصدي في فكر د. طه عبد الرحمن

Utopia of Moral Philosophy: A critical reading of Dr. Taha Abdel Rahman's thoughts on the purposes of Sharia

أحمد غاوش

Ahmed Ghaouch

جامعة القاضي عياض، مراكش، المغرب، ghmed76@gmail.com

تاريخ الارسال : 2020/04/05	تاريخ القبول : 2020/05/11	تاريخ النشر : 2020/06/10

ملخص:

يهدف المقال إلى تقديم قراءة نقدية لأفكار الدكتور طه عبد الرحمن في مبحث مقاصد الشريعة، باعتبارها أحد أهم محاولات المدارسة التجديدية لهذا المبحث من خارج المدرسة الأصولية وفي الإطار الواسع للفكر الإسلامي المعاصر، والأسئلة التي يروم المقال الإجابة عنها: ما الجديد الذي قدمه فيلسوف الائتمانية للمقاصد؟ وهل في إمكان فلسفته الائتمانية أن تجيب عن الإشكالات الكبرى التي ما فتئت تتناسل حول الشريعة ومقاصدها؟ وكيف يمكن للقراءة الناقدة لهذا المشروع الرائد أن تطور البحث العلمي في هذا الفرع الهام من فروع المعرفة الإسلامية؟

الكلمات المفتاحية :

الفلسفة الائتمانية؛ الأخلاق والمقاصد؛ تجديد المقاصد؛ نقد تجديد المقاصد؛ مقاصد الشريعة؛ المصالح؛ القانون والفقه.

Abstract:

The article aims to present a critical reading of the ideas of Dr. Taha Abdel Rahman in the topic of Purposes of Sharia, these ideas which are one of the most important attempts to regenerate this science from outside the fundamentalist jurisprudence school.

The questions that the essay tries to answer are: What is new that the philosopher, Dr. Abd al-Rahman,

المؤلف المرسل: أحمد غاوش، الإيميل: ghmed76@gmail.com

presented to the knowledge of Qased Sharia? Is it possible for his moral philosophy to answer the major problems that arise over the law and its purposes? How can critical reading of this important project develop scientific research in this important branch of Islamic knowledge?

keywords: **Credit Philosophy; Ethics and Purposes; Renewing Purposes; Criticizing Renewing Purposes; Purposes of Sharia; Interests; Law and Jurisprudence**)

مقدمة:

لا نزعم أننا سنكتشف جديدا لا سابق له عندما نعلن الاهتمام بدراسة معالم التجديد المقاصدي في فكر د. طه عبد الرحمن؛ فقد تكفل الأستاذ نفسه بالإعلان الصريح عن ذلك عندما نُشر له في مطلع الألفية الجديدة مقال في مجلة المسلم المعاصر[1] بعنوان دال هو:" مشروع تجديد علمي لمبحث مقاصد الشريعة".

وفيه أعلن عن التوجه الأخلاقي الصريح في قراءة المقاصد على نحو دعاه إلى القول في سياق عرضه للدعاوى الأربعة التي ينطلق منها مشروعه:" إن علم المقاصد هو علم الأخلاق الإسلامي".[2]

بيد أن الاتجاه التجديدي للأستاذ في هذا الفرع من المعرفة الشرعية لم يقتصر على هذا الجانب، ولم ينحصر في المشروع المذكور أعلاه، بل إن المتتبع للمنجر الفكري لصاحب النظرية الائتمانية يقف على الآثار الدالة على انشغاله العميق بهذا العلم، وترديده النظر في مقولاته؛ سعيا للتجديد فيه على مستويات التصور الفلسفي لقضاياه، وتحرير مراداته وغاياته، وإعادة ترتيب مسائله وفروعه، وفق نظر متفرد، ورؤية يؤطرها السعي إلى الابتكار، والبعد عن التقليد في التعاطي مع المنقولات العلمية والفكرية.

وهدف هذا البحث تسليط بعض الأضواء على المظاهر المؤثرة لتجديد علم المقاصد في ذلك المشروع، ثم في مرحلة تالية، مساءلة آفاق هذه الرؤية التجديدية، والبحث عن مدى قدرتها على تجاوز الجمود الذي طبع التناول المعاصر له، والإمكانات التي يمكن أن يتيحها لخدمة عالمية قيم الإسلام، والإجابات التي تقدمها لإنسان عالم اليوم.

كما أن من مقاصدها: المباحثة في مدى كون التوجه الأخلاقي الصرف، والفلسفة الائتمانية التي يحمل لواءها صاحب المشروع قادرة على النهوض بواجب تقديم الحلول للمشكلات العلمية والعملية التي تجابه الشريعة الإسلامية بأحكامها ومقاصدها في عصر الحداثة وما بعدها، من غير أن تتحول تلك الفلسفة إلى سردية جميلة، قد تكون محكمة الحبك، متينة النسج إن نظر إليها من أعلى، وتركت سابحة في فضاء الفكر والمثال، ولكنها قد تخفق وتنهار إن هي اختبرت في دنيا الواقع، ووضعت في محك التجربة. مع أن النجاح على هذا الصعيد أهم وأولى ما دام الشأن متعلقا بإنتاج فلسفة عملية يقع في صدر أهدافها: إصلاح العالم والإنسان.

1. الرؤية المقاصدية للفكر

يسترعي انتباه المتقصي لأعمال د. عبد الرحمن نزوعه الدائم نحو البحث عن أرواح الأشياء وحقائقها؛ سواء أكانت مفاهيم، ومصطلحات، أم أفكارا

ونظريات... يستوي في ذلك تناوله للفكر الديني والدنيوي؛ ففي كلا الاتجاهين يكون رائد البحث، ومتغياه الأسمى، استكناهَ الجواهر الدفينة المتسترة وراء الحجب الكثيفة من المظهريات والشكليات التي يفضي تركيز النظر إليها إلى الانصراف عن المهمات من القضايا؛ فتضيع الحقائق المعلقة غالبا بالدقائق العمائق.

وهكذا تطالعنا في بيبلوغرافيا الأستاذ عنوانات كاشفة، يحضر فيها باللفظ قبل المعنى، وبالتصريح قبل الإلماع ذاك النزوع إلى المقاصد والجواهر والأسرار عند تمثل القضايا والإشكالات والأفكار.

(روح الحداثة، المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، 2006م؛ روح الدين، من ضيق العَلمانية إلى سعة الائتمانية، 2012م؛ دين الحياء، من الفقه الائتماري إلى الفقه الائتماني ج3- روح الحجاب، 2017).

وإذا كان من الدارج في الفكر الإسلامي الحديث البحث عن روح الدين وجوهره؛ فإن وجه الفرادة ها هنا هو تعميمها على مطلق المنظومات النظرية إلهية كانت أو بشرية، وبناء عليه عمل د. طه عبد الرحمن على توجيه الأنظار إلى أن للحداثة أيضا حقيقة ووهما، وباطنا وظاهرا ومن واجب المفكر الجاد أن يبحث عن الأوليين منها تحصيلا وتفعيلا، وألا يقصر اهتمامه على الثانيين منها افتتانا وادعاء.

ويحضر أيضا هذا التركيز على المقاصد والجواهر في دراسة قضايا إشكالية في الفكر المعاصر بدائرتيه الإنسانية والإسلامية مثل قضية الحجاب، أو لباس المرأة المسلمة التي أفرد لها فيلسوف الائتمانية جزءا مستقلا ضمن ثلاثيته (دين الحياء) كان عنوانه الفرعي:" روح الحجاب" وفيه يوسع زاوية النظر إلى هذا التشريع الإسلامي من كونه فرعا فقهيا ضمن أحكام النساء، له قواعده الائتمارية التي يعنى أهل الاختصاص باستنباطها وبيانها، إلى الأبعاد الروحية لهذه الممارسة الطقسية الإسلامية على نحو يصيرها ترتفع عن مرتبة الشعار المميز للمرأة المسلمة، والدال في نظر البعض على عقدة نقصان، إلى ذُرى كونه ترقيا نحو الكمال الإنساني باعتباره معراجا للنوع الأنثوي " ومن ثم تكون أخلاق الحجاب أخلاق عروج؛ فالحجاب عبارة عن المعراج الذي ترتقي فيه المرأة المسلمة، نافذا بها من عالم الملك إلى عالم الملكوت".[3]

وتلك رؤية جديدة لظاهرة الحجاب، وتقصيد لمشروعيتها، وإمداد لها بالعدة الاستدلالية المحاججة عنها، كان الفقه الإسلامي في أمس الحاجة إلى نوعها؛ تجديدا للخطاب الشرعي في مثل هذه القضايا الجدلية في مجتمع الإنسان المعاصر.

2. التأويل الأخلاقي للمقاصد

يقسم د. طه فكرة المقاصد كما طورها الشاطبي، ومن سبقه من أهل الأصول، إلى ثلاث نظريات جزئية هي: المقصودات، وهي تبحث دلالات الخطابات الشرعية، ثم القصود، وهي التي تبحث مسائل النيات والإرادات، والمقاصد وهي التي تبحث المضامين القيمية والأخلاقية للخطاب الشرعي.[4]

وهذه النظريات استنبطت بعد تأمل عميق فيما يستقر في أعطاف المادة اللغوية "قصد" من المعاني والدلالات؛ فهي تدل على ثلاثة معان رئيسة:

1. القصد بمعنى تحصيل الفائدة، وعقد الدلالة، ويقابله الفعل: لغا، يلغو، وهو إرسال الكلام عاريا عن الفائدة والمعنى؛

2. القصد بمعنى استحضار النية، وتحديد المراد الشعوري، وضده السهو والنسيان والذهول؛

3. القصد بمعنى حصول الغرض الصحيح، وقيام الباعث المشروع، ويقابله: العبث، واللهو، وانعدام الغرض.[5]

إن مقصد هذا التقسيم لمجملات علم مقاصد الشريعة هو تجميع متفرقاتها، وضم منتشرات مسائلها تحت شعب نظرية منمطة تسهل عملية استخراج المعنى الجامع بين مباحث هذا العلم، وهو ما صاغه الكاتب في عبارة واضحة تجلي غرضه من مباحثة الشاطبي وأضرابه، وذلك حين يقول:" وبما أن المقصود الشرعي مدرك عقلي عملي، فقد صار نازلا منزلة المعنى؛ فالمعنى إذن هو ما كان من المضامين الدلالية موجودة في الإشارة كما هو موجود في العبارة، ومتحققة في العمل كما هو متحقق في النظر. وكل ما كان كذلك، أي كان مضمونا دلاليا موجها توجيها عمليا؛ فله أساسا تعلق بالأخلاق، فالمقصود الشرعي هو إذن مقصود أخلاقي" .[6]

إن من أهم غايات الشريعة الإسلامية التي يعد علم المقاصد خلاصة فلسفتها، جمعها بين صفتي الهداية والإلزام، أي بين البعدين الروحي والزمني؛ من أجل ذلك نجد الفقهاء المسلمين، باعتبارهم مجتهدين تشريعيين لمجتمعات المسلمين، يفصلون في بنائهم للفروع الفقهية بين الالتزام الأخلاقي الذي ينخرط فيه المتدين بلحاظ العلاقة مع الله عز وجل، وبين الإلزام القانوني الذي يجبر بواسطته الفرد على الانضباط للقواعد العامة للمجتمع.

ومن الأمثلة الدالة على ذلك: أن الفقهاء يحكمون في الفروع التي تتداخل فيها العلاقات والنسب، بأحكام مركبة تناسبها؛ فيقولون مثلا: " لو حلف: لا يأكل حبا؛ فأي حب أكل: من سمسم، أو غيره، مما يأكله الناس عادة يحنث؛ لأن مطلق يمينه يقع عليه. فإن عنى شيئا من ذلك بعينه أو سماه حنث فيه ولم يحنث في غيره لأنه نوى تخصيص الملفوظ فيصدق ديانة لا قضاء لأنه خلاف الظاهر"[7]. والفروع من هذا القبيل أكثر من أن تحصر وخصوصا في أبواب الأسرة، والأيمان، والمعاملات المالية.

ومظهر آخر يتجلى فيه هذا التفريق القائم بين الرتبتين في المنظومة الفقهية، هو تمييز الأصوليين بين منصبي: الفتوى والقضاء؛ فنجد القرافي يبسط القول في الفروق بين "حُكم الحاكم باجتهاده، وبين فُتياه باجتهاده".

وخلاصة الفرق بين المقامين: أن المفتي عند إصداره الفتوى، إنما يكون مخبرا عن مقتضى الدليل الراجح عنده؛ فهو – من هذه الجهة – كالمترجم عن الله تعالى فيما بلغه من الأدلة، وأما القاضي فإنه عند إصداره الحكم، ينشئ إلزاما، وجبرا للمحكوم عليه، بحسب ما يظهر له من الدليل الراجح، والسبب الواقع في تلك القضية الواقعة، وما احتف بها من القرائن.[8]

على أن الفقهاء المسلمين لا يختلفون في هذا الباب عن غيرهم من المنظرين القانونيين، والفلاسفة والمفكرين في مختلف ثقافات العالم؛ فهؤلاء أيضا يرسمون خطوطا مائزة بين القاعدة الأخلاقية ونظيرتها القانونية.

وعلى سبيل التمثيل نذكر أن الفيلسوف إيمانويل كانط (Immanuel Kant (1724 - 1804) قد عبر عن هذا المعنى عندما عرف القانون بأنه مجموعة الضوابط التي تكفل لإرادة الفرد أن تتعايش مع إرادة الأفراد الآخرين في ظل تنظيم عام للحرية.

ثم رأى أن الأخلاق بحكم كونها مقتصرة على البواعث والنوايا لا يمكن أن يكون لها إلزام إلا من حيث كونها متعلقة بشرط ذاتي عارض هو: كيف يرى الإنسان سعادته؟

بخلاف القانون الذي من خصائصه أنه ينطوي على تصور ضرورة غير مشروطة، وصالحة صلاحية عامة...

وبناء على ذلك: يتعين احترام قواعده، والانضباط لمقتضياتها، ولو كانت مخالفة للميل النفسي مخالفة تامة.[9]

وأحسب أن الدكتور طه قد ضرب صفحا عن كل هذه الجوانب، لا ذهولا عنها، أو جهلا بها، وإنما تغليبا لرؤيته الائتمانية في فهم الإسلام وشرائعه، وهو تغليب – لعمري – طَموحٌ ونبيلٌ، لو كان في الإمكان تنزيله بنجاح على أرض الواقع، وهو أمر مشكوك فيه إلى حد بعيد، إلا إذا كان التفكير يخص مجتمعات وقع فيها الفصل الصارم بين الزمني والإلهي، والتفريق بين الديني والدنيوي، وبسطت فيها العلمنة الشاملة رداءها على المجتمع والدولة، وكانت رؤيتها الفلسفية مرجعية حاكمة للمشرعين وواضعي السياسات التدبيرية للمجتمع.

3. التجديد في المفاهيم: المصلحة والغرض

لا يضاهي مصطلح المصلحة غيرُه من المصطلحات في الدراسات المقاصدية من حيث قوة الحضور، ومركزيته، ودوران أكثر البحث في هذا العلم عليه تحقيقا وتنزيلا، ألا ترى أنه قد استغرق منهم جهدا كبيرا في تحديد مفهومه والمراد به، ودليله من نص الشارع وتصرفه، وتسويره بالضوابط الحاجزة له عن التزيد والتعسف فيه؟

ومع كل ذلك، تظل المصلحة محل اضطراب للأنظار، وخصوصا مع الوضع في الاعتبار، أنها تشتبه على الكثيرين بالمنفعة العامة، والغرض المجرد عن القصد الإلهي، وذاك أحد الأبواب التي يتسرب منها بعض من يتوسلون خطاب المقاصد للتخلص من أحكام الدين، وقيوده، وتشريعاته...

ويظهر أن عدم تحرير المقاصديين لمفهوم المصلحة على نحو واضح بالتعريف والتمثيل، وإيرادهم لبعض التعريفات الموهمة للإطلاق، قد أسهم على نحو ما في وقوع الالتباس.

فقد عرفها الرازي في المحصول بقوله:" المصلحة لا معنى لها إلا اللذة، أو ما يكون وسيلة إليها. والمفسدة لا معنى لها، إلا الألم، أو ما يكون وسيلة إليه ".[10]

ومشهور في هذا الموطن تعريف العز بن عبد السلام الذي يطابق فيه المصالح واللذات والأفراح من غير تقييد، إلا بكونها منقسمة إلى نوعين: دنيوية، وأخروية.[11]

ولعل ذلك ما جرأ إيجناس جولد تسيهر (Ignác Goldziher 1850-1921) على أن يماثل بين المصلحة عند الفقهاء وبين فكرة الصالح العام، وعلى الادعاء بعد بأن المالكية يرون أن ما يقتضيه الصالح العام، هو الغاية من تطبيق الشريعة، ومن الممكن بناء عليه "التخلي عن القواعد التي قررتها الشريعة؛ إذا ما ثبت أن مصلحة الجماعة تتطلب حكما يغاير حكم الشرع".[12]

عند دراسة الدكتور طه لمفهوم المصلحة تنبه إلى السبب الذي يرجع إليه كثير من ذلك الالتباس والوهم، ورأى أنه متفرع إلى شعبتين: أولاهما متمثلة في الصيغة الصرفية التي صيغت عليها المصلحة، وهي مفعلة المخصوصة في اللسان العربي لاسم المكان؛ فيتوهم الذهن بالاستدلال الصرفي أنها اسم لشيء متحيز.[13]

وثانيتهما متجسدة في التوسع الذي صار إليه مدلولها عند المتأخرين، " حتى صارت المصلحة عندهم مرادفة للغرض، كما في قولهم: تحقيق المصلحة العامة".[14]

وللخروج من حالة الالتباس المبسوطة معالمها فيما تقدم، يقترح الأستاذ طه تأويلا للمصلحة يرادف بينها وبين مفهوم الصلاح، ويسلب منها كل معاني الغرض المطلوب للإنسان، والمنفعة المرجوة له في الدنيا والآخرة.

يقول:" فإذا قيل:(علم المقاصد ينظر في مصالح الإنسان الدنيوية والأخروية)، فالمراد إذن هو أنه ينظر في وجوه صلاح الإنسان في الدنيا والأخرى، كما أن المصلحة ليست غرضا، وإنما هي مسلك، فإذا قيل:(علم المقاصد ينظر في مصالح الإنسان)، فالمراد إذن هو أنه ينظر في المسالك التي بها يصلح الإنسان؛ تحقيقا لصفة العبودية لله".[15]

بل يخلص إلى أن الأسئلة التي يبحثها علم مقاصد الشريعة هي المتمحورة حول مسالك تحقيق الصلاح في الواقع، وكيفيات بناء الحياة الإنسانية على وفقه، فيكون السؤال هو: كيف يكون الإنسان صالحا؟ وكيف يأتي عملا صالحا؟

وغني عن البيان أن تقرير هذا المعنى للمصالح، وللعلم الذي يدرسها ينعطف به كليا عن المعنى الذي درج عليه أهل الأصول والفقه؛ كيف لا وهو يخرجه من دائرة اختصاصهم وهي الأحكام والحكم، ليلحقه بعلم التربية والتزكية، وبين الدائرتين نوع تباعد وانفصال، يسعى صاحب المشروع إلى تضييق فجوته، وصلة ما انقطع من أواصره.

مُسلَّم إذن، أن تضييق الفجوة بين المجالين، واستحضار كل من الفريقين منهجية الآخر في عمله أمر مطلوب بلا ريب، على سبيل التكامل بين علوم الشريعة، وإغنائها حقولها، لكن هل يمكن إحلال علم الأخلاق مكان التشريع والفقه؟

إن وظيفة الفقه على امتداد التاريخ الإسلامي كانت هي التنظيم التشريعي للممارسة الإنسانية في أبعادها المختلفة، وهي الوظيفة عينها التي تضطلع بها المؤسسات الموكول إليها أمر التشريع والتقنين في كل الدول: حديثة كانت، أو قديمة.

ومن هاهنا يبدو النظر إلى الفقه من زاوية أخلاقية صرفة كالنظر إلى القانون باعتباره علم أخلاق خالصا، ولن يحقق القانون، أيا كان نوعه والجهة المصدرة له، الهدف منه؛ إذا تم إفراغه من الشروط، والضوابط، والموانع، والعقوبات...

نعم، لا قانون إلا وفق رؤية أخلاقية حاكمة، ولكنها وحدها غير كافية لتسيير شؤون المجتمع، وتنظيم مجالات الحقوق والواجبات عند تدافع المصالح، والمطامع، والمراغب، ولذلك لم تغفل الشريعة الإسلامية، منذ أول نزولها، سنَّ نظام العقوبات الزاجرة، ووضع الحدود المانعة من غير اتكال على مجرد الوازع الأخلاقي، ولا سعي إلى بلوغ يوتوبيا فاضلة لا وجود لها إلا في الخيالات المتحررة من قيود الواقع وشروطه.

4. تجديد التصورات: الائتمارية والائتمانية

يلتقي مفهوما المقاصد والحكم عند محور:" الغايات المقصودة للشارع"، ويتقاربان حتى لكأنهما شيء واحد يعسر التفريق بين مركباته وأجزائه.

وعند هذا الملتقى تزل أقدام فريقين من الناس، وتضطرب عقولهم؛ لتنتج مخرجين فكريين يقتعدان طرفي النقيض في أقصى حديهما:

أولهما فريق الجمود على ظاهر الأفعال باعتبارها المرادات شرعا من غير التفات إلى حكمة، ولا استحضار لسر، أو غاية.

وثانيهما فريق الانسلاخ عن العمل، والقعود عن الفعل بزعم أن العبرة بالحكم والمقاصد، وحيثما تحققت، فلا معنى للاشتغال بوسائلها؛ لأن في ذلك هدرا للجهد في الأدنى، وقد أمكن الترقي للأعلى...

في هذا الصدد يبتكر د. طه ثنائية مفهومية تعبر بجلاء عن جدلية الأعمال ومقاصدها، وتطمح إلى حل الإشكال في العلاقة بين التكليفات الشرعية وثمراتها، وهي: ثنائية " الائتمارية والائتمانية".

ولكل من مكونيها فقه، ونظر، وتفكر؛ فأما الفقه الائتماري فهو الذي يبرز فيه جانب التكليف، وهو يتصل بظاهر الأحكام الشرعية، ويعنى باستنباط الأحكام الفرعية. وأما الفقه الائتماني فهو المتصل بالقيم الأخلاقية التي قصدها الشارع من وضع الأحكام، أو إنه عبارة عن" القيم الأخلاقية المبثوثة في الأحكام الشرعية".[16]

وإذا تمهد هذا التفريق بين ذينك النوعين من الفقه، فهل يصح الاكتفاء بأحدهما بديلا عن الآخر، كما يذهب إلى ذلك الفريقان المذكوران آنفا، ولكن في اتجاهين متعاكسين؟

يأتي الجواب حاسما عن هذا السؤال مفيدا بأن التفريق لا يجيز القطيعة والفصل؛ لأنه لا أمانة بغير تكليف تقوم عليه، كما أنه لا معنى لتكليف مفرغ من الائتمان يستفرغ فيه المكلف وسعه طلبا لظاهر الحكم غافلا عن القيم الأخلاقية التي ضمنها المشرع الحكيم تلك الأحكام والتكليفات.[17]

وتسعى النظرية بهذا الفهم إلى تجاوز الإشكال القديم المتجدد الذي يلخصه سؤال: هل يمكن الاستغناء عن الشرائع، وإيقاف العمل بالتكليف لاعتقاد الإنسان: فردا، أو جماعة بأنه قد بلغ من مراحل النضج، واكتمال الوازع الأخلاقي ما تسقط معه الحاجة إلى الأعمال.

وهذا الاتجاه من التفكير مالت إليه في التراث الإسلامي طائفة ادعوا:" أنهم قد اطلعوا على أسرار التكليف، وأحاطوا علما بموجبه، وأنه إنما شرع ذلك للعالم؛ ليرتدعوا عن الأهواء المؤدية إلى سفك الدماء، وليحفظ بذلك نظام الدين، وذلك من المصالح العظمى التي يطلع عليها الأنبياء، ومن قام مقامهم في السياسة. قالوا: وبهذا المعنى اختلفت الشرائع حتى يحل بعض الأنبياء لقومه ما حرمه غيره، ويحرم عليهم ما أحله سواه".[18]

ومثل هذا التوجه الفكري نجد له نظائر وأشباها في ساحات الفكر المعاصر، منها ما يتوسل القول بتاريخية النص، وقطعه عن المؤثرات المتعالية على شروط الزمان والمكان، والمتجاوزة لحدود البيئة والثقافة والأوضاع الاجتماعية...

والمآل النهائي الذي يصل إليها أصحاب هذه النظرة هو اعتبار الشريعة نصوصا وأحكاما وليدة الزمان الذي وجدت فيه، ومتأثرة بالأوضاع العقلية والحضارية لفترة التأسيس؛ فيكون من المنطقي سلب البعد المتعالي فيها، وحصرها في التاريخ باعتبارها تجربة مضت لا مجال لإعادة بعثها في زمن مختلف صار الناس فيه أقدر على الوصول إلى غايات الشرائع الإلهية من تحقيق الفضيلة، والعيش وفق القيم بتوسل منظومات من الفكر والعمل لا تنتمي إلى عالم الغيب، ولا تقتبس من الماوراء الحكمة والتوجيه.

إن المشكلة التي تعترض هذه المحاولة هي أن مجرد نحت مصطلحي: الائتمان والائتمار، على الرغم مما ينطويان عليه من الدلالة العميقة المبتكرة، لم يجب عن السؤال المحوري المتمثل في تحديد القصد الأكبر للشريعة: أهو التعبد المحض؟ أم إصلاح الإنسان مطلقا؟ فإن كان الجواب الأول؛ فلا معنى لدراسة الغايات والمرامي الملحوظة في الأعمال.

وإن كان الثاني حق للمعترض أن يجادل بأن هناك طرقا ومناهج للإصلاح بعضها متجسد على أرض

الواقع يحاجج أصحابها عن فكرة: أن الدين ليس شرطا مؤكدا؛ لإبلاغ الإنسانية غاية صلاح الحال، على الأقل في الجوانب الظاهرة التي يمكن قياسها بالمعايير والمؤشرات المنضبطة.

ويظهر أن هذا أحد التحديات البارزة التي يجابهها الفكر الإسلامي في عالم اليوم؛ أخذا بعين الرعاية والاعتبار المأزق الحضاري والقيمي التي تجد الأمة الإسلامية نفسها فيه من قرون، وهو أننا كمسلمين ننتصب في ميدان المقارنة الحضارية في مقابلة شعوب وأمم مخالفة لنا؛ يضعف عندها حضور الدين: عبادات، وطقوسا، بل حتى عقائد، ولكنها مع ذلك يعظم لديها حضور القيم الأخلاقية من قبيل: بسط العدل، وإشاعة الحرية والكرامة، ورعاية حقوق الإنسان، ولا شك أن هذه القيم من جملة المقاصد الكبرى لوضع شرائع الدين، وإلزام الخلق بها.

5. تجديد في المراتب: الأخلاق والتحسينيات

ينكر د. طه عبد على المقاصديين ترتيبهم للقيم القائم على ثالوث: الضروريات، والحاجيات، والتحسينيات، ويوجه نقدا تفكيكيا لذلك الترتيب مضمونا وعلاقات، ويبين ما فيه من وجوه الخلل وعدم التماسك عموما وخصوصا، ويمكن إجمال تلك الاعتراضات في الآتي:

1- الإخلال بتمام الحصر: ذلك أن منظومة القيم في المجتمعات ليست ثابتة لا تتغير، وليس بمستبعد في سياقات زمنية مختلفة أن تتسع دائرة الضروريات لتشمل قيما لم يشملها الحصر المشهور مثل: العدل، والحرية، والكرامة، والتكافل؛ لأن " الحاصل بطريق الاستقراء يتقلب بتقلب الأطوار الإنسانية؛ بحيث قد يفضي تقلب هذه الأطوار إلى ظهور قيم ضرورية جديدة يجوز أن نجد لها أدلة في النصوص الشرعية لم نكن نلتفت إليها قبل حصول هذا التقلب".[19]

2- تأخير ما ينبغي تقديمه: ومعناه أن الترتيب الشائع في المقررات المقاصدية يؤخر ما حقه التقديم؛ فيفضي ذلك إلى حصول اضطراب في سلم أولويات القيم، وذلك عندما نجد الأصوليين يضعون منظومة الأخلاق في الرتبة الثالثة، إشارة إلى تأخرها، وقصورها عن أن يكون بها من شدة الاحتياج ما يرفعها إلى الحاجيات فضلا عن الضروريات؛ فيلزم من ذلك تصور مجتمع تستمر فيه الحياة مع عدم الأخلاق!

3- القراءة المادية للشريعة: يبدو من خلال تركيز الأصوليين على ضروريات خمس كلها منصرف إلى حفظ الأبعاد المادية للوجود الإنساني،" لقد كان الترتيب التقليدي يقدم اعتبار الجانب المادي من الحياة على جانبها المعنوي حتى كادت أن تبدو فيه الشريعة مادية كمادية العقل"[20]. بما قد يلزم عنه بالتبع التقصير في جانب حفظ الأبعاد الروحية للإنسان التي هي في الأصل موضع عناية الشريعة، والغاية الأسمى لتنزيلها، وإلا صارت قانونا ماديا صرفا، لا يتمايز في شيء كثير عن الأنظمة الوضعية البشرية.

وتلافيا لمثل هذا المحذور يقدم فيلسوف الائتمانية مقاربة تصحيحية لنظام القيم المقاصدي، يقلبه رأسا على عقب؛ فتتحول به الضروريات المشهورة إلى درجة أدنى، ورتبة متأخرة؛ لتعلقها بالمنفعة والمضرة الحياتية، وتتقدم عليها في الترتيب والمنزلة " القيم الروحية، أو قيم الخير والشر، وهي المعاني الخلقية التي تتقوم بها كل الخيرات والشرور التي تطرأ على عموم القدرات الروحية والمعنوية، ويكون الشعور الموافق لهذه المعاني هو السعادة عند حصول الصلاح، والشقاء عند حصول الفساد،

ويدخل في هذا الصنف الإحسان والرحمة، والمحبة، والتواضع، والخشوع".[21]

وإنما صح . عنده . إعلاء الأبعاد الأخلاقية للشريعة، ومنحها تلك المزية في التقديم؛ لكونها المقصد الأكبر للبعثة النبوية تصريحا في النص الشرعي كتابا وسنة، قال تعالى: {لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْ أَنْفُسِهِمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ} .[22]

قال البيضاوي مفسرا مقصد التزكية وأنه أخلاقي بالأساس:" ويزكّيهم: يطهرهم من دنس الطباع، وسوء الاعتقاد والأعمال".[23]

وتأكيدا للمعنى ذاته جاء قول النبي (ص):" إنما بعثت لأتمم صالح الأخلاق"[24]. قال ابن عبد البر بعد روايته، وذكر ألفاظه:" وهذا حديث مدني صحيح، ويدخل في هذا المعنى: الصلاح والخير كله، والدين، والفضل، والمروءة، والإحسان، والعدل؛ فبذلك بعث ليتممه صلى الله عليه وسلم".[25]

وها هنا جملة ملاحظ يمكن التوقف عندها في خصوص ما سماه الأستاذ " قلق التقسيم الأصولي للمصالح"[26] عند المقاصديين، وأهمها:

- أولها: أن جعلهم حفظ الضروريات الخمس في المرتبة الأعلى من المراتب التي جاءت الشريعة لصيانتها؛ لأن هذه الأمور، بحسب استقرائهم، هي التي بها يحفظ الوجود الإنساني وهو أصل كل تدين وتخلق؛ فإذا فرض انعدامه، لم يبق محل للخطاب والتكليف، وقد عبر الشاطبي عن هذا المعنى بأوضح عبارة حين قال:" مصالح الدين مبنية على المحافظة على الأمور الخمسة المذكورة فيما تقدم، فإذا اعتبر قيام هذا الوجود الدنيوي مبنيا عليها، حتى إذا انخرمت لم يبق للدنيا وجود– أعني: ما هو خاص بالمكلفين والتكليف–، وكذلك الأمور الأخروية لا قيام لها إلا بذلك".[27]

والإنكار على الأصوليين وضعهم هذه الأمور بعينها في دائرة الضروريات ناتج عن إغفال قضية الاستقراء المشار إليها أعلاه، وعن حقيقة أن الدين الإسلامي نظام تشريعي وأخلاقي في الآن نفسه، ومن وظائفه حفظ الحياة الإنسانية، وضمان استمرار النوع، وتنظيم شؤون الحياة، ولا يصح بحال حصره في بعد أخلاقي صرف، لا يتيح له من إمكانات الفعل في الحياة إلا مخاطبة الروح، والوعظ والتذكير، سعيا لإصلاح أعمال الخلق، وسلوكاتهم...

ولذلك، فإن أهم ما كان يشغل العقل الأصولي – وهو ينظم هذه المراتب، ويضع لها المصاديق – هو كيف يكون الدين سببا في حفظ الوجود، أو ضمان البقاء بتعبير الشاطبي.[28]

- وثانيهما: أن مرتبة التحسينيات قد وقع فيها خلط، وخلل في التصور أدى إلى المطابقة بين جزئية " مكارم الأخلاق" في هذا الموضع من البحث الأصولي، وبين " منظومة الأخلاق الكلية"، فاعتبر عدهم لهذه ضمن التحسينيات " يوهم بأنها مجرد كماليات من الممكن الاستغناء عنها،أي أنها بمنزلة ترف سلوكي؛ للمكلف أن يأخذه، أو يرده"[29]. ولا يترتب على الإخلال بها إلا نتائج هامشية كانخرام مروءة تاركها، وسقوط عدالته، وصلاحيته للشهادة...

والخلل في هذا الفهم مرده إلى التعامل الظاهري مع مصطلح " مكارم الأخلاق" وقطعه عن الأمثلة الموضحة التي ذكروها في معرض بسط معناه، ومنهم الشاطبي؛ فإن مرادهم بالأخلاق هنا: " الأخذ بما يليق من محاسن العادات، وتجنب المدنسات التي تأنفها العقول الراجحات، ويجمع ذلك قسم مكارم الأخلاق".[30]

وبعبارة أوضح قال العراقي في تعريف التحسيني:" وهو ما كانت مصلحته مستحسنة في العادات".[31]

ليس المقصود في هذا الباب القيم الأخلاقية العليا، وإنما الآداب العامة، والمكارم والعوائد الاجتماعية الزائدة عن حد الضرورة، ولذلك ذكروا في التمثيل لها: إزالة النجاسة، وستر العورة، وأخذ الزينة، وآداب الأكل والشرب...

إذا تمهد هذا، لم يصح القول: إن التحسينيات هي الخانة التي وضعت في قالبها القيم الأخلاقية العليا، ولا المثل التي من أجلها كانت البعثة المحمدية، ولم يصح أيضا النظر إليها على أنها مرتبة تكميلية زائدة يمكن الاستغناء عنها، وإسقاطها بالكلية، ألا ترى أن أبا إسحاق نص على أن هذه الدوائر الثلاث متعالقة مع بعضها، متكاملة في مجموعها، يؤدي كسر إحداها إلى كسر الدائرتين الباقيتين، يقول:" قد يلزم من اختلال التحسيني بإطلاق اختلال الحاجي بوجه ما، وقد يلزم من اختلال الحاجي بإطلاق اختلال الضروري بوجه ما، فلذلك إذا حوفظ على الضروري، فينبغي المحافظة على الحاجي، وإذا حوفظ على الحاجي، فينبغي أن يحافظ على التحسيني إذا ثبت أن التحسيني يخدم الحاجي، وأن الحاجي يخدم الضروري".[32]

وقال أيضا في سياق آخر:" ...وقد مر أن أصل التحسينيات خادم للضروريات، وأنها ربما أدى الإخلال بها إلى الإخلال بالضروريات، وأن المندوبات بالجزء واجبات بالكل".[33]

وحاصل الأمر في هذا المقام أن المقاصديين لا يرون انحصار القيم الأخلاقية في رتبة ما، وخلو غيرها عنها، بل إنهم يعدون مكارم الأخلاق صلب الدين كله، ومقصده الكلي الذي لا يخلو حكم ينتسب إليه من غرض أخلاقي مطلوب جلبه أو درؤه، " الشريعة كلها إنما هي تخلق بمكارم الأخلاق".[34]

خاتمة

كان ما مضى من القول مباحثة نقدية لأفكار د. طه عبد الرحمن المتعلقة بباب المقاصد من أبواب المعرفة الشرعية، وقد اتخذ في جل فصوله مسلك النقد بمعناه المأصول، وهو: إبراز جوانب الإجادة والإساءة على حد سواء، والتنبيه على مواطن القوة والوهن في البناء الفكري، بعيدا عن المعنى الدارج له في تداولنا المعاصر المنصرف إلى إحصاء المعايب، وتتبع العثرات والمثالب.

والحق الذي ينبغي الاعتراف به، أن المحاولة التي نحن بصدد دراستها تعد من أعمق المحاولات التي عرفها البحث المقاصدي عبر تاريخه، ومن أكثرها فائدة في فهم هذا العلم، وحسن تأويله، على الرغم من أنها جاءت في سياق بحثي لم يكن في الأصل معقودا لدراسة المقاصد الشرعية على الوضع الصناعي المتعارف عليه.

إلا أن استحسان الفكرة، والإشادة بمعالم تميزها لم يحجب أبصارنا عن التطلع إلى ما اعترى بعض مفرداتها من مظاهر القصور والنقص والاختلال الآتية كلها من سعي الكاتب إلى صب الفكر المقاصدي، بل المعرفة الأصولية والفقهية بإطلاق، في قالب فلسفة الأخلاق على نحو صارت معه هذه الفلسفة أشبه شيء بالطوبى الفكرية التي يراد لها أن تكون بديلا عن مجمل منظومة مقاصد الشريعة بأصولها وفروعها، و نظرياتها وتطبيقاتها.

المصادر والمراجع

- ابن أبي شيبة، أبو بكر، الكتاب المصنف في الأحاديث والآثار، تحقيق: كمال يوسف الحوت (الرياض، مكتبة الرشد، ط1، 1409هـ).

– ابن حنبل، أحمد، مسند الإمام أحمد، تحقيق: شعيب الأرنؤوط – عادل مرشد، وآخرون، مؤسسة الرسالة، ط1، 2001 م.

– ابن عبد البر، يوسف بن عبد الله النمري القرطبي (المتوفى: 463هـ)، التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، تحقيق: مصطفى بن أحمد العلوي , محمد عبد الكبير البكري، المغرب: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ط1، 1387 هـ.

– بن عبد السلام، عز الدين عبد العزيز سلطان العلماء (660هـ)، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية 1991 م.

– البيضاوي، عبد الله بن عمر بن محمد الشيرازي (685هـ)، تفسير البيضاوي = أنوار التنزيل وأسرار التأويل، تحقيق: محمد عبد الرحمن المرعشلي، بيروت: دار إحياء التراث العربي، الطبعة: الأولى – 1418 هـ.

– جولد تسيهر، إيجناس، العقيدة والشريعة في الإسلام، ترجمة: محمد موسى وعلي عبد القادر وعبد العزيز عبد الحق، القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2013م.

– الرازي، محمد بن عمر بن الحسن فخر الدين، (606هـ)، المحصول في علم الأصول، تحقيق: د. طه جابر فياض العلواني، مؤسسة الرسالة:الطبعة: الثالثة، 1418 هـ – 1997 م.

– الشاطبي، إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي (790هـ)، الموافقات، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفان، الطبعة الأولى 1417هـ/ 1997م.

– طه، عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط2، 2001.

– طه، عبد الرحمن، دين الحياء: من الفقه الائتماري إلى الفقه الائتماني، روح الحجاب، بيروت: المؤسسة العربية للفكر والإبداع، ط1، 2017م.

–طه، عبد الرحمن، مشروع تجديد علمي لمبحث مقاصد الشريعة، المسلم المعاصر، عدد 103، شتاء 2002م.

– العراقي، أبو زرعة أحمد بن عبد الرحيم (ت: 826هـ)، الغيث الهامع شرح جمع الجوامع، تحقيق: محمد تامر حجازي، بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة: الأولى، 1425هـ – 2004م.

– القرافي، شهاب الدين، الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام (تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة بيروت: دار البشائر الإسلامية للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة: الثانية، 1416 هـ – 1995م

– القلعي، محمد بن علي الشافعي الظفاري (577هـ)، أحكام العصاة من أهل الإسلام، تحقيق: إبراهيم البلوشي وهادي العوبثاني، عمان: مكتبة الوراق العامة.

–كانط، إيمانويل، تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، ترجمة: د. عبد الغفار مكاوي، كولونيا – ألمانيا: دار الجمل، ط1. 2002.

الهوامش:

[1] طه، عبد الرحمن، مشروع تجديد علمي لمبحث مقاصد الشريعة، مجلة المسلم المعاصر، عدد 103، شتاء 2002م، وأصل المقال مداخلة شارك بها الكاتب في ندوة للمجلس الأعلى للشؤون الإسلامية بمصر سنة 2001م.

[2] طه، عبد الرحمن، المصدر نفسه (ص 41).

[3] طه، عبد الرحمن، دين الحياء : من الفقه الائتماري إلى الفقه الائتماني، روح الحجاب، (بيروت: المؤسسة العربية للفكر والإبداع، ط.1، 2017) (147/3).

[4] ينظر: طه، عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط2، 2001) (ص: 98و99).

[5] ينظر: المصدر نفسه (ص:98).

[6] طه، عبد الرحمن، المصدر نفسه (ص:99).

[7] الكاساني، علاء الدين، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع (بيروت: دار الكتب العلمية، ط2، 1986) (3/ 60).

[8] ينظر: القرافي، شهاب الدين، الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام (تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة بيروت: دار البشائر الإسلامية للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة: الثانية، 1416 هـ - 1995 م) (ص: 97)

[9] ينظر: كانط، إيمانويل، تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، ترجمة: د. عبد الغفار مكاوي (كولونيا - ألمانيا: دار الجمل، ط1. 2002) (ص:85).

[10] الرازي، فخر الدين، المحصول في علم الأصول تحقيق: د. طه جابر فياض العلواني، (مؤسسة الرسالة:الطبعة: الثالثة، 1418 هـ - 1997م.).(6/ 179)

[11] ابن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، (القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية 1991 م) -11 /1) 12).

[12] جولد تسيهر، إيجناس، العقيدة والشريعة في الإسلام ترجمة: محمد موسى وعلي عبد القادر وعبد العزيز عبد الحق)القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2013) (ص: 255).

[13] ينظر: مشروع تجديد علمي لمبحث مقاصد الشريعة، المسلم المعاصر، عدد 103، شتاء 2002م، (ص: 43).

[14] المصدر نفسه (ص: 43).

[15] المصدر نفسه (ص: 43).

[16] طه، عبد الرحمن، دين الحياء (21/1).

[17] ينظر: طه، عبد الرحمن، المصدر نفسه (20/1).

[18] القلعي، محمد بن علي، أحكام العصاة من أهل الإسلام، تحقيق: إبراهيم البلوشي وهادي العوبثاني، عمان: مكتبة الوراق العامة. (ص: 47).

[19] طه، عبد الرحمن، مشروع تجديد علمي لمبحث مقاصد الشريعة، المسلم المعاصر، عدد 103، شتاء 2002م، (ص: 43).

[20] طه، عبد الرحمن، المصدر نفسه (ص: 53).

[21] طه، عبد الرحمن، المصدر نفسه (ص: 53).

[22] سورة آل عمران، آية: 164

[23] البيضاوي، تفسير البيضاوي = أنوار التنزيل وأسرار التأويل، تحقيق: محمد عبد الرحمن المرعشلي (بيروت: دار إحياء التراث العربي، الطبعة: الأولى - 1418 هـ).
(2/ 46).

[24] أخرجه: أحمد في المسند، رقم: 8952 (14/ 513) ابن حنبل، أحمد، مسند الإمام أحمد، تحقيق: شعيب الأرنؤوط - عادل مرشد، وآخرون، (مؤسسة الرسالة، ط1، 2001 م؛ وابن أبي شيبة في المصنف، رقم: 31773 (6/ 324) ابن أبي شيبة، أبو بكر، الكتاب المصنف في الأحاديث والآثار، تحقيق: كمال يوسف الحوت (الرياض، مكتبة الرشد، ط1، 1409هـ).

[25] التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد (تحقيق: مصطفى بن أحمد العلوي , محمد عبد الكبير البكري، المغرب: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ط1، 1387 هـ) .(24/ 334)

[26] طه ، عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، (ص:111).

[27] الشاطبي، الموافقات، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفان، الطبعة الأولى 1417هـ/ 1997م (2/ 32).

[28] ينظر: الشاطبي، المصدر نفسه (2/ 32).

[29] طه، عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث (ص:112).

[30] الشاطبي، الموافقات (2/ 22)

[31] العراقي، أحمد بن عبد الرحيم، الغيث الهامع شرح جمع الجوامع، تحقيق: محمد تامر حجازي، (بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة: الأولى، 1425هـ - 2004م.(ص: 576).

[32] الشاطبي، الموافقات (2/ 31)

[33] المصدر نفسه (3/ 562).

[34] المصدر نفسه (2/ 124)

الائتمان الفكري عند العلامة طه عبدالرحمن

Intellectual credit At the mark Taha Abdul Rahman

عبد الكريم القلالي

Abdelkarim Elkallali

جامعة سيدي محمد بن عبدالله، المغرب karim_kallali@hotmail.com

تاريخ الارسال : 2020/01/19	تاريخ القبول : 2020/04/01	تاريخ النشر : 2020/06/10

ملخص:

يتناول هذا البحث بيان مفهوم الائتمان الفكري عند الدكتور طه عبدالرحمن، وأثره في صراعات الأمة الحالية، منطلقا من سماته المميزة له، وبيان بعض مظاهر الإخلال به كالانسلاخ الفكري، والعبودية الفكرية، وأمارات كل منها، موضحا بعض مظاهر الالتزام به؛ كالمرابطة الفكرية، وأثرها في الحياة المعاصرة، متبعا في سبيل الكشف عن ذلك مختلف كتبه التي تحدث فيها عن هذا الموضوع، قصد استخلاص رؤية عامة لهذا المفهوم وبيان آثاره الفكرية والعملية.

الكلمات المفتاحية: الائتمان الفكري، الانسلاخ الفكري، العبودية الفكرية، المرابطة الفكرية.

Abstract:

This research deals with the concept of intellectual credit in Dr. Taha Abdulrahman, and its impact on the current conflicts of the Ummah, starting from its distinctive features, and showing some aspects of violating it such as intellectual Islam, intellectual slavery and the emirates of each. Contemporary Life. In order to reveal this in his various books on this subject, in order to draw a general view of this concept and to show the effects of intellectual and practical.

Keywords: **Intellectual credit**, **intellectual disintegration**,

المؤلف المرسل: عبد الكريم القلالي، الإيميل: karim_kallali@hotmail.com

intellectual slavery, **intellectual status**.

مقدمة:

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله وحده، والصلاة والسلام على من لا نبي بعده، وبعد:

فهذه ورقات خصصتها للبحث في موضوع: "الائتمان الفكري عند العلامة طه عبدالرحمن" أردت بها بيان هذا المفهوم، وأثره في الواقع الفكري المعاصر.

إشكالات البحث:

يجيب هذا البحث على جملة من الإشكالات أهمها: ما حقيقة الائتمان الفكري؟ وما فائدة الحديث عنه في صراعات الأمة الحالية؟ وما كيفية استدعائه للمواقع الثقافية والفكرية؟ وما سبل دفع الانسلاخ الفكري؟ وكيفية دفع العبودية الفكرية وتحقيق المرابطة الفكرية؟ وما سمات كل منها؟.

أهداف البحث

يهدف البحث إلى:

1. بيان مفهوم الائتمان الفكري عند طه عبدالرحمن

2. تقرير أثر الائتمان الفكري في صراعات الأمة الحالية

3. سمات الائتمان الفكري والمقارنة بينه وبين العبودية الفكرية والانسلاخ الثقافي

4. النظر في بعض مظاهر الانسلاخ الفكري وأثر ذلك في الحياة المعاصرة.

عناصر البحث

للجواب عن إشكالات البحث وتحقيق أهدافه، تناولته من خلال الفروع التالية:

مقدمة

الفرع الأول: مفهوم الائتمان الفكري

الفرع الثاني: سمات الائتمان الفكري

الفرع الثالث: العبودية الفكرية

الفرع الرابع: المثقف المنسلخ

الفرع الخامس: المثقف المرابط

خاتمة

الفرع الأول: مفهوم الائتمان الفكري

لما كان المفهوم الذي تنبني عليه هذه الدراسة المختصرة هو "الائتمان الفكري" عند طه عبدالرحمن، وجب بيان معناه، ومراد صاحبه منه. وعند تتبع هذا الأصل عنده، نجده يتحدث عن "الائتمان" وعن "الائتماني"؛ فهناك "الائتمان" كأصل وكمفهوم؛ وهناك "الائتماني" نسبة إلى الائتمان، وهو الإنسان الممتثل للائتمان الملتزم به قولا وفعلا.

مفهوم الائتمان:

يعرف طه عبدالرحمن "الائتمان" بأنه ينبني على معنيين:

أحدهما: "استرعاه" أي طلب منه أن يرعاه، والرعي، هو، التعهد، والثاني: "استودعه" أي ترك عنده وديعة، والوديعة هي كل شيء محفوظ إلى حين رده إلى المستحفظ؛ "فالاسترعاء" يدل على الالتزام برعي شيء مخصوص، بينما "الاستيداع" يدور على الالتزام بحفظ شيء مخصوص...، ويترتب على هذا أن الأمانة التي اختار الإنسان حملها وهو في عالم الغيب تتفرع إلى أمانتين اثنتين: إحداهما "أمانة المسؤولية"، وهي تولي العناية بالشيء ...، والثانية "أمانة المستودعية"، وهي تولي "صيانة الشيء" ...؛ فالأصل في المستودَع أن يحتفظ بما يتولى صيانته[1].

والنظر الائتماني هو «الذي يختص بالبحث في المبادئ أو الأصول العامة التي تنبني عليها القيم

الأخلاقية المنطوية في الأحكام الشرعية»[2]. وهو بهذا المعنى أوسع وأشمل من الائتمان الفكري؛ فالائتمان الفكري فرع من فروع "النظرية الائتمانية" عند طه عبدالرحمن، و"النظرية الائتمانية" عنده مبناها على "أن الإنسان فطر على الدين" وهي «عبارة عن نظرية أخلاقية تتأسس على حقائق الإنسان التي اشتركت فيها الأديان وتتوارثها الحضارات، سواء أقرت هذه الحضارات بأصولها الدينية أو أنكرت هذه الأصول»[3]. فهي نظرية أصولها ضاربة في القدم وجودها ارتبط بوجود الدين.

والنظرية الأخلاقية التي تتأسس عليها "النظرية الائتمانية" هي على نوعين: أحدهما "النظرية الأخلاقية الوصفية" وهي التي تبحث في الخطاب الأخلاقي على مقتضى المنهج العلمي تركيبا ودلالة وتداولا، والثاني: "النظرية الأخلاقية المعيارية" وهي التي تجيب عن الأسئلة التي تتعلق بالسلوك في الحياة، وتدل على ما ينفع وما يضر، وعلى ما يسعد وما يشقي؛ والنظرية الائتمانية هي بالتحديد نظرية أخلاقية معيارية أو قل توجيهية[4].

مفهوم الائتماني:

يعرف الدكتور طه عبدالرحمن الائتماني، بأنه: «الفرد الذي يقول ب"الوحدة الأصلية" بين "الدين" و"السياسة" (أو على الوجه الأدق، "التعبد" و"التدبير") وتختص هذه الوحدة بكونها سبقت إجراءات الفصل والوصل بين هذين الطرفين، بحيث لا يصح الكلام بصددها عن الحدود بين ما هو تعبدي وبين ما هو سياسي»[5]. وبين من خلال التعريف أنه عرف الائتماني بسمة من سماته ووصف من أوصافه، وذلك يدل على أن الائتماني له سمات يعرف بها وأمارات يميز بها عن غيره، سأتناولها بعد بالبيان.

مفهوم الفكر:

الفكر عند طه عبدالرحمان هو «عبارة عن نظر خاص، وتتمثل هذه الخصوصية في وصفين اثنين، أحدهما: أن هذا النظر نظر استدلالي لا بدهي، والثاني: أنه نظر تقويمي لا تحقيقي»[6]. وقصده بالنظر الاستدلالي أنه «لا ينقدح في الذهن لأول وهلة، وإنما يقتضي الانتقال من أمور معلومة إلى أمور مجهولة بطريقة من الطرق المنطقية المقررة»[7]. وقصده بكونه نظرا تقويميا لا تحقيقيا أنه «يبحث في الأشياء لا من جهة ما هي عليه في ذاتها، وإنما من جهة انتفاع الإنسان بها في حاله ومآله بوجه من الوجوه المشروعة»[8].

والأنظار الاستدلالية عنده يتحصل عنها ثلاثة أنواع من الفكر، أحدها: "فكر المنافع المادية" وقد اختص بالدلالة عليه لفظ "التعقل"، والثاني: "فكر المنافع الخلقية" وقد اختص بالدلالة عليه لفظ "الاعتبار"، والثالث: "فكر المنافع الروحية" وقد اختص بالدلالة عليه لفظ "التدبر"[9].

ويميز بين "التفكير" و"الافتكار" و"التفكر" بكون التفكير عبارة عن النظر الاستدلالي الذي يقصد بيان المنافع المادية، و"الافتكار" عبارة عن النظر الاستدلالي الذي يقصد بيان المنافع الخلقية، أي "الاعتبار" و"التفكر عبارة عن النظر الاستدلالي الذي يقصد بيان المنافع الروحية، أي "التدبر"[10].

ويميز طه عبدالرحمن بين الفكر والعلم في كون الفكر ينظر في كيفية الانتفاع بالأشياء، بينما العلم ينظر كيف توجد الأشياء، لا في كيف ينتفع الإنسان بهذه الأشياء؛ فالعلم يهدف إلى بيان الحقائق الموضوعية لا إلى تحصيل المنافع الإنسانية[11].

ومن أوجه الصلة بين "الافتكار" والعلم أن العلم يستمد مشروعيته من "الافتكار"، وأن "الافتكار"

يستمد مصداقيته من العلم. وبما أن الفكر مراتب؛ فإن العلم أيضا مراتب وتصورات ثلاث بعضها أشمل من بعض: "التصور الضيق"، وهو يحصر العلم في بحث الحقائق الطبيعية، و"التصور الواسع" ويجعل من العلم بحثا في الحقائق الطبيعية والسلوكية، والتصور الأوسع، ويجعل منه بحثا في الحقائق الطبيعية والسلوكية والاعتقادية[12].

وكل من العلم والفكر لا غنى له عن الآخر؛ لأن العلم يكتسب مشروعيته من الفكر، إذ يرث عنه اعتبار المنافع؛ كما أن الفكر يكتسب من العلم مصداقيته، إذ يرث عنه اعتبار الحقائق[13]. ولا يتصور علم بلا فكر كما لا يتصور فكر بلا علم «إذ لولا الفكر لخلا العلم من كل منفعة؛ كما أنه لا فكر بغير علم؛ إذ لولا العلم لخلا الفكر من كل حقيقة»[14]. فالعلم يبحث عن الوصول إلى الحقائق، والفكر يبحث عن الوصول إلى المنافع «والظفر بالحقائق يورث المصداقية»[15] كما أن «الظفر بالمنافع هو الذي يورث المشروعية»[16].

ولما كان لكل منهما حقيقة، وبينهما هذا التكامل، وجب أن يطلب كل منهما الاقتران بأشرف نوع؛ فالواجب في العلم «أن يطلب الاقتران بأشرف نوع من الفكر، حتى يتمكن من أكثر المنافع، ألا وهو التفكر، والواجب في الفكر أن يطلب الاقتران بأوسع تصور للعلم حتى يتمكن من أكثر الحقائق، ألا وهو العلم الأوسع»[17].

الفرع الثاني: سمات الائتمان الفكري

للائتماني سمات وغايات يعرف بها؛ ذلك أنه قد يحصل ادعاء الائتمان دون أن يتحقق عمليا؛ لذلك كان من مقتضيات الممارسة الفكرية للائتمان «أن لا نناصر إلا الحق ولو ظهر على يد الخصم»[18]، فالائتماني مجرد عن التأثيرات التي قد تزحزحه عن الحق، وينشده حيث كان، مهما كان مصدره وقائله؛ وإذا كان ذلك هو ديدنه في طلب الحق ونشدانه؛ فإنه ينطلق من وازع داخلي ينمي فيه البحث عن الحق تقربا لله عز وجل، والائتماني «ينشئ في باطنه وازعا روحيا يجعله دائم الحياء من الله، فيرتدع حيث لا تردعه القوة الباطشة»[19]. وهذا الحياء ضابط لقوله وفعله، كابح لهوى وشهوات النفس التي قد تطمح لقول قول بحثا عن مصلحة أو جاه أو حبا في سلطة أو رغبة في التسيد، ولدى الائتماني من الأعمال التزكوية ما يهذبه ويرفعه عن الوقوع في السفاسف؛ ذلك أن «"العمل التزكوي" يخرج الائتماني من حب التسيد[20] على الخلق إلى حب التعبد[21] للحق، مورثا إياه وازعا داخليا»[22]. فالائتمان لا يتحقق لمدعيه إلا إن جمع فيه بين القول والفعل، وظهر ذلك في مختلف أحواله، ويهذب الإنسان ائتمانه بالتخلص من الشوائب المفسدة والترقي في "العمل التزكوي"، و"العمل التزكوي" يقصد به طه عبدالرحمن «الاجتهاد في التعبد لله بالقدر الذي يتوصل به إلى تخليص الإنسان من مختلف أشكال الاستعباد»[23]. وعلى قدر التقرب للخالق يكون التخلص من الاستعباد؛ حتى يكون هواه تبعا للحق يبتغي به وجه الخالق سبحانه عز وجل، وبهذا يكون نظر الائتماني ورأيه ليس كأي نظر؛ لما للائتمان من الأثر الحميد في التوجيه نحو قول الحق وطلب الصواب؛ لأن «التحول الإيماني الجذري الذي يحدثه الائتمان في الإنسان، مطلقا إمكاناته، ومخرجا مكنوناته، يجعله يجدد ممارسته للعقل، موسعا نطاقه، ويجدد مكابدته للواقع، باسطا فضاءه؛ بل إن الائتمان هو وسيلة الإنسان إلى تجديد نفسه بالكلية على مقتضى الإيمان الحي»[24]. والائتمان لا يقيد الإنسان بل يجعله منصاعا للحق حرا طليق الرأي والفكر لا يخشى لومة لائم فيما يقول ويزعم «والتصور

الائتماني الذي يتخذ التعبد لله غايته أكثر تعقلا من التصور الذي مبناه على غاية دونها»[25]. وهذا التصور منبثق من شرف الغاية، وحيثما يكون القصد غاية دنية؛ فإن البحث عن الغاية وتحقيق الرغبة يحيد بصاحبه عن طلب الحق والتفاني في الوصول إليه، بينما الائتمان يقتضي أن لا تكون الأقوال والأفعال موجهة بالرغبات؛ بل بيقينيات الباطن وإيمانه، ومن سمات الائتماني أنه لا يراعي ظواهر الأشياء دون بواطنها أو يهتم بما يظهر للعيان دون عناية بالحقائق؛ بل «الائتماني يفرق في تعبده بين ظاهر الأعمال وباطنها، جاعلا باطنها حاكما على ظاهرها»[26]. وهو تفريق لا يعني الفصل بينهما البتة؛ بل مقصوده توافق الظاهر مع ما في الباطن، وتوجيه المعتقدات الخفية للأعمال الظاهرية، وتلك مرتبة عالية من مراتب الصدق التي يتغياها كل منصف، ولا تصدر إلا عن الصديق الذي صارت هذه الصفة ملازمة له؛ فالحاكمية الباطنية من شأنها توجيه الأعمال الظاهرية وجعلها محكومة بضوابط موضوعية لا تقول ولا تفعل إلا الحق، وقد تجانبه في المطابقة والموافقة، ولكنها مجانبة عن غير قصد؛ تحصل لكل من لم يوهب العصمة، ومن طبعه الوقوع في الخطأ، وهي سمة بشرية لا يخلو منها إنسان؛ لكنه إن أخطأ مع بذل الوسع والتحقق من النظر، والتصرف وفق معتقدات الباطن؛ فإنه لا يلام أبدا بل يشكر ويؤجر على سعيه.

وما يتعبد به الائتماني من القول والفعل لا يجعل ذلك مقتصرا على نفسه أو لغاياته فحسب؛ بل غايته أن يظهر ذلك في الأشياء من حوله «والتعبد الذي يروم الائتماني تحقيقه في المجتمع إنما هو روح إيمانية مخصوصة يستشعرها الإنسان في كل عمل يأتيه، شاهدا الله في كل شيء من حوله وفي نفسه، ولا يعني هذا الشهود سوى أنه يبلغ من قوة اليقين بالله وبمعيته أن ينسى أنه يأتي شيئا من عنده ولو أنه يأتيه، قولا كان أو فعلا»[27]. فهو يقول القول أو يأتي العمل من عنده مبتغيا به وجه مستخلفه في هذا الكون؛ فيحرص على أن يأتي القول أو العمل لا كما يحبه هو فحسب؛ بل وفق ما يرضي خالقه ومستخلفه في هذا الكون، وذلك لا يعني أنه يقول من الأقوال أو يأتي من الأعمال ما لا يحب؛ بل معناه: أن تصرفه وهواه تبع لما يرضاه الشاهد عليه سبحانه عز وجل، وتلك مرتبة يقينية عليا تجعل «الائتماني يتوسل في الوصول إلى غايته بالتزكية العملية»[28]. وتلك الممارسة التزكوية والمجاهدة النفسية «تجعل الإنسان يتحول قلبا وقالبا، بحيث يصير متعبدا لله في كل شيء، وفي كل وقت وفي كل أين»[29]. وإذا بلغ تلك المرتبة لم يصدر عنه في الغالب إلا قول وفعل الحق المندرج في مسمى الخير، وبذلك يكون خيرا باحثا عن الحق طالبا له، لا يضيره أن يظهر على لسانه أو لسان خصمه؛ فهو ينشده ويتغياه حيثما وجده، دون أن يقترف إثما أو بهتانا لدفعه وتطويعه مع رغباته، وذلك أمر لا تجده إلا فيمن تحققت فيه مجاهدة النفس وتزكيتها وحملها على طلب الحق وقوله طمعا في ثواب الذي يعلم ما توسوس به النفس، ولا تخفى عليه خافية.

وهذه البواطن الموجهة لقول وفعل الائتماني تضفي عليه السداد وتوفقه للصواب؛ خلاف ما قد يزعم في كونها أمورا مقيدة؛ كما أنه فيما يصبو إليه يدرك حدود ما يمكن النظر فيه وما لا يمكن؛ فيصل الائتماني في تصوره إلى ما يعجز عن الوصول إليه "العلماني" و"الديابي"[30] وبذلك يمكن القول إن «التصور الائتماني الذي يتوسل بأعمال التزكية أرسخ في العقلانية من التصورين: "العلماني" و"الديابي"؛ إذ أنه يعي حدود العقل المعهود؛ فلا يتعداها كما يتعداها العلماني، فاصلا فيما ليس من حقه، ولا يمقدوره أن يفصل فيه، ولا

يقابل بينها وبين حدود الشرع كما يقابل بينهما الدياني، جاعلا تارة الشرع هاديا للعقل، وتارة العقل شرطا للشرع؛ بل إنه يستغرق بالكلية في العمل التزكوي، مروضا نفسه...، فيعقل ما لم يكن يعقل، بل يعقل ما لا يستطيع العلماني –لتركه العمل ظاهرا وباطنا– ولا حتى الدياني– لتركه باطن العمل– أن يعقله...»[31]. وبهذا يكون الائتماني أرحب وأوسع وأعمق فكرا ونظرا؛ ذلك أنه ممتلك لأسباب المعرفة التي لا يمتلكها غيره، مع تمكنه من معارف لا سبيل للعقل البشري للاهتداء إليها إلا عن طريق الشرع؛ كمسائل عالم الغيب التي لا سبيل للإنسان للوصول إليها أو إدراك كنهها؛ إلا بتصديق الوحي والتسليم والإذعان لما جاء فيه.

وبجملة هذه الضوابط والمميزات وغيرها كانت «الائتمانية هي المعيار الذي تعرض عليه "العقلانية" و"الواقعية" لتقويمهما»[32]. وكلاهما بحاجة إلى "الائتمانية" في توسيع أفق الفكر وتجديد الأثر، ويقرر طه عبدالرحمن أن «"العقلانية" تحتاج إلى "الائتمانية" في توسيع أفقها كما تحتاجها "الواقعية" في تجديد أثرها، وأنها تنزل منها منزلة المصدر الذي يمدهما والمعيار الذي يضبطهما»[33].

والائتمان بهذا المعنى وهذا المفهوم قابل للتحقق، ولو لم يكن قابلا للتحقق لما وجه الشرع إليه؛ ذلك أن التكليف بغير المستطاع لا يكون شرعا، ويرى طه عبدالرحمن أن أجود مثال للائتمان هو زمن البعثة المحمدية وأنه «هو الزمن الذي أخذ بأخلاق الائتمان»[34]؛ حيث تجلى واقعا عمليا مشاهدا ملاحظا نقلت لنا تفاصيله تواترا وآحادا، وقد تبين ذلك في كل الأحوال والتصرفات النبوية التي لا يمكن الفصل فيها بين ما هو ديني وما هو سياسي؛ خلافا لما هو معهود اليوم من شعارات زائفة منتحلة ومستوردة؛ بل «الوحدة الائتمانية التي أنشأها الرسول صلى الله عليه وسلم في المدينة لا يمكن الكلام عنها بلغة "المقابلة بين الدين والسياسة" فهي دين من حيث هي سياسة، وسياسة من حيث هي دين، ولا بلغة "المقابلة بين الدعوة والدولة" فهي دعوة بما هي دولة، ودولة بما هي دعوة، ولا بلغة "المقابلة بين الدين والسلطان" فهي دين من جهة كونها سلطانا، وسلطان من جهة كونها دينا، ولا حتى بلغة "المقابلة التقليدية بين الدين والدنيا" , فهي دين بما هي دنيا ودنيا بما هي دين»[35]. وبهذا يكون هذا الشمول من منافع التصور الائتماني، وآثاره العملية النافعة في الحياة؛ بحيث لا يقتصر على النظر دون العمل أو الفكر دون التطبيق، بل يجمع بينهما؛ فنظره جامع لما يصلح به أمر الدنيا والآخرة.

وخلل التصور غير الائتماني إنما هو ناتج عن سوء المنطلق، وسوء القصد، وصواب الائتماني مرده إلى سلامة المنطلق والمقصد؛ ذلك أن «الائتماني ينطلق من الغاية التي جعلت للإنسان منذ خلقه، وهي "التعبد لله وحده" وأما العلماني فمعلوم أنه لا يفتأ يدعي أنه سيد نفسه في كل شيء يتعلق بحياته، ممارسا إرادته بغير قيد ومتحملا مسؤوليته بغير قهر»[36] . وهذا التسيد الذي يدعيه العلماني سرعان ما ينكشف زيفه عند أول ابتلاء أو أدنى اختبار للتحقق مما يزعم؛ وهذه السيادة التي يدعيها لما نبحث عنها في العالم المرئي لا نجد لها ركزا فإذا جاء العلماني «إلى وجوده في العالم المرئي وجد أنه لا يملك من أمره شيئا، ولا بمقدوره أن ينكر ذلك»[37]، ولما لم يكن بمقدوره أن ينكر ذلك فإنه «لا يسعه إلا أن ينقل سيادته على نفسه إلى الغاية من وجوده ...، والحال أن هذا الطلب دليل على إرادة التقرب من موجده، بلا علامة على شروعه في التعبد له ولو لم يشعر بذلك»[38]. فهو سواء أراد هذا التقرب أو لم

يرده؛ فإنه حاصل بالقوة، ولو زعم أنه غير مريد له؛ وذلك لما في العلماني من الضعف والافتقار والحاجة بسبب قصور سيادته على نفسه، واحتياجه إلى سيادة مطلقة، وذلك الاحتياج والسعي إليه نوع تقرب، ولو لم يقصده.

الفرع الثالث: العبودية الفكرية

تبين مفهوم الفكر وانبناءه على جملة من الاستدلالات، وذلك يقتضي النظر والبحث بطريقة من الطرق المنطقية المقررة، ومقتضى ذلك أن يكون الإنسان حرا في رأيه وفكره غير آبه إلا للقواعد وآليات النظر المسلمة، دون تحديد ما يريد الوصول إليه، أو تحكم من جهة أخرى أو توجيه قسري، وإذا تم الفكر وفق قواعده المقررة؛ فإنه سيكون حرا عتيقا أصيلا، أما إذا كان لا يفكر إلا في دائرة معينة، وضمن قوالب جاهزة يرددها؛ فتلك تبعية أو بالأحرى عبودية فكرية، تسيء لصاحبها. ويرى الدكتور طه عبدالرحمن أن التقليد الفكري «أشنع وأسوأ أنواع التقليد التي يمكن أن يعرفها أفراد أمة من الأمم»[39]. ذلك أن التقليد تعطيل لقدرات الإنسان الفكرية، وتبخيس لحواسه، ووسائل النظر التي أنعم الله بها عليه؛ ليعملها وينظر بها ويفكر، ويبين طه عبدالرحمن قبح التقليد الفكري بكونه ليس «"تقليد منافسة" فقد يقلد الفرد غيره في غرض من الأغراض رغبة في أن يزاحمه على بلوغه ويدركه قبله، لا في أن يأتي بما أتى على الوجه الذي أتاه...، أما مقلدو الحداثة الفكرية؛ فهم أبعد ما يكون عن الشعور بهذه الندية، إذ يحسون بتام العجز من أنفسهم أن ينافسوا أرباب الحداثة على أفكار بعينها، بغية أن يسبقوهم إليها أو يبزوهم فيها، بل إنهم يأخذونها عنهم أخذ تصديق وتسليم كما لو كانوا يأخذون عنهم تعاليم دينهم»[40]. وبذلك تصير العبودية حاجزا وحجابا يستر النظر؛ فلا يلوي الواقع في إصر هذه العبودية إلا فيما يتلقاه تلقي تقديس لا تلقي نظر وتأمل، ويصاحب هذا التقليد إحساس بالنقص والقصور، وشعور بتفوق الآخر وتفوق ما يأتي من عنده واستقباله دون تبين أو تمحيص أو إعمال نظر؛ فهو ليس "تقليد منافسة" ولا "تقليد مماثلة"، ولا "تقليد تشبه"، فلا يبقى إلا أنه "تقليد تعبد" لأن هؤلاء «اختاروا بمحض إرادتهم، وعن قناعة بحسن عملهم، أن يسلِموا عقولهم وقلوبهم إلى غيرهم يفكرون ويتفكرون بدلا منهم، لا يجدون حاجة إلى الاعتراض على ما ينقلون، حتى ولو على سبيل إثبات وجودهم...؛ فاتبعوا أولئك المفكرين رأيا برأي وقولا بقول، ولا زالوا يفعلون حتى ولو نبهوا على عيوبهم. وعندئذ ليس من بد أن يصدق عليهم حكم "التبعية الفكرية"، بل حكم "العبودية الفكرية"»[41].

والعبودية الفكرية تفضي إلى «بؤس فكري شنيع؛ إذ يضيقون مجال أفكارهم ومسرح خيالاتهم ويقطعون عن أنفسهم أسباب الإبداع والإثراء التي تنطوي عليها مناح من ثقافتهم عند مقابلتها بمناح من ثقافة غيرهم، كما يضيعون فرص الاستقلال بفكرهم والتحرر مما يرد عليهم...، قانعين بأن يظلوا عيالا على غيرهم من مفكري الحداثة»[42]. فيرددون ما قالوه ويقولونه تارة بالتصريح بالقائل وتارة بإضماره وترديد قوله، دون أن يكون لهم في ذلك قبيل ولا دبير من الرأي، وإذا كان المقلد مقلدا ولا محالة فحري به أن يكون تقليده لعلماء أمته «وهذا المقلد ينسى أنه ينتمي إلى أمة تتميز بكونها "أمة دين خاتم" ولا مراء في أن هذه الأمة أحق بأن يقلدها ويأخذ عن علمائها في هذا المجال سواها من الأمم من أن تقلده هي وتأخذ عنه؛ لذلك يكون عمل المقلد كعمل من يستبدل الذي هو أدنى بالذي هو خير»[43]. فهم قد جمعوا في تقليدهم سوءات؛ منها:

تعطيل الفكر، والتقليد الأعمى، واستبدال الذي هو أدنى بالذي هو خير؛ ففضلا عن كونه مذموما فهو تبعية لمن لا يستحق، واتباع لمن لا يبصر.

وهي تبعية وعبودية لا يقتصر أثرها وضررها عليهم بل يتعداهم لغيرهم ممن يأخذ عنهم دون بينة أو روية «وأصحاب العبودية الفكرية لا يقتصر ضررهم على فكرهم؛ بإفقار فكرهم فحسب؛ بل يتعداه إلى البؤس الفكري الذي يتسببون فيه لقرائهم ومقلديهم»[44]. فيحملون أثقالهم وأثقالا مع أثقالهم «ويواليتهم خصوا أنفسهم بهذا التقليد لفكر غيرهم؛ فلا يلامون على ما ارتضوه لأنفسهم؛ لكن وأسفاه ! سخروا أقلامهم وأجهدوا أفهامهم للدعوة إلى صوابه ووجوبه»[45].

وما يتلقاه أرباب العبودية الفكرية وتابعيهم بغير إحسان من أفكار جاهزة مسقطة على التراث، فيشيعونها في مجتمعاتهم، وكأنها منهم، قد يغتر بها بعض قليلي الاطلاع ممن لا يدرون حقيقة تبعيتهم واستلابهم الفكري الذي يعيشونه «ولما كان المقلد يعاني من بؤس فكري غير مسبوق، ليس غريبا أن ينساق إلى إسقاط هذا البؤس على تراث الأمة»[46]. فتراه يقول فيه ما ليس فيه، ويسمه بما لا ينبغي أن يوسم به، ولما يطلع عليه، بل قد لا يمتلك آليات ووسائل النظر فيه، ولا يعرف عنه إلا ما يسمعه من غيره مرددا ذلك متبعا مقلدا لا ناظرا ولا مفكرا.

وآفة العبودية الفكرية أن أربابها لا يقدرون على المراجعة والنقد الذاتي؛ للتحقق من صواب النظر أو عدمه «وما لم يباشر الإنسان نقد نفسه، مفتشا عن عيوبه، مقرا بأخطائه، بل ما لم يواصل هذا النقد بغير فترة ولا عثرة، مراقبا لأفعاله وأحواله، ومحاسبا لنفسه في كل قول يقوله، ليس له من سبيل إلى أن يستحق مقام نقد الآخرين، فضلا عن أن يقوم بشرائط الحق والعدل»[47]. ذلك أن من يزعم النقد وحرية الرأي والفكر حري به أن يقبل ذلك إذا وجه إليه، وأن يعيد النظر فيما لديه بتجرد وموضوعية بلا تبعية أو تعصب أعمى يحجب عن قول الحق والاعتراف به متى ظهر له، باحثا عن الحق حيثما كان وذلك ما لا نجده لدى العلماني الذي لا يرى إلا رأيه، ويريد أن يرى الجميع يفري فريه، ومن خالف هواه رماه بالإقصاء وسواها من النعوت المعلومة لدى القوم، وهي عندهم قابلة وجاهزة للإسقاط على من خالف فكرهم وهواهم.

الفرع الرابع: المثقف المنسلخ

إذا كانت العبودية الفكرية تمثل مثالا من أمثلة تعطيل الفكر وإعماله، والوقوع في إصر وأغلال التبعية المفضية إلى العبودية؛ فإن هذه العبودية يقابلها في بعض الأوجه الانسلاخ الفكري والثقافي، وسبب وقوع الانسلاخ الفكري المنبع الذي تستقي منه مختلف الطوائف تبعيتها العمياء الواقعة فيها «فقد نهلت غالبيتهم ثقافتها من حيث لا ينبغي أو نهلتها بوجه لا ينبغي؛ فهذا "يميني" لا يستكين، وذاك "يساري" لا يلين، وهذا "أصولاني" مشدود إلى ماضيه، وذاك "فكراني" متطلع إلى ماضي غيره، والأصولانية أصولانيات: "إصلاحية" و"سلفية" و"جهادية" والفكرانية فكرانيات: "ليبرالية" و"اشتراكية" و"قومية"، حتى صارت الثقافة العربية، على يد هؤلاء المثقفين، أشبه بفسيفساء لا أشد تنافرا من قطعها»[48].

وقد أفضى هذا التشتت إلى تباين مواقف المثقفين المنسلخة؛ فمنهم "المؤيدون للقتل باسم الدين" وهناك "المؤيدون للقتل باسم الدولة" بدعوى حفظ الأمن والاستقرار وهناك "الصامتون الذين يخشون ضياع مصالحهم أو فوات مكاسبهم، وهناك "المخرصون" الذين اشتريت ضمائرهم وذممهم...، وهناك "الخائفون"

وهناك "الحياديون" الذين يحتجون بأنهم في شغل عن الخوض في السياسة، حتى ولو أفنيت قريتهم عن بكرة أبيها، وهناك "المترددون" وهناك "الانتظاريون" الذين يعلقون اتخاذ قرارهم بمآل القتل أو بانتصار الجهة التي يراهنون عليها، وهناك "المعارضون على استحياء" [49].

وهذه كلها صور للانسلاخ الثقافي، وأوجه متعددة له، وقد صارت بعض هذه الصور المتعددة للانسلاخ الثقافي سمة غالبة لكثير من ذوي الرأي، وصارت القلة القليلة هي الناجية من المغريات ومن المؤثرات القائدة إلى الانسلاخ الفكري الذي أنزلها من مقام التوجيه إلى مقام التبعية والانسلاخ من أصول النظر الصحيح واتباع الحق الصريح؛ فصارت تلك الطوائف تسعى لتكثير الأتباع والسخرية بما لدى الآخر، دون دعوة صريحة إلى حوار فكري بناء غايته تبين الحق واتباعه.

وللانسلاخ الثقافي تجليات ومظاهر أخر؛ منها: الفصل بين ما هو أخلاقي وما هو سياسي، ويعتبر الدكتور طه عبدالرحمن أنه «طغى على الثقافة المنسلخة الاعتقاد بأن "السياسي" منفصل عن "الأخلاقي" بدعوى أن الأول أمر مصلحي، بينما الثاني أمر قيمي...» [50]. والمصالح يجب أن توجهها القيم، وإلا تجرد التصرف الإنساني من أهم خصائصه الموجهة للعقل والفعل «والذي يقول بفصل السياسي عن الأخلاقي لا يمكن أن يتوصل إلى سبل دفع "الفتنة القابلية" نظرا لأن الأخذ بهذا الفصل، تحيزا للسياسي، من شأنه أن يحمل على تزكية العنف، لا على إدانته، فيشتد بدل أن يخف، بل يتولد بدل أن يتبدد [51]. ولم يكن القول بهذا الفصل يراد منه الفصل لذات الفصل؛ بل كانت غايته تسويغ المحظور والانسلاخ من القيم الضابطة والموجهة؛ فتراه يزكي ما يعد مذموما، وينظر لما هو شنيع لتجريده الأخلاق عن السياسة؛ فنظر إليها بمعزل ليفعل ما وافق الهوى وحقق المكاسب؛ فكان النظر في انطلاقه ومآله منسلخا مما ينبغي أن يتحلى به من الخلق الرفيع في تقويم الأشياء والنظر إليها، وهل الانسلاخ من القيم إلا اتباع الهوى وتسويغ منكرات القول والفعل؟!.

كما طغى على الثقافة المنسلخة الاعتقاد بأن "الديني" منفصل عن "الإنساني" بدعوى أن الأول أمر خصوصي، بينما الثاني أمر عمومي؛ وينبني هذا الاعتقاد الفاسد على مسلمات ثلاث مستخلصة من تجربة أهل الغرب التاريخية مع الدين؛ إذ يبدو أن صراعهم معه ومع رجاله لم يشهده تاريخ غيرهم [52]. فإذا كان الغرب انتفض على ما يسمى "رجال الدين" فلأنهم كانوا يحرمون ما أرادوا ويقولون على الله بغير علم؛ فاخترعوا أشياء باسم الدين، والدين منها براء؛ حتى بلغ بهم الأمر إلى تجريم العلم والتنكيل بأهل الابتكار، وكل هذا لا نجد له في أصل تلك الأديان أصلا ولا أسا؛ فضلا عن مناقضة هذا لما جاء به الإسلام من الدعوة إلى العلم والحث على النظر والإبداع؛ فأنى يستقيم القياس والفارق بين الحالين ساطع سطوع الشمس في رابعة النهار.

وزعموا أيضا أنه لا تمايز بين الأديان؛ كما زعموا أن الأديان ممارسات متساوية غير متفاوتة، وهذا باطل ...، وزعموا أنه لا عموم في الدين وأن الدين شأن خاص غير عام [53]، وينتج عن ذلك أن المثقف المنسلخ الذي يدعو إلى فصل الديني عن الإنساني، إنما يرمي إلى إقصاء الدين، متذرعا بكون الإنسان الغربي أقصى الدين عن الحياة فتطور؛ لكنه أي دين وأي إقصاء، وهل كان ذلك من الدين أم من رأي الأحبار والرهبان الذين أسسوا لما يحفظ مصالحهم ويمنع الخروج من قبضتهم؟! وكل ذلك جاء الإسلام أصلا لمحاربته؛ فحذر من اتباع السادة والكبراء في الحال، وبين تبرأهم في

المآل، داعيا إلى اتباع الحق الصحيح الصريح المنبني على البرهان الذي يدركه العقل السليم.

ومواقف المنسلخين من كثير من الظواهر كظاهرة "اقتتال العرب فيما بينهم" التي كانت مواقف الكثير من المثقفين العرب منها مواقف متخاذلة ومتسببة في انتشار ثقافة الموت، وقد وصف طه عبدالرحمن هؤلاء ب"الانسلاخ"[54]. وهو انسلاخ من قيم الشهادة بالحق وقول القسط، وسكوت بسبب خوف في فقدان مصلحة أو طمع في التمكين من شيء؛ فصار بذلك المنسلخ تابعا موجَّها لا موجِّها.

وإذا كان الانسلاخ الثقافي مذموما لما فيه من التجرد من شتى القيم والأصول الأخلاقية والفكرية؛ فإنه أيضا إخلال «بائتمان الإنسان على نفسه وعلى الكائنات الأخرى»[55]. وهو انسلاخ يفضي بالمنسلخ إلى الوقوع في "خيانة الثقافة" والثقافة هي «الائتمان على الإنسان الآية»[56]؛ فهو أيضا خيانة ل"الإنسان الآية" و"خيانة الكائنات الأخرى"[57].

فالمنسلخ فكريا لا تقتصر خيانته على نفسه فقط؛ بل هي خيانة متعدية، ولا تقتصر أيضا على ما هو فكري فحسب؛ بل تتجسد في مختلف المظاهر العملية التي قد تفضي أحيانا إلى القتل والتدمير، الذي لا يقتصر على الإنسان فحسب؛ بل يفضي إلى الاعتداء على الكائنات الأخرى، وحينئذ تكون الخيانة عظمى بالنظر لما يترتب عليها من أثر بالغ، وإهلاك للحرث والنسل.

وهذا الصنف من الفكر أفضى بالأمة وما يزال إلى الاقتتال الذي تعيشه والدمار الذي نحصد الآن نتائجه؛ فحرم الإنسانية من نعمة الأمن والاستقرار، وأحل محله الخراب والدمار؛ وبذلك يكون هذا الصنف من الفكر خرابا للفكر، ودمارا للأشياء؛ فلا يصلح هؤلاء لتنظير الأمة ولا توجيهها وإلا قادوها لمزيد من الدمار والخراب؛ فلم يكن بد من الحاجة لمثقف يهدي الإنسانية سواء السبيل مهتديا في ذلك بالصراط المستقيم الذي جاء صاحبه عليه أزكى الصلاة وأفضل التسليم ليمنح الإنسانية جمعاء سعادة الحياة ونعيمها في الدارين، وذلك ما يحوجنا للحديث عن المثقف المرابط، فكلما تفشى الانسلاخ وانتشر كان ذلك داعيا إلى «إيجاد قبيل جديد من المثقفين، مدركين أن الثقافة إنما هي ائتمان على "الإنسان الآية" وهؤلاء المثقفون الجدد هم "المثقفون المرابطون" إذ تتجاوز ملازمتهم لثغور الظلم والقتل والفساد التزام المناضلين السياسيين، اختيارا، واشتراكا، وائتمانا، وانتقادا، وانفتاحا، يصلون السياسي بالأخلاقي كما يصلون الديني بالإنساني، مقتبسين قيمهم من الصفات الإلهية، ومعتبرين القيم الدينية أس ثقافتهم الائتمانية التي هي "ثقافة إحياء"»[58]. وإليك بيان ما تعرف به هذه الفئة وأهم سماتها التي تتميز بها عن غيرها.

الفرع الخامس: المثقف المرابط

لما كان الانسلاخ الفكري والثقافي خروجا عن مقتضى الفكر والمنطق كانت الحاجة ماسة إلى المثقف المستبصر المهتدي بقواعد الفكر والمنطق السليم، ويرى طه عبدالرحمن أن وجود المثقف المنسلخ، هو الذي بين الحاجة إلى وجود المثقف المرابط؛ واعتبر أن انتشار الانسلاخ الثقافي كان داعيا إلى «طلب مثقف جديد، مثقف قادر على أن يحصل ما افتقده المثقف المنسلخ من إمكانات التبصر وأن يتبين ما فاته بالتالي من وسائل التصدي لهذه الفتنة القاتلة، وهذا المثقف الجديد نسميه "المثقف المرابط"»[59].

وقد يورد على الدكتور طه، أن المثقف المرابط هو الأصل وما تقتضيه الفطرة الإنسانية من أصل الخير،

ويكون النزوع إلى الشر عارضا، بحيث يكون وجود المثقف المنسلخ خروجا عن الأصل الذي هو المثقف المرابط؛ فالأصل الفطري يقتضي حفظ الأمانات والتزامها، ثم بيانها والدعوة إليها «ووظيفة المثقف المرابط بيان كيف أن التاريخ يضل طريقه ما لم يأخذ بالمثل الإنسانية والقيم الأخلاقية؛ فليس دور المثقف المرابط توصيف الواقع بما هو كذلك، وإنما توجيهه بما يجعله يحقق الكمال الإنساني، وعليه؛ فإن التجاءه إلى التوصيف، لا ينبغي كما لدى المثقف المنسلخ، تقرير الواقع وإنما تجاوز إلى رتبة توجيهه بما يجعله قادرا على رفع تحدياته وإعادة تقويم مساره»[60]. فهو يتناول الواقع بالبيان مع التوجيه لما ينبغي أن يكون عندما يقتضي الأمر التوجيه.

والمثقف المرابط لا يقتصر نفعه على غيره، ولا يجعل رأيه حبيس فكره؛ ومقتضى الأمانة تبصير الغير بالطريق وبالفكر بعد استيقانه واستبيانه «ومهمة المثقف المرابط الأولى هي القيام بعملية تحويل جذري في الرؤية إلى العالم، مستبدلا الرؤية الاحتيازية التي درج عليها المثقف المنسلخ، تقليدا لغيره، رؤية تضادها، وهذه الرؤية المضادة إلى العالم التي يأخذ بها المثقف المرابط هي ما نسمية بالرؤية الائتمانية، ومقتضاها أن المثقف المرابط يعقل الأشياء والقيم على جهة الإمكانات الائتمانية التي تنطوي عليها، جاعلا من العقل نفسه أمانة؛ فالحق أمانة، والعدل أمانة، والحرية أمانة، فضلا عن الأشياء المحسوسة؛ فمعقولية الأشياء هي ائتمانيتها»[61]. فهو يقرر الأشياء ويوجهها انطلاقا من هذه الأمانات، ثم يقول من القول ويقرر من الرأي ما وافق مقتضى هذه الأمانات لا ما وافق هواه، وطه عبدالرحمن نفسه يحاول فيما يقرره من آراء أن يضرب مثلا للمثقف الباحث عن الحق والحقيقة؛ بكونه يقرر ما يراه "الحق الصريح" أو "مقتضى الدليل الصحيح"[62].

ووصول المثقف المرابط إلى رأي بعد النظر والفكر لا يعني العكوف والجمود عليه؛ بل يظل يقلب نظره ويراجع ما وصل إليه؛ يمارس النقد الذاتي على نفسه قبل أن يمارسه على غيره «وواجب المرابط بالثغر الثقافي ليس القيام بحراسته، مستبقا الأضرار التي ترد منه فحسب، بل أيضا اتخاذ هذه الحراسة حالة تأملية له يختبر فيها قدراته ويمحص صبره وينقد ذاته؛ فالمطلوب في حراسة الثغر الثقافي ليس الجمود على تصور مخصوص له، ولا ادعاء امتلاك الحقيقة عنه، ولا بالأولى، ادعاء الأهلية لقيادة غيره في رفع هذا التحدي الثغري، وإنما هو مواصلة تطوير هذا التصور بما يفتح مزيدا من آفاق التوعية وإمكانات العمل لمواجهة هذا التحدي؛ ولا سبيل إلى هذا التطور إلا بالدخول في مراجعة المسلمات وتصحيح القناعات بالقدر الذي يستجيب للمتطلبات»[63]. فهو لا يدعي تفوقا من فراغ، ولا حاكمية بهوى، بل غاية ما يدعو إليه النظر بتجرد وائتمان، وصاحب الفكر الائتماني لا يعني أن الصواب والحق المطلق معه بل الغاية من ذلك "التخلص من أسر التقليد" إلى "أفق التجديد" كما يعبر عنه طه عبدالرحمن[64].

ومما يتميز به المثقف المرابط عن المثقف المنسلخ ربطه الأخلاق بالسياسة؛ فإذا كان المثقف المنسلخ كما سلف القول يفصل بينهما؛ فإن «المثقف المرابط يعتقد بقوة أن السياسة التي لا أخلاق معها خيانة»[65]. والأخلاق لا يقتصر ارتباطها بالسياسة فحسب؛ بل هي شاملة لكل الميادين لا يجوز أن تخلو عن أي منها أبدا فيجب أن «تتجلى في كل فعل من الأفعال التي يأتيها الإنسان، مهما كان متغلغلا في التجريد، بل

تكون هذه الأفعال متساوية في نسبتها إلى هذه الأخلاقية؛ حتى إنه لا فرق في ذلك بين فعل تأملي مجرد وفعل سلوكي مجسد»[66].

كما يتميز المثقف المرابط عن المنسلخ بكون المنسلخ يدعو إلى فصل ما هو ديني عما هو إنساني «أما المثقف المرابط فيعتقد بقوة أن جوهر الدين هو إنسانيته، فبقدر ما يتضمن الدين من "المشترك الإنساني" يكون تحقق بالخاصية الدينية، وهذا المشترك الإنساني هو عبارة عن جعل المثل العليا والقيم الأخلاقية التي تأخذ بها الأمم جميعا...»[67].

«والمثقف المرابط الذي يصل القيم الأخلاقية بالأسماء الإلهية يفتح باب الدين على مصراعيه لكي يكون مجالا لتحقق كمال "المؤانسة" بل لتحقق كمال "المعالمة" هذا الكمال العالمي الذي يجعل "الإنسان الآية" يجاوز حدوده الكيانية، متطلعا إلى ما وراءها، من غير أن يكون في هذه المجاوزة أي تعد، ولا بالأحرى أي تحد لحدوده الائتمانية، بل على العكس من ذلك، إن ملازمته لهذه الحدود الائتمانية هي التي تورثه القدرة على استكشاف الآفاق التي من وراء حدوده الكيانية»[68]. فهو يبذل أقصى النظر ومداه فيما أمكنه، ويستهدي بالوحي المسدد، والمرشد له في النظر الدال له على ما لم يستطع اكتشافه والاهتداء إليه.

والمثقف المرابط يجعل من القيم الدينية أساس القيم الإنسانية التي تحملها الثقافة، وهو بهذا «إنما يفتح الثقافة على آفاق تتعدى المجتمع الواحد إلى غيره من المجتمعات؛ إذ لا ينفك وهو يضفي القيم على الأشياء، يتوسل بالصفات الإلهية التي أخذت منها هذه القيم؛ كأنما يقوم هذه الأشياء بهذه الصفات نفسها بلا واسطة، ومثل هذا التقويم المباشر لا أوسع منه نطاقا ولا أبلغ منه تأثيرا»[69].

ومن وظائف المثقف المرابط التصدي للمثقف المنسلخ «فلما كان المثقف المرابط يهدف إلى إصلاح الأفكار أصالة، وإصلاح الأعمال تبعا، لزمه أن يبدأ في مواجهته للفتنة القابلية، بالتصدي لفاسد الأفكار، بل التصدي لأولئك الذين يبررون الاقتتال بين الإخوة أو يروجون له أو يشجعون عليه أو يسكتون عنه، وهم "الفئة المنسلخة من المثقفين" وهم فئتان عظيمتان: " المثقفون الديانيون" و "المثقفون الدنيانيون" فأفكار هؤلاء وأفعالهم هي أول ثغر يلازمه المثقف المرابط، حتى يقلعوا عن انسلاخهم، أو يكفوا أذاهم عن أمتهم، وإلا فلا أقل من أن يبصر هذه الأمة بالنتائج المترتبة على أفكارهم وأفعالهم، ويحذرها من استمرار الثقة بهم»[70].

ووظيفة المثقف المرابط لا تقتصر على ميدان الفكر فحسب؛ بل هو بعد أن يواجه المثقف المنسلخ ويبين زيفه؛ فإنه ينتقل إلى «ثغر الأفراد والجماعات الفاعلة في الميدان أي ثغر المتقاتلين وقد انفض عنهم مثقفوهم بعد رجوعهم إلى رشدهم، أو ضعفت ثقة الأمة بهم؛ فاجتهد ما وسعه ذلك في طلب أنسب الوسائل لخطة عملية بديلة عن الاقتتال، حتى ولو اقتضت منه هذه الخطة التضحية بنفسه»[71]. وهو بهذا يجمع في وظيفته بين توجيه النظر والسلوك ويرتقي إلى مقام الشهادة على ذلك.

«والمثقف المرابط ليس مجرد ناقد وإنما هو شاهد، أي شاهد على الناس عموما، وشاهد على غيره من المثقفين خصوصا»[72]. وتلك الشهادة هي منقبة وتشريف وهي أيضا أمانة وتكليف؛ فمقتضى شهادة المثقف المرابط على العامة والخاصة هي أن يكشف خيانة الأمانة ممن يصدر منهم ذلك، وهو هنا يسعى لدرء الفتنة التي يوقدها المثقف المنسلخ ويدفع الاقتتال الذي يغذيه فكر المنسلخ فيحرص المثقف المرابط على

الإحياء، ولو أدى ذلك إلى «أن يقدم إحياء غيره على إحياء نفسه»[73]. وتلك أمارة من أمارات صدقه ودليل على ائتمانه.

والمبادئ التي يستند إليها المثقف المرابط وتوجه عمله، جعلها طه عبدالرحمن ستة، وهي[74]:

أولا: مبدأ ترك إرادة الإيذاء.

ثانيا: مبدأ اعتبار قتل الأخ لأخيه قتلا للإخوة جميعا.

ثالثا: مبدأ تقديم الإحسان على العدل.

رابعا: مبدأ الخروج من السياسة الاحتيازية

خامسا: الاستباق إلى رد الأمانة

سادسا: الإشفاق إلى تحمل الأمانة[75].

خاتمة

الائتمان الفكري ضرورة ملحة يقتضيها إصلاح الواقع ودفع ما حاق به من الفساد، والائتمان تصرف الإنسان وفق الفطرة التي فطر الله الإنسان عليها ساعيا لإعمار الأرض وإصلاحها، مستمسكا بما يصلح ولا يفسد، متخذا من الائتمان الفكري وسيلة لإصلاح الأشياء، غير واقع في العبودية الفكرية والتبعية العمياء، ومتجانفا عن الانسلاخ الثقافي، مرابطا في فكره؛ ملتزما الحق في قوله وعمله، غير آبه بالمغريات والإكراهات من حوله، مبتغيا الحق ناشدا الوصول إليه، آملا إصلاح نفسه ومجتمعه متخذا من استقامة فكره مثالا للائتمان على ما اؤتمن عليه من الكائنات كلها.

وإذا تبينت صفات كل قبيل ظهر لكل ذي عينين ما تحتاجه الأمة اليوم في واقعها، وتبين أن وجود المثقف المرابط وبناءه والبحث عنه ضرورة.

وإذا كان المثقف المنسلخ من صفاته: خيانة الثقافة، وخيانة الإنسان الآية، وخيانة الكائنات الأخرى؛ فإن المثقف المرابط، من صفاته الملازمة، وصل السياسي بالأخلاقي، ووصل الديني بالإنساني[76]. فأي الفريقين أحق بالصواب؟ من حافظ وحقق الائتمان أم من أخل واتصف بالخيانة؟!.

المصادر والمراجع:

1. عبدالرحمن، طه. العمل الديني وتجديد العقل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط: الثانية، 1997م.

2. عبدالرحمن، طه. بؤس الدهرانية، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط: الأولى، 2014م.

3. عبدالرحمن، طه. ثغور المرابطة مقاربة ائتمانية لصراعات الأمة الحالية، مركز مغارب، الرباط، ط: الأولى، 1440هـ/2018م.

4. عبدالرحمن، طه. دين الحياء، من الفقه الائتماري إلى الفقه الائتماني، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، بيروت، ط: الأولى، 2017م.

5. عبدالرحمن، طه. روح الدين، من ضيق العلمانية إلى سعة الائتمانية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط: الثانية، 2012م.

6. عبدالرحمن، طه. سؤال الأخلاق، مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/بيروت، ط: الأولى، 2000م.

7. عبدالرحمن، طه. سؤال العمل، بحث عن الأصول العملية في الفكر والعلم، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط: الأولى، 2012م.

الهوامش:

[1] عبدالرحمن، طه. ثغور المرابطة مقاربة ائتمانية لصراعات الأمة الحالية، مركز مغارب، الرباط، ط: الأولى، 1440هـ/2018م، ص: 121-122.

[2] عبدالرحمن، طه. دين الحياء، من الفقه الائتماري إلى الفقه الائتماني، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، بيروت، ط: الأولى، 2017م، ص: 21.

[3] عبدالرحمن، طه. ثغور المرابطة، ص: 12.
[4] عبدالرحمن، طه. ثغور المرابطة، ص: 16.
[5] عبدالرحمن، طه. روح الدين، من ضيق العلمانية إلى سعة الائتمانية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط: الثانية، 2012م، ص: 509.
[6] عبدالرحمن، طه. سؤال العمل، بحث عن الأصول العملية في الفكر والعلم، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط: الأولى، 2012م، ص: 306
[7] عبدالرحمن، طه. سؤال العمل، ص: 306.
[8] عبدالرحمن، طه. سؤال العمل، ص: 306.
[9] عبدالرحمن، طه. سؤال العمل، ص: 307.
[10] عبدالرحمن، طه. سؤال العمل، ص: 307.
[11] عبدالرحمن، طه. سؤال العمل، ص: 306.
[12] عبدالرحمن، طه. سؤال العمل، ص: 312.
[13] عبدالرحمن، طه. سؤال العمل، ص: 312.
[14] عبدالرحمن، طه. سؤال العمل، ص: 312.
[15] عبدالرحمن، طه. سؤال العمل، ص: 308.
[16] عبدالرحمن، طه. سؤال العمل، ص: 308.
[17] عبدالرحمن، طه. سؤال العمل، ص: 312.
[18] عبدالرحمن، طه. روح الدين، ص: 16.
[19] عبدالرحمن، طه. روح الدين، ص: 504.
[20] التسيد: ممارسة الذات للسيادة على الخلق (ضده التعبد) (عبدالرحمن، طه. روح الدين، ص: 510) .
[21] التعبد: ممارسة الذات لعبادة الحق أو الخلق، بدءا بالذات وانتهاء بالمعاني (ضده التسيد) (عبدالرحمن، طه. روح الدين، ص: 510).
[22] عبدالرحمن، طه. روح الدين، ص: 503.
[23] عبدالرحمن، طه. سؤال العمل بحث عن الأصول العملية في الفكر والعلم، ص: 160.
[24] عبدالرحمن، طه. روح الدين، ص: 507.
[25] عبدالرحمن، طه. روح الدين، ص: 497.
[26] عبدالرحمن، طه. روح الدين، ص: 498.
[27] عبدالرحمن، طه. روح الدين، ص: 499.
[28] عبدالرحمن، طه. روح الدين، ص: 501.
[29] عبدالرحمن، طه. روح الدين، ص: 501.
[30] يقصد طه عبدالرحمان ب"الدياني" الفرد الذي يقول بالوصل بين الدين والسياسة، مع اختلاف بين الديانيين في وجوه هذا الوصل (عبدالرحمن، طه. روح الدين، ص: 510) .
[31] عبدالرحمن، طه. روح الدين، ص: 502.
[32] عبدالرحمن، طه. روح الدين، ص: 504.
[33] عبدالرحمن، طه. ثغور المرابطة، ص: 121-122.
[34] عبدالرحمن، طه. ثغور المرابطة، ص: 124.
[35] عبدالرحمن، طه. ثغور المرابطة، ص: 126.
[36] عبدالرحمن، طه. روح الدين، ص: 497.
[37] عبدالرحمن، طه. روح الدين، ص: 497.
[38] عبدالرحمن، طه. روح الدين، ص: 497.
[39] عبدالرحمن، طه. بؤس الدهرانية، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط: الأولى، 2014م، ص: 132.
[40] عبدالرحمن، طه. بؤس الدهرانية، ص:131- 132.
[41] عبدالرحمن، طه. بؤس الدهرانية، ص: 135.
[42] عبدالرحمن، طه. بؤس الدهرانية، ص: 138.
[43] عبدالرحمن، طه. بؤس الدهرانية، ص: 141.
[44] عبدالرحمن، طه. بؤس الدهرانية، ص: 142.
[45] عبدالرحمن، طه. بؤس الدهرانية، ص: 131.
[46] عبدالرحمن، طه. بؤس الدهرانية، ص: 155.
[47] عبدالرحمن، طه. روح الدين، ص: 509.
[48] عبدالرحمن، طه. ثغور المرابطة، ص: 198.
[49] عبدالرحمن، طه. ثغور المرابطة، ص: 199.
[50] عبدالرحمن، طه. ثغور المرابطة، ص: 205.
[51] عبدالرحمن، طه. ثغور المرابطة، ص: 205.
[52] عبدالرحمن، طه. ثغور المرابطة، ص: 207.
[53] عبدالرحمن، طه. ثغور المرابطة، ص: 208.
[54] عبدالرحمن، طه. ثغور المرابطة، ص: 14.
[55] عبدالرحمن، طه. ثغور المرابطة، ص: 200.
[56] عبدالرحمن، طه. ثغور المرابطة، ص: 199.
[57] عبدالرحمن، طه. ثغور المرابطة، ص: 199.
[58] عبدالرحمن، طه. ثغور المرابطة، ص: 234.
[59] عبدالرحمن، طه. ثغور المرابطة، ص: 200.
[60] عبدالرحمن، طه. ثغور المرابطة، ص: 206.
[61] عبدالرحمن، طه. ثغور المرابطة، ص: 201.
[62] عبدالرحمن، طه. العمل الديني وتجديد العقل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط: الثانية، 1997م، ص: 11.
[63] عبدالرحمن، طه. ثغور المرابطة، ص: 204.
[64] عبدالرحمن، طه، روح الدين، ص: 17.
[65] عبدالرحمن، طه. ثغور المرابطة، ص: 205.
[66] عبدالرحمن، طه. سؤال الأخلاق، مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/بيروت، ط: الأولى، 2000م، ص: 15.
[67] عبدالرحمن، طه. ثغور المرابطة، ص: 209.
[68] عبدالرحمن، طه. ثغور المرابطة، ص: 209.
[69] عبدالرحمن، طه. ثغور المرابطة، ص: 212.

[70] عبدالرحمن، طه. ثغور المرابطة، ص: 212.

[71] عبدالرحمن، طه. ثغور المرابطة، ص: 213.

[72] عبدالرحمن، طه. ثغور المرابطة، ص: 213.

[73] عبدالرحمن، طه. ثغور المرابطة، ص: 213.

[74] ذكرها مفصلة في كتابه ثغور المرابطة، من ص: 213 إلى 234.

[75] عبدالرحمن، طه. ثغور المرابطة، ص: 234..

[76] عبدالرحمن، طه. ثغور المرابطة، ص: 212.

الخبرة الجنائية في الشريعة الإسلامية

The Criminal Experience in Islamic Jurisprudence

محمد راشد العمر

Mohammed Rashed Alomar

كلية الإلهيات. جامعة حران. تركيا، d.omar75@yahoo.com

تاريخ الارسال : 2019/12/13	تاريخ القبول : 2020/03/22	تاريخ النشر : 2020/06/10

ملخص:

تعد أعمال الخبرة الجنائية من إجراءات التحقيق الابتدائي في الشريعة بالإضافة إلى كونها مصدراً لجمع الأدلة، وكثيراً ما يعتمد عليها القاضي من أجل استكشاف كثير من الحقائق المؤثرة في الحكم القضائي، ولقد عرفت هذه الأعمال طريقها إلى القضاء الإسلامي، ولها كثير من الأصول الشرعية من القرآن والسنة وفعل الصحابة والمعقول، ولقد ذكر لها الفقهاء كثيراً من الأمثلة والتطبيقات، مثل: قياس الجروح وفحص البكارة وتحديد الآلة المستعملة في القتل، وهي ما يسمى الطب الشرعي، وتحديد قيمة المسروقات، وبيان المسكرات، والخبرة في جرائم القذف والشتم. ووضعوا لها من الشروط والضوابط من يجعلها مصدر ثقة واطمئنان عند القاضي.

الكلمات المفتاحية: جنايات ، تحقيق ، خبرة ، طب شرعي.

Abstract:

The works of criminal experience is considered as a part primary investigation procedure in Islamic jurisprudence in addition to being a source of evidence collection .

Often judge relies on them in order to discover many facts that affects the courts judgements so it became a practice and found its way to Islamic judiciary .It has many legal assets from Quran sunnah deeds of direct followers and common sense where many jurists mentioned many examples and applications such as measurements of wound and virginity examination and to determine murder weapon which is

المؤلف المرسل: محمد راشد العمر، الإيميل: d.omar75@yahoo.com

known as Forensic Medicine which includes stollen items indication of drunkenness items knowledge of criminal swearing and cursing .

The set for it conditions and controls that makes it a source of confidence and reliability to the judge .

Keywords: **felonies**, **investigation**, **experience**, **forensic medicine**.

مقدمة:

تتميز الشريعة الإسلامية بتنظيمها للأحكام من أجل ضبط أمور الناس وتحقيق العدالة وحفظ أمن المجتمع ومصلحته، ولقد روعي ذلك في كل الأحكام الشرعية، ومنها: المسائل القضائية بشقيها الموضوعي والشكلي أي الإجراءات، وذلك من أجل تنظيم سير الدعوى وضبطها وتحقيق العدالة بين الخصوم، ومهما كان القاضي حذقا وفطنا وعالما، فإنه لا يستطيع أن يحيط بكل العلوم المرتبطة بالجريمة وملابساتها وإثباتها وتقديرها، إذ قد يواجه في بعض مراحل الدعوى الجنائية إجراءات معقدة لا يدرك طبيعتها إلا أهل الاختصاص بالطب الشرعي، فهل يقف القاضي عاجزاً عن الفصل في مثل هذه الخصومات بحجة عدم الفهم والتخصص، أم أن الشريعة قد سمحت له بالاستعانة بالخبراء في مثل هذه القضايا حتى لا يبطل فصل الخصومات بين الناس ولا تسقط ملاحقة المجرمين ومعاقبتهم ، وإن كان ثمة استعانة بالخبراء فما هي أصول هذه الخبرة في النصوص الشرعية؟ وكيف فهمها الفقهاء؟ ومتى يستعان بهم؟ وما هي شروط الخبراء؟ وهل للقاضي سلطة في تقديرها ؟ كل هذه التساؤلات وغيرها مما يرتبط بالخبرة الجنائية حاولت الإجابة عنه في هذا البحث متبعاً المنهج الاستقرائي التأصيلي في سرد أفكاره وبيانها.

وحتى ينتظم البحث جاءت خطته بعد هذه المقدمة في أربعة مطالب وخاتمة.

- المطلب الأول: تعريف الخبرة والخبير.
- المطلب الثاني: أصول الاستعانة بالخبرة الجنائية في الشريعة.
- المطلب الثالث: تطبيقات الفقهاء للخبرة في القضايا الجنائية.
- المطلب الرابع: شروط الخبير، وتقدير القاضي للخبرة.
- الخاتمة : الخلاصة وأهم نتائج البحث.

المطلب الأول: تعريف الخبرة والخبير:

تعد أعمال الخبرة الجنائية من إجراءات التحقيق الابتدائي في الإسلام، علاوة على كونها مصدراً من مصادر جمع الأدلة الجنائية[1]، ولا بد من بيان معناها بداية، والخبير الذي يقوم بها.

الخبرة هي: الاستشارة الفنية التي يستعين بها القاضي في تكوين عقيدته في المسائل التي يحتاج تقديرها إلى أدوات خاصة لا تتوافر لديه[2] .

وعرفت أيضاً بأنها : الإخبار عن حقيقة الشيء المتنازع فيه بطلب من القاضي[3].

والخبير هو: صاحب الاختصاص بالفن الذي يستعين به المحقق لمعرفة المسائل التي تخصص فيها شخص بالدراسة أو الممارسة لزمن جعله ملماً بأسرار مهنته[4] .

وإن تطور أساليب الجريمة بسبب تعقد الحياة وضعف الوازع الديني جعل القاضي أو المحقق بحاجة إلى خبرات الآخرين مهما كان نوع الثقافة أو العلوم التي حصلها؛ لأن كثيراً من التفاصيل التي يحتاج إليها المحقق

في سبيل الكشف عن الحقيقة يحتاج إلى مساعدة أهل الخبرة والاختصاص فيها، وقد عرفت الخبرة طريقها إلى القضاء الإسلامي من خلال اعتمادها في كثير من القضايا الجنائية، وإليك التأصيل لهذه الخبرة في المطلب الآتي.

المطلب الثاني: أصول الاستعانة بالخبرة الجنائية في الشريعة

أولاً: من القرآن الكريم :

1-قوله تعالى:﴿ فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [الأنبياء:7].فإن الله تعالى يطلب منا في محكم كتابه أن نسأل أهل العلم والاختصاص عن الأمور التي لا نعلمها. والمقصود بأهل الذكر أهل العلم بصورة عامة في كل مجال من مجالات الحياة لذا فإن القاضي أو المحقق وبموجب هذه الآية يجب عليه إن يستشير أهل الخبرة والمعرفة في المجال الجنائي حتى يتمكن من إحقاق الحق وإنصاف المظلوم من الظالم[5].

وفي تثبيت أصل هذا الحكم من هذه الآية في الأمور الجنائية يذكر السرخسي: أن الإمام لو أراد أن يقيم حد الزنا على امرأة فادعت أنها حبلى فإن القاضي يريها النساء لأن هذا الشيء يطلع عليه النساء ثم قال: وما يُشكل على القاضي فإنما يرجع فيه إلى من له بصر في هذا الباب كما في قيم المتلفات. والأصل فيه قوله تعالى:﴿ فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [الأنبياء: 7][6]. وقال أيضاً:" وينبغي للقاضي إذا أشكل عليه شيء أن يسأل من هو أفقه منه ولا يسعه إلا ذلك لقوله تعالى – ثم ذكر الآية –وقال ﷺ: هلا سألوا إذا لم يعرفوا وإنما شفاء العي السؤال؛ ولأنه مأمور بالقضاء بحق، ولا يتوصل إلى ذلك فيما أشكل عليه إلا بالسؤال فلا يسعه إلا ذلك"[7].

2- قوله تعالى:﴿ وَلَا يُنَبِّئُكَ مِثْلُ خَبِيرٍ﴾ [فاطر: 14]. أي ولا يخبرك بعواقب الأمور ومآلها وما تصير إليه مثل خبير بها[8].

وهذا وإن كانت الآية تتكلم عن الذات الإلهية بأنها هي العالمة بالأشياء وبمصير الكفار فإنها "تشير بالنص الصريح إلى ضرورة استطلاع رأي الخبير وهو الشخص الذي لديه من العلم والمعرفة الفنية ما يسمح بان يدلي برأيه في مسألة تتعلق بخبرته هذا هو أساس مبدأ الخبرة"[9].

ثانياً: من السنة:

1-حديث النبي ﷺ لمن أفتى للرجل الذي أصابته الجنابة بعد أن شج رأسه في

سفر بأنه لا يجوز له الطهارة إلا بالماء، وأنه لا رخصة له بالتيمم في تلك الليلة الباردة فاغتسل فمات من ساعته، فعن جابر قال: (خرجنا في سفر فأصاب رجلاً منا حجر فشجه في رأسه ثم احتلم، فسأل أصحابه فقال: هل تجدون لي رخصة في التيمم؟ فقالوا: ما نجد لك رخصة وأنت تقدر على الماء، فاغتسل فمات، فلما قدمنا على النبي ﷺ أخبر بذلك فقال: قتلوه قتلهم الله! ألا سألوا إذ لم يعلموا فإنما شفاء العي السؤال...)[10].

والعي: الجهل. والمعنى أن الجهل داء وشفاؤه السؤال والتعلم، قال الإمام الخطابي: في هذا الحديث من العلم أنه عابهم بالفتوى بغير علم وألحق بهم الوعيد بأن دعا عليهم وجعلهم في الإثم قتلة له[11]. إذاً فقد أرشد النبي ﷺ من لا يعلم إلى سؤال من يعلم، وأنكر على هؤلاء القوم إفتاءهم في مثل هذه المسالة التي أدت إلى قتل صاحبهم. وفي القضاء الجنائي يتأكد هذا من باب الأولى؛ لأن حكم القاضي قد يؤدي إلى إهدار دم الإنسان المتهم أو قطع عضو من أعضائه أو عقوبته،

وإن كثيراً من خفايا هذه القضايا قد يعجز المحقق عن فهمها حتى يحكم فيها بالحق ويتوقف الحسم فيها على خبرة الآخرين ومعرفتهم وغالب هذه القضايا لا يتمكن المحققون من الإحاطة بها فلا بد لهم من الاستعانة بالغير حتى لا يقعوا في الخطأ، فيكون المحقق بذلك ملزماً باستشارة الآخرين كل حسب اختصاصه.

2- وعن أنس بن مالك أن ناساً من عرينة قدموا على رسول الله ﷺ المدينة فاجتووها فقال لهم رسول الله ﷺ: (إن شئتم أن تخرجوا إلى إبل الصدقة فتشربوا من ألبانها وأبوالها، ففعلوا فصحوا؟ ثم مالوا على الرعاة فقتلوهم وارتدوا عن الإسلام وساقوا ذود رسول الله ﷺ. فبلغ ذلك النبي ﷺ فبعث في إثرهم فأتي بهم فقطع أيديهم وأرجلهم وسمل أعينهم وتركهم في الحرة حتى ماتوا) وفي رواية ذكر نحو حديثهم وزاد: (وعنده شباب من الأنصار قريب من عشرين، فأرسلهم إليهم، وبعث معهم قائفاً يقتص أثرهم)[12] .

ومحل الاستدلال في هذا الحديث: أن النبي ﷺ لم يكتف بإرسال عشرين شاباً من الأنصار بل أرسل معهم خبيراً يقتص الأثر وهو القائف. "وهو الذي يتتبع الآثار ويميزها"[13] . فهذا نص يفيد أن النبي ﷺ استخدم خبيراً في معرفة آثار المجرمين من أجل إلقاء القبض عليهم ومعاقبتهم.

3- ومن السنة مما يستأنس به هي قصة مجزز المدلجي في حكمه بالشبه بين أسامة وزيد رضي الله عنهما وسعادة النبي ﷺ بهذا الحكم وإقراره له عندما قال: إن هذه الأقدام بعضها من بعض[14]. فإذا كان إثبات النسب وهو من القضايا الخطيرة يثبت بنظر القائف وهو صاحب علم في معرفة الشبه من خلال تقاسيم الأقدام، فإن إثبات آثار المجرم من خلال معرفة المختصين ببصمات الأصابع وآثار الأقدام يكون من باب الاستعانة بالخبير حال الاشتباه.

ثالثاً: من أفعال الصحابة رضي الله عنهم:

1- أقدم حادثة خبرة كانت أيام أبي بكر الصديق، فعن العلاء بن عبد الرحمن عن أبي ماجدة" قال: قطعت من أذن غلام أو قطع من أذني، فقدم علينا أبو بكر حاجاً فاجتمعنا إليه فرفعنا إلى عمر بن الخطاب فقال عمر:" إن هذا قد بلغ القصاص ادعوا لي حجاماً ليقتص ..."[15].

ففي هذه الحادثة نجد أن أبا بكر الصديق يستشير خبيراً في مجال الجروح لتحديد الجناية هل يمكن القصاص فيها أم التعويض فقط؟ فهنا اعتمد القاضي المحقق على قول الخبير في تكييف الفعل الجنائي.

2- وعن جعفر بن محمد قال: أتى عمر بن الخطاب ﷺ بامرأة قد تعلقت بشاب من الأنصار وكانت تهواه، فلما لم يساعدها احتالت عليه فأخذت بيضة فألقت صفرتها وصبت البياض على ثوبها وبين فخذيها،ثم جاءت إلى عمر صارخة فقالت هذا الرجل غلبني على نفسي وفضحني في أهلي وهذا أثر فعاله، فسأل عمر النساء، فقلن: له إن ببدنها وثوبها أثر المني فهمَّ بعقوبة الشاب، فجعل يستغيث ويقول: يا أمير المؤمنين تثبت في أمري فوالله ما أتيت فاحشة وما هممت بها فلقد راودتني عن نفسي فاعتصمت، فقال عمر: يا أبا الحسن ما ترى في أمرهما ؟ فنظر علي إلى ما على الثوب ثم دعا بماء حار شديد الغليان فصب على الثوب فجمد ذلك البياض ثم أخذه واشتمه وذاقه فعرف طعم البيض، وزجر المرأة فاعترفت"[16] .

ففي هذه القصة تتضح أعمال الخبرة بشكل واضح؛ لأن المسألة المطروحة مسألة فنية بحتة تتطلب خبرة خاصة لا تتوفر أساساً في القاضي المحقق.

وإن المدقق في هذه الحادثة يجد أن الخبرة قد تضمنت عدة قواعد: وهي: تحديد الأمر المطلوب تعرف رأي الخبير فيه – تعيين الوسيلة والعمليات التي استعملها الخبير – استعانة الخبير بأشخاص آخرين[17]– الوصول إلى نتيجة تحدد المهمة التي استشير فيها.

3– و مما روي عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه في معاقبة الحطيئة حيث هجا الزبرقان بقوله:

دع المكارم لا ترحل لبغيتها

واقعد فإنك أنت الطاعم الكاسي.

فشكاه الزبرقان إلى عمر، فسأل عمر حسان بن ثابت عن قوله هذا، فقضى أنه هجو له وضعة منه، فألقاه عمر بن الخطاب في مطمورة[18].

فهذه دعوى ذم وشتم وقدح، فيها مدعي وهو الزبرقان، والقاضي المحقق هو عمر بن الخطاب، والمتهم الحطيئة الشاعر، والموضوع هو الذم والقدح. وقد استشكل عمر الأمر: هل هو هجاء أو معاتبة؟ فاستعان بأهل الخبرة في ذلك وهم من يفهم بالشعر، وبعد أن استعان بالخبرة الفنية في ذلك قرر الخبراء أن هذا هجاء، فلحقت الدعوى بالقدح فقضى بالحكم والحبس[19].

4– وروي أنه: " قضى علي رضي الله عنه في امرأة عذراء تزوجها شيخ كبير فحملت، فزعم الشيخ أنه لم يجامعها، وسئلت: هل افتضك؟ قالت: لا، فأمر النساء أن ينظرن إليها، فزعمن أنها عذراء! فقال: إن للمرأة سمين: سم الحيض وسم البول، فلعل الرجل كان ينزل في قبلها في سم المحيض فحملت. فسئل الرجل؟ فقال: كنت أنزل الماء في قبلها. فقيل للشيخ: إنها لم تزن، وإن الحمل لك، ولك الولد"[20].

فهذا الاثر يدل دلالة واضحة على اعتماد سيدنا علي رضي الله عنه على تقرير الخبيرات، ومن ثم بيان حكم يتعلق بالطب الشرعي؛ حيث برأها من تهمة الزنا، , أثبت الحمل للزوج.

رابعاً: من المعقول:

"ذلك أن كثيراً ما تعرض للقاضي في مسائل فنية في القضايا التي ينظرها لا يملك أن يكوّن فيها رأياً دقيقاً صائباً دون أن يستعين بخبير اختصاصي، فصناعة القاضي هي نصوص الشريعة والقانون، والقضايا التي يتقنها القاضي ليست كلها مما يتقن جلاء غموضها واكتشاف حقيقتها، فقد تعرض له قضية يحتاج فيها إلى رأي طبيب أو مهندس أو محاسب أو خبير مفرقعات وغير ذلك من الفنون ...ولا يجوز مطالبة القاضي بأن يعتمد على نفسه في مسائل فنية من هذا القبيل، فذلك فضلاً عن استحالته هو تكليف بما لا يطاق"[21] .

فبسبب عدم وصول علم القاضي إلى بعض الوقائع وشؤونها فهو مضطر إلى الاستعانة بغيره مما يجهل أو فيما يتردد فيه[22].

ولذا فقد نص الفقهاء في كثير من الأبواب على الاستعانة بهذه الخبرة، وضرورة العودة إلى رأي الخبير في مثل هذه المسائل الفنية.

المطلب الثالث: تطبيقات الفقهاء للخبرة في القضايا الجنائية:

أولاً: أعمال الخبرة في الطب الشرعي:

يسمى النظر في هذه القضايا اليوم بالتحقيق الجنائي: الطب الشرعي، ويمكن تعريفه بأنه" فرع من فروع الطب يختص بإيضاح المسائل الطبية التي تنظر أمام رجال القضاء، فهو ذلك الفرع من الطب الذي يطبق حقائق علم الطب على مقتضيات القانون"[23]. ويرجع إلى الأطباء المختصين في معرفة طول الجرح وعرضه وعند دعاوي الجروح، ويرجع إلى أهل المعرفة

من النساء أيضاً في قياس الجروح وقدره، إذا كان مما تجوز فيه شهادة النساء.

ويرجع إلى الأطباء لتحديد سبب الموت ووقته[24]، ومن تطبيقات ذلك:

1-الاستعانة بأهل الخبرة في قضايا القصاص والجروح والشجاج.

في قضايا الاعتداء على الأنفس يأمر المحقق خبيراً ثقة بقياس الجروح طولاً وعرضاً لتحديد نوعها ثم يقرر، هل يجب فيها القصاص أم التعويض المادي؟

وقد نص المالكية على قبول خبر الواحد في قياس الجراحات والأفضل كونه عدلاً، ويقبل قول المرأة الواحدة في جراحات النساء[25].

يقول ابن جزي:" وإن كان عمداً ففيه القصاص، وذلك بأن يقيس أهل الطب والمعرفة طول الجرح وعرضه وعمقه ويشقون مقداره في الجارح"[26].

ويذكر الشافعية أنه إذا اختلف الجاني والمجني عليه فيما تآكل من إصبعه بسبب الجرح أو الدواء، فإن أهل الخبرة هم الذين يقررون أن هذا التآكل بسبب الدواء أم بسبب الجرح ذاته وبناء عليه يكون الحكم[27] .

ونصوا أيضاً على أن أهل الخبرة هم الذين يحددون إذا ما تم الاصطدام بين سفينتين قصداً مهلكاً من أجل تحديد نوع العقوبة[28].

وقال الحنابلة: فيمن ذهبت رجولته وجماعه بالاعتداء على صلبه: " وإن ادعى المجني عليه ذهاب جماعه بالجناية، فقالا رجلان من أهل الخبرة: إن هل هذه الجناية تذهب الجماع فقول المجني عليه مع يمينه؛ لأن الظاهر معه"[29].

وقالوا فيمن جنى على ثدي صغيرة ثم تزوجت وولدت فلم ينزل لبن، فإن أهل الخبرة يقررون هل هذا بسبب الجناية أم لا؟[30] .

ويذكر الإباضية أن الجراحة إذا أصابت النساء، أمر الحاكم امرأة ثقة أن تقيس جراحتها، ويقبل قولها في لقصاص والدية ولا يجوز إلا العدل الثقة[31].

وكل هذه أمثلة تطبيقية لأثر أهل الخبرة والطب في تحديد نوع الجروح والاعتداء على الأنفس. يثبت أهمية استشارة أهل الخبرة ودورهم في مساعدة المحققين القضائيين. وإن الكشف الطبي في أحوال العاهات المستديمة هو مسألة مهمة يترتب عليها تغيير القضية من جنحة إلى جناية مع ما يترتب من زيادة التعويض المدني الذي يحكم للمجني عليه، ويحتاج مثل هذا الكشف إلى طبيب ذي خبرة طويلة ودراسة تامة[32] .

2- الاستعانة بأهل الخبرة في تحديد صدق المدعي:

ومما ذكره الفقهاء بهذا الشأن فيمن يدعي فقد بصره أو شمه أو سمعه، فإن الفقهاء يضعون مجموعة من الطرق للتحقق من هذه الدعاوى، مدارها الاعتماد على الخبرة إن لم يكن من أهلها، فعلى المحقق أن يقوم بهذا الاختبار علماً أن اللجوء إلى أهل الخبرة في ذلك هو الأفضل لا سيما مع تطور علم الطب الشرعي. وإليك بعض التطبيقات:

ذكر الحنفية أن ذهاب البصر تعرفه الأطباء، فيكون فيه قول رجلين عدلين منهم حجة فيه. وقيل: يستقبل به الشمس مفتوح العينين فإذا دمعت عينه علم أنها باقية[33] .

ويرى المالكية أنه من يدعي زوال عقله فإنه يجرب من خلال مراقبته في خلواته ومخاطبته واستماع جوابه، ويقرر أهل المعرفة والخبرة مقدار ما نقص من عقله[34].

وعند الشافعية:" ولو ادعى المجني عليه زوال الضوء وأنكر الجاني، سئل عدلان من أهل الخبرة أو رجل وامرأتان إن كان خطأ أو شبه عمد ؟ فإنهم إذا وافقوا

الشخص في مقابلة عين الشمس ونظروا في عينه عرفوا أن الضوء ذاهب أو موجود"[35].

وللبهوتي من الحنابلة:" وإن اختلف في ذهابه أي: البصر، رجع إلى قول عدلين من أهل الخبرة بذلك؛ لإمكان إقامة البينة به، فإن لم يوجد أهل خبرة، أو تعذر معرفة ذلك أي الذاهب مع وجود أهل الخبرة اعتبر أي امتحن، بأن يوقف في عين الشمس ويقرب الشيء من عينه في أوقات غفلته، فإن طرف وحركها وخاف من الذي تخوف به فهو كاذب؛ لأن ذلك دليل إبصاره؛ لأن طبع الآدمي الحذر على عينه، ...وإن لم يطرف ولم يخف حكم له بيمينه؛ لعلمنا بأنه لا يبصر بها. وكذلك الحكم في السمع والشم والسن إذا رجي عودها في مدة تقوله أهل الخبرة لم تؤخذ ديتها قبل مضيها"[36].

هذه التفصيلات أكدت أن الخبرة عرفت من ناحية تقرير الاعتماد عليها من الفقهاء في قياس الجروح، ودعوى العاهات، وفي حسم كثير من قضايا الجروح والقصاص والشجاج، وأكدت هذه النصوص لا سيما الأخيرة منها على معرفة المسلمين للنواحي العلمية في التحقيق الجنائي وعدم تصديق أي دعوى تعرض عليهم بل لا بد من التحقق بأنفسهم أو بأهل الخبرة إن أمكن ذلك. وكل ذلك يؤكد أن فقهاء الإسلام هم أصحاب السبق في تقرير التحقيق الجنائي المبني على أسس علمية ومنطقية.

3- الاستعانة بالخبرة في تحديد الوسيلة المستعملة بالقتل:

لأنه يترتب على بيان هذه الوسيلة تحديد نوع القتل، وما إذا كان عمداً أو خطأ أو شبه عمد أو أجري مجرى الخطأ[37] .

4- الاستعانة بالخبرة من أجل معرفة الاعتداء في جريمة الزنا:

ترفع أمام المحقق أحياناً دعوى زنا أو اغتصاب، وتكذب عن طريق ادعاء وجود البكارة؛ لأنها تورث شبهة فإن المحقق عليه أن يستعين بمن يفحص هذه الفتاة ويثبت بكارتها أو عدمها، وهذا مما يحتاج إلى اختصاص ويستعين في هذا المجال بخبيرات من النساء.

مما سبق يتبين وجوب استعانة المحقق بالخبير من النساء الثقات بهذا الشأن إذا ادعت عدم الافتضاض في دعوى زنا قد تكامل الشهود فيها؛ من أجل أن تدفع عن نفسها حد الزنا. وهذا ما قال به جمهور الفقهاء من الحنفية والشافعية والحنابلة[38] .

وقرر ابن حزم أن الإيلاج إذا كان يزيل البكارة ولم تزل كما إذا كانت غائرة فإنه يقام الحد وإن كانت البكارة غير غائرة ووجدت فلا يقام الحد؛ لأنه لا يمكن الإيلاج مع البقاء، وهذا إذا قررت النساء هذا. ويشبه هذا ما قرره الشافعية أيضاً [39]. وهذا يحتاج إلى خبرة طبية دقيقة لتحديده.

ثانياً: أعمال الخبرة في تقييم المسروقات:

لا بد لإقامة حد السرقة من بلوغ المال المسروق نصاباً معيناً بحيث لا يجب القطع إذا كان دون هذا النصاب، وقد تكون بعض المسروقات مما يصعب معرفة ثمنها؛ لذا فإنها تحتاج إلى أهل الخبرة من أصحاب الشأن في هذا لتقييمها وبالتالي معرفة ما إذا وصلت النصاب أم لا ، وهذه كله يعتمد على تقرير الخبرة. جاء في حاشية ابن عابدين:" وإنما يشترط ذكر القيمة في الدعوى إذا كانت الدعوى سرقة ليعلم أنها نصاب أو لا، فأما سوى ذلك فلا حاجة إلى بيانها. ثم قال: والتقويم يكون من أهل الخبرة فيما يظهر لا بقول المدعي"[40].

ثالثاً: أعمال الخبرة في تحديد أنواع المسكرات:

يجب الحد بشرب الخمر عند العلماء، ويجب بالمسكر عند جمهور الفقهاء. لكن هناك بعض أنواع الفاكهة تعطي طعماً يشبه المسكر فلا بد حينئذ من الخبرة لتحديد ما إن كانت هذه الرائحة رائحة خمر، أو بيان أن الشراب من المسكرات، فإن كان ذلك فيجب إقامة الحد. وهذا لا يمكن إلا عن طريق خبير بأنواع الأشربة وروائحها، وما يسكر منها وما لا يسكر. وأصل هذه الخبرة الخاصة بهذا النوع من القضايا الجنائية ورد في السنة وفي فعل الصحابة رضي الله عنهم ، ومن ذلك:

1- من السنة ما جاء من أن ماعز لما أقر بالزنا أمام النبي ﷺ فسأل فيما سأل أشرب خمراً ؟ فقام رجل فاستنكهه فلم يجد منه ريح خمر[41]. ففي هذا الحديث يطلب النبي ﷺ ممن له خبرة بمعرفة روائح المسكرات أن يتأكد من المقر بالزنا هل شرب خمراً أم لا فقام أحدهم ممن له دراية بذلك وقام بهذه الخبرة وأكد سلامته من شرب الخمر مما أكد للنبي ﷺ صحة إقراره.

2- وعن عمر أنه وجد من فلان ريح شراب، فزعم أنه شرب الطلاء فقال عمر: إني سائل عما شرب، فإن كان مسكراً جلدته. فجلده عمر الحد تاماً[42].

وفي هذا الأثر دليل على وجوب استشارة أهل الخبرة لبيان ما إذا كان المشروب مسكراً أم لا، من أجل إقامة الحد.

3- وعن ابن أبي شيبة عن أبي مليكة قال أتيت برجل يوجد منه ريح الخمر وأنا قاض على الطائف فأردت أن أضربه، فقال: إنما أكلت فاكهة فكتبت إلى ابن الزبير، فكتب: إن كان من الفاكهة ما يشبه ريح الخمر فدرأ عنه الحد[43].

المطلب الرابع: شروط الخبير، وتقدير القاضي للخبرة:

لما للخبير من أهمية في مساعدة القاضي فلا بد من وجود شروط وصفات معينة فيه حتى يعتد بخبرته ، وأهمها: "العدالة والأمانة خشية أن يقلب الحق إلى باطل حسب هواه، ويشترط في الخبير أن يكون من أهل المعرفة فعلاً في صفته ومهنته واختصاصه الذي يُسأل فيه، ولا يشترط فيه غير ذلك، عند المالكية"[44]. وفي هذا الزمان يجب أن تتوفر في أهل الخبرة الشروط الآتية حتى تتحقق العدالة ويطمئن القاضي إلى قولهم قبل الحكم:

1- أن يكون كل واحد مهم أهلاً للشهادة.

2- أن يكلفه القاضي بالقيام بالمطلوب بناء على ما يراه أو بناء على طلب المتخاصمين.

3- ألا تكون له صلة بالمتخاصمين.

4- أن تكون حالة اتصاله بالناس معتدلة، وألا يجالس سفلة الناس.

5- مراعاة التعدد المطلوب للاستيثاق في الشهادة قياساً على الاستيثاق عند التحمل بالدين[45].

علماً أن بعض الفقهاء أجاز شهادة وقول الطبيب فيما يسأله عنه فيما يختص بمعرفة الأطباء إذا كان غير عدل، إذا لم يوجد سواه. والاختيار أن يكونا عدلين[46].

ونص كثير من الفقهاء على قبول قول الخبير الواحد في كثير من الأحيان، لكن الأفضل أن يكون هناك خبيران كما قرروا فقد " اتضح من التجارب أن حضور خبيرين عملية الخبرة يجعل من أحدهما مكملاً للآخر، بحيث ينطلق الواحد منهم إلى أمر يحيل أن يفوت على الآخر"[47].

وتقدير هذه الخبرة متروك لقاضي الدعوى؛ لأنها مجرد إبداء رأي في مجلس القضاء، ولذلك من غير اللازم

تحليف الشاهد بها يميناً، ويقبل في ذلك شهادة طبيب واحد ومترجم واحد[48].

الخاتمة: وفيها:

الخلاصة:

يتبين مما سبق: أن الشريعة في مجال القضاء الجنائي قد عرفت وأقرت أعمال الخبرة الجنائية، ولها أصول ثابتة من القرآن والسنة وعمل الصحابة رضي الله عنهم ومن قواعد الشريعة ومن المعقول، والتطبيقات الفقهية الكثيرة تؤكد سبق الفقهاء المسلمين لتقرير مثل هذا الإجراء حيث تعين للقضاة في تحقيق الجنايات أمامهم، وقد وضعوا لها من الضوابط والشروط ما يجعلها تساعد القضاء وتعاونه في كشف الحقيقة الجنائية لتحقيق العدالة ورفع الظلم وقطع المنازعات والتحقق في إثبات الجريمة وإقامة العقوبة؛ حتى لا يظلم بريء ولا يفلت مجرم من عقاب.

أهم نتائج البحث:

- يجب على القاضي الاستعانة بالخبراء الجنائيين في القضايا التي يحتاج فيها إلى خبرتهم ولا يعتمد على نفسه في مثل هذه القضايا.
- أقرت الشريعة الإسلامية بنصوصها من القرآن والسنة بالخبرة الجنائية بما يؤكد ضرورتها وأهميتها في الإجراءات الجنائية.
- أكد الفقهاء على ضرورة الاستعانة بالخبراء الجنائيين، وأوردوا ذلك في كثير من أبواب الفقه الجنائي.
- وضع الفقهاء شروطاً للخبير من أهمها: العدالة والأمانة والمعرفة مع مراعاة العدد المطلوب للاستيثاق في الشهادة.
- للقاضي سلطة تقديرية في تقرير اعتماد الخبرة الجنائية.

المصادر والمراجع

القرآن الكريم

1- الأحكام: عبد الحق بن عبد الله بن أحمد بن دبوس اليفرني (ت: 557 هـ)، دار الرشاد الحديثة، الدار البيضاء المغرب. ط1/1420=2000 تحقيق: احمد الهاشمي العربي الفحصي.

2- الاستيعاب في معرفة الأصحاب: يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر (ت:463) -دار الجيل، بيروت،ط1/1412، تحقيق: علي محمد البجاوي.

3- أصول الإجراءات الجزائية في الإسلام: الدكتور حسين الجندي، دار النهضة العربية القاهرة، 1411=1990.

4- الإصابة في تمييز حياة الصحابة: أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني الشافعي (773-852)،دار الجيل، بيروت، ط1/ 1412=1992، تحقيق: علي محمد البجاوي.

5- الإقناع في حل ألفاظ أبي شجاع: محمد الشربيني الخطيب، دار الفكر، بيروت، 1415.

6- الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف: علي بن سليمان المرداوي أبو الحسن (817-885)، تحقيق: محمد حامد الفقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

7- الإيضاح في الأحكام: أبو زكريا يحي بن سعيد، سلطنة عمان، وزارة التراث القومي والثقافة، مطابع سجل العرب - 1404= 1984.

8- البحر الرائق: زين بن إبراهيم المعروف بابن نجيم الحنفي (926-970)، دار المعرفة، بيروت.

9- تحفة الأحوذي بشرح جامع الترمذي: محمد عبد الرحمن بن عبد الرحيم المباركفوري أبو العلا (1283 -1353)، دار الكتب العلمية، بيروت.

10-تفسير القرآن العظيم: إسماعيل بن عمر بن كثير الدمشقي أبو الفداء (774)، دار الفكر، بيروت، 1401هـ.

11-التنظيم القضائي في الفقه الإسلامي دراسة مقارنة: الدكتور محمد الزحيلي، دار الفكر المعاصر، بيروت، دار الفكر دمشق، ط1423/2=2002.

12-الدليل الجنائي المادي ودوره في إثبات جرائم الحدود والقصاص: اللواء أحمد أبو القاسم، المركز العربي للدراسات الأمنية، الرياض - 1993=1412.

13-حاشية الدسوقي على الشرح الكبير: محمد عرفة الدسوقي، والشرح للدردير، دار الفكر، بيروت.

14-حاشية رد المحتار على الدر المختار: محمد أمين الشهير بابن عابدين دار الفكر، بيروت، ط1386/2

15- حماية حق المتهم في محاكمة عادلة دراسة تحليلية تأصيلية انتقادية مقارنة: الدكتور حاتم بكار، منشأة المعارف، الإسكندرية.

16-حجية الشهادة في الإثبات الجنائي: عماد محمد ربيع، دار الثقافة، الأردن، 1999م

17-روضة الطالبين وعمدة المفتين: النووي، المكتب الإسلامي، ط2/ 1405= 198

18-سنن أبي داود :سليمان بن الأشعث أبو داود السجستاني الأزدي (202- 275) ، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الفكر.

19-سنن سعيد بن منصور: أبو عثمان سعيد بن منصور بن شعبة الخراساني الجوزجاني (ت: 227هـ)، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي، الدار السلفية، الهند، ط1403/1هـ -1982م.

20-صحيح مسلم: مسلم بن الحجاج أبو الحسين القشيري النيسابوري (206- 261)، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

21-الطب الشرعي ودوره الفني في البحث عن الجريمة: عبد الحميد المنشاوي، دار الفكر الجامعي، الإسكندرية، 1993.

22-الطرق الحكمية في السياسة الشرعية: محمد بن أبي بكر الزرعي الدمشقي (691-751)، مطبعة المدني: القاهرة، تحقيق الدكتور محمد جميل غازي.

23-عون المعبود شرح سنن أبي داود: محمد شمس الحق العظيم آبادي أبو الطيب، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2/ 1415.

24-علم النفس القضائي: الدكتور رمسيس بهنام، منشأة المعارف، الإسكندرية.

25-العدالة الجنائية ومنع الجريمة : اللواء محمد الأمين البشري، مطابع أكاديمية نايف للعلوم الأمنية، الرياض، 1997م.

26-القاضي والبينة: عبد الحسيب السلام يوسف، مكتبة المعلا، الكويت، ط1407/1=1987.

27-القوانين الفقهية: ابن جزي الكلبي، دار الكتاب العربي، ط2/ 1409 = 1989.

28-كشاف القناع: منصور بن إدريس البهوتي، دار الفكر، بيروت، 1402.لسان العرب: محمد بن مكرم بن منظور الإفريقي(630-711هـ)، دار صادر، بيروت،ط1.

29-مختار الصحاح: محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي(ت: 721هـ)، تحقيق، محمود خاطر، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، 1415=1995.

30-مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج: محمد الخطيب الشربيني، دار الفكر، بيروت.

31- الموطأ : مالك بن أنس (93 -179)، تحقيق:محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، مصر.

32- المبسوط: السرخسي، دار المعرفة، بيروت، 1406 =1986.

33- المحرر في الفقه: مجد الدين أبي البركات، دار الكتاب العربي، بيروت.

34- المحلى: ابن حزم الظاهري، دار الآفاق الجديدة، بيروت.

35- المستدرك على الصحيحين: محمد بن عبد الله أبو عبد الله الحاكم النيسابوري (321 - 405)، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1 / 1411=1990.

36- المصنف في الأحاديث والآثار: أبو بكر عبد الله بن محمد بن أبي شيبة الكوفي (159- 235)، تحقيق: كمال يوسف الحوت، مكتبة الرشد، الرياض، ط1/ 1409

37- المعايير الشرعية والنفسية في التحقيق الجنائي: الدكتور عدنان خالد التركماني، دار النشر بالمركز العربي للدراسات الأمنية، الرياض، 1414=1993.

38- المغني في فقه الإمام أحمد بن حنبل الشيباني: عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي أبو محمد (541- 620)، دار الفكر، بيروت، ط1/ 1405.

39- المعيار المعرب والجامع المغرب: أحمد بن يحيى الونشريسي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، تخريج، محمد حجي،1401=1981.

40- نظام الحكم في الإسلام" السلطة القضائية": ظافر القاسمي، دار النفائس، بيروت.

41- النسخة اليمنية من القضاء الإسلامي" شرح قانون السلطة القضائية اليمني مقارناً بأحكام القضاء الإسلامي": أحمد علي الوداعي، المعهد العالي للقضاء، جمهورية اليمن، ط1/1409=1989.

42- النظرية العامة للإثبات في المواد الجنائية دراسة مقارنة: الدكتور هلالي عبد الله أحمد، دار النهضة العربية، ط1/1987.

الهوامش:

(1) الجندي، حسني، أصول الإجراءات الجزائية في الإسلام، دار النهضة العربية، القاهرة، ص 138.

(2) البكار، حاتم، حماية حق المتهم في محاكمة عادلة، منشأة المعارف، الإسكندرية، ص 222.

(3) الزحيلي، محمد، التنظيم القضائي في الفقه الإسلامي، دار الفكر المعاصر، بيروت، دار الفكر، دمشق، ص 444.

(4) البشري، محمد الأمين، العدالة الجنائية ومنع الجريمة، مطابع أكاديمية نايف للعلوم الأمنية، الرياض، ص 283.

(5) التركماني، عدنان، المعايير الشرعية والنفسية في التحقيق الجنائي، دار النشر بالمركز العربي للدراسات الأمنية، الرياض، 128/1 ؛ وانظر، هلالي، عبد الله، النظرية العامة للإثبات، دار النهضة العربية، مصر، ص 1105 ؛ أبو القاسم، أحمد، الدليل الجنائي المادي ودوره في إثبات جرائم الحدود والقصاص، المركز العربي للدراسات الأمنية، الرياض، 448/1 ؛ البكار، حماية حق المتهم في محاكمة عادلة، ص 224 ؛ الجندي، أصول الإجراءات الجزائية، ص 138.

(6) السرخسي، المبسوط، دار المعرفة، بيروت، 73/9.

(7) المصدر السابق، 103/9.

(8) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، دار الفكر، بيروت، 552/3.

(9) أبو القاسم، الدليل الجنائي المادي، 448/1.

(10) أخرجه أبو داود في سننه، دار الفكر، 93/1 رقم (336) ؛ والحاكم في المستدرك، دار الكتب العلمية، بيروت، 5855/1، من حديث جابر ضي الله عنه.

(11) الآبادي، عون المعبود شرح سنن أبي داود، دار الكتب العلمية، بيروت، 367/2.

(12) أخرجه مسلم في صحيحه، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1296/3 رقم (1671).

(13) النووي، شرح مسلم، 157/11؛ وانظر، المباركفوري، تحفة الأحوذي، دار الكتب العلمية، بيروت، 273/6.

(14) انظر صحيح مسلم، 1082/2 رقم (1459).

(15) أخرجه أبو داود في سننه، 267/3 رقم (3430)؛ والبيهقي في السنن الكبرى، 127/6 رقم (11473)؛ وانظر القاسمي، ظافر، نظام الحكم في الإسلام، دار النفائس، بيروت، 513/2.

(16) ابن القيم، الطرق الحكمية، مطبعة المدني، القاهرة، ص 70.

(17) الجندي، أصول الإجراءات الجزائية، ص 139 -140.

(18) ابن عبد البر، الاستيعاب، دار الجيل، بيروت، 562/2 ؛ وانظر، ابن حجر، الإصابة، دار الجيل، بيروت، 177/2.

(19) القاسمي، نظام الحكم في الإسلام، 514/2.

(20) أخرجه سعيد بن منصور في سننه، الدار السلفية، الهند، 105/2 رقم(2125)، والسمُّ: بفتح السين وضمها الثقب، وجمعه سموم، قال الأصمعي: سُمَّة المرأة ثقبة فرجها، انظر، الرازي، محمد بن أبي بكر، مختار الصحاح، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ص 132؛ ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، دار صادر ، بيروت، 12/ 303 مادة (سمم).

(21) الوداعي، أحمد علي، النسخة اليمنية من القضاء الإسلامي، المعهد العالي للقضاء، اليمن، ص 119.

(22) القاسمي، نظام الحكم، 513/2.

(23) المنشاوي، عبد الحميد، الطب الشرعي ودوره الفني في البحث عن الجريمة، دار الفكر الجامعي، الإسكندرية، ص 3.

(24) الزحيلي، التنظيم القضائي، ص 46.

(25) ابن دبوس، الأحكام، دار الرشاد الحديثة، الدار البيضاء، المغرب، ص 57.

(26) ابن جزي ، القوانين الفقهية، دار الكتاب العربي، ص 234.

(27) النووي، روضة الطالبين، المكتب الإسلامي، 9/ 213 ؛ وانظر، الشربيني، مغني المحتاج، دار الفكر، بيروت، 39/4.

(28) الشربيني، المصدر السابق، 92/4، وانظر، النووي، روضة الطالبين، 10 /40 حيث ذكر تطبيقاً آخر للخبرة.

(29) البهوتي، منصور بن إدريس، كشاف القناع، دار الكتاب العربي، 48/6 ؛ ابن قدامة، المغني، دار الفكر، بيروت، 360/8.

(30) ابن قدامة، المغني، 8/ 359.

(31) ابن سعيد، يحيى، الإيضاح في الأحكام، وزارة التراث القومي والثقافة، مطابع سجل العرب، سلطنة عمان، 185/1.

(32) المنشاوي، الطب الشرعي ودوره في البحث عن الجريمة، ص 155.

(33) ابن نجيم، البحر الرائق، دار المعرفة، بيروت، 377/8.

(34) الدردير، الشرح الكبير، 274/4.

(35) الشربيني، الإقناع، دار الفكر، بيروت، 509/2.

(36) البهوتي، كشاف القناع، 6/ 35؛ أبو البركات، مجد الدين، المحرر في الفقه، دار الكتاب العربي، بيروت، 141/2.

(37) انظر، الجندي، أصول الإجراءات الجزائية، ص 144.

(38) انظر، السرخسي، المبسوط، 9/ 50 ؛ النووي، روضة الطالبين، 10/ 98 ؛ المرداوي، الإنصاف، 10 /193؛ ويرى المالكية عدا اللخمي الذي وافق الجمهور: أن هذه الشهادة بالبكارة لا تقوى على مقاومة شهادة الرجال في إثبات الحد لذا فإنها تلغى ويقام الحد، انظر، محمد بن عرفة، حاشية الدسوقي، دار الفكر، بيروت، 319/4.

(39) انظر، ابن حزم، المحلى، دار الآفاق الجديدة، بيروت، 263/11 ؛ وانظر لقول الشافعية، الشربيني، مغني المحتاج، 151/4.

(40) ابن عابدين ، محمد أمين، حاشية رد المحتار على الدر المختار، دار الفكر، بيروت، 7/ 417.

(41) انظر، مسلم في صحيحه، 1322/3 رقم (221695).

(42) انظر، مالك بن أنس، الموطأ، دار إحياء التراث العربي، مصر، 2/ 842 رقم (1532).

(43) ابن أبي شيبة، أبو بكر، المصنف في الأحاديث والآثار، مكتبة الرشد، الرياض، 5/ 525 رقم (28632).

(44) الزحيلي، التنظيم القضائي، ص 449.

(45) عبد الحسيب يوسف، القاضي والبينة، مكتبة المعلا، الكويت، ص 345.

(46) الونشريسي، أحمد بن يحيى، المعيار المعرب والجامع المغرب، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 17/10؛ وانظر، ابن القيم، الطرق الحكمية، ص 188.

(47) بهنام، رمسيس، علم النفس القضائي، منشأة المعارف، الإسكندرية، ص 100.

(48) ربيع، عماد محمد، حجية الشهادة في الإثبات الجنائي، دار الثقافة، الأردن، ص82-83؛ وانظر، ابن القيم، الطرق الحكمية، ص 188-193.

مكافحة الفساد المالي في السنة النبوية وكيفية الاستفادة منه

fighting the fianacial corruption in Sunnah

. and ways to benefit from it

منصور رحماني

Mansour Rahmani

جامعة 20 أوت 1955، سكيكدة، الجزائر. rahmanim64@yahoo.fr

تاريخ الارسال : 2020/03/08	تاريخ القبول : 2020/04/24	تاريخ النشر : 2020/06/10

ملخص:

تناول القرآن الكريم العديد من الإشارات حول تسخير المال من أجل الفساد ، وكذا الفساد في اكتسابه وإنفاقه على غرار حديثه عن قارون وهامان ، والوليد بن المغيرة ، والنهي عن التبذير والاسراف ، والربا وغير ذلك من المواضيع ، كما تناولت السنة الشريفة بأنواعها الثلاثة القولية والفعلية والتقريرية مواضيع المال في نصوص كثيرة، يمكن أن نستشف منها العديد من الأمور، ومنها: 1- قيمة المال في الإسلام 2 - نظرة الرسول –صلى الله عليه وسلم – كشخص إلى المال ، وتمييزها عن نظرة السنة ، لأنه يقوم بأمور باعتباره شخصا وهذا ليس سنة وإن كان فضيلة ، ويقوم بأمور أخرى باعتباره نبيا ، وهذا هو السنة . 3- ضوابط كسب المال وإنفاقه 4- وأخيرا بيان دور السنة في تفتيت الثروة وتوزيع المال.

ومن جميع هذه العناصر يمكن استخلاص مفهوم واضح للفساد المالي ودور السنة في مكافحته قديما ، وكيف يمكن أن تؤدي الدور نفسه حديثا. وبذلك فإن معالجتنا لهذا الموضوع سوف ترتكز على ثلاثة عناصر أساسية هي: - مفهوم الفساد المالي من خلال النصوص السنية. –كيف استفاد الخلفاء الراشدون من السنة في مكافحة الفساد المالي. –كيف يمكن الاستفادة من نصوص السنة وتطبيقات الصحابة لها في مكافحة الفساد المالي حديثا.

ونعتمد في معالجة الموضوع على المسح الشامل لنصوص السنة وأفعال الخلفاء الراشدين خاصة ، مع استخلاص قواعد لتمييز الفساد المالي ، وسبل مكافحته، وأثر ذلك على الاقتصاد.

المؤلف المرسل: منصور رحماني، الإيميل: rahmanim64@yahoo.fr

الكلمات المفتاحية : الفساد المالي، السنة النبوية، مكافحة الفساد.

Abstract:

The Holy Qur'an addressed many references about harnessing money for corruption, as well as corruption in its acquisition and spending similar to its speech about Qarun, Haman and Walid ibn al-Mughirah. It also addressed the prohibition of extravagance, usury and other topics. The honorable Sunnah, with its three types, verbal, actual, and declarative, also dealt with the topics of money in many texts, from which we can extract many things, including:

-1 The value of money in Islam.

-2 The vision of the prophet- peace be upon him- as a person towards money and distinguish it from that of Sunnah, because he-peace be upon him- does things as a person which are not considered as Sunnah even if they are virtues, whereas he-peace be upon him- does things as a prophet, those are considered as Sunnah.

-3 The regulations of earning money and spending it.

4 - Finally, clarifying the role of the Sunnah in breaking up wealth and distributing money.

From all these elements one can obtain a clear concept of financial corruption and the role of the Sunnah in fighting it in the past, and how it can play the same role recently. Thus, our treatment of this issue will be based on three basic elements:

1-The concept of financial corruption through Sunni texts.

2 - How did the Sunni caliphs benefit from the Sunnah in fighting financial corruption?

3 - How can the texts of the Sunnah and the companions' applications for them be used to combat financial corruption recently?

In dealing with the issue, we rely on a comprehensive survey of the texts of the Sunnah and the actions of the rightly guided caliphs, in particular, with the conclusion of rules to distinguish financial corruption, ways of fighting it, and the impact of this on the economy.

Keywords: **financial corruption**, **Sunnah**, **fighting corruption**

مقدمة:

حب المال غريزة بشرية ، يسعى الإنسان إلى تحصيل المال سعيه إلى المحافظة على نفسه ، وقد علّمته التجربة أن قوام حياته واستمرارها متوقف على طعام يسد به جوفه ، ومسكن يحمي به جسمه، ولباس يستر به جسده، والكثير من هذه الوسائل إنما هي بيد غيره ، ولا سبيل للحصول عليها إلا بالمال ، فهو عندما يسعى إلى الحصول على المال إنما يسعى إلى الحفاظ على حياته ووجوده ، وعادة ما يكون ثمن الحصول على المال ضريبة جهد ينفقه من جسمه ، وهو أمر لا يحبه الإنسان

بطبيعته ، وهذا الخوف من إنفاق شيء من جهده يدفعه إلى تحصيل ذلك المال بغير مقابل من الجهد، أو تحصيل مال أكبر بكثير من الجهد الذي ينفقه، هذا من جهة الكسب ، ومن جهة الإنفاق يمكن أن يستعمل ذلك المال في الاستطالة على غيره. وكل كسب للمال أو إنفاق بطريق غير عادي أمر يمجُّه الإسلام وينهى عنه ، والتساؤلات التي يمكن أن تتبادر إلى الذهن هاهنا هي ما هي نظرة الإسلام إلى المال؟ وكيف نظم الإسلام التعامل مع المال كسبا وإنفاقا ، وكيف حافظ عليه؟

ويعود سبب البحث في هذا الموضوع إلى أمرين، الأول هو معاناة التشريعات الحديثة في التعامل مع الفساد المالي المستشري إلى درجة اعتباره أهم صورة للفساد، بدليل توقيع اتفاقيات دولية وإقليمية لمكافحة الفساد، والتركيز على الفساد المالي أكثر من أي نوع آخر من الفساد، ومنها القانون الجزائري المعنون بقانون مكافحة الفساد، حيث جاءت كل جرائمه في الفساد المالي خصوصا ذلك المرتبط بموظفي الدولة .

أما الأمر الثاني فهو حال البلدان الإسلامية وموقعها من الفساد فحسب التقارير السنوية لمنظمة الشفافية الدولية تحتل الدول الإسلامية مراتب متقدمة في الفساد ففي مؤشر عام 2011 على سبيل المثال نجد في قائمة أفضل عشرين دولة، دولة سنغافورة فقط التي احتلت المركز الخامس بـ9.2 درجات على المؤشر، وكل البلدان الإسلامية تقريبا سجلت أقل من خمس درجات فجاءت السعودية في المركز 57 وقطر22 أما الجزائر ومصر والسينغال ففي المركز112 بـ2.9 درجة على المؤشر ، وجاءت الصومال في المركز الأخير 182 بدرجة واحدة على المؤشر[1].مع أن البلدان الإسلامية لها من التشريع الإسلامي ما يجعلها بعيدة عن هذه الدرجات، وصار حالها كقول الشاعر:

كالعيس في البيداء يقتلها الظما *** والمال فوق ظهورها محمول

ولذلك كان من اللازم بسط وجهة النظر الإسلامية في هذا الموضوع، مع عرض جانب من التجربة التي طبقت في صدر الإسلام.

والهدف من هذا البحث هو إطلاع العالم التشريعي في هذ المجال على وجهة نظر تشريعية مختلفة في التعامل مع هذا النوع من الفساد مؤملا أن تجد فيه ما يسد الخلل، ويعالج العلل التي يرزح تحتها هذا العالم اليوم.

وتكمن أهمية الموضوع في كونه يعتمد على النصوص الصحيحة من قرآن وسنة، مع بيان بعض تطبيقاتها بما يؤشر أن إمكانية تطبيقها اليوم ليس بالأمر الصعب إذا صدقت النوايا وصح العزم.

ومع أن موضوع الفساد المالي ليس موضوعا جديدا للدراسة، فهناك الكثير من الرسائل الجامعية والملتقيات التي تناولت الموضوع من جوانب مختلفة، فإن هذا الموضوع يتطرق إلى مفهوم آخر للفساد يتجاوز القانون والاتفاقيات، إذ أن هناك صورا للفساد لا يعرفها القانون ومنها مواضيع الإسراف والتبذير وغيرهما من الأنواع التي انفرد الإسلام بمعالجتها في الكتاب الكريم والسنة الشريفة.

وقد استعملنا في هذه الدراسة المنهج التحليلي عند بسط نصوص الوحي، والمنهج الاستنباطي حين استخراج الأحكام المختلفة من النصوص والوقائع.

1 – مفهوم الفساد وعلاقته بالمال في الإسلام

نظرا للأهمية البالغة للمال في حياة الإنسان سواء كان فردا أو جماعة ، وسواء بالنسبة لدنياه أو بالنسبة لدينه فقد حفلت نصوص الوحي بالحديث عن المال مرة في مدحه، وأخرى في ذمه، وثالثة في كيفية التصرف فيه،

وسنعرض في هذا المطلب لمفهوم الفساد ، ونظرة الإسلام إلى المال.

1 –1 –مفهوم الفساد:

قبل أن نأتي إلى مفهوم الفساد المالي في السنة النبوية يحسن تقديم تعريف للفساد في اللغة و في الاصطلاح، وفي التشريعات الحديثة ليبرز الفرق بين مفهومه في السنة عما سواه.

أ – الفساد في اللغة : نقيض الصلاح ، وتفاسد القوم تدابروا وقطعوا الأرحام ، ويقال أفسد فلان المال يفسده إفسادا وفسادا إذا أباره.

ب – الفساد في الاصطلاح : هو خروج الشيء عن الاعتدال قليلا كان الخروج عنه أو كثيرا. أما منظمة الشفافية الدولية فقد عرفت الفساد بالقول: إساءة استخدام السلطة التي أؤتمن عليها الشخص لتحقيق مصالح شخصية، وهو نفس التعريف الذي أوردته هيئة الأمم المتحدة عندما ورد في أحد تقاريرها أن الفساد هو سوء استعمال السلطة العامة للحصول على مكاسب شخصية مع الإضرار بالمصلحة العامة . أما قانون مكافحة الفساد الجزائري فقد عرف الفساد في المادة الثانية بأنه كل الجرائم المنصوص عليها في الباب الرابع من هذا القانون. ومن أمثلة هذه الجرائم الرشوة والاختلاس، ولا وجود فيه للسرقة ولا للإسراف ولا للتبذير وغيرها مما تضمنته السنة النبوية.

ويلاحظ على التعاريف المقدمة للفساد تركيزها على الجانب المالي دون ما عداه من الجوانب الأخرى كالفساد السياسي والأخلاقي والاجتماعي.

أما مفهوم الفساد المالي في السنة النبوية فمن خلال استعراض الكثير من الأحاديث الواردة في المال ومقارنتها بوظيفة المال في الإسلام نستطيع التعرف على ملامح الفساد المالي ، ومن تلك الملامح التبذير والإسراف والإتلاف والسرقة والغلول والاستئثار والاختلاس والإنفاق فيما لا ينفع ، وأخذ مال الغير بغير طيب نفس منه، والاحتكار واستعمال المال في ظلم الناس والتعدي على حرمات الله ، بل إن من الفساد المالي نجد إمساك المال وعدم صرفه في مورد الحاجة ، ولذلك ورد في الحديث : عن أَبي هريرة – رضي الله عنه – أن النبي – صلى الله عليه وسلم – قَالَ: مَا مِنْ يَوْمٍ يُصْبِحُ العِبَادُ فِيهِ إلا مَلَكانِ يَنْزِلاَنِ، فَيَقُولُ أَحَدُهُمَا: اللَّهُمَّ أَعْطِ مُنْفِقًا خَلَفًا، وَيَقُولُ الآخَرُ: اللَّهُمَّ أَعْطِ مُمْسِكًا تلَفًا[2]) .

1 –2– نظرة الإسلام إلى المال:

تكررت كلمة مال في القرآن الكريم ستاً وثمانين مرة في صيغة المفرد والجمع، وقد جاءت نكرة ومعرفة بأل التعريف، ومضافة إلى ضمير المفرد الغائب "أمواله"، وضمير الجمع المخاطب "أموالكم"، وضمير الجمع الغائب "أموالهم"، وضمير الجمع المتكلم "أموالنا". كما أضيفت الكلمة إلى لفظ الجلالة في آية واحدة. واقترن المال بالبنين أو الأولاد في أكثر من ثلاثين آية قرآنية. و قد أضيف المال إلى لفظ الجلالة "الله" في الآية (33) من سورة النور. كما أن أطول آية في القرآن الكريم تتعلق بالمال وهي آية الدين في سورة البقرة. ومن جملة النصوص الواردة في القرآن والسنة تتشكل نظرة الإسلام إلى المال.

وتقوم هذه النظرة على عدة نقاط هي التي تشكل موقف الإسلام الكامل من المال ، وهذه النقاط هي :

1 – المال من المقاصد الضرورية للشريعة ، به قوام حياة المسلم ، وإذا كان الإنسان مكلفا بحمل أمانة الاستخلاف فلن يتأتى له ذلك إلا بالقدرة البدنية والفكرية ولا سبيل إلى تحقيقها إلا بالمال ، وقد وردت نصوص سنية كثيرة في فضل أصحاب الأموال كما في

حديث أبي ذر أن ناسا من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم قالوا للنبي صلى الله عليه وسلم :(**يا** رسول الله ذهب أهل الدثور بالأجور.. الحديث)[3] ، وحديث :(المؤمن القوي خير وأحب إلى الله من المؤمن الضعيف)[4] ، وحديث : (اليد العليا خير من اليد السفلى واليد العليا المنفقة، والسفلى السائلة)[5] ، وأطول آية في القرآن الكريم كانت في المال ، وهي آية الدين من سورة البقرة .

2 – تعامل المسلم مع المال يكون باعتباره للمال وسيلة لتحقيق ما قبله من المقاصد الضرورية لا غاية، فإذا تضاربت مصلحة حفظ المال مع مصلحة من المصالح الأسبق في الاعتبار الشرعي، كالدين والنفس ضحّى بالمال من أجل حفظ تلك المصلحة ، ولذلك ورد في الحديث : (تعس عبد الدينار والدرهم والقطيفة والخميصة إن أُعطي رضي وإن لم يُعط لم يرض)[6] .

3 – كون الملكية الحقيقية للمال إنما هي لله جل شأنه، فقد قال تعالى {وَآتُوهُم مِّن مَّالِ اللَّهِ الَّذِي آتَاكُمْ}[7]، فقد أضاف المال إلى نفسه «مالِ اللهِ»، وهي إضافة تشريف وتعظيم تعطي دلالة على أهمية هذا المال ومكانته ومدى حرمته ، أما وظيفة الإنسان في مال الله تعالى فهي وظيفة استخلاف ضمن خلافته الكبرى في هذا الكون، قال تعالى {آمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَأَنفِقُوا مِمَّا جَعَلَكُم مُّسْتَخْلَفِينَ فِيهِ فَالَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَأَنفَقُوا لَهُمْ أَجْرٌ كَبِيرٌ}[8]، ووظيفة المستخلف لا ينبغي أن تخرج عن الحدود التي رسمها صاحب المال كسبا وإنفاقا ، وكل خروج عن ذلك يسمى فسادا.

4 – ومن جانب آخر نبه الإسلام إلى خطر المال على الأمة وعلى الفرد فقال الله تعالى : {إِنَّمَا أَمْوَالُكُمْ وَأَوْلَادُكُمْ فِتْنَةٌ}[9]. ووردت العديد من الأحاديث في ذلك منها قوله – صلى الله عليه وسلم: إن لكل أمة فتنة وفتنة أمتي المال[10].

2 – المنهج السني في التعامل مع المال

رأينا فيما سبق بعض الأحاديث الشريفة التي تتناول المال وتدعو إلى تكسبه وحسن التصرف فيه على سبيل الإجمال باعتبار حفظ المال من مقاصد الإسلام الضرورية، ولكنها لم تغفل ما يمكن أن يحدثه المال من سوء.

ولمقاومة النزعات البشرية في جميع مراحل التعامل مع المال قبل أن يصل إلى يد الإنسان وأثناء وجوده، وعند خروجه، وضعت السنة الشريفة مجموعة من الضوابط التي لا يليق الخروج عنها ، وعالجت كل خروج بما يناسبه من الوسائل. وكل خروج عما قررته السنة يعتبر من قبيل الفساد المالي.

2 –1 –مرحلة ما قبل الحصول على المال

والفساد المالي في هذه المرحلة عادة ما يتأتى من الفرد وقد وردت في السنة الشريفة العديد من الأحاديث التي تدعو إلى تحصيل المال ، واعتبرت المؤمن القوي خيرا وأحب إلى الله من المؤمن الضعيف ، ودعت إلى كسب المال بكل طريقة شرعية ممكنة حتى قال – صلى الله عليه وسلم :(لأن يحتطب أحدكم حزمة على ظهره خير له من أن يسأل أحدًا فيعطيه أو يمنعه)[11].

وفي الوقت ذاته حذرت من كل كسب غير مشروع للمال وحاربت ذلك في النفوس قبل أن يصبح واقعا يحتاج إلى تدخل الدولة والقضاء ، وربطت السنة حرمة الأموال بحرمة الأعراض والنفوس ، وفي خطبة حجة الوداع جاء حديث (بحسب امرئ من الشر أن يحقر أخاه المسلم كل المسلم على المسلم حرام دمه وماله وعرضه)[12].

وقد توجهت الأحاديث الشريفة في هذه المرحلة إلى التربية الإيمانية التي تحذر المسلمين سواء كانوا حكاما أو محكومين من أي كسب حرام ، والإسلام عندما يحرم نوعا أو طريقة من الكسب فإنه يربطه بما ينتظر صاحبها في الآخرة ، وهذا الأسلوب لا ينفع إلا إذا كان المجتمع مؤمنا حقيقة بالله واليوم الآخر ، مؤمنا بأن الله يراه، وسيحاسبه عن كل صغير أو كبير ، ونلمح ذلك في عدة أحاديث كلها تذكر بالآخرة ومنها:

1– تنبيه المتقاضين إلى ما ينتظرهم في الآخرة : فالكثير من الأموال الحرام تأتي عن طريق التلاعب في القضايا أمام القضاء ، وما أكثر ما منح القضاء الأموال لمن ليس لها أهلا ، لقصور في الدليل ، أو لتقاعس في الدفاع، ولكن إيمان الخصوم بوجود محاكمة أخرى لا تخفى فيها خافية ، يجعلهم يبنون ما يعتقدون أنه حق على حكمها لا على حكم القاضي الماثل أمامهم ، فعن أم سلمة قالت جاء رجلان من الأنصار يختصمان إلى رسول الله – صلى الله عليه وسلم – في مواريث بينهما قد درست ليست بينهما بينة فقال رسول الله – صلى الله عليه وسلم: (إنكم تختصمون إلي وإنما أنا بشر، ولعل بعضكم أن يكون ألحن بحجته من بعض ، وإنما أقضي بينكم على نحو مما أسمع منكم ، فمن قضيت له من حق أخيه شيئا فلا يأخذه فإنما أقطع له قطعة من النار يأتي به إسطاما في عنقه يوم القيامة) ، قال : فبكى الرجلان وقال كل واحد منهما حقي لأخي يا رسول الله ، فقال رسول الله – صلى الله عليه وسلم –: (أما إذ فعلتما فاذهبا فاقسما وتوخيا الحق ثم ليحلل كل واحد منكما صاحبه)[13].

2 – تحذير المسؤولين عن أموال المسلمين من الغلول : ومن ذلك مارواه الإمام مسلم عن عميرة بن عدي الكندي قال:" سمعت رسول الله – صلى الله عليه وسلم – يقول: (من استعملناه منكم على عمل فكتمنا مخيطا فما فوقه كان غلولا، يأتي به يوم القيامة). فقام إليه رجل أسود من الأنصار كأني أنظر إليه، فقال : يا رسول الله: إقبل عني عملك، قال: (وما لك) ؟ قال: سمعتك تقول كذا وكذا، قال: (وأنا أقوله الآن ، من استعملناه منكم على عمل فليجئ بقليله وكثيره، فما أوتي منه أخذ وما نهي عنه انتهى)[14] ".

ومنه ما روي عن أبي هريرة أنه قال:" قام فينا رسول الله – صلى الله عليه وسلم– ذات يوم فذكر الغلول فعظمه وعظم أمره، ثم قال:(لا ألفين أحدكم يجيئ يوم القيامة على رقبته فرس له حمحمة، فيقول: يا رسول الله أغثني، فأقول : لا أملك لك شيئا قد أبلغتك، لا ألفين أحدكم يجيئ يوم القيامة على رقبته شاة لها ثغاء، يقول: يا رسول الله أغثني، فأقول : لا أملك لك شيئا قد أبلغتك ، لا ألفين أحدكم يجيئ يوم القيامة على رقبته نفس لها صياح فيقول : يارسول الله أغثني، فأقول: لا أملك لك شيئا قد أبلغتك ، لا ألفين أحدكم يجيئ يوم القيامة على رقبته رقاع تخفق فيقول: يارسول الله أغثني فأقول : لا أملك لك شيئا قد أبلغتك ، لا ألفين أحدكم يجيئ يوم القيامة على رقبته صامت فيقول يارسول الله أغثني فأقول لا أملك لك شيئا قد أبلغتك)[15]".

1 – في الحديث تغليظ في تحريم الغلول، وأصل الغلول الخيانة مطلقا، ثم غلب اختصاصه في الاستعمال بالخيانة في الغنيمة ، قال نفطويه : سمي بذلك لأن الأيدي مغلولة عنه أي محبوسة[16] ، وفي الحديث تبرأ النبي– صلى الله عليه وسلم– من كل من يفعل ذلك.

2 – وقع إجماع المسلمين على تحريم الغلول والخيانة لأنها من الكبائر، وأنه يجب عل الغال رد ما غله إلى بيت مال المسلمين.

3 - يجب معاقبة الغال تعزيرا من قبل الحاكم بما يراه مناسبا لزجره.

3 – تحذير المسؤولين من قبول الهدايا: فالمناصب عادة ما تكون وسيلة للتزلف من بعض الناس، فيأخذ العامل مرتبه من بيت المال ، ويستغل منصبه مرة أخرى فيأخذ الهدايا من الناس ، وذلك حرام، فيجب إذا قبلت الهدايا أن تضم إلى أموال المسلمين العامة ، لأنه يعمل في مالهم ، وكل استثمار يأتي به ذلك المال يجب أن يعود نفعه عليهم ، ومن ذلك ما رواه البخاري ومسلم عن أبي حميد الساعدي قال:" استعمل رسول الله- صلى الله عليه وسلم- رجلا من الأزد على صدقات بني سليم يدعى ابن اللتبية، فلما جاء حاسبه، قال : هذا ما لكم وهذا أهدي إلي، فقال رسول الله – صلى الله عليه وسلم-: (فهلا جلست في بيت أبيك وأمك حتى تأتيك هديتك إن كنت صادقا؟). ثم خطبنا فحمد الله وأثنى عليه، ثم قال: أما بعد: فإني أستعمل الرجل منكم على العمل مما ولاني الله، فيأتي فيقول: هذا ما لكم، وهذا هدية أهديت لي، أفلا جلس في بيت أبيه وأمه حتى تأتيه هديته إن كان صادقا؟ والذي نفس محمد بيده لا يأتي أحد منهم بشيء إلا لقي الله تعالى يحمله يوم القيامة، فلأعرفن أحدا منكم لقي الله يحمل بعيرا له رغاء، أو بقرة لها خوار، أو شاة تيعر، ثم رفع يديه حتى رؤي بياض إبطيه ثم قال: اللهم هل بلغت فلأعرفن أحدا منكم لقي الله يحمل بعير له رغاء، أو بقرة لها خوار، أو شاة تيعر، ثم رفع يديه حتى رؤي بياض إبطيه ثم قال: (اللهم هل بلغت)[17] ".

و يستفاد من هذا الحديث:

1- أنه حاسب المؤتمن: وهو الوالي الذي كلفه بجمع الزكاة، ليعلم ما قبضه وما صرفه من أموال الزكاة.

2- منع العمال من قبول الهدية ممن لهم عليهم حكم، وبين أن هدايا العمال حرام وغلول، لأنه خان في ولايته وأمانته، فسبب تحريم الهدية هو الولاية.

3- على العامل رد ما أخذه إلى صاحبه، فإن تعذر فإلى بيت المال.

4- في الحديث إبطال لكل طريق يتوصل بها من يأخذ المال إلى محاباة المأخوذ منه والانفراد بالمأخوذ منه.

4 – منع تسليم المال إلى من لا يحسن التصرف فيه : ونلمس ذلك جليا في قوله تعالى :(وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَامًا)[18]، ثم قال في الآية بعدها :(وَابْتَلُوا الْيَتَامَىٰ حَتَّىٰ إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُم مِّنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ ۖ وَلَا تَأْكُلُوهَا إِسْرَافًا وَبِدَارًا أَن يَكْبَرُوا وَمَن كَانَ غَنِيًّا فَلْيَسْتَعْفِفْ وَمَن كَانَ فَقِيرًا فَلْيَأْكُلْ بِالْمَعْرُوفِ)[19] وكان النبي – صلى الله عليه وسلم – يقول : (تمنوا الموت عند خصال ست: عند إمارة السفهاء وبيع الحكم واستخفاف بالدم وكثرة الشرط وقطيعة الرحم ونشوا يتخذون القرآن مزامير يقدمون الرجل ليغنيهم وليس بأفقههم)[20].

5 – تطبيق حدي السرقة والحرابة : فالقرآن الكريم قد نص على قطع السارق ، وعلى قطع المحارب من خلاف، ولم يثوان النبي الكريم – صلى الله عليه وسلم – في تطبيق هذه العقوبات الرادعة ، وقال: (لعن الله السارق يسرق البيضة فتقطع يده ، ويسرق الحبل فيقطع يده)[21]. وهي عقوبات رادعة زاجرة ، تمنع من سبقت منه السرقة من إعادتها كرة أخرى وتمنع من لم يسرق بعد من الإقدام على السرقة ، فأين هذه العقوبة الناجحة من العقوبات القانونية المعاصرة بإدخال السارق إلى مؤسسة عقابية يمكن أن يتوفر فيها من وسائل المعيشة والترفيه ما لا يجده في بيته فيؤدي السجن

بذلك وظيفة التشجيع على السرقة لا الردع عنها. ولذلك كثرت جرائم العود ، فإذا أُفرج عن مجرم سرعان ما يرتكب جريمة أخرى من أجل العودة إلى حياة الرفاهية داخل السجن.

إن أكثر ما تشكو منه بعض الدول هو الفساد المالي المتعلق بجرائم الرشوة والصفقات والاختلاسات وتبييض الأموال، حتى وضعت بعض الدول مثل الجزائر قانونا خاصا اسمه قانون مكافحة الفساد ، وفرضت تدريسه في الجامعات في العديد من الاختصاصات كالاقتصاد والحقوق ، ويمكن أن تنص مثل هذه القوانين على عقوبات تبدو شديدة ولكن واقعها ليس كذلك، وعادة ما يقارن المجرم بين ما يجنيه من الجريمة وما يخسره بالعقاب مقارنة مادية بحتة فإذا وجد أن ما يجنيه بالجريمة أكثر أقبل عليها دون تردد ، ولقد وقعت الدولة المعاصرة بين نارين نار انتشار الجرائم الاقتصادية ، ونار ارتفاع تكاليف المؤسسات العقابية ، ففي سنة 2004 كانت تكلفة إقامة السجين الواحد في اليوم الواحد في الجزائر 24 مليون سنتيما ، وتأتي التعليمات للقضاة من أجل تخفيف عقوبات السجن ، فأين كل هذا من العقوبات التي كان يطبقها النبي – صلى الله عليه وسلم – فهي رادعة زاجرة ، ولا تمنع من طبقت عليه من ممارسة عمله، كما أنها ليست مكلفة للدولة في شيء .

2 –2 – مرحلة وضع اليد على المال

وفيه حرمت السنة الاكتناز والاحتكار ، ودعت إلى إنفاق المال ، على نفسه إظهارا للنعمة أو على غيره من محاويج المسلمين بقوله – صلى الله عليه وسلم- وقد رأى على عمر قميصا أبيض: (ثوبك هذا غسيل أم جديد؟، قال: لا بل غسيل ، قال: البس جديدا وعش حميدا ومت شهيدا)[22]. وكل اكتناز أو احتكار هو من قبيل الفساد المالي ، وقد ورد في النص الكريم : (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّ كَثِيرًا مِّنَ الْأَحْبَارِ وَالرُّهْبَانِ لَيَأْكُلُونَ أَمْوَالَ النَّاسِ بِالْبَاطِلِ وَيَصُدُّونَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يُنفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَبَشِّرْهُم بِعَذَابٍ أَلِيمٍ (34) يَوْمَ يُحْمَىٰ عَلَيْهَا فِي نَارِ جَهَنَّمَ فَتُكْوَىٰ بِهَا جِبَاهُهُمْ وَجُنُوبُهُمْ وَظُهُورُهُمْ هَٰذَا مَا كَنَزْتُمْ لِأَنفُسِكُمْ فَذُوقُوا مَا كُنتُمْ تَكْنِزُونَ 35)[23].

إن نظرة الإسلام إلى المال ليست قائمة على مجرد التجميع ، بل هي قائمة على التجميع والتوزيع في الوقت ذاته ، وإذا كانت الأموال محدودة ومعدودة ، فإن الحاجات التي تقوم على إنفاق المال لا حدود لها ولا عد لها، فلا يخلو مجتمع من الفقراء والمحتاجين والغرباء ممن يحتاجون إلى المال وحتى البهائم في حاجة إلى المال أيضا، ولذلك فلا مبرر للاحتكار والاكتناز ، والناس في حاجة ، قال أبو تمام :

لا تنكري عطل الكريم عن الغنى *** فالسيل حرب للمكان العالي

وقد ورد في الحديث : (لا يحتكر إلا خاطئ)[24]

وقد أثنى النبي – صلى الله عليه وسلم – على من ترك الاحتكار خوفاً من الله وإشفاقا على خلقه وتيسيراً لهم، فقال –عليه الصلاة والسلام – : من جلب طعاماً فباعه بسعر يومه فكأنما تصدق به، وفي لفظ آخر فكأنما أعتق رقبة[25].

2 –3 – مرحلة إنفاق المال

وردت أحاديث موجهة للأفراد وأخرى موجهة للحكام والمسئولين عن المسلمين ، وكثير من الفساد المالي يأتي من جهة الحكام باعتبار أن خزائن الأموال تكون في العادة تحت تصرفاتهم ، فيجب عليهم أن يعلموا أن هذه الأموال هي أموال المسلمين، وهم يقومون عليها كما يقوم الوصي على مال اليتيم، وهم يعرفون أن جبار السموات والأرض قال :(إِنَّ الَّذِينَ

يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَىٰ ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا)[26].

وقد وضعت السنة العديد من الضوابط المتعلقة بصرف وإنفاق المال ، وكل خروج عنه يعتبر ضربا من الحرام الذي يستحق صاحبه العقاب يوم القيامة، وحرمت من أجل ذلك العديد من السلوكات، ومن ذلك :

أ – تحريم الإسراف والتبذير : ويشمل ذلك كل مجالات حياة المسلم سواء في طعامه أو لباسه أو مسكنه ، ففي الطعام قال – صلى الله عليه وسلم – : إِذَا وَقَعَتْ لُقْمَةُ أَحَدِكُمْ ، فَلْيَأْخُذْهَا فَلْيُمِطْ مَا كَانَ بِهَا مِنْ أَذًى وَلْيَأْكُلْهَا ، وَلَا يَدَعْهَا لِلشَّيْطَانِ ، وَلَا يَمْسَحْ يَدَهُ بِالْمِنْدِيلِ حَتَّى يَلْعَقَ أَصَابِعَهُ ، فَإِنَّهُ لَا يَدْرِي فِي أَيِّ طَعَامِهِ الْبَرَكَةُ [27]، وفي آنية الطعام والشراب قال – صلى الله عليه وسلم–:(لا تَلْبَسُوا الْحَرِيرَ وَلا الدِّيبَاجَ ، وَلا تَشْرَبُوا فِي آنِيَةِ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ ، وَلا تَأْكُلُوا فِي صِحَافِهَا، فَإِنَّهَا لَهُمْ فِي الدنيا ، وَلَكُمْ فِي الآخِرَةِ)[28].

ومن أقواله – صلى الله عليه وسلم– في اللباس: (من لبس ثوب شهرة ألبسه الله يوم القيامة ثوبا مثله، ثم يلهب فيه النار)[29]. وعادة ما يكون لباس الشهرة غال الثمن ، فهو بالإضافة إلى كونه وسيلة للتعالي والتباهي يكلف أموالا أكثر.

وعن الاعتدال في المسكن وعدم الإسراف فيه يقول – صلى الله عليه وسلم –: (فراش للرجل وفراش لامرأته والثالث للضيف والرابع للشيطان)[30].

ب – تحريم إنفاق المال في غير محله سواء كان ذلك المحل من المشروعات أو من المحرمات، وخاصة المسئولون فهم مطالبون بأن يضعوا الأموال في محالها المشروعة دون غيرها من المحال فعن أبي هريرة – رضي الله عنه – قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ما أعطيكم، ولا أمنعكم، أنا قاسم، أضع حيث أمرت[31] وفي لفظ: إن أنا إلا خازن.

وقد دل الحديث على عدم ملك رسول الله صلى الله عليه وسلم المال العام بنفيه ملك إعطاء أحد، أو منعه، وأن وظيفته فيه الحفظ والقسم؛ إذ لو كان ملكه لملك حق الإعطاء والمنع كسائر المالكين. وإذا كان هذا شأن رسول الله –صلى الله عليه وسلم – مع المال العام فشأن من دونه من حكام المسلمين أوكد من ذلك فلا يحل لأحد منهم أن ينفق درهما واحدا في غير ما أمر به.

وعن خولة الأنصارية قالت: سمعت رسول الله – صلى الله عليه وسلم – يقول: إن رجالاً يتخوضون في مال الله بغير حق، فلهم النار يوم القيامة[32]، وفي رواية: إن هذا المال خضرة حلوة، من أصابه بحقه بورك له فيه، ورب متخوض فيما شاءت به نفسه من مال الله ورسوله ليس له يوم القيامة إلا النار[33].

(والمراد بالمال هنا المال العام؛ لأنه يسمى مال الله، والمراد بالتخوض: أخذه وتملكه والتصرف فيه تصرف المالكين، ففي الحديث الوعيد الشديد للمتخوضين في المال العام، وأولى من يتوجه له هذا الوعيد ولي الأمر؛ إذ الغالب أنه لا يقدر على التخوض في المال العام إلا هو، أو من له به صلة، فلو كان المال ماله لما توجه إليه الوعيد، ولجاز له التصرف فيه، كما يتصرف المالك في ملكه، فلما كان ممنوعاً من ذلك دل على أنه لا يملكه)

ج – تحريم أن يأخذ ولي الأمر من المال العام فوق ما يكفي لإعالة أسرته : فيجب لولي الأمر من المال العام كفايته، وكفاية من يعول، وما زاد على ذلك فحرام عليه استئثاره به دون المسلمين، فإن فعل كان غلولاً؛ فعن المستورد بن شداد الفهري – رضي الله عنه – عن النبي – صلى الله عليه وسلم – قال: مَنْ وَلِيَ لَنَا عَمَلًا وَلَيْسَ لَهُ مَنْزِلٌ ، فَلْيَتَّخِذْ مَنْزِلًا ، أَوْ لَيْسَتْ لَهُ

زَوْجَةٌ فَلْيَتَزَوَّجْ ، أَوْ لَيْسَ لَهُ خَادِمٌ فَلْيَتَّخِذْ خَادِمًا ، أَوْ لَيْسَتْ لَهُ دَابَّةٌ، فَلْيَتَّخِذْ دَابَّةً ، وَمَنْ أَصَابَ شَيْئًا سِوَى ذَلِكَ فَهُوَ غَال، وفي صحيح ابن خزيمة: مَنْ كان لنا عاملا فليكتسب زوجة فإن لم يكن له خادم فليكتسب خادما ومن لم يكن له مسكن فليكتسب مسكنا[34]. فلو كان ولي الأمر يملك المال العام لما حرم أن يأخذ منه ما زاد على كفايته.

د – مع الدعوة إلى إنفاق المال حثت السنة على مراعاة الإبقاء على أصل المال ، ونلمس ذلك في أمرين: الأول في التعامل مع مال اليتامى ، فالقرآن وضع شروطا لتسليم المال إليهم بعد النهي عن أكله ، ولكن هذا المال معرض للنقصان الكبير بسبب الزكاة فجاء الأمر باستثمارها ، فقال – صلى الله عليه وسلم: (ألا من ولي يتيما له مال فليتجر فيه ولا يتركه حتى تأكله الصدقة[35].

والثاني في الأضحية التي يتوقع أن تذهب بالكثير من الأنعام ، ويمكن القضاء عليها نهائيا إذا توفر المال وكثر المضحون ، ولئلا يحدث ذلك اشترط في الأضاحي شروطا مثل السن ، ومنه النهي عن ذبح الحلوب حيث قال – صلى الله عليه وسلم – : (إياك والحلوب)[36] ، وبالنظر إلى مناسبة ورود الحديث نجد أنه حتى في لحظات جوعه وجوع من حوله لم ينس – صلى الله عليه وسلم – أن يعلم الأمة أن هذه الحلوب لو ذبحت لخسر بيت من بيوت المسلمين ما يغنيهم من اللبن ومنتجاته التي ستنتهي بذبح هذه الحلوب وهذا ما يجب أن يتعلمه الإنسان في كيفية التعامل مع موارده وكيفية استثمارها والمحافظة عليها.

ونستخلص من كل ما تقدم أن مكافحة الفساد المالي في السنة الشريفة يقوم على النقاط التالية:

1 – التربية الإيمانية التي تولد الرقابة الذاتية لدى كل مسلم ، فالله يراه في كل مكان ، وهناك محاسبة ومحاكمة لاحقة لا تغني عنها محاكمات الدنيا (يوم تعرضون لا تخفى منكم خافية)[37].هذه المحاكمة ليست كمحاكم الدنيا لا تهتم إلا بالمنازعات والجرائم ، بل تشمل حتى ما لا يرقى إلى الجرائم كالإسراف والتبذير..

2 – مراقبة نبوية للولاة القائمين على أموال ومصالح المسلمين. فيمكن أن يكون الوالي أو العامل على الأموال تقيا ولكن قد يتأول بعض التصرفات كتأول من قال : وهذا أهدي إلي) معتقدا جواز ذلك فكانت الرقابة البشرية صمام أمان لهذا الجانب .

3 – تطبيق العقوبات تطبيقا صارما ، من دون تدخل من أي سلطة أو وساطة (وأيم الله لو أن فاطمة بنت محمد سرقت لقطعت يدها)[38].

4 – العقوبات الرادعة الزاجرة التي تجمع بين العدل والرحمة .

3 – كيف يمكن الاستفادة من السنة في مكافحة الفساد المالي

ونعالج هذا المطلب في فقرتين، نتناول في الأولى كيف استفاد الخلفاء الراشدون من ذلك المنهج، بينما نتناول في الفقرة الثانية كيف يمكننا اليوم أن نستفيد من هذا المنهج.

3–1– كيف استفاد الخلفاء الراشدون من السنة في مكافحة الفساد المالي؟.

تمثل مرحلة الخلفاء الراشدين المرحلة الأولى والتجريبية لتطبيق أحكام الإسلام عموما وتطبيق المنهج السني في مكافحة الفساد المالي دون سند حي من الوحي، فقد انتقل الرسول صلى الله عليه وسلم إلى الرفيق الأعلى، وانقطع الوحي من السماء، وما كان يملكه الخلفاء الراشدون من أدوات لتطبيق ذلك المنهج

يملكه المسلمون في كل زمان وفي كل مكان، حتى لا يقول قائل بأنهم كانوا مؤيدين بالوحي ، وبذلك فهم في هذا حجة على غيرهم.

فلم يختلف أبو بكر الخليفة الأول عن منهج الرسول – صلى الله عليه وسلم – في التعامل مع المال ومع العمال الذين كانوا يمثلونه في مختلف الأمصار ، وكان يساعده أبو عبيدة في ضبط أموال المسلميين.

فلما وفد عليه معاذ بن جبل من اليمن بعد وفاة رسول الله– صلى الله عليه وسلم– قال له: ارفع حسابك، وحاسبه على الإيرادات والمصروفات، وكان حريصا على تحصيل المال الواجب لعموم المسلمين، وأهم ذلك الزكاة ، ولذلك قاتل المرتدين ، وقال كلمته الشهيرة :والله لو منعوني عقال بعير كانوا يؤدونه لرسول الله لقاتلتهم عليه .

وكان أبو بكر في أول خلافته يزاول تجارته كما كان قبلها ، وكان له منها ما يغنيه ويغني أسرته، ولما كثرت حاجات المسلمين إليه كخليفة انقطع عنها ، ولما رأى نفسه قد انقطع عن التجارة وتفرغ لأمور المسلمين، استشار أهل الرأي والفتوى من الصحابة الكرام– رضي الله عنهم– أن يفرضوا له من مال المسلمين ما يصلحه ويصلح عياله يوما بيوم، و كان الذي فرض له كل سنة ستة آلاف درهم.

فلما حضرته الوفاة قال: ردوا ما عندنا من مال المسلمين فإني لا أصيب من هذا المال شيئا وإن أرضي التي بمكان كذا للمسلمين بما أصبت من أموالهم . فدفع ذلك إلى عمر[39].

وفي عهد عمر بن الخطاب كثرت الأموال الوافدة على الخليفة عمر حتى كان في بعص الاحيان لا يكاد يصدق بالمبالغ المعروضة عليه ، ولم يتغير حال عمر فقد بقي على الحالة التي كان عليها قبل الخلافة في طعامه ولباسه وركوبه فعن الربيع بن زياد الحارثي أنه وفد على عمر بن الخطاب فأعجبته هيئته ، فشكى عمر وجعا به من طعام يأكله ، فقال : يا أمير المؤمنين إن أحق الناس بطعام طيب وملبس لين ومركب وطيء لأنت ، وكان متكئا وبيده جريدة – فاستوى جالسا وضرب بها رأس الربيع بن زياد وقال له : والله ما أردت بهذا إلا مقاربتي، وإن كنت لأحسب فيك خيرا ألا أخبرك بمثلي ومثل هؤلاء إنما مثلنا كمثل قوم سافروا فدفعوا نفقاتهم إلى رجل منهم ، فقالوا له : أنفق علينا فهل له أن يستأثر بشيء ؟ قال : لا[40].

ولم يكن أهل عمر إلا مثله في الإفادة من تلك الأموال التي ترد على بيت المال ، فقد كان شديدا في هذا الأمر ولم يسمح أن يستأثر أحد من أهله بشيء مهما قل ، فعن قتادة قال : كان معيقيب على بيت مال عمر فكسح بيت المال يوما فوجد فيه درهما فدفعه إلى ابن لعمر ، قال معيقيب : ثم انصرفت إلى بيتي فإذا رسول عمر قد جاء يدعوني ، فجئت فإذا الدرهم في يده . فقال : ويحك يا معيقيب أوجدت علي في نفسك شيئا ؟ أو مالي ولك؟ قلت : وما ذاك؟ قال : أردت أن تخاصمني أمة محمد –صلى الله عليه وسلم – في هذا الدرهم يوم القيامة[41].

لقد كان عمر وهو الخليفة المسؤول الأول في الدولة، والمسؤول الأول عن الأموال شديد الاقتصاد ، شديد الحرص على ألا يأخذ من بيت المال إلا القليل ، فلما سأل بعض المسلمين عمر عما يحل له من مال الله قال: أنا أخبركم بما أستحل منه ، تحل لي حلتان حلة في الشتاء وحلة في القيظ وما أحج عليه وأعتمر من الظهر، وقوتي وقوت أهلي كقوت رجل من قريش ليس بأغناهم ولا بأفقرهم، ثم أنا بعد رجل من المسلمين يصيبني ما أصابهم[42].

ولم يخالف عثمان رضي الله عنه ما كان عليه الشيخان أبو بكر وعمر في ترشيد التصرف في الأموال فها هو يقول في خطاب توليه الخلافة:(أما بعد فإني كُلّفت وقد قبلت ألا وإني متبع ولست بمبتدع..) ، وإنما اتهم عثمان بأنه كان يحابي أقاربه وهي تهم باطلة ذكرها حتى بعض المؤرخين، ومن أسباب ذلك أنه كان ذا ثروة عظيمة وكان وصولا للرحم يصلهم بصلات وفيرة، فنقم عليه أولئك الأشرار وقالوا بأنه إنما كان يصلهم من بيت المال ، وعثمان قد أجاب عن موقفه هذا بقوله: وقالوا إني أحب أهل بيتي وأعطيهم.. فأما حبي لهم فإنه لم يمل معهم إلى جور، بل أحمل الحقوق عليهم.. وأما إعطاؤهم فإني أعطيهم من مالي، ولا أستحل أموال المسلمين لنفسي ولا لأحد من الناس، وقد كنت أعطي العطية الكبيرة الرعية من صلب مالي أزمان رسول الله صلى الله عليه وسلم وأبي بكر وعمر، وأنا يومئذ شحيح حريص أفحين أتيت على أسنان أهل بيتي وفنى عمري وودعت الذي لي في أهلي قال الملحدون ما قالوا؟[43]

وواصل الخليفة الرابع نفس الطريق الذي سلكه الخلفاء قبله بل إنه عمد إلى القطائع التي وزعت قبله على المقربين والرؤساء، فانتزعها من القابضين عليها، وردها إلى مال المسلمين لتوزيعها بين من يستحقونها على سنة المساواة وقال: والله لو وجدته قد تزوج به النساء وملك به الإماء لرددته فإن في العدل سعة.. ومن ضاق عليه العدل فالجور عليه أضيق[44]. واشتهر الخليفة علي بالزهد ، فلم يستغل الولاية لنفسه ولا لغيره، وقد تميزت فترة حكمه بالاضطرابات السياسية التي جعلت الأنظار تتجه إليها أكثر من اتجاهها إلى تعاملاته مع الأموال.

3-2 -كيف يمكن الاستفادة من نصوص السنة وتطبيقاتها في مكافحة الفساد المالي؟

للفساد المالي المعاصر وجوه متعددة بعضها يرتبط بتحصيل المال ، ويرتبط بعضها الآخر بالاستثثار بالمال، ويرتبط البعض الثالث بإساءة التصرف في المال ، ولكل مشكلة من هذه المشاكل دواءها المناسب في السنة النبوية، وأكبر مشكلات وأسباب الفساد المالي اليوم مرتبط بالطبقة الحاكمة من السياسيين والبرلمانيين والقضاة.

ولعل أوضح دليل على ما نقرره هنا هو وجود الحكومة الجزائرية السابقة في السجن بتهم الفساد المالي على الرغم من أنها هي من وضعت قانون مكافحة الفساد، فأين كانت السلطتان التشريعية والقضائية على مدى عشرين عاما؟ ويمكن أن يكون الوضع نفسه في جميع البلاد الإسلامية ولكن لم تتأت الظروف التي تكشف الفساد في كل دولة منها، وقد أثبتت العديد من الدراسات أن الفساد المالي يسير طرديا مع فساد السلطات في الدولة، وفي بلادنا الإسلامية كم من الأموال التي تنفق على تزوير الانتخابات، والإنفاق عليها؟ وكم من الأموال تنفق في وجوه الفن والرياضة، والرشاوي الكبرى والاختلاسات والتهريب دون أن يعالجها قانون أو قضاء لأن الكثير من ريعها يعود إلى السياسي الفاسد.

إن تطبيق المنهج النبوي بمعزل عن إصلاح النظام السياسي الفاسد لا يمكنه أن ينجح أبدا، فبذور مكافحة الفساد المالي التي رأيناها في السنّة تحتاج إلى تربة خصبة بالحكم الراشد فيه سمت الخلفاء الراشدين الذين نجحوا في تطبيق ذلك المنهج، ولا يكفي لذلك تطبيق بعض الشكليات من الدين، فقد أعلنت أربعة دول إسلامية تطبيق الشريعة وهي السعودية وباكستان

وإيران والسودان، ومع ذلك فجميعها يحتل مراتب متقدمة في مؤشرات الفساد، فأين الخلل؟

ولا شك أنه يكمن في أنه لم يحدث أن طبق أحدهم الإسلام تطبيقا صادقا لوجه الله تعالى والدليل على ذلك أنهم اكتفوا بالمظهر وحده دون الجوهر.. طبقوا الإسلام في الحدود على الرعية ، ولم يطبقوه في الشورى التي هي ركن رئيسي في الحكم بالإسلام وبغيرها لا يصبح الحكم إسلاميا ، وحتى في الحدود فقد طبقوها على فقراء الأمة الذي يسرق الواحد منهم بسبب الحرمان والفقر ، ولم يطبقوه على المسؤولين الذين يرتشون بالملايين ويهربونها خارج البلاد فهل هذا هو الإسلام[45]؟.

فإذا توفرت هذه البيئة الصحية من وجود سلطات شرعية واعية فحينها يمكن أن نعتمد على مجموعة من الخطوات، هي التي نستفيدها من المنهج السني المتقدم في مكافحة الفساد المالي ومنها:

1 – ففي موضوع الاستئثار بالمال والذي يكون في العادة من مهام الحكام والمسؤولين فالحل السلمي في القضاء على هذه الآفة يتوقف على أمرين لا ثالث لهما، وأولهما الموعظة الحسنة وتتطلب هذه الوسيلة وجود علماء ربانيين لا تلهيهم المناصب والامتيازات ولا يخافون في الله لومة لائم يتصلون بالحكام والأمراء ويأخذونهم بالرفق في الموعظة واللين في القول امتثالا لقول النبي – صلى الله عليه وسلم – من رأى منكم منكرا فليغيره بيده فإن لم يستطع فبلسانه. ومن لم يستطع فبقلبه. وذلك أضعف الإيمان"[46]، وحديث : إن من أعظم الجهاد كلمة عدل عند سلطان جائر[47]، وعند مسلم إذا جمع الله الأولين والآخرين يوم القيامة يرفع لكل غادر لواء فقيل هذه غدرة فلان ابن فلان[48] كما فعل أسلافهم من العلماء فقد فعل ذلك طاووس مع أبي جعفر المنصور، والثوري مع هارون الرشيد وغيرهم من العلماء كثير ، والوسيلة الثانية هي القضاء بحيث يكون قضاء مستقلا يخضع الحكام لما يخضع له الشعب كما نراه اليوم في بعض البلدان الأخرى وكما خضع لذلك الصحابة الكرام والنبي عليه الصلاة والسلام ، وهذه مهمة السياسيين .

2 – وبخصوص التصرف في أموال الناس من الموظفين والعاملين ، فينبغي على القائمين على المسلمين في أي قطر مراعاة أمرين : أولهما الاختيار الدقيق لمن يكون عمله متصلا بالمال ، ولا يعين في مثل هذه المناصب من يطلبها، ونحن نشاهد في الكثير من البلاد الإسلامية تحقيقات أمنية مكثفة مع كل من يريد أن يتولى منصبا سياسيا، فلماذا لا يتم ذلك مع من يتولى المناصب المالية من أجل التحقق من أمانته ونزاهته ، والأمر الثاني التطبيق الصارم للقانون.

3 – وبخصوص عموم الشعب فينبغي محاصرة فسادهم المالي في الكسب والإنفاق والتصرف في المال بالمواعظ والتربية والتطبيق الصارم للقوانين فيما يرقى على مصاف الجرائم ، وأن تتدخل الدولة بما تملكه من آليات مادية ومعنوية وقانونية في الأخذ بأيدي السفهاء وقد تطبق عليهم الحجر القانوني كما يطلق على السفيه وفاقدي الأهلية .

خاتمـــــة

وفي خاتمة هذه الدراسة نصل إلى النتائج التالية:

1– المنهج السني في مكافحة الفساد المالي لا يقتصر على الجانب العقابي كما هو الشأن بالنسبة للقانون، وإنما يمتد إلى الجانب الأخلاقي و الإيماني للفرد.

2– للوقاية دور كبير في مكافحة الفساد بصفة عامة والفساد المالي بصفة خاصة

3- ينبغي التوسع في مفهوم الفساد ، فهناك الكثير من السلوكات التي لا يعتبرها القانون فسادا ولكنها ترتبط به ارتباطا وثيقا ومنها الإسراف والتبذير

4- تشديد الرقابة القانونية على تصرفات كل المسؤولين والتي لها علاقة بالمال خصوصا في مجال النفقات

5- تتطلب مكافحة الفساد المالي وجود بيئة خالية من الفساد السياسي، فالمكافحة تحتاج إلى حاضنة سليمة تطبق النصوص على الجميع

6- إذا توفرت هذه الشروط أمكن تطبيق المنهج النبوي المذكور دونما عناء يُذكر.

المصادر والمراجع

1 – أبو عيسى محمد بن عيسى بن سورة الترمذي – سنن الترمذي –تحقيق وشرح أحمد محمد شاكر–مطبعة مصطفى البابي الحلبي بمصر – الطبعة الأولى 1962-

2 – أبو عبد الله محمد بن اسماعيل البخاري – صحيح البخاري- دار ابن كثير دمشق ، بيروت- الطبعة الأولى 2002 .

3 – أبو الحسين مسلم بن الحجاج – صحيح مسلم- دار طيبة الرياض – الطبعة الأولى 2006 .

4 – عبد الله بن محمد بن ابراهيم ابن أبي شيبة – المصنف –مكتبة الرشد الرياض – الطبعة الأولى 2004 .

5 – الطبراني سليمان بن أحمد – المعجم الكبير- مكتبة ابن تيمية القاهرة .

6 – الترمذي محمد بن عيسى– الجامع الكبير – دار الغرب الإسلامي بيروت الطبعة الأولى 1996

7 – ابن خزيمة محمد بن إسحاق– صحيح ابن خزيمة – المكتب الإسلامي – الطبعة الثالثة 2003.

8 – ابن منظور محمد بن مكرم – لسان العرب- دار صادر بيروت- دون طبعة ولا سنة.

9 – طه فارس – أسس مكافحة الفساد الإداري والمالي في ضوء السنة النبوية- شبكة الألوكة.

10 –المجلة الجزائرية للعولمة والسياسات الاقتصادية – عدد07 عام 2016.

11 – قانون مكافحة الفساد الجزائري.

12 - القسطلاني – إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري وبهامشه صحيح مسلم بشروح النووي – دار الكتاب العربي –بيروت 1984 .

13 - أبو الفرج بن الجوزي – تاريخ عمر بن الخطاب – الزهراء للنشر والتوزيع الجزائر- الطبعة الأولى 1990

14- محمد بن عبد الواحد بن الأثير، الكامل في التاريخ، دار الكتاب العربي، ط6، بيروت،1986

15 - ابن ماجة محمد بن يزيد القزويني – سنن ابن ماجة- مطبعة دار إحياء الكتب العربية –دون طبعة ولا سنة.

16 - البيهقي أحمد بن الحسين – كتاب السنن الصغير – سلسلة منشورات جامعة الدراسات الإسلامية – باكستان.

17 - أبو داوود سليمان بن الأشعث- صحيح سنن المصطفى- دار الكتاب العربي بيروت .

18 - أحمد شوقي الفنجري – كيف نحكم بالإسلام في دولة عصرية – الهيئة المصرية العامة للكتاب الطبعة الثانية1999.

19 – الصلابي علي محمد محمد – تيسير الكريم المنان في سيرة عثمان بن عفان– دار التوزيع والنشر الإسلامية ط1 عام 2002.

20 – العقاد محمود عباس – مجموعة العبقريات الإسلامية كاملة – منشورات المكتبة العصرية بصيدا – المجلد الثاني – عبقرية الإمام علي.

21 – الغزالي أبو حامد – إحياء علوم الدين وبذيله كتاب المغني عن حمل الأسفار في الأسفار في تخريج ما في الإحياء من الأخبار للحافظ العراقي – الدار المصرية اللبنانية.

الهوامش:

[1] كردودي صبرينة ووصاف عتيقة– الوقاية من الفساد والمالي والإداري من منظور الفكر الإسلامي – المجلة الجزائرية للعولمة والسياسات الاقتصادية – العدد 07 سنة 2016ص222-223

[2] البخاري محمد بن اسماعيل – صحيح البخاري-- دار ابن كثير دمشق، بيروت– الطبعة الأولى 2002 كتاب الزكاة حديث رقم1442 ص350

[3] أبو الحسين مسلم بن الحجاج – صحيح مسلم– دار طيبة الرياض ط1 2006– كتاب الزكاة » باب بيان أن اسم الصدقة يقع على كل نوع من المعروف مجلد 1حديث رقم 1006 ص448

[4] مسلم بن الحجاج – المرجع نفسه – كتاب القدر – باب في الأمر بالقوة وترك العجز والاستعانة بالله وتفويض المقادير له ، مجلد2 حديث رقم 2664 ص 1229

[5] مسلم بن الحجاج – المرجع نفسه – كتاب الزكاة » باب بيان أن اليد العليا خير من اليد السفلى مجلد1 حديث رقم 1033 ص458.

[6] البخاري محمد بن اسماعيل – المرجع السابق–. كتاب الرقاق باب ما يتقى من فتنة المال حديث رقم 6435 ص1603.

[7] النور:33

[8] الحديد :07

[9] التغابن :15

[10] أبو عيسى محمد بن عيسى بن سورة الترمذي – سنن الترمذي – تحقيق وشرح أحمد محمد شاكر–مطبعة مصطفى البابي الحلبي بمصر – الطبعة الأولى 1962– كتاب الشهادات –باب ما جاء أن فتنة هذه الأمة في المال حديث رقم 2336. ج 4 ص569.

[11] – البخاري – المرجع نفسه– كتاب البيوع – باب كسب الرجل وعمله بيده – حديث رقم 2074 ص499.

[12] أبو الحسين مسلم بن الحجاج – المرجع السابق– كتاب البر والصلة والآداب » باب تحريم ظلم المسلم وخذله واحتقاره وذمه وعرضه وماله حديث رقم 2564 مجلد2 ص1193

[13] عبد الله بن محمد بن ابراهيم ابن أبي شيبة –المصنف –مكتبة الرشد الرياض – الطبعة الأولى 2004 كتاب البيوع والأقضية – باب ما لا يحله قضاء القاضي – حديث رقم 23308 ج 7ص713

[14] مسلم – المرجع السابق –كتاب الإمارة باب غلظ تحريم الغلول – مجلد2 ص 1831

[15] مسلم – المرجع نفسه – باب تحريم هدايا العمال – مجلد2 ص 1832

[16] القسطلاني – إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري وبهامشه صحيح مسلم بشروح النووي – دار الكتاب العربي –بيروت 1984 مجلد8 ص22

[17] مسلم – المرجع السابق –مجلد2 ص1832

[18] النساء 05

[19] النساء 06

[20] الطبراني سليمان بن أحمد – المعجم الكبير– مكتبة ابن تيمية القاهرة، من اسمه عابس حديث رقم 61 ج 18ص36

[21] البخاري – المرجع السابق –كتاب الحدود – باب لعن السارق إذا لم يسم– حديث رقم 6783 ص1679.

[22] ابن ماجة محمد بن يزيد القزويني – سنن ابن ماجة– مطبعة دار إحياء الكتب العربية – حديث رقم 3558 ج2 ص1178

[23] التوبة 34– 35.

[24] الترمذي محمد بن عيسى– الجامع الكبير – دار الغرب الإسلامي بيروت الطبعة الأولى 1996 –كتاب البيوع باب ما جاء في الاحتكار – حديث رقم1267مجلد 2 ص545

[25] – الغزالي أبو حامد – إحياء علوم الدين وبذيله كتاب المغني عن حمل الأسفار في الأسفار في تخريج ما في الإحياء من الأخبار للحافظ العراقي – الدار المصرية اللبنانية – مجلد 2 ص82.

قال الحافظ العراقي تعليقا عن الحديث في الهامش: رواه ابن مردويه في التفسير من حديث ابن مسعود بسند ضعيف ما من جالب يجلب طعاماً إلى بلد من بلدان المسلمين فيبيعه بسعر يومه إلا كانت منزلته منزلة الشهيد وللحاكم من حديث اليسع بن المغيرة أن الجالب إلى سوقنا كالمجاهد في سبيل الله فهو مرسل اهـ.

[26] النساء 10

[27] مسلم – المرجع السابق – كِتَاب الْأَشْرِبَةِ » بَاب اسْتِحْبَابِ لَعْقِ الْأَصَابِعِ وَالْقَصْعَةِ حديث رقم 134 مجلد2 ص976

[28] – البيهقي أحمد بن الحسين – كتاب السنن الصغير – سلسلة منشورات جامعة الدراسات الإسلامية – باكستان، كتاب الطهارة باب الآنية. حديث رقم 216 ج1 ص91-92

[29] أبو داوود سليمان بن الأشعث- صحيح سنن المصطفى- دار الكتاب العربي بيروت – كتاب اللباس باب ما جاء في الأقبية ج2 ص172

[30] مسلم – المرجع السابق – كتاب اللباس والزينة – باب كراهة ما زاد على الحاجة من الفراش واللباس حديث رقم 2084 مجلد2 ص1002.

[31] – البخاري – المرجع السابق – كتاب فرض الخمس باب حديث رقم3017 ص768

[32] – البخاري – المرجع السابق – كتاب فرض الخمس – باب قول الله تعالى فأن لله خمسه وللرسول، حديث رقم 3018 ص768

[33] – الترمذي – سنن الترمذي – كتاب الزهد باب ما جاء في أخذ المال بحقه حديث رقم 2374 ج 4 ص587

[34] ابن خزيمة محمد بن إسحاق– صحيح ابن خزيمة – المكتب الإسلامي – الطبعة الثالثة 2003 كتاب الزكاة، باب إذن الإمام للعامل بالتزويج واتخاذ الخادم والمسكن من الصدقة حديث رقم 2370 ج 2 ص1140

[35] الترمذي – المرجع السابق – كتاب الزكاة باب ما جاء في زكاة اليتيم – حديث رقم 641 ج 2ص24

[36] – مسلم – المرجع السابق- كتاب الأشربة، باب جواز استتباعه غيره إلى دار من يثق رضاه بذلك حديث رقم 2038 مجلد 2 ص978

[37] الحاقة 18.

[38] – مسلم – المرجع السابق – كتاب الحدود- باب قطع السارق الشريف وغيره والنهي عن الشفاعة في الحدود. حديث رقم1688 مجلد2ص805.

[39] محمد بن عبد الواحد بن الأثير، الكامل في التاريخ، دار الكتاب العربي، ط6، بيروت،1986،ج2، ص289

[40] – أبو الفرج بن الجوزي – تاريخ عمر بن الخطاب – الزهراء للنشر والتوزيع – الجزائر- الطبعة الأولى 1990 ص 98-99

[41] – ابن الجوزي – المرجع نفسه – ص100

[42] – ابن الجوزي – المرجع نفسه – ص96-97

[43] – الصلابي علي محمد محمد – تيسير الكريم المنان في سيرة عثمان بن عفان- دار التوزيع والنشر الإسلامية ط1 عام 2002 ص135

[44] – العقاد محمود عباس – مجموعة العبقريات الإسلامية كاملة – منشورات المكتبة العصرية بصيدا – المجلد 2 عبقرية الإمام علي– ص121

[45] – أحمد شوقي الفنجري – كيف نحكم بالإسلام في دولة عصرية – الهيئة المصرية العامة للكتاب الطبعة الثانية1999– ص38-39

[46] – مسلم – المرجع السابق – باب بيان كون النهي عن المنكر من الإيمان. وأن الإيمان يزيد وينقص. وأن الأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر واجبان حديث رقم49 مجلد1 ص41

[47] – الترمذي- المرجع السابق- كتاب الفتن باب ما جاء أفضل الجهاد كلمة عدل عند سلطان جائر- حديث رقم2174 ج4 ص471

[48] –مسلم – المرجع نفسه – كتاب الجهاد والسير باب تحريم الغدر حديث رقم 1735 مجلد2 ص830

سبل حماية المال العام من الفساد في القرآن الكريم

Protecting public money from corruption in the Holy Quran

عبد الحاكم حسان

Abdelhakem Hassan

جامعة غرداية، الجزائر، abdelhakem.hassan@univ-ghardaia.dz

تاريخ الارسال : 2020/03/21	تاريخ القبول : 2020/04/20	تاريخ النشر : 2020/06/10

ملخص:

عالج القرآن الكريم أمور المال عموما، ومنها المال العام معالجة شاملة فالله جل وعلا أحاط بكل شيء علما، والقرآن الكريم يبرز بنص صريح أن المال عموما ومنه المال العام هو مال الله سبحانه وتعالى وأن الدول والحكومات والأفراد الذين أوتوا مال الله مستخلفون فيه، وأن الأصول التي خلقهما الله جل وعلا من أرض وسماء وشمس وهواء وبحار وأنهار وغيرها هي من منابع الاموال الخاصة والعامة. ولقد رمينا من خلال هذا المقال إلى التعرّف على السبل الوقائية والعلاجية لفساد المال العام من خلال القرآن الكريم.

الكلمات المفتاحية: المال العام، الفساد، الوقاية، العلاج

Abstract:

The Holy Qur'an dealt with financial matters in general, including public money in a general treat-ment. God Almighty took note of everything, and the Holy Qur'an highlights with clear text that money in general and from it public money is the money of God Almighty and that the states, governments and individuals who paid the money of God are behind him, and that the assets that God Al-mighty created them from land, sky, sun, air, seas, rivers, etc., which are sources of private and public funds. This article aims to know the ways of prevention and

المؤلف المرسل: عبد الحاكم حسان، الإيميل: abdelhakem.hassan@univ-ghardaia.dz

treatment of corruption of public money in the Holy Quran

Keywords: **Public money**, **Corruption**, **protection**, **treatment**

مقدمة:

إذا عرفنا أن ما بين أيدينا من هذه النعم وما يتولد عنها إنما نتمولها ليتيسر لنا العيش؛ فهي أموال لا محالة؛ منها ما يختص به المالك لنفسه وتحفظ له فيه حرمته إذا آل إليه بما يشرع من الأسباب، ومنها ما لا يختص به أحد من البشر، وإنما هو لهم جميعا؛ منه ما ينالوه بإذن الله ﷻ ورسوله ﷺ فيه، ومنه ما ينالوه بإذن السلطان، لأنه راع على تلك الأموال، يحفظ بها معايش الناس، ويخلف أمر الله ورسوله فيها.

وعليه فإن ما كان هذا شأنه من الأموال إنما تعرف في عرف الشرع بالمال العام، وهو على خلاف المال الخاص من حيث الحرمة، والحقيقة، والموارد، والمصارف، وجهة الملك... وأحكامه مبسوطة في الكتاب والسنة تمام البسط والبيان.

وإننا إذا قلبنا في ظاهر آي القرآن الحكيم النظر، وتدبرنا في معاني تلك الآي بالفكر لاحت لنا معاني جليلة، عكف على بيانها المجتهدون، وانفرد بتأويلها العالمون الراسخون، ومن أعظم القضايا التي أولاها القرآن الكريم أهمية كبرى قضية الأموال لأن بها ينتظم عيش الناس، وتتحقق عمارة الأرض، وأعظم تلك الأموال هو المال العام، فإن عموم مصالح الناس مرعية فيه، فلذلك يعظم شأنه لفضيلة العام على الخاص.

وإن جانبا كبيرا من إهتمام القرآن في جانب المال إنما راعى المال العام لتحفظ بقاءه وتقطع دابر الفساد فيه، وقد انبرى العلماء والمفسرون لبيان تلك المعاني.

من خلال ما سبق يمكن طرح الإشكالية التالية: ما هي السبل الوقائية و العلاجية التي جاء بها القرآن الكريم من أجل حماية المال العام من الفساد؟

وللإجابة على هذه الإشكالية قسّمنا الدراسة إلى محورين كالتالي:

- المحور الأول: السبل الوقائية من الفساد في المال العام في القرآن الكريم
- المحور الثاني: السبل العلاجية لفساد المال العام في القرآن الكريم

المحور الأول: السبل الوقائية من الفساد في المال العام في القرآن الكريم

أولا- تفعيل مفهوم قداسة الخدمة العامة لدى الموظف العمومي: لعله من أهم المقاصد التي دارت عليها كثير من آي القرآن الكريم هي تفعيل الاستشعار بالمسؤولية في أذهان متقلدي الولاية على المال العام في الدولة الإسلامية وخطورة المهمة الموكولة إليهم في رعاية المال العام، وأن مصالح المجتمع الإسلامي مرتبطة بوظائفهم، وأن يستشعروا عواقب هذه المهمة دنيويا وأخرويا إنْ بالحسنى فبالحسنى، وإنْ كان غير ذلك فغير ذلك، ويؤكد القرآن الكريم هذه الحقيقة جليا كما في قوله تعالى : ﴿وَهُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ الْأَرْضِ وَرَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِّيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ ﴾ [الأنعام: 165]، فالموظف العمومي ومَنْ أوكل إليهم تسيير المال العام هم من الخلائف في الأرض ومُكِّنوا على الخلق الذين هم تحت وصايتهم درجة، وهذا من ابتلاء الله ﷻ لهم هل يوفوا بما كلفوا به من المسؤولية أم يقصروا ولكلّ جزاءه. ويدل على هذا المعنى كذلك عموم قوله تعالى: ﴿ وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ ﴾ [المائدة: 2]، قال

السعدي: "أي: ليعن بعضكم بعضا على البر. وهو: اسم جامع لكل ما يحبه الله ويرضاه، من الأعمال الظاهرة والباطنة، من حقوق الله وحقوق الآدميين. والتقوى في هذا الموضع: اسم جامع لترك كل ما يكرهه الله ورسوله، من الأعمال الظاهرة والباطنة. وكلُّ خصلة من خصال الخير المأمور بفعلها، أو خصلة من خصال الشر المأمور بتركها، فإن العبد مأمور بفعلها بنفسه، وبمعاونة غيره من إخوانه المؤمنين عليها، بكل قول يبعث عليها وينشط لها، وبكل فعل كذلك. ﴿ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ﴾ وهو التجرؤ على المعاصي التي يأثم صاحبها، ويحرج. ﴿ وَالْعُدْوَانِ﴾ وهو التعدي على الخَلْق في دمائهم وأموالهم وأعراضهم، فكل معصية وظلم يجب على العبد كف نفسه عنه، ثم إعانة غيره على تركه[1].

لذا لم يُغفل النبي ﷺ هذا المعنى القرآني بتوجيه الخطاب إلى هؤلاء ويضعهم في دور الراعي الحريص على شأن رعيته كما في حديث ابن عمر مرفوعا : « ألا كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته...»[2]، ومن حِكم حديثه هذا ﷺ أنه أطلق لفظ المسؤولية عن كل قيد، فالمتبادر أن المقصود به المسؤولية الأخروية وهي راجحة لكن هذا لا يلغي المسؤولية الدنيوية أمام السلطان والمجتمع والضمير السوي، قال المناوي: أي كل حافظ لشيء يسأله الله عنه يوم القيامة هل أصلح ما تحت نظره وقام بحقوقه أم لا ؟[3]

وقال الطيبي في هذا الحديث: إن الراعي ليس مطلوبا لذاته وإنما أقيم لحفظ ما استرعاه المالك فينبغي أن لا يتصرف إلا بما أذن الشارع فيه[4]. وفي هذا المعنى القرآني ورد حديث عبد الله بن عمر رضي الله عنهما أنّ النبي ﷺ قال : « أحب الناس إلى الله ﷻ أنفعهم للناس »[5]، فكأن النبي ﷺ من خلال جوامع كلمه في هذا الحديث رسم للمسلم المبادئ الأخلاقية للخدمة العامة في المجتمع الإسلامي باعتماد أسلوبيْ الترغيب والترهيب، وجعْل الخدمة العامة من مظاهر الاستخلاف في الأرض، كل ذلك مما يُنبئ على قداسة الوظيفة العامة في النظام الإسلامي، وإنه إذا ترسخ في ذهن الموظف العام هذا المفهوم كان ذلك واقيا له عن الوقوع في الفساد الوظيفي، وعن النيل مما تحت يده من المال العام.

ثانيا: تولية الكفاءات المسيرة للمال العام: مما أكد عليه القرآن الكريم من الآليات لأجل حماية المال العام من الفساد هو النص على تولية الكفاءات التي يخول إليها الوصاية والتسيير للمال العام، كما نص على ما يجب أن تتصف به هذه الكفاءات من مؤهلات التسيير للمال العام:

أ– القوة والأمانة: فشرط القوة عند أهل العلم : الاهتداء إلى التصرف فيما هو ناظر فيه[6]. وبعضهم يعبر عنها بالكفاية أي الكفاءة.

وشرط الأمانة مطلوب في كلّ متولّ على مال أو منصب؛ وهو أشد توكيدا في المتولي للمال العام حفظا لحق الله تعالى وحقوق العباد، لأن بالأمانة تحفظ الأموال[7].

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: "فأما استخراج الأموال وحفظها فلا بد فيه من قوة وأمانة فيولي عليها شاد قوي يستخرجها بقوته وكاتب أمين يحفظها بخبرته وأمانته"[8].

وقد دل القرآن الكريم على وجوب استيفاء المتولي للمال العام لهذين الشرطين لأن عليهما المعوّل في الوقاية من الفساد؛ قال تعالى على لسان يوسف عليه السلام : ﴿ قَالَ اجْعَلْنِي عَلَى خَزَائِنِ الْأَرْضِ إِنِّي حَفِيظٌ عَلِيمٌ﴾ [سورة يوسف: 55]. قال النسفي في معنى الآية: حَفِيظٌ أمين أحفظ ما تستحفظنيه حَفِيظٌ عالم بوجوه

التصرف. وصف نفسه بالأمانة والكفاية وهما طلْبة الملوك ممن يولونه[9].

وفي قصة موسى عليه السلام مع صاحب مدْين يذكر القرآن الكريم اعتبار الأمانة فيما يولَّى عليه الناس من الولايات : ﴿قَالَتْ إِحْدَاهُمَا يَا أَبَتِ اسْتَأْجِرْهُ ۖ إِنَّ خَيْرَ مَنِ اسْتَأْجَرْتَ الْقَوِيُّ الْأَمِينُ﴾ [سورة القصص: 26]. قال ابن عباس رضي الله عنهما : أمين فيما وُلّي أمين فيما استودع[10].

قال الموصلي في حسن السلوك[11]: "وإن كانت الحاجة إلى الأمانة أشد قدم الأمين مثل حفظ الأموال ونحوها، فأما استخراجها وحفظها فلا بد فيه من قوي أمين".

وفي السنة الشريفة نجد التأكيد على هذا المعنى القرآني في أن القوة شرط لتولي الولايات العامة، لذا اعترض النبي ﷺ على طلب أبي ذرّ الغفاري رضي الله عنه للولاية لأنه فاقد لشرط القوة، فعن أبي ذر رضي الله عنه قال: قلت: يا رسول الله ألا تستعملني قال فضرب بيده على منكبي ثم قال: « يا أبا ذر إنك ضعيف وإنها أمانة وإنها يوم القيامة خزي وندامة إلا من أخذها بحقها وأدى الذي عليه فيها »[12].

قال الإمام النووي رحمه الله: هذا الحديث أصل عظيم في اجتناب الولايات لا سيما لمن كان فيه ضعف عن القيام بوظائف تلك الولاية[13].

قال في "تهذيب الرياسة"[14]: من قُلِّد مع العجز والخيانة ضيَّع أعماله وماله.

ب– العدالة: العدالة في اللغة من العَدْل: وهو ما قام في النفوس أَنه مُسْتقيم، وهو ضِدُّ الجَوْر. و العَدْلُ: الحُكْم بالحق. و العَدْلُ من الناس: المَرْضِيُّ قولُه وحُكْمُه[15].

والعدالة عند أهل الفقه: هي الصلاح في الدين والمروءة باستعمال ما يجمله ويزينه وتجنب ما يدنسه ويشينه[16].

والعدالة ظاهرة وباطنة، **فالعدالة الظاهرة** هي التي لم يعرف لصاحبها مفسق. **والعدالة الباطنة** هي التي يرجع فيها إلى قول المزكين.

قال ابن شاس في الجواهر: "ينبغي له –يعني الحاكم– أن يستبطن أهل الخير والأمانة والعدالة ليستعين بهم على ما هو بسبيله، ويقوى بهم على التوصل إلى ما ينوبه، ويخففوا عنه ما يحتاج فيه إلى الاستنابة فيه؛ كالنظر في الأحباس والوصايا والقسمة وأموال الأيتام وغير ذلك، قال: والأقرب عندي أنه إن كان عاجزا عن ذلك إلا بهم فهو واجب وإلا فمستحب"[17].

فالعدل أساس كلّ ولاية ووظيفة، وقد اتفق العلماء على اشتراط عدالة الموظف العام كمعيار لاختياره لتولي الوظيفة فتلك عدالته في نفسه، وهذه عدالته مع غيره، والأُولى أساس هذه؛ فمن كان عدْلا في نفسه دعاه ذلك للعدل مع غيره؛ لأن العدل مطلب أخلاقي دعا إليه القرآن الكريم في مواطن شتى وهو أساس التقوى، وأكبر حصن من الفساد المالي: ﴿ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ﴾ [سورة المائدة: 8]. قال المفسرون والمعنى لا يحملنكم شدة بغضكم للمشركين على ترك العدل فيهم فتعتدوا عليهم بارتكاب ما لا يحل، كمثلة وقذف وقتل نساء وصبية ونقض عهد تشفياً مما في قلوبكم. اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوى أي العدل أقرب للتقوى، صرح لهم بالأمر بالعدل وبين أنه بمكان من التقوى بعد ما نهاهم عن الجور وبين أنه مقتضى الهوى، وإذا كان هذا للعدل مع الكفار فما ظنك بالعدل مع المؤمنين[18].

وفي آية أخرى يؤكد القرآن على أهمية العدل في الولايات: ﴿ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾ [سورة الحجرات: 9]. قال السعدي: أي يحب العادلين في حكمهم بين الناس وفي جميع الولايات، التي تولوها، حتى إنه، قد يدخل في ذلك عدل الرجل في أهله، وعياله، في أدائه حقوقهم.[19]

وهناك أحاديث كثيرة تصب في هذا المعنى القرآني من الحثّ على العدل في الوظيفة العامة منها الحديث الصحيح أنه ﷺ قال : « إن المقسطين عند الله على منابر من نور عن يمين الرحمن ﷻ وكلتا يديه يمين الذين يعدلون في حكمهم وأهليهم وما وُلُّوا »[20]. ومن كمال العدل في الوظيفة المسيرة للمال العام القيام على مصالح العامة، وعدم الاحتجاب عن حاجاتهم لما في الحديث الصحيح : « مَنْ ولاَّه الله ﷻ شيئا من أمر المسلمين فاحتجب دون حاجتهم وخلتهم وفقرهم احتجب الله عنه دون حاجته وخلته وفقره »[21].

قال الأمير الصنعاني: والحديث دليل على أنه يجب على من ولي أمرا من أمور عباد الله أن لا يحتجب عنهم أن يسهل الحجاب ليصل إليه ذو الحاجة[22].

ثالثا– الرقابة الذاتية لراعي المال العام: وهي من أهم السبل الوقائية لظاهرة الفساد، فقد تظافرت نصوص الوحي بالدعوة إلى الورع والخشية من سوء العاقبة، والحذر من الشبهات، وعدم أكل المال بالباطل ،كلّ ذلك في سياق آيات وأحاديث الوعد والوعيد بقصد تأسيس قواعد التربية الروحية وتفعيل دور الضمير السليم في الرقابة على أفعال صاحبه، ولأن المتولي على العام تعلّقت في ذمته حقوق الله وحقوق العباد كان جديرا بأن يكون رقيبا على نفسه، وحسيبا على أفعاله وأقواله، وهذه الرقابة الذاتية تتولد في النفس بالرغبة والرهبة؛ أي بالرغبة في الأجر في الآخرة على ما يتقرب به العبد من الطاعات التي من أعظمها حفظ المال العام، أو بالرهبة من العذاب وسوء العاقبة لمن ضيعه وأفسده، ومن أعظم النصوص الموصية بضرورة الرقابة على النفس من الجور في التصرفات لكل من حمل عبء المسؤولية ومنها المسؤولية على المال العام قول الله ﷻ: ﴿كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَة﴾ [المدثر: 38]. أي كل نفس مأخوذة بعملها مرتهنة بكسبها عند الله غير مفكوكة عنه، كافرة كانت أو مؤمنة، عاصية أو طائعة[23].

ومن أوضح النصوص المتوعدة للفاسدين من أصحاب الولايات على المال العام وغيرهم قوله تعالى : ﴿ يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَخُونُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ وَتَخُونُوا أَمَانَاتِكُمْ وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴾ [سورة الأنفال: 27]. ومن أعظم خيانة الأمانات وأشدها جرما هي أكل المال العام كالغلول في المغانم، أي السرقة منها، وخيانة كل ما يؤتمن عليه الناس من مال أو غيره[24].

كما توعد القرآن من يغلل من الغنيمة بسوء العاقبة يوم القيامة فقال: ﴿ وَمَن يَغْلُلْ يَأْتِ بِمَا غَلَّ يَوْمَ الْقِيَامَةِ ۚ ثُمَّ تُوَفَّىٰ كُلُّ نَفْسٍ مَّا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ﴾ [سورة آل عمران: 161]. أي يأتي به حاملا له على ظهره، كما صح ذلك عن النبي صلّى الله عليه وآله وسلّم فيفضحه بين الخلائق، وهذه الآية تتضمن تأكيد تحريم الغلول والتنفير منه بأنه ذنب يختص فاعله بعقوبة على رؤوس الأشهاد ويطلع عليها أهل المحشر وهي مجيئه يوم القيامة بما غله حاملا له قبل أن يحاسب عليه ويعاقب[25]. وهذا الترهيب يجعل المتولي على المال العام يرقب تصرفاته في وصايته عليه. فقوله ﷻ : ﴿ وَمَن يَغْلُلْ ﴾ هو من الغلول؛ وهو أخذ الشيء خفية من المغانم وغيرها.[26]

وكثير من الأحاديث النبوية الصحيحة سلكت سبيل القرآن في تربية نفس المتولي على المال العام على

الرقابة الذاتية؛ منها ما صح عن عدي بن عميرة سنان ﷺ قال سمعت رسول الله ﷺ يقول : « من استعملناه منكم على عمل فكتمنا مخيطا فما فوقه كان غلولا يأتي به يوم القيامة ... »[27].

ولِما صحّ في حديث أبي حميد الساعدي ﷺ قال: استعمل رسول الله ﷺ رجلا على صدقات بني سليم يدعى ابن اللتبية فلما جاء حاسبه قال: هذا مالكم، وهذا هدية. فقال رسول الله ﷺ : « فهلا جلست في بيت أبيك وأمك حتى تأتيك هديتك إن كنت صادقا » ثم خطبنا فحمد الله وأثنى عليه ثم قال: « أمَّا بعد فإني استعمل الرجل منكم على العمل مما ولاَّني الله فيأتي فيقول: هذا مالكم وهذا هدية أهديت لي، أفلا جلس في بيت أبيه وأمه حتى تأتيه هديته، والله لا يأخذ أحد منكم شيئا بغير حقه إلا لقي الله يحمله يوم القيامة...»[28].

المحور الثاني: السبل العلاجية لفساد المال العام في القرآن الكريم

عالج القرآن ظاهرة الإثراء بلا سبب التي تطرأ على حالات مخصوصة من متوليي المال العام في المجتمع الإسلامي، لما في ذلك من مظنة الفساد، وكان أشد حرصا على علاج ذلك في بيئة الوظيفة العامة لتعلّق ذلك بالمال العام، وهذا بطبيعة الحال يُثير الاهتمام بضرورة تفعيل قاعدة المساءلة الوظيفية القاضية عن الفساد الاقتصادي **"من أيْن لك هذا"**، ويتبيّن أن كلّ ثراء غير معتاد في حال الوظيفة برهان على فساد الموظف العام واعتداء منه على ما تحت يده من المال العام.

ومن بين سبل العلاج التي أقرها القرآن لردْع المعْتدين على المال العام تشريعه لعقوبات مختلفة تتناسب مع مختلف مستويات جرْم الفساد المرتكب في حق المال العام:

1- حدّ السرقة: وهو من العقوبات المقدّرة الثابتة بالنصّ القرآني التي تعالج مشكلات الفساد الاقتصادي فيما يتعلّق بسرقة المال العام وكلّ ما ينطبق عليه وصف السرقة من تحويل المال من الحسابات العامة إلى الخاصة وما في حكمها، قال تعالى : ﴿ وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِّنَ اللَّهِ ۗ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴾ [سورة المائدة: 38]. والسرقة من المال العام من أعظم الجرم لكونه يتعلق بحقوق الله ﷻ وحقوق عامة المسلمين، ولذلك استحق السارق قطع يده جزاء ونكالا؛ و "ليس ذلك التغليظ في عقوبة السرقة قسوة من الإسلام، واستخفافا بالإنسان، واسترخاصا لوجوده كما يقول ذلك- زورا وبهتانا- من يكيدون للإسلام، ويبيّتون له مالا يرضى من القول.. وإنما ذلك العقاب هو الجزاء العادل الرحيم، إزاء هذا الجرم الشنيع، الذي يعدّه الإسلام من أشنع الجرائم، إذ هو اعتداء على حرمة الإنسان، في أعزّ ما يحرص عليه، وهو المال"[29].

2- حدّ الحرابة: وآية الحرابة من أظْهر الآيات الداعية للقضاء على الفساد في المال العام، لأنه من أعظم الإفساد في الأرض، قال تعالى : ﴿إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَن يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُم مِّنْ خِلَافٍ أَوْ يُنفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذَٰلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ [سورة المائدة: 33]. فالعقوبات في الآية عند مالك إنما هي للتخيير؛ يختار الإمام لكلّ جرْم ما يناسبه من العقوبة[30].

وإننا نقول إنّ من جرائم الحرابة ما يتعلّق بالفساد في المال العام، وقد أوقع النبي ﷺ عقوبة الحرابة على

المعتدين على المال العام –وهي إبل الصدقة– لما صح أن ناسا من عرينة قدموا على رسول الله – صلى الله عليه وسلم – المدينة فاجتووها، فقال لهم رسول الله – صلى الله عليه وسلم –: "إن شئتم أن تخرجوا إلى إبل الصدقة فتشربون من ألبانها وأبوالها" ففعلوا فصحوا ثم مالوا على الرعاء فقتلوهم واستاقوا ذود رسول الله – صلى الله عليه وسلم –، فبلغ ذلك النبي – صلى الله عليه وسلم – فبعث في إثرهم، فأتي بهم فقطع أيديهم وأرجلهم وسمل أعينهم وتركهم في الحرة حتى ماتوا[31].

3-عقوبة التعزير:

نظرا لتشوّف الشريعة الإسلامية لتحقيق العدالة في المجتمع الإسلامي، ومواكبتها لتغيّرات المكان وتقلّبات الزمان، فبموازاة العقوبات المقدرة للجرائم المنصوصة شرّعت عقوبات اجتهادية تعزيرية، يقدّرها الحاكم بما يناسب حجم الجرْم غير المنصوص عليْه، وإنّ الكثير من جرائم الفساد في المال العام من الاختلاسات والرشى وتضييع الأموال العامة وكثير منها جرائم واحتيالات لا عهد بها لمن مضى من القرون هي معنيّة بعقوبة التعزير التي أوكلتها الشريعة للحاكم، وقد قرر القرآن الكريم في عموم آياته تعزير المفسد للمال العام بمثل ما أفسد، قال تعالى: ﴿ وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا ﴾ [الشورى: 40]. قال في مفاتيح الغيب: هذه الآية أصل كبير في علم الفقه فإن مقتضاها أن تقابل كل جناية بمثلها وذلك لأن الإهدار يوجب فتح باب الشر والعدوان، لأن في طبع كل أحد الظلم والبغي والعدوان، فإذا لم يزجر عنه أقدم عليه ولم يتركه، وأما الزيادة على قدر الذنب فهو ظلم والشرع منزه عنه فلم يبق إلا أن يقابل بالمثل، ثم تأكد هذا النص بنصوص أخر، كقوله تعالى: ﴿ وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُمْ بِهِ ﴾ [النحل: 126] وقوله تعالى: ﴿ مَنْ عَمِلَ سَيِّئَةً فَلَا يُجْزَى إِلَّا مِثْلَهَا ﴾ [غافر: 40].... [32].

خاتمة

الحمد لله الذي وفقني لتمام هذا العمل مع ما فيه من الخلل والزلل، وقد تراءت لنا فيه بعض النتائج التي هي حقيقة بالذكر:

– أعطى القرآن للمال العام أهمية كبيرة بحيث أوكل شأنه إلى السلطان؛ ليرعى حق الله ﷻ فيه، و يأخذه بحقه ويصرفه في حقه، ويراعي فيه مصالح العامة قبل الخاصة.

– من مقاصد القرآن في المال العام أن للرعية مسؤولية في حفظه وتنميته.

– راعى القرآن الكريم في مقاصده المال العام من حيث العدم بتشريع سبل وقائية لحفظ المال العام من الفساد، وأخرى علاجية ترفع ضرر الفساد.

– من السبل التي انتهجها القرآن الكريم في الوقاية من الفساد في المال العام أنه عظّم شأن المسؤولية للمتولين على المال العام، والدعوة إلى تولية الأكفاء ذوي القوة والأمانة والعدالة على المال العام.

– عالج القرآن الفساد في المال العام بتشريع الحدود والتعزيرات لتطهير الوظيفة من الفساد.

المصادر والمراجع

– القرآن الكريم

– ابن منظور، محمد بن مكرم ابن منظور، لسان العرب، دار المعارف، بيروت، (د ت).

– أبو البركات عبد الله بن أحمد النسفي، مدارك التنزيل وحقائق التأويل، بيروت، دار النفائس، 2005م.

- أبو بكر بن السيد الدمياطي، إعانة الطالبين على حل ألفاظ الفتح المعين، بيروت، دار الفكر.

- أبو زكريا يحي بن شرف النووي، شرح صحيح مسلم، بيروت، ط2، دار إحياء التراث العربي، 1392هـ.

- البخاري، محمد بن إسماعيل، الجامع الصحيح، دار الهدى، عين مليلة، الجزائر، 1992م.

- البيضاوي، أبو سعيد عبد الله بن عمر، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، بيروت،دار إحياء التراث،ط1، 1418هـ.

- البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين، السنن الكبرى، دار الفكر، بيروت، (د ت).

- الترمذي، محمد بن عيسى بن سورة، السنن، دار الفكر، بيروت، ط 2، 1402 هـ.

- الحراني، شيخ الإسلام أبو العباس أحمد، السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، دار المعرفة، بيروت.

- الحطاب، أبو عبد الله محمد بن محمد، مواهب الجليل، دار الفكر ، بيروت، ط 3، 1412هـ - 1992م.

- الرازي، أبو عبد الله فخر الدين محمد بن عمر، مفاتيح الغيب، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ط 3، 1420هـ.

- السعدي، عبد الرحمن بن ناصر بن عبد الله، تيسير الكريم الرحمن، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط 1، 1420هـ.

- الطبراني، أبو القاسم سليمان بن أحمد، المعجم الكبير، مكتبة العلوم والحكم، الموصل، 1404هـ - 1983م.

- الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، دار الفكر، بيروت، 1405 هـ.

- الغرناطي، أبو القاسم أحمد بن محمد بن أحمد بن جزي، التسهيل لعلوم التنزيل، بيروت، دار الأرقم، ط1، 1416هـ.

- القاسمي، محمد جمال الدين بن محمد سعيد، محاسن التأويل، بيروت، لبنان، دار الكتب العلمية، ط 1، 1418 هـ.

- القنوجي، أبو الطيب محمد صديق خان، فتح البيان في مقاصد القرآن، صيدا- بيروت، المكتبة العصرية، 1412هـ.

- القنوجي، أبو الطيب محمد صديق خان، نيل المرام من تفسير آيات الأحكام، بيروت،دار الكتب العلمية، 2003م.

- المباركفوري، أبو العلا محمد عبد الرحمن، تحفة الأحوذي شرح جامع الترمذي، بيروت، دار الكتب العلمية، د ت.

- النفراوي، أحمد بن غنيم، الفواكه الدواني، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، (د ت).

- النيسابوري، أبو عبد الله الحاكم، المستدرك على الصحيحين، دار الكتاب العربي، بيروت، (د ت).

- عبد الكريم الخطيب، التفسير القرآني للقرآن، دار الفكر العربي، القاهرة.

- محمد بن إسماعيل الأمير الصنعاني، سبل السلام شرح بلوغ المرام، بيروت، ط4، دار إحياء التراث العربي، 1379 هـ.

- محمد بن علي القلعي، تهذيب الرياسة وترتيب السياسة، الزرقاء، الأردن، ط 1، مكتبة المنار.

- محمد بن محمد الموصلي الشافعي، حسن السلوك الحافظ دولة الملوك، الرياض، دار الوطن، ط 1، 1416 هـ.

– محمد عبد الرؤوف المناوي، فيض القدير شرح الجامع الصغير، مصر، المكتبة التجارية الكبرى، ط 1، 1356 هـ.

– مسلم، مصطفى، مباحث في التفسير الموضوعي، دمشق، دار القلم، ط 4، 1426هـ-2005م.

– محمد بن إسماعيل الأمير الصنعاني، سبل السلام شرح بلوغ المرام، بيروت، ط4، دار إحياء التراث العربي، 1379 هـ.

– محمد بن علي القلعي، تهذيب الرياسة وترتيب السياسة، الزرقاء، الأردن، ط 1، مكتبة المنار.

– محمد بن محمد الموصلي الشافعي، حسن السلوك الحافظ دولة الملوك، الرياض، دار الوطن، ط 1، 1416 هـ.

الهوامش:

[1] – السعدي، تيسير الكريم الرحمن، ص 218.

[2] – البخاري، كتاب الأحكام، باب قول الله تعالى : ﴿ أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنكُم ﴾، ج 6 ص 2611، ح"6719"، ومسلم، كتاب الإمارة، باب فضيلة الإمام العادل وعقوبة الجائر ...، ج 3 ص 1459، ح"1829".

[3] – محمد عبد الرؤوف المناوي، فيض القدير شرح الجامع الصغير، مصر، المكتبة التجارية الكبرى، ط 1، 1356 هـ، ج 5 ص 20.

[4] – أبو العلا محمد عبد الرحمن المباركفوري، تحفة الأحوذي شرح جامع الترمذي، بيروت، دار الكتب العلمية، ج 5 ص 295.

[5] – رواه الطبراني في "المعجم الكبير"، ج 12 ص 453، ح"13646"، و"المعجم الأوسط"، ج 6 ص 139، ح"6026"، وحسن الشيخ الألباني إسناده في "صحيح الترغيب والترهيب"، ح"2623".

[6] – أبو بكر بن السيد الدمياطي، إعانة الطالبين على حل ألفاظ الفتح المعين، بيروت، دار الفكر، ج 3 ص 186، وانظر في معناه: ابن نجيم الحنفي، البحر الرائق شرح كنز الدقائق، ج 4 ص 239.

[7] – الحطاب، مواهب الجليل، ج 8 ص 95، ابن قدامة، المغني، ج 5 ص 377.

[8] – ابن تيمية، السياسة الشرعية، ص 19.

[9] – أبو البركات عبد الله بن أحمد النسفي، مدارك التنزيل وحقائق التأويل، بيروت، دار النفائس، 2005 م، ج 2 ص 235.

[10] – الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ج 20 ص 63.

[11] – محمد بن محمد الموصلي الشافعي، حسن السلوك الحافظ دولة الملوك، الرياض، المملكة السعودية، دار الوطن، ط 1، 1416 هـ، ص 101.

[12] – رواه مسلم، كتاب الإمارة، باب كراهة الإمارة بغير ضرورة، ج 3 ص 1457، ح"1825".

[13] – أبو زكريا يحي بن شرف النووي، شرح صحيح مسلم، بيروت – لبنان، ط2، دار إحياء التراث العربي، 1392 هـ، ج 12 ص 210.

[14] – محمد بن علي القلعي، تهذيب الرياسة وترتيب السياسة، الزرقاء، الأردن، ط 1، مكتلة المنار، ص 142.

[15] – ابن منظور، لسان العرب، مادة "عدل"، ج 11 ص 430.

[16] – ابن تيمية، السياسة الشرعية، ص 116 – 117.

[17] – الحطاب، مواهب الجليل، ج 8 ص 95.

[18] – البيضاوي، أنوار التنزيل، ج 2 ص 117. والنسفي، مدارك التنزيل، ج 1 ص 432.

[19] – السعدي، تيسير الكريم الرحمن، ص 800.

[20] – رواه مسلم، كتاب الإمارة، باب فضيلة الإمام العادل وعقوبة الجائر والحث على الرفق بالرعية...، ج 4 ص 1458، ح"1827".

[21] – رواه أبو داود بلفظه، كتاب الخراج والإمارة والفيء، باب فيما يلزم الإمام من أمر الرعية والحجبة عنه، ج 3 ص 135، ح"2948"، والترمذي، كتاب الأحكام، باب ما جاء في إمام الرعية، ج 3 ص 619، ح"1332"، والحاكم، ج 4 ص 105، ح"7027".

[22] – محمد بن إسماعيل الأمير الصنعاني، سبل السلام شرح بلوغ المرام، بيروت – لبنان، ط 4، دار إحياء التراث العربي، 1379 هـ، ج 4 ص 124.

[23] – القنوجي، أبو الطيب محمد صديق خان، فتح البيان في مقاصد القرآن، صيدا- بيروت، المكتبة العصرية، 1412هـ - 1992م، ج 14 ص 418.

[24] – القاسمي، محمد جمال الدين بن محمد سعيد، محاسن التأويل، بيروت، لبنان، دار الكتب العلمية، ط 1، 1418 هـ، ج 5 ص 279.

[25] – القنوجي، أبو الطيب محمد صديق خان، نيل المرام من تفسير آيات الأحكام، بيروت – لبنان، دار الكتب العلمية، 2003م، ص 124.

[26] – الغرناطي، أبو القاسم أحمد بن محمد بن أحمد بن جزي، التسهيل لعلوم التنزيل، بيروت – لبنان، دار الأرقم، ط 1، 1416هـ، ج 1 ص 170.

[27] – رواه مسلم، كتاب الإمارة، باب تحريم هدايا العمال، ج 3 ص 1465، ح"1833"، وأبو داود، كتاب الأقضية، باب في هدايا العمال، ج 3 ص 300، ح"3581"، وأحمد، ج 4 ص 192.

[28] – البخاري، كتاب الحيل، باب احتيال العامل ليهدي له، ج 6 ص 2559، ح"6578"، ومسلم، كتاب الإمارة، باب تحريم هدايا العمال، ج 3 ص 1463، ح"1832".

[29] – عبد الكريم الخطيب، التفسير القرآني للقرآن، ج 3 ص 1094.

[30] – النفراوي، الفواكه الدواني، ج 2 ص 204.

[31] – رواه مسلم بلفظه، كتاب القسامة والمحاربين والقصاص والديات، باب حكم المحاربين والمرتدين، ج 3 ص 1296، "1671"، والبخاري، كتاب الزكاة، باب استعمال إبل الصدقة، ج 2 ص 546، ح "1430".

[32] – الرازي، مفاتيح الغيب، ج 27 ص 605.

الإفتاء – شروطه وضوابطه –

Slander – it's conditions and controls –

عبد الرحمان روان[1]، عاشور بوقلقولة[2]

Abdalrahmane raouane[1], Achour boukalkoula[2]

[1]جامعة العقيد أحمد دراية، أدرار، الجزائر abd.raouane@univ-adrar.dz

[2]جامعة العقيد أحمد دراية، أدرار، الجزائر achour.bouk@yahoo.com

تاريخ الارسال : 2019/12/06	تاريخ القبول : 2020/03/04	تاريخ النشر : 2020/06/10

ملخص:

يتناول هذا البحث موضوع الإفتاء شروطه وضوابطه، ونظرًا لحاجة الفرد المسلم في هذا العصر لبيان بعض الأحكام الشرعية المتعلقة بالنوازل المعاصرة، كان السؤال عنها وعن حكمها أمرًا لا بد منه، ولا يكون هذا إلا بمعرفة بعض الشروط والضوابط والآداب التي يجب أن يتحلى بها كلٌّ من المفتي والمستفتي وتحاط بها الفتوى على حد سواء.

الكلمات المفتاحية: الإفتاء، شروطه، ضوابطه

Abstract:

This research deals with the subject of the advisory opinion, its conditions and rules, and in view of the need of the Muslim individual in this age to clarify some legitimate provisions concerning contemporary conquest, the question of them and their judgment was essential. This is only to know some of the conditions, controls and morals that both the mufti and the mufti must bear and are surrounded by the fatwa

Keywords: **Slander**, **conditions**, **controls**

مقدمة:

إنَّ الحمد لله نحمده ونستعينه، من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلّا الله وحده لا شريك له، وأن محمدًا عبده ورسوله.[1]

أمَّا بعد:

فإن الله تعالى حفظ هذه الشريعة الغراءَ، وسخر من أهل العلم والفضل من يخدمها ويظهرها وينشر

المؤلف المرسل: عبد الرحمان روان: abd.raouane@univ-adrar.dz

تعاليمها، ويجلّي محاسنها، ويغوص في أسرارها وحكَمها، ويذب عنها، كيف لا والعلماء هم ورثة الأنبياء، يقول الشافعي: "إن لم يكن الفقهاء أولياء الله في الآخرة فما لله ولي"[2] وقال أيضًا: "...ومن نظر في الفقه نبل قدره..."[3]

وألزم سبحانه وتعالى بسؤالهم فقال تعالى: " فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ " [النحل:43]

والسؤال عن هذا الدين وأحكامه باقٍ ليوم القيامة، ويتحقق أمر الله بسؤال أهل العلم في كل ما استشكل على العامة وأشكل في كل زمان ومكان، ويكون أهل العلم أهلًا للإجابة والبيان.

ومن هذا المنطلق جاء اختيار هذا الموضوع والذي بعنوان: "الإفتاء: شروطه وضوابطه".

وفي هذا الصدد جاء هذا البحث للتعرف على أحكام وضوابط الفتوى، وذلك من خلال التعرف على أهم شروط المفتي والمستفتي، وكذلك أهم ضوابط الفتوى التي وضعها الفقهاء، وكل هذا بُغيَةَ بيان هذا المقام العظيم لمنصب الفتوى والمفتي في ضوء ما تقتضيه أحكام وضوابط الشريعة الإسلامية التي تقيد المفتي والمستفتي والفتوى بمجموعة من الآداب والشروط، وبيان سبب من الأسباب التي تحقق لهذه الشريعة الثبات والمرونة والصلاحية لكل زمان ومكان ألا وهي الفتوى.

- **أولاً: إشكالية البحث**

تتركز إشكالية البحث في الإجابة على سؤال جوهري وهو:

ما هي أهم الشروط والضوابط التي لا بد منها لتنظيم الإفتاء والفتوى في الإسلام في ظل ما يحدث من مزالق تشهدها الفتوى في الوقت الراهن؟

وتتفرع عن هذا التساؤل أسئلة جزئية يسعى البحث للإجابة عنها، هي كالآتي:

- ما مفهوم الفتوى عند الفقهاء؟
- ما هي أهم الفروق بين الفتوى والقضاء؟
- ما هي أهم شروط وضوابط المفتي والمستفتي؟
- ما هي أهم شروط وضوابط الفتوى في الإسلام؟

- **ثانيًا: أهمية البحث**

إن معالجة موضوع مثل هذا، والخوض في شروطه وضوابطه وأحكامه، لهو معونة على البر والتقوى، ومندوب شرعًا، لما فيه من أسباب المحافظة على هذا الدين وثوابته، فبمعرفة شروط الفتوى يسهل تصور المسألة المراد السؤال عنها ويسهل على المفتي الجواب عنها، كما أنه بمعرفة شروط المفتي يسهل على المستفتي أن يختار من يطمئن لسؤاله ويثق في عدالته، ولا يكن في صدره حرج من الفتوى الصادرة عن هذا المفتي، وبمعرفة الضوابط العامة لكل من المفتي والفتوى يكون هناك حاجز يمنع كل مندفع ومتصدر للإفتاء أن يخوض فيما لا يعنيه.

- **ثالثًا: أهداف البحث**
- يمكن أن نُعدد أهداف البحث في الآتي:
- التعريف بالإفتاء وحقيقته في الإسلام.
- معرفة بعض الضوابط والشروط، والآداب التي وضعها الفقهاء للمفتي والمستفتي.
- إبراز أهم الضوابط الخاصة بالفتوى.

- **رابعًا: أسباب اختيار البحث**

هناك عدة أسباب كانت عبارة عن دوافع وحوافز للبحث في هذا الموضوع ولعلّ من أبرزها الآتي:

- أن كثير من الناس يجهلون عظم وقدر مقام الفتوى والمفتي في الإسلام.

– أن موضوع هذا البحث يدرس جانبا من الجوانب المهمة في الإسلام وهو الإفتاء الذي تقلده في هذا العصر من ليس أهلا له، فضل وأضل.

– الرغبة في أن يساهم هذا البحث ولو بالشيء اليسير في إثراء جانب معرفي من جوانب الفقه الإسلامي.

– إن كانت الحاجة قائمة إلى الفُتيا الصحيحة المنضبطة فيما مضى، فإن الحاجة إليها اليوم أشد وأكثر مما مضى.

– **خامسًا: منهج البحث**

تعتمد الدراسة على المناهج الآتية:

– المنهج التحليلي: وذلك من خلال عرض وتحليل الضوابط الشرعية المتعلقة بالمفتي والمستفتي والفتوى المبثوثة في بطون الكتب، وكذلك الوقوف على أهم آراء وأقوال العلماء حول هذا الموضوع

– المنهج المقارن: وذلك من خلال عرض أهم أوجه الاختلاف بين الفتوى والقضاء

– المنهج الوصفي: ويتجسد ذلك في جمع المعلومات التي لها علاقة كبيرة بموضوع الإفتاء، بعد ذلك التطرق إلى وصف المفتي والمستفتي وأهم مميزات كل واحد منهم

1. مقدمات مفاهيمية.

يشتمل هذا المطلب على مجموعة من النقاط العامة حول ماهية الإفتاء في الفقه الإسلامي، من خلال عرض حدود موضوع البحث وذلك بالوقوف على تعريف الفتوى، ثم بيان مفهوم المفتي والمستفتي، وأخيرًا عرض أهم الفروق بين الإفتاء والقضاء. وبناء على هذا الأساس قسمنا المطلب إلى ثلاثة فروع وهي كالتالي:

– 1.1 تعريف الفتوى

– **أولًا: تعريف الفتوى لغة:**

أصلها من (فتى) وتعود في اللغة من ناحية المعنى إلى أصلين:

كما جاء في مقاييس اللغة أن الفاء والتاء والحرف المعتل أصلان: أحدهما يدل على طراوة وجدة، والآخر على تبيين حكم.[4]

كما تدل على الإبانة[5] والإجابة عمّا استشكل.[6]

– **ثانيا: تعريف الفتوى اصطلاحًا:**

عرفها العلماء بتعريفات عدة ولعلّ أبرزها:

– تبيين الحكم الشرعي للسائل عنه.[7] واشتمل هذا التعريف على ما يلي:

أ– أن الفتوى تبيين لحكم شرعي تكليفي بالحرمة أو الوجوب أو الكراهة أو الندب أو الصحة أو البطلان.

ب– أن الفتوى تكون بعد السؤال.

– هو الحكم الشرعي يعني ما أفتى به العالم، وهي اسم مِن أفتى العالم إذا بيَّن الحكم.[8]

– وعرفها الحطاب[9] بأنها: الإخبار عن حكم شرعي لا على وجه الإلزام.[10]

وعليه يمكننا القول إن المعنى الاصطلاحي للفتوى قريب من المعنى اللغوي والاختلاف بينهما في العموم والخصوص، فالمعنى اللغوي أعم من المعنى الاصطلاحي فقد يكون الإفتاء بيانًا لحكم شرعي عملي، وقد يكون بيانًا لحكم عقدي، وقد يكون بيانًا لحكم لغوي، أو مادي أو عقلي، وقد يكون بيانًا لحكم كوني، أي بيانًا لأحكام تتعلق بالكون وما يدور فيه من ظهور الأهلة، وبداية الفصول ونحو ذلك.

وعلى هذا فإن الإفتاء بمعناه اللغوي أعم من الإفتاء في اصطلاح الفقهاء والأصوليين، حيث جعلوا الإفتاء مقصورا على بيان نوعين من الأحكام الشرعية:

- **النوع الأول**: الأحكام الاعتقادية، كالتي قد تتعلق بأركان الإيمان ومسائله.

- **النوع الثاني**: الأحكام الشرعية العملية، والتي قد تتعلق بالعبادات أو المعاملات أو غير ذلك.

ومما تقدم ذكره فإن المناسبة ظاهرة بين الإفتاء بمعناه اللغوي، ومعناه الاصطلاحي، إذ كل منهما بيان وإظهار وإجابة، من هنا مال بعض الأصوليين قديمًا وحديثًا إلى التسوية بين حقيقة الاجتهاد والإفتاء.[11]

قال ابن همام[12] الحنفي: "وقد استقر رأي الأصوليين على أن المفتي هو المجتهد، وأما غير المجتهد ممن يحفظ أقوال المجتهد فليس بمفت".[13]

- **2.1 مفهوم المفتي والمستفتي**

- **المُفْتِي**: هو الفقيهُ الذي يُجيب في الحوادث والنوازل وله ملكةُ الاستنباط، و"المفتَى به": هو القولُ الراجحُ من الأقوال المختلفة في المسألة رجَّحه أهلُ الترجيح من الفقهاء.[14]

- **المستفتي**: هو السائل عن حكم شرعي.[15]

3.1 الفرع الثالث: الفرق بين الإفتاء والقضاء

تعريف القضاء في اللغة: قال صاحب مقاييس اللغة: "القاف والضاد والحرف المعتل أصل صحيح يدل على إحكام أمر وإتقانه وإنفاذه لجهته... القضاء: الحكم."[16]

وسمّي القضاء حكما لما فيه من الحكمة التي توجب وضع الشيء في محله لكونه يكفّ الظالم عن ظلمه.[17]

تعريف القضاء اصطلاحًا: هو الإخبار عن حكم شرعي على سبيل الإلزام.[18]

كما أن الفتوى والقضاء كلاهما تطبيق للأحكام الشرعية على واقعة معينة، لكن قد ذكر العلماء جملة من الفروق بين القضاء والفتوى منها:

الفتوى إخبار عن الحكم الشرعي، والقضاء إنشاء للحكم بين المتخاصمين.

قال القرافي عند حديثه عن الفرق بين قاعدة الفتوى وقاعدة الحكم قال: "بينهما فرق من جهتين: الجهة الأولى أن الفتوى محض إخبار عن الله تعالى في إلزام أو إباحة، والحكم إخبار ما له الإنشاء والإلزام... الجهة الثانية أن كل ما يتأتى فيه الحكم تتأتى فيه الفتوى، ولا عكس، وذلك أن العبادات كلها على الإطلاق لا يدخلها الحكم البتة بل إنما تدخلها الفتيا فقط فكل ما وجد بها من الإخبارات فهي فتيا فقط فليس لحاكم أن يحكم أن هذه الصلاة صحيحة أو باطلة..."[19]

الفتوى منزّلة على تصديق المستفتي فيما يذكره من وقائع، أما القضاء فلا بد فيه من النظر في ثبوت الوقائع بطرق الحكم والإثبات المقررة.

قال العز ابن عبد السلام[20]: " المفتي أسير المستفتي، والحاكم أسير الحجج الشرعية."[21]

القضاء إصدار حكم جزئي متعلق بشخص بعينه، أما الفتوى فهي حكم عام.

قال ابن القيم: "القاضي والمفتى مشتركان في أن كلا منهما يجب عليه إظهار حكم الشرع في الواقعة ويتميز الحاكم بالإلزام به وإمضائه فشروط الحاكم ترجع إلى شروط الشاهد والمفتى والوالي فهو مخبر عن حكم الشارع بعلمه مقبول بعدالته منفذ بقدرته."[22]

يقدم في القضاء من هو أكثر تفطنا لحجاج الخصوم وقواعد الأحكام ووجوه الخدع من الناس ويقدم في الفتوى من هو أنقل للأحكام وأشفق على الأمة وأحرصهم على إرشادها لحدود الشريعة.[23]

الإفتاء أوسع من القضاء، فتقبل الفتوى من المرأة والعبد والأعمى والأصم والأبكم، أما القضاء ففيه خلاف بين أهل العلم.[24]

2. شروط وآداب المفتي والمستفتي

نحاول في هذا المطلب التعريف بأبرز وأهم شروط وآداب المفتي، وكذلك يتعلق الأمر بالمستفتي، وعرض بعض أقوال أهل العلم والفقهاء حول هذه الشروط.

1.2 شروط وآداب المفتي.

قال شيخ الإسلام ابن قيم[25]:" قال الإمام أحمد، في رواية ابنه صالح عنه: ينبغي للرجل إذا حَمَل نفسَه على الفُتْيا أن يكون عالما بوجوه القرآن، عالما بالأسانيد الصحيحة، عالما بالسُّنن... وقال في رواية حَنبل: ينبغي لمن أفتى أن يكون عالما بقول مَنْ تقدَّم، وإلَّا فلا يُفتي.

وقال محمد بن عبيد اللَّه بن المنادي: سمعت رجلًا يسأل أحمد: إذا حفظَ الرجلُ مئة ألفِ حديثٍ يكون فقيهًا؟ قال: لا، قال: فمئتي ألفٍ؟ قال: لا، قال: فثلاث مئة ألف؟ قال: لا، قال: فأربع مئة ألف، قال بيده هكذا، وحرّك يده."[26]

وقال ابن الصلاح[27]: "أما شروطه وصفاته فهو أن يكون مكلفا مسلما ثقة مأمونا منزها عن أسباب الفسق ومسقطات المروءة لأن من لم يكن كذلك فقوله غير صالح للاعتماد وإن كان من أهل الاجتهاد ويكون فقيه النفس سليم الذهن رصين الفكر صحيح التصرف والاستنباط متيقظا..."[28]

أ- من تجوز له الفتيا، ومن لا تجوز له

تجوز فتيا العبد والحر، والمرأة والرجل، والقريب والبعيد والأجنبي، والأمي والقارئ، والأخرس بكتابته، والناطق، والعدو والصديق، وفيه وجه أنه لا تقبل فتيا العدو، ولا من لا تُقبل شهادته له كالشهادة، والوجهان في الفتيا كالوجهين في الحكم، وإن كان الخلاف في الحاكم أشهر، وأما فتيا الفاسق، فإن أفتى غيره لم تُقبل فتواه وليس للمستفتي أن يستفتيه وله أن يعمل بفتوى نفسه، ولا يجب عليه أن يستفتي غيره وفي جواز استفتاء مستور لحال وجهان، والصواب جواز استفتائه وإفتائه...وكذلك الفاسق إلا أَن يكون معلنًا بفسقه داعيًا إلى بدعته فحكم استفتائه حكم إمامته وشهادته، وهذا يختلف باختلاف الأمكنة والأزمنة، والقدرة والعجز فالواجب شيء والواقع شيء، والفقيه من يطبِّق بين الواقع والواجب."[29]

ويشترط في المفتي المنتسب إلى مذهب إمام أن يحفظ مذهب إمامه ويعرف قواعده وأساليبه ويكون فقيه النفس.[30]

ب- كراهية الفتيا لمن لم يطلب العلم حق طلبه:

وذلك لما جاء من الوعيد لمن أفتى وليس هو من أهل الفتوى والعلم، ﷺ: «مَن أَفتَى بِغَيرِ عِلمٍ لَعَنَتهُ المَلَائِكَةُ».[31]

وروي أن مالك يقول: قال ابن هرمز ما طلبت هذا الأمر حق طلبه إذ استفتي، قال مالك: وهذا يفتي ولا يعلم ولم يتعلم ولم يطلب هذا الأمر حق طلبه، ولم يطلب هذا الأمر ممن يعرفه، فأنكر على مثل هؤلاء أن يفتوا.[32]

قالﷺ: «إِنَّ اللَّهَ لَا يَنزِعُ العِلمَ انتِزَاعًا، أَي يَنتَزِعُهُ مِن صُدُورِ النَّاسِ وَلَكِن يَنزِعُ العِلمَ بِقَبضِ العُلَمَاءِ حَتَّى إِذَا لَم يَبقَ عَالِمٌ، اتَّخَذَ النَّاسُ رُءُوسًا جُهَّالًا فَسُئِلُوا فَأَفْتَوا بِغَيرِ عِلمٍ، فَضَلُّوا وَأَضَلُّوا».[33]

ومن أفتى بغير علم فقد تعرض لعقاب الله تعالى، ودخل في حكم قوله تعالى: " قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَالْإِثْمَ وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَأَن تُشْرِكُوا بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِ سُلْطَانًا وَأَن تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ " [الأعراف:33]

وقال ﷺ: «مَن أُفتِيَ بِغَيرِ عِلمٍ كَانَ إِثمُهُ عَلَى مَن أَفتَاهُ»[34]

وقال مالك: إن ربيعة بكى، فقيل له: ما الذي يبكيك؟ أقضية نزلت بك؟ قال: لا ولكنه أبكاني أنه اسْتُفْتِيَ مَنْ لَا عِلْمَ لَهُ. قال: وسمعت مالكا يقول: كان سليمان بن يسار أفقه رجل كان ببلدنا بعد سعيد بن المسيب، والكثير ما كانا يتفقان في القول، فكان إذا ارتفع الصوت في مجلسه، أو كان مرا أخذ نعليه ثم قام.

قال محمد بن رشد: إنما بكى ربيعة من استفتى من لا علم له؛ لأن ذلك مصيبة في الدين، وهي أعظم من المصيبة في المال.[35]

يلزم المفتي أن يبين الجواب للمستفتي بيانا يزيل الإشكال، أو مشافهة فإن لم يعرف لسان المستفتي كفاه ترجمة ثقة واحد لأنه خبر وله الجواب كتابة.[36]

وكذلك لا بد للمفتي من أن يبين للمستفتي أصح الأقاويل عنده للأخذ به إذا كان المستفتي ممن لا يمكنه التمييز بين الأقاويل، ولا يمكنه أن يرجح بعضها على البعض.[37]

إذا استفتي مجتهد فأفتى ثم سئل ثانية عن تلك الحادثة فإن كان ذاكرا لاجتهاده الأول أفتى وإن نسي استأنف الاجتهاد فإن أداه إلى خلاف الأول أفتى بالثاني قال الإمام: والأحسن أن يعرف العامي ليرجع عن ذلك القول.[38]

ج– شروط فرعية للمفتي:[39]

يشترط في المفتي أيضًا قبل إصدار الفتوى الشروط الفرعية التالية:

- **معرفة الواقعة:**

يشترط في المفتي أن تكون لديه معرفة دقيقة بالواقعة التي تعرض عليه، وذلك بالاستفسار عنها، ومعرفة تفاصيلها، ودوافعها، والأهداف التي قصدها الفاعل من فعله، وما ينتج عنها من نتائج، والظروف التي أحاطت بها.

- **معرفة المستفتي:**

يشترط في المفتي أن يتعرف بالمستفتي، وحالتة النفسية، وحالته الدينية من تدين أو فسق، وحالته المالية من غنى أو فقر، وغير ذلك؛ لما يترتب على ذلك من أثر في الفتوى كالكفارة، والنفقة، والآداب والواجبات.

- **معرفة الأحوال:**

يشترط في المفتي أن يتعرف على أعراف الناس، واختلاف مصالحهم، وتعدد حاجاتهم، وتغيرها في الزمان والمكان، لما يترتب على ذلك من أثر في الفتوى، وخاصة في الأيمان والإقرار؛ فإنها تكون حسب الأعراف.

- **انطباق الحكم على الواقعة:**

يشترط في المفتي أن يعرف مدى انطباق الحكم على الواقعة بذاتها أو عدم انطباقه؛ لأن النُّصوص الشرعية جاءت مطلقة وعامة، ولم تنص على حكم كل جزئية، ولكل واقعة معينة خصوصية تختلف عن غيرها.

وهذه الشروط الفرعية تجعل الفتوى –غالبًا– شخصية، وتختلف من شخص لآخر، ومن زمن لآخر، ومن صورة لأخرى، ولا يصح تعميمها جزافًا، كمن يتناول دواء ما وصفه طبيب لمريض ما، وقد لا يصلح لغيره، أو قد يضر غيره بحسب حالته وظروفه.

2.2 شروط وآداب المستفتي:

عند بياننا لوصف من هو المستفتي فهو كما قال ابن الصلاح: "كل من لم يبلغ درجة المفتي فهو فيما يسأل عنه من الأحكام الشرعية مستفتٍ ومقلد لمن يفتيه".[40]

يلزم المستفتي أن يستفتي من عرف علمه وعدالته: كما يجب عليه قطعا البحث الذي يعرف به أهلية من يستفتيه للإفتاء إذا لم يكن عارفا بأهليته فلا

يجوز له استفتاء من انتسب إلى العلم وانتصب للتدريس والإقراء وغير ذلك من مناصب العلماء بمجرد انتسابه وانتصابه لذلك ويجوز استفتاء من استفاض كونه أهلا للفتوى.[41]

وأما عن الحديث عن شروط وآداب المستفتي وواجباته فهي:

أ- **شروط المستفتي:** قال إمام الحرمين[42]: "ومن شروط المستفتي أن يكون من أهل التقليد وليس للعالم أن يقلد والتقليد قبول قول القائل بلا حجة.

فعلى هذا قبول قوله ﷺ يسمى تقليدا ومنهم من قال التقليد قبول قول القائل وأنت لا تدري من أين قاله.

فإن قلنا إن النبي ﷺ كان يقول بالقياس فيجوز أن يسمى قبول قوله تقليدا."[43]

ب-**آداب المستفتي:** وينبغي له حفظ الأدب مع المفتي، وإجلاله قولا وفعلا، وترك ما لا يعنيه من السؤال.

قال البهوتي: "وينبغي للمستفتي حفظ الأدب مع المفتي ويجله ويعظمه ولا يفعل ما جرت عادة العوام به كإيماء بيده على وجهه ولا يقول له ما مذهب إمامك في كذا أو ما تحفظ في كذا أو أفتاني فلان غيرك بكذا وكذا قلت أنا وإن كان جوابك موافقا فاكتب وإلا فلا تكتب."[44]

ت- **واجبات المستفتي:** قال الخطيب البغدادي[45]: " أول ما يلزم المستفتي إذا نزلت به نازلة أن يطلب المفتي ليسأله عن حكم نازلته فإن لم يكن في محلته وجب عليه أن يمضي إلى الموضع الذي يجده فيه فإن لم يكن ببلده لزمه الرحيل إليه, وإن بعدت داره, فقد رحل غير واحد من السلف في مسألة."[46]

كما يجب على المستفتي أن يريد باستفتائه الحق والعمل به لا تتبع الرخص وإفحام المفتي، وغير ذلك من المقاصد السيئة.[47]

وإذا أخذنا بقول تجزؤ الاجتهاد فقد يكون الشخص مفتيا بالنسبة إلى أمر مستفتيا بالنسبة إلى آخر.[48]

3. شروط الفتوى وضوابطها

سنحاول في هذا المطلب عرض مجموعة من الشروط والضوابط المتعلقة بالفتوى على شكل نقاط وقد جاءت كالآتي:

- وقوع الحادثة المسؤول عنها إلا أن يكون قصد السائل التعلم فإنه لا يجوز كتم العلم.
- فلا بد أن تكون الفتوى واقعة فإن لم تكن واقعة لم تجب عليه الفتوى، وقد كان بعض السلف يفعل ذلك، إذا سئل عن مسألة قال: "هل وقعت؟ " إن قال السائل: "نعم" أجاب، وإن قال: "لا" قال: "نحن في عافية منه، فلا نجيبك حتى تقع.[49]
- أن يكون المفتي عارفاً بالحكم يقيناً، أو ظنًّا راجحاً، وإلا وجب عليه التوقف.
- أن يتصور السؤال تصوراً تامًّا؛ ليتمكن من الحكم عليه، فإن الحكم على الشيء فرع عن تصوره.

أن يكون المفتي ساعة الفتوى هادئ البال، ليتمكن من تصور المسألة وتطبيقها على الأدلة الشرعية، فلا يفتي حال انشغال فكره بغضب، أو هم، أو ملل، أو غيرها.[50]

- لا يجوز الفتيا بالتشهي والتخيّر:
- لا يجوز للمفتي أن يعمل بما شاء من الأقوال والوجوه من غير نظر في الترجيح، ولا يعتد به، بل يكتفي في العمل بمجرد كون ذلك قولًا قاله إمام أو وجهًا ذهب إليه جماعة فيعمل بما شاء من الوجوه

والأقوال حيث رأى القول وفق إرادته وغرضه عمل به فإرادته وغرضه هو المعيار وبها الترجيح، وهذا حرام باتفاق الأمة.[51]

– عدم التَّسرُّع في الفتيا:

قال مالك، عن يحي بن سعيد؛ قال: قال ابن عباس: إن كلَّ من أفتى الناسَ في كل ما يسألونه عنه لمجنون.[52]

– التوقي في الفتوى:

– نقل صاحب البيان والتحصيل عن بعض أصحاب مالك قال: كانوا عنده جلوسا إذ أتاه ابن أبي حازم فأدناه وقربه وأقبل عليه بكلامه وحديثه، ثم قال له: يا ابن أبي حازم، إذا جاءك أحد فإن قدرت أن تنجي نفسك قبل أن تنجيه فافعل."[53]

– عدم الإجارة على الفتيا:

قال البرزلي: وأما الإجارة على الفتيا فنقل المازري في شرح المدونة الإجماع على منعها وكذلك القضاء؛ لأنها من باب الرشوة..."[54]

– يحرم التساهل في الفتوى و يحرم اتباع الحيل المحرمة مطلقا.

قال زكرياء الأنصاري: "ويشترط في جواز الفتوى وقبولها إسلام المفتي وعدالته الظاهرة فترد فتوى الفاسق والكافر وغير المكلف إذ لا يقبل خبرهم ويعمل الفاسق لنفسه باجتهاده ويشترط فيما ذكر أيضا تيقظ وقوة ضبط فترد فتوى من يغلب عليه الغفلة والسهو وأهلية اجتهاد أي التأهل له فمن عرف من العامة مسألة أو مسائل بأدلتها لم يجز فتواه بها ولا تقليده فيها سواء كانت أدلتها نقلية أم قياسية وكذا من لم يكن من العلماء مجتهدا لا تجوز فتواه على ما يعلم مما يأتي ولا تقليده ولو مات المجتهد لم تبطل فتواه."[55]

خاتمة:

الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات وبعد:

فقد تناول هذا البحث دراسة للإفتاء وما يتعلق به من ضوابط وشروط في الإسلام وذلك من خلال التعرف على الفتوى في الإسلام، والتعرف على ماهية المفتي والمستفتي، ومجالاته، وبيان أهم الضوابط والشروط التي تحكم المفتي والمستفتي، وكذلك الفتوى على حد سواء.

وقد توصل هذا البحث إلى مجموعة من النتائج والتوصيات نذكر منها:

نتائج البحث

تحصي هذه الدراسة النتائج الآتية:

– عرف العلماء الفتوى بتعريفات عدة ولعلً من أبرزها:

– تبيين الحكم الشرعي للسائل عنه.

– إن المعنى الاصطلاحي للفتوى قريب من المعنى اللغوي والاختلاف بينهما في العموم والخصوص، فالمعنى اللغوي أعم من المعنى الاصطلاحي فقد يكون الإفتاء بيانًا لحكم شرعي عملي، وقد يكون بيانًا لحكم عقدي، وقد يكون بيانًا لحكم لغوي، أو مادي أو عقلي، وقد يكون بيانًا لحكم كوني، أي بيانًا لأحكام تتعلق بالكون وما يدور فيه من ظهور الأهلة، وبداية الفصول ونحو ذلك.

– من أهم الفروق بين الإفتاء والقضاء: الفتوى محض إخبار عن الله تعالى في إلزام أو إباحة، والحكم إخبار ما له الإنشاء والإلزام... الجهة الثانية أن كل ما يتأتى فيه الحكم تتأتى فيه الفتوى، ولا عكس.

– يجوز فتيا العبد والحر، والمرأة والرجل، والقريب والبعيد والأجنبي، والأمي والقارئ، والأخرس بكتابته، والناطق، والعدو والصديق، وفيه وجه أنه لا تقبل فتيا

العدو، ولا من لا تُقبل شهادته له كالشهادة، والوجهان في الفتيا كالوجهين في الحكم.

– يلزم المفتي أن يبين الجواب للمستفتي بيانا يزيل الإشكال، أو مشافهة فإن لم يعرف لسان المستفتي كفاه ترجمة ثقة واحد لأنه خبر وله الجواب كتابة.

– من آداب المستفتي: حفظ الأدب مع المفتي، وإجلاله قولا وفعلا، وتركه ما لا يعنيه من السؤال.

– من ضوابط الفتوى: أنها لا تكون بالتشهي والتخيّر.

توصيات البحث

في ختام هذا البحث الذى تناول بعض جوانب الإفتاء "شروطه وضوابطه"، فقد انتهى إلى جملة من التوصيات إلى كل من له انشغال بطلب العلم وتحصيله، وإلى كل عالم ومتعلم، وأساتذة قائمين على الجامعات، والمعاهد الشرعية، ودور الافتاء، ومؤسسات الفتوى وهيئاتها، ومن هذه التوصيات ما يلي:

– الانضباط بضوابط الفتيا المختلفة التي ذكرها أهل العلم، ومراعاة أحوال الناس ومستجداتهم.

– الحذر من إطلاق الفتاوى دون قيد، خاصة بعد الظهور الموسع لوسائل التواصل المختلفة والقنوات الفضائية والشبكة العنكبوتية.

– لابد على جميع المفتين مراعاة جانب الوسطية والاعتدال في الفُتيا بعيدًا عن الإفراط والتفريط، والتشديد والتساهل، والتثبت في الفُتيا، والحذر من القول على الله بغير علم.

– لا بد على كل من له سلطة في أي بقعة من بقاع الإسلام منع الجاهلين من التصدر لمنصب الإفتاء.

الهوامش:

1 هذه الافتتاحية ثبتت في صحيح الإمام مسلم، كتاب الجمعة، باب تخفيف الصلاة والخطبة، رقم: 868، 593/2، بهذا اللفظ وتسمى خطبة الحاجة، وقد أخرجها كذلك الإمام أحمد في مسنده، رقم: 3275، وابن ماجة في سننه، كتاب النكاح، باب خطبة النكاح، رقم: 1892.

2 الفقيه و المتفقه، الخطيب البغدادي، ت: أبو عبد الرحمن عادل بن يوسف الغرازي، 150/1.

3 طبقات الشافعية الكبرى، تاج الدين السُّبْكي، ت: محمود محمد الطناحي وآخرون، 99/2

4 .معجم مقاييس اللغة، ابن فارس، 473/4

5 القاموس المحيط، الفِيرُوزَابادي، ص1320.

6 ينظر: تاج العروس، مرتضى الزبيدي، 211/39.

7 دقائق أولي النهى لشرح المنتهى، البهوتي، 483/3.

8 التعريفات الفقهية، البركتي، ص162.

9 الحطاب: هو أبو عبد الله محمَّد بن عبد الرحمن الرعيني: المعروف بالحطاب الكبير الأندلسي الأصل الطرابلسي المولد المكي الدار والقرار الإمام العمدة العالم الشهير القدوة الشيخ الصالح الأستاذ الكبير، تفقه بطرابلس عن الشيخ محمَّد بن الفاسي وأخيه ثم في سنة 877 هـ تحول مع بقية أهله إلى مكة وحضر عند السراج معمر في الفقه وأخذ العلم عن النور السنهوري ويحيى العلمي وعبد المعطي بن خصيب وقاضي المدينة محمَّد بن أحمد السخاوي والحافظ أبي الخير السخاوي والشيخ أحمد زروق وانتفع به وغيرهم جلس للإقراء وأفاد وأخذ عنه جماعة منهم ولداه محمَّد وبركات. ولد في صفر سنة 861 هـ وتوفي في شعبان سنة 945 هـ[1538م]. ينظر: شجرة النور الزكية، محمَّد مَخْلُوف، 389/1.

10 مواهب الجليل في شرح مختصر خليل، الحطاب، 32/1

11 الإفتاء عند الأصولين، محمد أكرم، ص12، نقلًا عن الفتوى الإفتاء عند الأصولين، محمد أكرم، ص12، نقلًا عن الفتوى أهميتها، ضوابطها، أثارها. محمد يسري إبراهيم، ص26.

12 ابن همام: الإمام العلاَّمة المحَقِّق كمال الدين محمد بن عبد الواحد بن عبد الحميد بن مسعود السِّيوَاسِيّ الأصل ثم القاهري الحنفي، الشهير بابن الهُمَام، المتوفى بها في سبعة رمضان سنة إحدى وستين وثمانمائة، عن إحدى وسبعين سنة، كان أبوه قاضي الإسكندرية، تفقّه على السِّراج قارئ الهداية، وقرأ المنطق على العزّ بن عبد السلام والبساطي، وعنه أخذ الكلام والحكمة، وأخذ عن ابن المجدي والعيني والعزّ بن جَمَاعة، وأخذ الحديث عن الولي العراقي والتصوف عن الحوافي وبرع في العلوم وكان محققًا جدليًا، ألف "شرح الهداية" إلى الوكالة وسمّاه "فتح القدير"، ينظر: سلم الوصول إلى طبقات الفحول، حاجي خليفة، 182/3.

13 فتح القدير، ابن الهمام، 257/7

14 التعريفات الفقهية، مرجع سابق، ص212.

15 الأصول من علم الأصول، محمد بن صالح بن محمد العثيمين، ص83.

16معجم مقاييس اللغة، ابن فارس، 99/5.

17 مغني المحتاج، الخطيب الشربيني، 257/6.

18 مواهب الجليل في شرح مختصر خليل، مصدر سابق، 86/6.

19 الفروق، القرافي، 89/4-90/4.

20 العز بن عبد السلام: هو عبد العزيز بن عبد السلام بن أبي القاسم بن حسن بن محمد ابن مهذب السلمي، الملقب بسلطان العلماء، فقيه شافعيّ بلغ رتبة الاجتهاد. ولد ونشأ في دمشق. من مؤلفاته، التفسير الكبير والإلمام في أدلة الاحكام وقواعد الشريعة والفوائد وقواعد الأحكام في إصلاح الأنام وترغيب أهل الإسلام في سكن الشام، توفي بمصر سنة 1262م، ينظر: طبقات الشافعية الكبرى، السبكي، 209/8..

21 قواعد الأحكام في مصالح الأنام، العز ابن عبد السلام، 91/2.

22 بدائع الفوائد، ابن قَيِّم الجَوْزِيَّة، 22/4.

23 الفروق، مصدر سابق، 206/3.

24 ينظر: فتح القدير، ابن الهمام، 297/7.

25. ابن قيم: محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد الزُّرْعي الدمشقيّ، أبو عبد الله، شمس الدين: مولده ووفاته في دمشق. تتلمذ لشيخ الإسلام ابن تيمية حتى كان لا يخرج عن شيء من أقواله، بل ينتصر له في جميع ما يصدر عنه. وهو الّذي هذب كتبه ونشر علمه، وسجن معه في قلعة دمشق، من مؤلفاته، الموقعين، و الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، وكشف الغطاء عن حكم سماع الغناء، توفي سنة 1350م. ينظر: الزركلي، الأعلام، 56/6.

26 إعلام الموقعين عن رب العالمين، ابن قيم، 83/2.

27 ابن الصلاح: هو أبو عمرو عثمان بن عبد الرحمن بن عثمان بن موسى بن أبي نصر النصري الكردي الشهرزوري المعروف بابن الصلاح، الشرخاني الملقب تقي الدين، الفقيه الشافعي؛ كان أحد فضلاء عصره في التفسير والحديث والفقه وأسماء الرجال وما يتعلق بعلم الحديث ونقل اللغة، صنف في علوم الحديث كتاباً نافعاً، وكذلك في مناسك الحج جمع فيه أشياء حسنة يحتاج الناس إليها، وهو مبسوط، وله إشكالات على كتاب " الوسيط " في الفقه، وجمع بعض أصحابه فتاويه في مجلد. توفي يوم الأربعاء وقت الصبح، وصلي عليه بعد الظهر، وهو الخامس والعشرون من شهر ربيع الآخر سنة ثلاث وأربعين وستمائة بدمشق، ودفن بمقابر الصوفية خارج باب النصر، رحمه الله تعالى. ومولده سنة سبع وسبعين وخمسمائة بشرخان. ينظر: وفيات الأعيان، ابن خلكان، 243/3-244/3.

28 فتاوى ابن الصلاح، ابن الصلاح، ص21

29 إعلام الموقعين عن رب العالمين، مصدر سابق، 138/6.

30 أسنى المطالب في شرح روض الطالب، زكريا الأنصاري، 283/4.

31 معجم الشيوخ، ابن عساكر، 676/1.

32 البيان والتحصيل، ابن رشد الجد، 520/17..

33 خلق أفعال العباد، البخاري، ص86.

34 سنن أبي داود، كتاب العلم، باب التوقي في الفتيا، رقم: 3657، 499/5.

35 البيان والتحصيل، مصدر سابق، 11/17.

36 المجموع شرح المهذب، النووي، ص47.

37 ينظر: المبسوط، السرخسي، 45/24.

38 الذخيرة، القرافي، 147/1.

39 الوجيز في أصول الفقه الإسلامي، محمد مصطفى الزحيلي، 384/2.

40 أدب المفتي والمستفتي، ابن الصلاح، ص158.

41 ينظر: آداب الفتوى والمفتي والمستفتي، النووي، ص72، العقد التليد في اختصار الدر النضيد، العَلْمَوي، ص209، البحر الرائق شرح كنز الدقائق، ابن نجيم، 290/6.

42 الجويني: هو عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد الجُوَيْني، أبو المعالي، ركن الدين، الملقب بإمام الحرمين: أعلم المتأخرين، من أصحاب الشافعيّ. ولد في جوين (من نواحي نيسابور) ورحل إلى بغداد، فمكة حيث جاور أربع سنين. وذهب إلى المدينة فأفتى ودرس، جامعا طرق المذاهب. ثم عاد إلى نيسابور، فبنى له الوزير نظام الملك "المدرسة النظامية "فيها. من مؤلفاته، غياث الأمم والتياث الظلم، و العقيدة النظامية في الأركان الإسلامية، والورقات، توفي بنيسابور سنة 1085م. ينظر: الزركلي، الأعلام، 160/4.

43 الورقات، الجويني، ص30.

44 دقائق أولي النهى لشرح المنتهى، مرجع سابق، 483/3.

45 الخطيب البغدادي: هو الحافظ أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت بن أحمد بن مهدي بن ثابت البغدادي، المعروف بالخطيب، صاحب تاريخ بغداد وغيره من المصنفات؛ كان من الحفاظ المتقنين العلماء المتبحرين، صنف قريباً من مائة مصنف، وفضله أشهر من أن يوصف وأخذ الفقه عن أبي الحسن المحاملي والقاضي أبي الطيب الطبري وغيرهما، وكان فقيها فغلب عليه الحديث والتاريخ.ولد في جمادى الآخرة سنة اثنتين وتسعين وثلاثمائة، وتوفي يوم الاثنين سابع ذي الحجة سنة ثلاث وستين وأربعمائة ببغداد. ينظر: وفيات الأعيان، مصدر سابق، 93/1.

46 الفقيه و المتفقه، الخطيب البغدادي، 375/2.

47 الأصول من علم الأصول، محمد بن صالح بن محمد العثيمين، ص84.

48 التقرير والتحبير، ابن أمير حاج، 342/3.

49 الشرح الكبير لمختصر الأصول من علم الأصول، أبو المنذر، 586.

50 ينظر: الأصول من علم الأصول، مرجع سابق، ص83.

51 إعلام الموقعين عن رب العالمين، مصدر سابق، 124/6.

52 ينظر: إعلام الموقعين عن رب العالمين، مصدر سابق، 63/2، جامع بيان العلم وفضله، ابن عبد البر، 2208/2.

53 البيان والتحصيل، ابن رشد الجد، 528/18.

54 مواهب الجليل في شرح مختصر خليل، الحطاب، 363/1.

55 أسنى المطالب في شرح روض الطالب، زكريا الأنصاري، 280/4.

رؤية في الاجتهاد الفقهي المعاصر من حيثُ المفهوم والضوابط

A look at contemporary jurisprudential exercise of judgement in terms of concept and regulations

زيد مليكة

Zid Malika

جامعة الشهيد حمة لخضر، الوادي، الجزائر malikazid@yahoo.com

تاريخ الارسال : 2019/12/08	تاريخ القبول : 2020/03/22	تاريخ النشر : 2020/06/10

ملخص:

تناول البحثُ موضوعًا في غايةٍ من الأهمِّية متمثِّل في مسألة الاجتهاد ،الفقهي ،ونظراً لحداثة هذا الموضوع جاءت هذه الورقة البحثية لتقديم رؤية في الاجتهاد الفقهي المعاصر بهدفِ الكشفِ عن طبيعتهِ من حيث المفهوم والضوابط، ، وقدْ اتَّبعت الباحثة المنهج الوصفي متوصِّلة إلى أنَّ مسألة الاجتهاد لا تتوقَّف ولا تنتهي لكونها قضية مستمرَّة ومتجدِّدة بتجدُّد العصر وظروفه، وأنه في ظل هذه التغيرات والمؤثرات لا ينبغي أن يتخلى عن الثوابت والأصول، وضرورة مدارسته بجدِّية وبعمق، لكونه يعزِّز آلية من آليات الشَّريعة الغرَّاء ،وأن هناك ضوابط إذا ما أحكم تطبيقها حقَّقت المعنى الاجتهاد .

الكلمات المفتاحية : الاجتهاد الفقهي ، المفهوم، الضوابط.

Abstract:

This research deals with a very important topic, namely, jurisprudential exercise of judgement, which is a novel one. Hence, we seek to present a thorough vision in contemporary jurisprudential exercise of judgement with the aim of revealing its nature in terms of concept and regulations. The researcher employed the descriptive approach, stating that the issue of the exercise of judgement does not stop or end because of its renewed nature that goes hand in hand with the renewal of age and its circumstances, and that in the light of these changes and

المؤلف المرسل: زيد مليكة، الإيميل: malikazid@yahoo.com

influences, the principles and origins should not be abandoned. The results also stress the necessity of studying the jurisprudential exercise of judgement very seriously and in depth, because it strengthens the mechanisms of the Shariah, and that there exist some regulations if tightly enforced, the exercise of judgement would be hindered.

Keywords: **jurisprudential exercise of judgement**, **concept**, **regulations**

مقدمة:

الإجتهاد ،الفقهي ظهر كحركةٍ فكريَّة يستوعب جميع مجالاتِ الحياة من عباداتٍ ومعاملاتٍ وسياسةٍ واقتصاد واجتماع ،وكلُّ ما ينظِّم شؤون المجتمع من قضاياَ ثابتة ومستجدَّة، فعدَّه بعض الأصوليين جزءً مهمًّا وركيزة أساسية في الشَّريعة الإسلامية حتَّى يكفل صلاحية الشَّريعة لكلِّ ما جد عبر كلِّ زمانٍ ومكان.

وقدْ شغلَ هذا النوَّع من الإجتهاد حيِّزًا كبيرًا في التُّراث الإسلامي العريق، فكان لزاماً أنْ يتبوَّأ مكانته اللاَّئقة اليوم خصوصًا وأنَّ الواقع الإسلامي يشهد ظروفاً راهنة تحتاج إلى الإجتهاد المنضبط بضوابطِ الشَّرع ،ووفق رؤية علماء الأصول والتَّأصيل ، لدرجةِ أنَّ النَّبيَّ ﷺ رفعَ منْ شأنهِ في أحاديثٍ كثيرة ومشهورة، ليكون هذا الباب مفتوحًا إلى أبدِ الآبدين ،وأصبحت ضرورته ملحَّة عندما نلاحظ ما يجري على السَّاحة الإسلامية المعاصرة منْ فوضَى إعلامية وتشريعيَّة شتَّى ،حيثُ باتَ للإجتهاد بابٌ منْ لا بابَ له ،وأصبحت فيه شاشات الفضائيات وصفحات الصُّحف والمجلاَّت مرتعًا للجميع، فظهر البعض يتحدَّثُ في الإجتهادِ دون درايةٍ ،ويفتي بغير هدىً ممَّا أدَّى إلى حالةٍ من غبشٍ فكري وعقدي زرع نزاعًا وأحدثَ إحَناً وأحقاداً عتمت سماء المسلمين في بعض المجتمعات في العقود الأخيرة، وهو ما حذَّرَ منه العديد منَ العلماء إلى ضرورة ضبط الأحكام والفتوى وفق الأصول والثَّوابت .

وبناءً على ذلك كانت دعوة الكثير من الدُّعاة والفقهاء والأصوليِّين عامَّة منْ مختلفِ أقطارِ العالم الإسلامي إلى إعادةِ الإعتبار للاجتهاد الفقهي ،باعتباره من صنوِّ الشَّريعة الإسلامية بشتَّى مضامينها ،حتىَّ يكون مواكباً لظروفِ هذا العصر بكلِّ ما يتضمَّنه من مستجدَّات وما يحيط به من تحدِّيات تفرض عليه التَّكيُّف معها، بتحليلِ جميعِ القضايا العصرية والمسائل الفقهية والحاجات البشرية وفق أصول ومبادئ أرساها القرآن الكريم وأثبتتها السنَّة المطهرة، والتي من خلالها تميطُ جميع العثرات والعراقيل والحواجز التي تحول في سبيل حلِّ القضايا العصرية والمسائل الجديدة .

وفي ضوءِ هذا الواقع تُبرزُ أهمِّية هذا البحث، للمتغيِّرات الجديدة التي تشهدها الحياة الإسلامية المعاصرة، وبيان حاجة الأمَّة إلى فتح باب الاجتهاد أمام التَّطور العلمي والتَّحوُّل الكبير في الأوساط الإسلامية ، والاسهام في بيان أهمِّ الضَّوابط الشرعية للاجتهاد الفقهي المعاصر لقدرته على معالجة المشكلات المعاصرة والمتجددة في ظلِّ الشَّريعة الغرَّاء.

والإهتمام بدراسةِ هذا الموضوع ينبعُ من متطلَّباتِ الإستجابة لتحدِّيات الواقع والإطار الدَّولي والمجتمعي الذي يحيط بالإسلام والمسلمين اليوم، وبالأحرى بالدَّعوة الإسلامية في المرحلة الرَّاهنة اعتبارًا بما يناط للاجتهاد المعاصر من دور في الاسهام في معالجة

مشكلات العصر وتحدِّياته، فكان للعديد من الباحثين مجالا في دراسته من جوانب عدَّة استفادت منها الباحثة محاولة جمع شتات مادة البحث بين صفحات بعض المجهودات كدراسةِ عبير أيوب محمد الحلو، الموسومة بـ: الاجتهاد الفقهي وضوابطه ،مجلة الجامعة الإسلامية للدراسات الإسلامية ،المجلد 22،العدد الثاني، 2014م ،ودراسة الدكتور صافي حبيب حول الاجتهاد المعاصر والفتوى بين الضوابط الشرعية وتحديات الواقع، جامعة أوربا الإسلامية ،روتردام ، محاولة الخروج بنتائج تخدم الغرض.

ومنْ ثمَّ في ظلَّ تجدُّد الإهتمام بهذه القضية وعلاقتها بالتَّطوُّرات الرَّاهنة ،فقدْ عدَّه الكثيرون قضيَّة دعويَّة واجتماعية وسياسية واقتصادية وتشريعيَّة وعقائدية وفقهيَّة بالدَّرجة الأولى، والاقتراب من دراستها يعدُّ اِقترابًا دعويًّا وشرعيًّا ،وكذلك اِقترابا فقهيًّا اِرتكزَ عليه البحث لتقديمِ ورقةٍ بحثيَّة نظريَّة وصفيَّة تحقِّق الهدف الأساسي لموضوع البحث الموسوم بـ : "**الاجتهاد الفقهي المعاصر مفهومه وضوابطه** " .

وإنطلاقا ممَّا طرأَ كانَ الاختيارُ لهذا الموضوع للتَّداولات المعرفية التي اِختلف فيها الباحثون في مدَى توضيحهم لمفهوم الإجتهاد، الفقهي وعلاقته بالواقع والفروقات النَّاجمة عنه ، عند اِجتهادهم في وضع مفهوم شامل وثابت له، والأهمِّية التي يحتلُّها في هذا العصر ،فمنهم منْ يرَى أنَّ باب الإجتهاد قدْ أُقْفِل ،ومنهم منْ يرَى غير ذلك، فإيمانًا بأهمِّيته أمام الأحداث الرَّاهنة يستوجب التَّعرف على جوانب هذا الموضوع منْ حيثُ المفهوم والضَّوابط والشُّروط .

وعليه ينطلق هذا البحث بطرحِ بعض الإشكالات الرَّئيسة التي يتبنَّاها وهي كالاتي:

- ما المقصود بالإجتهاد الفقهي المعاصر؟
- ماهي دواعي الإجتهاد الفقهي المعاصر ؟
- ما هي الشُّروط والضَّوابط الشَّرعية التي يعتمد عليها الإجتهاد الفقهي المعاصر حتىَّ يكون أكثر اِنسجامًا مع مقتضيات العصر الذي صار يعرف بعصرِ التَّكتُّل والتَّخصص، والذي صارت كثير من قضاياه تتَّسم بالغموض والتَّعقيد والتَّشابك؟

وعلى غرار ما سلف قُسِّم هذا البحث وفق الخطَّة التَّالية :

- المبحث الأوَّل :تحليل المفاهيم و المصطلحات
- المبحث الثَّاني : مشروعية الاجتهاد وأهمِّيته
- المبحث الثَّالث : أنواع الاجتهاد و مجالاته
- المبحث الرَّابع : الضَّوابط التي يجب أن تراعى في الاجتهاد وتتحقق في المجتهد

- المبحث الأوَّل: تحليل المفاهيم والمصطلحات

منْ خلالِ اِطِّلاعي على الكثيرِ منَ الكتبِ والبحوث التي تناولت موضوع الاجتهاد الفقهي المعاصر منْ حيثُ المفهوم، وجدتها متباينة بين الأصوليين والمتكلِّمين وباحثين معاصرين في أطروحاتهم ودراساتهم، ممَّا جعلني أضعُ اهتمامي في وضعِ مفهومٍ شاملٍ له ،فوجدت غالبيتها بعباراتٍ متفاوتة ومتقاربة منْ حيثُ المفهوم ومختلفة منْ حيث العبارات والكلمات .

المطلب الأوَّل :مفهوم الاجتهاد الفقهي المعاصر

- في إطارِ الحديثِ عن مسألةِ الاجتهادِ الفقهي يجدرُ بنَا تحديد المقصود منه خصوصًا في هذا العصر، الذي تداولت فيه الرُّؤى واختلفت لأجلهِ الافكار، فجاءت بمسمَّياتٍ مختلفة وحديثة تحتَ دعوى ما يسمَّى بالمعاصرة ،فظهر بمعنى الاجتهاد الفقهي المعاصر ،الذي برزت بوادره منذ أواخر القرن 13هـ

وامتدَّت إلى أيامنا هذه ،فلا يزال الاهتمام به قائمًا حتَّى يستردَّ مكانتهُ وسيادتهُ في المجتمعات كما كان سابقًا ، وكانت بوادر النَّشاط والانتعاش في المجالِ الفقهي في هذه الفترة عدم التَّقيُّد بمذهبٍ معيِّن شجعت فيه الدَّولة العثمانية الباحثين على التَّأليف والتَّصنيف في الفقه المقارن، ممَّا أدَّى الى ظهور مدوِّنات فقهية ،و أصبحت فيه المذاهب الأربعة تدرس على قدم المساواة في كثير من كلِّيات الشَّريعة من غير تحيُّزٍ لمذهبٍ معيَّن ، وكما ظهرت بوادر العناية بتدريس الفقه المقارن في مختلف الكلِيات ممَّا يقوي عند الدَّارس الملكة الفقهية وطريقة استنباط الأحكام من أدلَّتِها الشَّرعية ،وظهور النَّظريات الفقهية، وكذا إقامة العديد من المؤتمرات الدَّورية في بعض البلاد الإسلامية تعالج فيها أهمِّ الأمور المستجدَّة واستنباط الأحكام الشَّرعيَّة لها [1].

– وهكذا لايزال الاهتمام بالاجتهاد الفقهي قائمًا حتَّى يستردَّ مكانته وسيادته في المجتمعات كما كان سابقًا ، فيستدعي وضع المفهوم الحقيقي لكلمةِ "الاجتهاد الفقهي المعاصر" كلفظٍ مركَّبٍ وصفي مكوَّن من موصوف (الإجتهاد) وصفة (الفقهي) .

أوَّلاً: مفهوم الاجتهاد

أ– لغة:

– يُعرَّفه العلاَّمة ابْنُ منظور بالقول :(الإجتهاد في اللُّغة مأخوذ من الجُهْدِ بضَمِّ الجيم والجَهْد بفتحها، أيْ الطَّاقة والمشقَّة، وهو من بابِ نفعِ: يقال جَهَدَ في الأمرِ جهدًا إذَا طلب حتىَّ بلغ غايته في الطَّلبِ، واجْتَهَدَ في الأمرِ بذلَ وسْعَه وطَاقتَه في طلبهِ ليبلغ مجهوده، ويَصِلَ إلى نهايتهِ) [2].

– ويعرِّفُه العلاَّمة الرَّازي في "مختار الصِّحاح" بالقول : (الإجتهاد في اللُّغة يقتضِي بذلِ الوسع والطَّاقة في الطلبِ إلى آخرهِ، فيُقالُ: اجتهدَ في حملِ الصَّخرة العظيمة ولا يقال اجتهد في حملِ نواة) [3] .

ب– اصطلاحا

– اِختلفت عبارات الأصوليِّين في تعريفِ الإجتهاد اِصطلاحًا، فجاءتْ بعباراتٍ متفاوتة ،تقاربت في المعنى واختلفت في الألفاظ، ولا يهمُّنا في هذا المقام سرد كلّ التَّعاريف و محترزاتها، وإنَّما يهمُّنا الوقوف على معنَى الإجتهاد ليسهِّل لنا تحقيق المراد ،فيمكن تعريفه باعتبارين :

– أكثر التَّعريفات كانت تعتبر الإجتهاد هو فعلٌ للمجتهدِ فجاءت مصدرة بـ: بذل أو اِستفراغ ونحوها؛ من أشهرها ما عرَّفه الإمام الشوكاني رحمه الله في "كتابه إرشاد الفحول " بالقول : (هو بذل الوسع في نيل حكم شرعي عملي بطريق الإستنباط)[4] .

– ولمْ يكتفي البعض بكلمةِ بذلِ الوسع فجعلوا بدلها كلمة استفراغ الوسع ،منْ بينِ هؤلاء الإمام الآمدي رحمه الله جاء في تعريفه قائلاً : (هو اِستفراغ الوسع في طلب الظنِّ بشيءٍ منَ الأحكام الشَّرعية على وجه يحس من النفس العجز عن المزيد عليه ...) [5] ولا يخفى أنَّ كلمة (استفراغ الوسع) أدقُّ من كلمةِ (بذل الوسع) في الدِّلالة على المقصود ،وذلك أنَّ كلمة استفراغ تشعرُ ببذلِ كلُّ الوسع ، أمَّا كلمة بذل فإنَّها تدلُّ على مطلقِ العطاء [6] .

– وزاد بعضهم :(بأنَّهُ بذل الفقيه غاية جهدهِ في تحصيلِ حكمٍ شرعيٍّ ظنِّي ،بحيث يشعر من نفسه أنَّه عاجزٌ عن المزيد من ذلك ، و لا يخفى أنَّ كلمة (استفراغ الوسع) أدقُّ من كلمة (بذل الوسع) في الدِلالة على المقصود ،وذلك أنَّ كلمة استفراغ تشعرنا ببذلِ كلّ الوسع، أمَّا كلمة بذل فإنَّها تدلُّ على مطلقِ العطاء[7].

– وعبر عنه التويجري في كتابه " الإجتهاد والتحديث في الإسلام " بالقول : (الإجتهاد في الإصطلاح الفقهي هو إستنباط الأحكام العامة من الأدلة الشرعية أو تكلف المجهود لإستنباط الأحكام العامة والحصول على ظنّ بحكم شرعي ،وفي لغة المحاكم هو مجموعة الأحكام القضائية أو قرارات المحاكم التي يمكن أن يستنبط منها قواعد عامة لحل منازعات مشابهة). [8]

– ولا يخفى أنَّ التَّطبيق الفعلي لأحكامِ الشَّريعة هو غايةُ التَّكليف وثمرته ، لأنَّ حصول المصلحة يتوقَّف عليه [9]،فجعل الإمام الشَّاطبي الإجتهاد في التَّشريع الإسلامي على ضربين :

– **الأوَّل**: أحدهما الإجتهاد الذي لا يمكن أنْ ينقطع حتَّى ينقطع أصل التَّكليف، وذلك عند قيام السَّاعة ،وعبَّر عنه بالإجتهاد في تحقيق المناط .

– **والثَّاني**: هو الإجتهاد الذي يمكن أنْ ينقطع وقسَّمه إلى ثلاثةِ أقسام [10].

– وعليه فإنَّ التَّعريف الجامع للإجتهاد والذي أجمع عليه محقِّقي علوم الفقه وأصوله هو تعريف الإمام إبْن الحاجب رحمه الله جاء في قوله (: إستفراغ الفقيه الوسع لتحصيل ظنٍّ بحكمٍ شرعيّ عملي من دليلٍ تفصيلي).[11] فالمعنى المراد من (بذل الفقيه الوسع) أيْ: طاقته في النَّظرِ في الأدلَّة لأجلِ أنْ يحصلَ عنده الظَّن أو القطع، بأنْ حكم الله في مسألة كذَا أنَّه واجبٌ أو مندوبٌ أو مباحٌ أو مكروه أو حرام [12].

– ومهما إختلفت التَّعاريف فكلُّها متَّفقة على أنَّ الإجتهاد هدفه إيجاد الأحكام للحوادث في كلِّ زمانٍ ومكان، وتبقى حقيقته أنَّه عمليَّة يقوم بها المجتهد لإستنباط الأحكام الشَّرعية للوقائع سواء لردِّها إلى نصوصها المنطوقة، أو بردِّها إلى مفهوم تلك النُّصوص أو بالقياس على تلك النُّصوص، أو باستعمال القواعد الكلِّية لإيجاد أحكام للحوادث المستجدَّة.

ثانيًا : مفهوم الفقهي

أ– لغة:

– يعرِّفه العلاَّمة ابْنُ فارس في "مقاييس اللُّغة" بالقول : (الفقه لغة بمعنى الفهم)[13] ومنه قوله تعالى :﴿ ما نفقه كثيرا مما نقول ﴾ [هود :91].

ب– اصطلاحا:

– الفقه هو العلم بالأحكامِ الشَّرعية العملية مع أدلَّتها ،أيْ: معرفة الإنسان بها معرفة تفصيلية مستمدَّة من أدلَّتها فيكون الفقه صفة علمية للإنسان يعتبر بها فقيها، وهو مجموعة الاحكام العملية المشروعة في الإسلام [14] .

– ويعرِّفه الإمام الزركشي رحمه الله في "كتابه البحر المحيط في أصول الفقه" بالقول :(العلم بالأحكام الشرعية العملية المكتسبة من أدلَّتها التفصيلية)[15].

– وإنطلاقًا ممَّا سلف من عرضٍ للمفاهيم أمكننَا توضيح معنى الإجتهاد الفقهي –كلفظٍ مركَّب – في التَّشريع الإسلامي حسب ما حدَّده الإتجاه الإستنباطي التَّنزيلي وهو الإتِّجاه الشَّائع في بيانه للحقيقة الإصطلاحية للإجتهاد الفقهي الذي وقع الإعتناء فيها بالجانب النَّظري باستنباط الحكم الشَّرعي واستفادته من دليله، فيأتي تعريف الإجتهاد الفقهي في ضوء هذا الاتجاه كالآتي :(إستفراغ الوسع في درك حكم شرعي عملي وتنزيله على أفراد أفعال المكلفين)[16] .

– وتجدَرُ الإشارة إلى أنَّ الإجتهاد الفقهي الإستنباطي متعلِّقُ بإستنباط الحكم الشَّرعي وإقتناصه من دليله قسيم الاجتهاد الفقهي التَّنزيلي الذي متعلقة تنزيل الحكم الشَّرعي وتطبيقه على الواقع [17].

وعليه ينشغل الحديث هنا تحديداً عن **الاجتهاد الفقهي المعاصر** وتحديد الضَّوابط والشُّروط التي تكفل له المسايرة ، فلكلِّ عصرٍ ظروفه الصحِّية، ففيه الفساد والصَّلاح ،وفيه ما يُقبل وما يُرفض ، فلا يمكن أنْ يكونَ هذا الاجتهاد الفقهي مستحدثًا يخضع لاحتياجات العصر بلْ في تكييفه مع العصر

– فخلِّص أنَّ المراد "بالاجتهاد الفقهي المعاصر "عند الأصوليين كالآتي:

– يعرفه الإمام اِبْنُ حزمٍ رحمه الله بالقول :(بأنَّه اِستنفاد الطَّاقة في حكمِ النَّازلة حيثُ يوجد ذلك الحكم، لأنَّ أحكام الشَّريعة كلُّها متيقن أنَّ الله تعالى قدْ بيَّنها بلاَ خلاف، وهي مضمونة الوجود لعامَّة العلماء وإنْ تعذَّر وجود بعضها على بعض النَّاس فمحالٌ ممتنع أنْ يتعذَّر وجوده على كلِّهم، لأنَّ الله تعالى لا يكلِّفنا إلاَّ ما في وسعنا، وما تعذَّر وجوده على الكل فلمْ يكلِّفنا الله تعالى به) [18].

– وعبَّر عنه الإمام التويجري في كتابه " الإجتهاد والتَّحديث في الإسلام " بالقول : (الإجتهاد في الإصطلاح الفقهي هو اِستنباط الأحكام العامَّة منَ الأدلَّةِ الشَّرعية، أو تكلُّف المجهود لاِستنباط الأحكام العامَّة والحصول على ظنٍّ بحكمٍ شرعيٍّ ،وفي لغةِ المحاكم هو مجموعة الأحكام القضائية أو قرارات المحاكم التي يمكن أنْ يستنبط منها قواعد عامَّة لحلِّ منازعات مشابهة).[19]

– وفي تعريفٍ آخرٍ له هو :(الاجتهاد الذي يخدم مصالح الأمَّة يكون وفق منهجية منضبطة في فهم ظروف العصر وفي فهم الحكم الشرعي الذي يجب إنزاله) وقدْ أوضح الشَّيخ القرضاوي حفظه الله موقعه في شريعة الإسلام بالقول :(الاجتهاد من الدِّين ،وهو أصل منْ أصولهِ التي تثبت حيوية الإسلام وقدرته على إيجاد الحلول المناسبة لمشكلات الحياة المتجدِّدة ،وقال : والمجتهد الحق هو الذي ينظر إلى النُّصوصِ والأدلةِ بعينٍ ،وينْظرُ إلى الواقع والعصر بعينٍ أُخرى حتىَّ يوائم بين الواجب والواقع ويعطي لكلِّ واقعةٍ حكمها المناسب لمكانها وزمانها وحالها)[20].

– وأضافَ محذِّرًا من إخلالِ الاجتهاد تحتَ ضغطِ الواقعِ فيقول:(ينبغي أنْ نحذرَ منَ الوقوعِ تحتَ ضغطِ الواقع القائم في مجتمعاتنا المعاصرة ،وهو واقعٌ لمْ يصنعه الإسلام بعقيدتهِ وشريعتهِ وأخلاقهِ ،ولمْ يصنعه المسلمون بإرادتهم وعقولهم وأيديهم، إنَّما هو واقعٌ صُنع لهم وفُرض عليهم في زم غفلة وضعف وتفكُّك منهم ،وزمن قوَّةٍ ويقظةٍ وتمكُّن منْ عدوِّهم المستعمر، فلمْ يملكوا أيَّامها أنْ يغيروه أو يتخلَّصوا منه ،ثمَّ ورثة البناء من الآباء والأحفاد منَ الأجداد وبقي الأمر كما كان، فليس معنى الاجتهاد أنْ نحاولَ تبريرَ هذا الواقع على ما به ،وجرّ النُّصوص منْ تلابيبها لتأييده وافتعال الفتاوى لإضفاء الشَّرعية على وجوده)[21].

– ويعرِّفه الدُّكتور علاَّل الفارسي بالقول : (هو علمٌ وضعهُ الإسلام ليشرك به المجتهدين الأكفَّاء في التَّشريع وفي تفسير الخطاب الإلهي ،هو ما يجعل الشَّريعة الإسلامية قابلة للتَّطور والدَوران مع المصلحة العامَّة والخاصَّة في جميع العصور وفي جميع الاتجاهات)[22].

– وعليه بناء على ما سلف فإنَّ المعنى الموجز لكلمةِ الاجتهاد الفقهي المعاصر – والذي أريد به معايشة الاجتهاد الفقهي في ضوء الواقع المعاصر – هو توفير فقهٍ اجتهاديٍّ جديدٍ ومعاصرٍ، يكون قاعدة لفهمِ مشكلاتِ العصر ومعضلاتهِ في إيجادِ الحلول التي لا تتعارضُ مع أحكامِ الشَّريعة الإسلامية وبما يتَّفق مع مقاصد الشَّريعة الغرَّاء ،وهو الاجتهاد الذي يحقِّق للأمَّةِ مصالحها ويحفظ عليها توازنها وثباتها وتشبُّثها بمبادئ

الشَّريعة الإسلامية وأحكامها ،ويمنعها من الضَّياع والتَّخبُّطِ، ويدرأُ عنها السُّقوط في حمأةِ الهزيمة التَّشريعية بالانصياع مع القوانين الوضعية التي غالبا ما تكون جائرة فضلاً عن تعارضها مع مقاصد الشرَّع الحنيف في حالاتٍ كثيرةٍ .

المبحث الثَّاني : مشروعية الاجتهاد وأهميته

المطلب الأوَّل : مشروعية الاجتهاد

إنَّ التشريع الإسلامي يفتح أمامَ منْ يمتلكون شروط الاجتهاد اِرتياد آفاق جديدة في البحثِ عنْ حلولٍ للمشكلاتِ المعاصرة في شتَّى مجالات الحياة، منْ خلالِ الشَّريعةِ الغرَّاء والفقهِ الأصولي المحكم ،اللَّذين بهما يتمكَّنُ من اِستخراج الأحكام الشَّرعية منْ نصوصها لكلِّ حدثٍ يتعلَّق بحياةِ الفرد ومصير الشُّعوب وسلامةِ الأمم ، فعُدَّ من الأعمالِ المقدِّمة والضَّرورية في مدى معايشة الواقع في ظلِّ الاجتهاد الأصولي، حتَّى اِعتبره الأصوليِّين فريضة شرعية وضرورة حياتية تحفظ للأممِ توازنها واِستقامتها ،فكان منْ بين هؤلاء الفقيه المالكي محمَّد الطَّاهر اِبْنُ عاشور رحمه الله جاء في قوله :(إنَّ الاجتهاد فرضُ كفاية على الأمَّة، بمقدارِ حاجةِ أقطارها وأحوالها ،وقدْ أثمت الأمَّة بالتَّفريط فيه مع الاستطاعة ومِكنة الأسباب والآلات)[23] .

ويعلِّق على هذا المعنى بقوله :(سيعدُّ آثمًا في ذلك العلماء المتمكِّنون من الانقطاع إلى خدمة التَّفقهِ الشَّرعي للعمل في خاصَّة أنفسهم ،ويعدُّ آثمًا العامَّة في سكوتهم عنِ المطالبةِ بذلك ،بلْ وفي إعراضهم عمَّن يدعوهم إليه إذَا شهدَ له أهل العلم ،ويعدُّ آثما الأمراء والخلفاء في إضاعةِ الاهتمامِ بحملِ أهلِ الكفاءة عليه)[24].

وما جاء في قول الإمام السُّيوطي رحمه الله في كتابه " الردُّ على من أخلد إلى الأرض " يذكر فيه: (جميع الفقهاء متَّفقون على أنَّ الاجتهاد فرض من فروض الكفايات في كلِّ عصرٍ ، واجب على أهلِ كلِّ زمان ، يقوم به بعضهم وإنه متى قصر فيه أهل عصر أثموا كلهم).

وكما اِستدلَّ الإمام الشَّافعي رحمه الله ومنْ بعدهِ منَ الأصوليِّين على تجويزِ الاجتهاد الذي أثبت مشروعيته نصوص القرآن والسُّنة النَّبوية والأدلَّة العقلية فمن ذلك :﴿ومِنْ حَيْثُ خَرَجْتَ فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنتُمْ فَوَلُّواْ وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ لِئَلاَّ يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَيْكُمْ حُجَّةٌ إِلاَّ الَّذِينَ ظَلَمُواْ مِنْهُمْ فَلاَ تَخْشَوْهُمْ وَاخْشَوْنِي وَلأُتِمَّ نِعْمَتِي عَلَيْكُمْ وَلَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾ [سورة البقرة:150] ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ لاَ تَقْتُلُواْ الصَّيْدَ وَأَنتُمْ حُرُمٌ وَمَن قَتَلَهُ مِنكُم مُّتَعَمِّدًا فَجَزَاء مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِّنكُمْ هَدْيًا بَالِغَ الْكَعْبَةِ أَوْ كَفَّارَةٌ طَعَامُ مَسَاكِينَ أَو عَدْلُ ذَلِكَ صِيَامًا لِّيَذُوقَ وَبَالَ أَمْرِهِ عَفَا اللَّهُ عَمَّا سَلَف وَمَنْ عَادَ فَيَنتَقِمُ اللَّهُ مِنْهُ وَاللَّهُ عَزِيزٌ ذُو انتِقَامٍ﴾ [المائدة :95] ﴿وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِّنَ الأَمْنِ أَوِ الْخَوْفِ أَذَاعُواْ بِهِ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنبِطُونَهُ مِنْهُمْ وَلَوْلاَ فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ لاَتَّبَعْتُمُ الشَّيْطَانَ إِلاَّ قَلِيلاً﴾ [النساء :83].

﴿ وَدَاوُودَ وَسُلَيْمَانَ إِذْ يَحْكُمَانِ فِي الْحَرْثِ إِذْ نَفَشَتْ فِيهِ غَنَمُ الْقَوْمِ وَكُنَّا لِحُكْمِهِمْ شَاهِدِينَ فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ وَكُلا آتَيْنَا حُكْمًا وَعِلْمًا وَسَخَّرْنَا مَعَ دَاوُودَ الْجِبَالَ يُسَبِّحْنَ وَالطَّيْرَ وَكُنَّا فَاعِلِينَ﴾[الأنبياء : 78 – 79] .

وفي تفسيرِ قوله تعالى: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾ [المائدة:3] يقول الإمام أبو السعود رحمه الله :(أيْ: بالإظهار على الأديان كلِّها، أو بالتَّنصيص على

قواعد العقائد والتَّوقيف على أصول الشَّرع وقوانين الاجتهاد)[25].

ومنَ السنَّة النَّبوية المطهَّرة ما جاء في حديثِ عمرو بْنِ العاص قال :قال رسول الله ﷺ :« إذا حكَم الحاكمُ فاجتَهَد ثمَّ أصاب فله أجرانِ وإذا حكَم فاجتَهَد ثمَّ أخطأ فله أجرٌ»[26].

ولَمَّا قال معاذ ﷺ: « أَجْتَهِدُ رَأْيِي ، وَلَا آلُو فَضَرَبَ رَسُولُ ﷺ صَدْرَهُ ، وَقَالَ : الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي وَفَّقَ رَسُولَ ، رَسُولِ اللَّهِ لِمَا يُرْضِي رَسُولَ اللَّهِ » [27].

واِستدلَّ الإمام الشَّافعي رحمه الله بأنَّنا أُمِرْنا بإجازةِ شهادة العدل فإذَا خلط الذُّنوب والعمل الصَّالح فليس فيه إلاَّ الاجتهاد على الأغلب من أمره[28].

المطلب الثَّاني: أهمِّية الاجتهاد الفقهي المعاصر

يعتبر علماء الأصول الاجتهاد من أهمِّ الوسائل التي يتمكَّن بها المجتهد من التوصل إلى الأحكام الشرعية في مسائل الحياة المتجدِّدة، فبه يتعرفون على أحكام خاصة بحياة الناس ، وبه يسترشدون على سلامة سلوكهم وعملهم، ومع تجدد الحياة وكثرة المستجدات فيها، كان لابدَّ من وجود فئة متخصِّصة في العلوم الشرعية وما يتصل بها، تتولَّى مهمَّة النَّظرِ في القضايا المستجدَّة وبيان الأحكام الشَّرعية المناسبة من كلٍّ منها بحيث يسهل الرجوع اليها ، و الاستئناس بها ، و كان من المناسب أن يتولَّى علماء الأمَّة والمؤسَّسات الدعوية والدِّينية والأكاديمية بإنشاء الحوزات العلمية و الكليات الشرعية و المجمَّعات الفقهية والهيئات العامة للفتيا ، و تنظيم لقاءات علمية بين المختصين الشرعيين..

وممَّا يبرز **أهمِّية** الاجتهاد الفقهي المعاصر هو :

الحاجة الماسة إليه في كلِّ عصرٍ من العصور ولاسيما حاجة الأمَّة إليه اليوم وهي تواجه تحدِّيات ومشاكل كثيرة في جميع ميادين الحياة فتحتاج إلى الرَّأيِ السَّديد والعلم الصحيح المستندين إلى فهم سليم للنُّصوص وإلى اِجتهاد مستنير ينقل الأمَّة من حالةِ الضُّعفِ إلى حالةِ القوَّة والتَّقدم ،في وضع الحكم الشَّرعي للوقائع المتجدِّدة تحتاج إلى مجتهدين كون خلو عصر من مجتهدين ممَّن ينظرون إلى الأحكام الشَّرعية بعين والواقع بعين أخرى فيعطي لكلِّ حدثٍ أو واقعةٍ الحكم الشرعي المناسب ،وتكمن أهمِّيته في معرفة الأحكام الشَّرعية للاجتهاد مع بيان الرَّأي الرَّاجح لكلِّ مسالة .

- **المبحث الثَّالث: أنواع الاجتهاد و مجالاته**
- **المطلب الأوَّل : أنواع الاجتهاد**

ذكر العلماء أنّ الاجتهاد نوعان :

الأوَّل: الاجتهاد في فهمِ النُّصوص لإمكانِ تطبيقها، وهذا واجبٌ على كلِّ مجتهدٍ، وخاصَة إذَا كان النَّصُ محتملاً لوجوهٍ مختلفة في تفسيرِه، أو كان عاماً أو مجملاً، مثال ذلك : قبول بيّنةٍ معاكسةٍ من المدَّعى عليه للتَّرجيحِ بينها وبين بينة المدعي، فإنَّه لا ينافي قول النَّبي ﷺ (البيّنة على المدعي واليمين على من أنكر) لأنّ هذا التَّدبير لا يمنع المدعي من الإثبات الذي منحه إيّاهُ النَّص، وإنَّما هو وسيلةٌ لتمحيصِ البي نات والقضاء بالأقوى .[29]

ثانيًا: وهذا الاجتهاد يكون ببذلِ الفقيه وسعه لإيجادِ الأحكام للحوادث المستجدَّة، التي لمْ يردْ فيها عن الشَّارع حكمٌ صريحٌ، سواء عنْ طريقِ القياسِ أو عنْ طريقِ اللُّجوءِ إلى إعمال الأدلَّة التَّابعة لذلك، كالاستحسان والعرف .....،ويمكن أنْ نطلقَ عليه الاجتهاد في قياسِ حكمٍ لا نصَّ فيه على حكمٍ منصوصٍ عليه، أيْ هو اجتهادٌ في اِستنباطِ العلَّةِ منَ المنصوص عليه ،لتعديتها للفرع الذي لمْ ينصُّ على حكمه ليحكم عليه بحكمها، وهذا لا يجوز أنْ يلجأَ

إليه إلاَّ بعدَ ألاَّ نجد حكم المسألة المبحوث عنها في الكتاب أو السنَّة أو الإجماع؛ لأنّ محلَّ القياس إنمَّا هو عند عدم النَّص ،وقدْ نصَّ الإمام الشَّافعي رحمه الله في كتابه " الرسالة " على أنَّ الاجتهاد هو القياس ، وقدْ اختلف الأصوليُّون في ذلك، فذهب أكثرهم إلى أنَّ الاجتهاد يختلف عنِ القياس، وتأوَّلوا كلام الشَّافعي أنَّه أراد أن كل واحد من الاجتهاد والقياسيُ توصل به إلى حكمٍ غير منصوص عليه، قالوا: لأن الاجتهاد أعمُّ من القياس، لأنَّه قد يكون بالنَّظر في العمومات ودقائق الألفاظ وسائر طرق الأدلَّة، فالقياس أحد طرق الأدلَّة، فعلى ذلك يكون كلُّ قياسٍ اجتهاد وليس العكس، وهذا هو الرَّاجح [30].

– وذهبَ آخرون في تحديدِ أشكالِ هذا النَّوع من الاجتهاد الذي لا نصَّ فيه على اِثنين :

– **الاجتهاد القياسي**: الذي هو عبارة عن تحديدِ عللِ الأحكام سواءَ كانت هذه العلل مصرَّحًا بها أو مستنبطة ،حتىَّ يتمكَّن المجتهد من إلحاقِ ما لا نصَّ فيه بما فيه نص بالقياس أو الاستحسان من الأمارات والوسائل التي وضعها الشَّارع للدِلالة عليه.

– **الاجتهاد الاستصلاحي**: الذي هو بذل الجهد للتَّوصل إلى الحكم الشَّرعي بتطبيق القواعد الكلِّية، وهذا فيما يمكن أخذهُ من القواعد والنُّصوصِ الكلِّية دونَ أنْ يكونَ فيه نصٌّ خاص، ولمْ يظهر إجماع سابق، ولا يمكن أخذه بالقياس أو الاستحسان، وإنمَّا هو في الحقيقة راجع إلى جلب المصلحة ودفع المفسدة على مقتضى قواعد الشَّرع [31].

– **المطلب الثَّاني : مجالات الاجتهاد**

قامَ العديدُ من الاصوليِّين بتحديدِ مجالات الاجتهاد وفقَ ما تمليه النُّصوص ويمليه المجتهدون في أصول الدِّين وفقهه ،فأجمعوا على الجوانب التَّالية والتي لمْ تسنح لي الفرصة التَّوسع في توضيحها لأنَّ ذلك سيكلِّفني صفحات أكثر من المطلوب :

– لا يجوز الاجتهاد في القطعيَّات وهي العقديات والأخلاقيات والضروريات والمقدرات كالحدود.

– اليقينيات وهي المعلومة من الدِّين بالضَّرورة .

– المؤبدات كفرضية الجهاد.

– القواعد العامَّة كرفع الحرج والاجتهاد جائز في الأحكام العملية التي تستند إلى دليل ظنِّي الثُّبوت سواء كانت الدِلالة ظنِّيةٌ أو قطعيَّة .

– الأحكام العملية التي تستند إلى دليل قطعي الثُّبوت ظنِّي الدِلالة .

– النَّوازل .

– القواعد الأصوليَّة المذهبيَّة .

– تفاصيل العقائد [32].

– **المبحث الرَّابع: الضَّوابط التي يجب أن تراعى في الاجتهاد وتتحقَّق في المجتهد**

المطلب الأوَّل: مفهوم الضَّوابط

أوَّلاً : لغة

– جمعُ ضابطْ، وهو اِسمُ فاعل منَ الضَّبط، بمعنى حِفْظُ الشَّيء بالحزم أو لزوم الشَّيء و حبسهِ [33].

ثانيًا : اِصطلاحا

– الضَّابط في اِصطلاح الفقهاء هو أمرٌ كلِّي ينطبق على جزيئاته لتعرف أحكامها منه[34]، ويقصد بالضَّوابطِ الشَّرعية بصفةٍ عامَّة بأنهَّا الأحكام الكلِّية التي تنطبق على معظم الجزئيات موضوع التَّقويم ، ويُقصدُ بها في هذا المقام مجموعة الأحكام والمبادئ الكلِّية التي تضبط السُّلوك بصفةٍ عامَّة، ولقدْ اِجتهد الفقهاء في اِستنباطها من المصادرِ الآتية : النُّصوص الشَّرعية من القرآن الكريم والسنَّة المطهَّرة ،وقواعد الشَّريعة الإسلامية

ومن مقاصد التشريع الإسلامي واجتهادات أئمة الفقه من السَّلف واِجتهادات مجامع الفقه المعاصرة [35] .

المطلب الثَّاني : ضوابط وشروط الاجتهاد الفقهي المعاصر

أوَّلاً :فهم الواقع وتصوره تصوُّرا صحيحا

والمراد بذلك أنْ يكون المجتهد على معرفةٍ دقيقةٍ بالواقع أو القضايا التي يريد أنْ يستنبط حكمها، وذلك لأنَّ الحكم على الشَّيء فرع عن تصوره. وقدْ أكَّد على أهمِّية هذا الأمر في الاجتهاد الخليفة الرَّاشد عمر بْنُ الخطَّاب ﷺ في كتابهِ إلى أبي موسى الأشعري ﷺ حين قال: (ثمَّ الفهم الفهم فيما ينخلج في صدرك – وربما قال في نفسك– ويشكل عليك مما لم ينزل في الكتاب ولم تجر به سنة) [36].

ومنَ الأمور التي لابدَّ من بيانها في هذا الضَّابط اتباع المنهج الوسطي فيه وعدم الإفراط والتَّشدد في ذلك ،كمنهج الذين يبالغون في هذا الشَّرط فيتطلبون في مجتهدِ العصر أنْ يكون عارفاً بالاقتصاد وبالسِّياسة وبالطبِّ ..وهكذا، وربمَّا لمزوا بعض العلماء الربَّانيِّين وقلَّلوا منْ شأنهم بسبب ذلك، وبالمقابل ينبغي عدم التَّفريط والتَّساهل فيه كمنهج الذين يتوجَّسون من هذا المصطلح ولا يرون له أيُّ قيمة ولا اعتبار، وربمَّا عابَ بعضهم على من ذكره أو أشار إليه في باب الاجتهاد.

وعطفاً على ذلك يمكن القول بأنَّه ينبغي على المجتهد أنْ يبذلَ وسعه ويستفرغ طاقته في معرفةِ حقيقةِ النَّوازل وواقعها بكلِّ وسيلةٍ ممكنة، فإنْ كانت ممَّا يمكن أنْ يدركها المجتهد بنفسه فهو الأولى والأحرى، وإنْ كانت ممَّا يتعذَّر معرفته على غير أهل الاختصاص كالمسائلِ الطبِّية الدَّقيقة، والمعاملات المالية المعقَّدة، وما أشبههما من مسائل العلوم الأخرى، فيجب عليه استشارة أهلِ الاختصاص في كلِّ حادثةٍ، مراعياً في ذلك التَّثبت والتَّحري في السُّؤال، وبناء فهمه لها على رأي من يغلب على ظنِّهِ أنَّه من أعلمِ أهلِ الاختصاص بها، مع كونهِ ثقة عدلاً ،وهذا المنهج أكَّد عليه القرآن في قوله تعالى : ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ إِلاَّ رِجَالاً نُّوحِي إِلَيْهِمْ فَاسْأَلُواْ أَهْلَ الذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لاَ تَعْلَمُونَ ﴾ [النَّحل :43] وهو الأحوج للمجتهد في ظلِّ كثرة وقائع العصر وتنوُّعها واتِّسامها بالدِّقة والتَّعقيد ،يقول الإمام الشَّاطبي رحمه الله :(إنَّ الوقائع في الوجود لا تنحصر فلا يصحُّ دخولها تحت الأدلة المنحصرة ، ولذلك احتيج غلى فتح باب الاجتهاد من القياس وغيره) [37].

ثانيًا : أهلية المجتهد المعاصر لبحثِ الواقع والقضايا المعاصرة

لمعرفةِ الواقعِ والقضايا المعاصرة تتوقَّف على فتحِ بابِ الاجتهاد فلاَ بدَّ أنْ يكون هناك مجتهداً يكون أهلاً لشروطِ الاجتهاد ،وهو ذلك الإنسان البالغ العاقل ذو ملكَة يستطيع بها استنتاج الأحكام منْ مآخِذِها [38] فلا يمكنُ إدراك حكم الشَّارع وقصده من تشريعِ الحكمِ إلاَّ بتمكُّنهِ منْ تحصيلِ عدَّة علوم وتوفُّر مجموعة **شروطٍ** نذكرها على النَّحو التَّالي :

أ– شروط المجتهد المعاصر

– أنْ يكون عالمِا بنصوصِ الكتاب والسنَّة ،كما يشترط أنْ يكون عالما بالنَّاسخ والمنسوخ منها . أيْ من الكتاب والسنَّة . حتَّى لا يستدلَّ بدليلٍ منسوخ [39]،فإذَا قصر في أحدهما لمْ يجزْ له أنْ يجتهد فجاء عن الإمام الزركشي رحمه الله في هذا الشَّأن: (لا يشترط معرفة جميع الكتاب بل ما يتعلَّق به منَ الأحكام، فقدْ اتَّفق العلماء على الشَّرط وبعد ذلك اختلفوا في المقدار)[40] أمَّا ما يخصُّ معرفة السنَّة النَّبوية، أيْ معرفة ما يحتاج إليه من السُّنن المتعلِّقة بالأحكام، ولا يهمُ العدد هنا، يقول الإمام الزَّركشي رحمه الله: «المختار أنَّه لا يشترط

الإحاطة بجميع السُّنن، وإلاَّ لانسد باب الاجتهاد، وقدْ اجتهد عُمَرُ ﷺ وغيره من الصَّحابة في مسائل كثيرة ولم يستحضروا فيها النُّصوص، حتىَّ رويت لهم فرجعوا إليها، وهو التَّفقُّه في السنَّةِ وتفصيل السنة التَّشريعية من غير التشريعية، ودراسة حجِّيتها، ومعرفة دلالة أفعال النَّبي ﷺ ومعرفةِ درجةِ أحاديث النَّبي ﷺ لمعرفةِ الضعيف والمتروك والموضوع، كما يجبُ معرفة النَّاسخ والمنسوخ من الأحاديث، ومعرفة أسباب ورود الحديث كذلك، ويكفيه التَّقليد في تصحيح الأحاديث و تضيعفها.[41].

– العلم باللُّغةِ العربية من نحوٍ وصرفٍ وغيرهما من علوم اللُّغة كما جاء في قول الإمام الغزالي رحمه الله في "كتاب الاجتهاد في الشَّريعة الإسلامية للشَّيخ القرضاوي حفظه الله " :(أنْ يكون بالقدرِ الذي يُفهم به خطاب العرب، وعادتهم في الاستعمال، إلى حدٍّ يميِّز به بين صريح الكلام وظاهره، ومجمله وحقيقته ومجازه وعامَّه وخاصَّه، ومحكمه و متشابهه... حتَّى يكون استنباط الحكم منها صحيحًا، ولا يخفى ضرورة هذا الشَّرط في هذا العصر، فمنَ المعاصرين منْ لا يفقه من العربية إلاَّ ظاهرها، ثمَّ يجتهد في الدِّينِ بحسبِ فهمهِ، ولذلك أمثلة كثيرة تمثلها مدارس جديدة) [42].

– وأنْ يكونَ عارفًا بعلومِ البلاغة من معانٍ وبيانٍ وبديع يستطيع من خلالها النَّظر في الدَّليلِ نظراً صحيحًا ويستخرج منه الأحكام استخراجًا قويًّا و يكفيه في ذلك الدَّرجة الوسطى ، وأنْ يكونَ عالماً بأسبابِ النُّزول في الآيات والأحاديث ليعرف المراد من ذلك وما يتعلَّق بهما من تخصيصٍ أو تعميم، ولأنَّ بعض النُّصوص نزل عامًا وقدْ أريد به الخصوص ولا يفهم ذلك إلاَّ منْ خلالِ العلم بسبب نزول النَّص، يقول الإمام الشَّاطبي رحمه الله :(معرفة أسباب التنزيل لازمة لمن أراد علم القرآن) وقدْ روي أبو عبيدة عن ابراهيم التيمي قال :(خلا عمر ﷺ ذات يوم فجعل يحدِّث نفسه : كيف تختلف هذه الأمة ونبيها واحد وقبلتها واحدة فقال ابْنُ عبَّاس ﷺ: يا أمير المؤمنين إنا أنزل علينا القرآن فقرأناه وعلمنا فيم نزل وإنه سيكون بعدنا أقواما يقرءون القرآن ولا يدرون فيم نزل ، فيكون لهم فيه رأي فإذا كان لهم فيه رأي اختلفوا فإذا اختلفوا اقتتلوا ، قال : فزجره عمر و انتهره ، فانصرف ابْنُ عبَّاس ونظر عمر فيما قال فعرفه فأرسل إليه فقال: أعد عليَّ ما قلت ؟ فأعاده عليه فعرف عمر قوله و أعجبه، وروى ابْنِ وهبٍ عنْ بكيرٍ: (أنَّه سأل نافعًا : كيف كان رأي ابْنُ عمرُ في الحروبة؟ قال : يراهم شِرَارُ خلق الله ، إنَّهم انطلقوا إلى آيات أنزلت في الكفَّارِ فجعلوها على المؤمنين) فهذا المعنى الذي نبَّه ابْنُ عبَّاس ﷺ عليه وهو النَّاشئ عن الجهل بالمعنى الذي نزل فيه القرآن). [43]

– أنْ يكونَ عالمِا خبيراً بمواقعِ الإجماع حتىَّ لا يفتي ويجتهد، بخلافِ ما أجمع عليه فيكون قدْ خرق الإجماع وخرق الإجماع العام .

– ويشترط في المجتهد أنْ يكونَ عالمِا بأصولِ الفقه ،أيْ أنْ تكونَ له القدرة على استخراجِ أحكامِ الفقه من أدلَّتها وذلك بمعرفة القواعد الأصولية [44] وأهمُّ ضابطٍ للاجتهاد مع النَّص العلم بأصولِ الفقهِ ،فعلم أصول الفقه هو الذي يهتمُّ بقواعدِ الاستنباط، فيما فيه نصٌّ، ويضبط الاستدلال فيما لا نصَّ فيه، وقدْ ظهر في هذا العصر من اجتهد في مورد النَّص وهو لا يعلم أنَّ من أصولِ الفقه القياس والتَّعليل والقياس في مورد النَّص لا يجوز...[45].

– وكما يشترط ضابط العلم بفروع الفقه وهو شرطٌ اختلف فيه، إلاَّ أنَّه ضروري في هذا العصر، لأنَّ معرفة تراثنا الفقهي يعطي للمجتهد ملكة الاستنباط

باطلاعهِ على كيفيةِ اجتهاد العلماء ومناهج استنباطهم، ومذاهب الفقه وأئمتهم، وتاريخ الفقه...[46]

– وأنْ يكون عالما بمقاصد الشَّريعة الإسلامية وعارفًا بمصالح النَّاس وعُرفهم حتىَّ يصيب في استنباط الأحكام التي توافق مقصد الشَّارع وحتىَّ لايوقع النَّاس في الحرج والعسر [47]، ومعرفةِ مقاصد الشَّريعة ضروريَّة لصحَّة الاجتهاد مع النَّصِّ، فبعد بلوغ مرتبة الاجتهاد يجب الالتفات إلى تحديد مقاصد الشَّارع، وهو أهمُّ ضابط للاجتهاد مع النَّصِ،. وذلك لأنَّ الاجتهاد ما هو إلاَّ جهدٌ خاص، يبذله المقتدر لمعرفة أحكام الشَّريعة واستنباطها من أدلَّتها التَّفصيليَّة، وبما أنَّ الشَّريعة الإسلامية عامَّة لكلِّ زمان ومكان شاملة لكلِّ الشُّعوب والبلدان، وأبدية لكلِّ العصور والأجيال، وبما أنَّ الحوادث في تزايد مستمر، والنُّصوص متناهية، فإنَّ الاجتهاد هو الكفيل بهذا الدَّوام والاستمرار بالبحث عن كلِّيات الشَّريعة الدَّائمة وأصولها الرَّاسخة، ومقاصدها الثَّابتة التي تدلُّ عليها دلائل خاصَّة وقرائن بيّنة وآمرات معقولة [48].

ثالثًا :مراعاة الظُّروف الزَّمانية والمكانية والعوائد والأعراف والأحوال .

– هو أمرٌ بالغُ الأهمِّية وبخاصَّة عند النَّظرِ في أحكامِ النَّوازل، لكونها في الغالبِ تنشأ تلبية لحاجات معيَّنة للأفراد أو للمجتمعات، يساهم في ظهورها غالباً الظُّروف الزَّمانية أو المكانية المحيطة، ولذَا ينبغي للمجتهد فيها أنْ يكونَ مدركاً لهذه العوامل بعد أنْ يتيقَّن أنَّ النَّازلة من جنسِ الأحكام الاجتهادية التي يمكن أنْ تتغيَّر الفتوى فيها بسبب الزَّمانِ أو المكان، تجزيه القاعدة الفقهية المشهورة: (لا ينكر تغير الأحكام بتغير الأزمان)[49].

– **النتائج:**

بعد هذه الجولة في الحديث عن الاجتهاد، الفقهي المعاصر نخلص جملة من النَّتائج أهمُّها:

– الاجتهاد أصل من أصول الشريعة الاسلامية وهو السبيل الأوحد لاستنباط أحكام الحوادث والوقائع الجديدة

– باتت مسألة الاجتهاد الفقهي المعاصر من أهمِّ المسائل المعاصرة ينبغي مدارستها بجدِّية وبعمق ،لكونه يعزِّز آلية من آليات الشَّريعة الغرَّاء في مواكبتها للرَّكب المعاصر والتَّحوُّلات الطَّارئة نتجت عنها تغيرات في طبيعة الواقع الاجتماعي والسِّياسي والاقتصادي ...

– إنَّ البحث في قضية الاجتهاد الفقهي مسألة لا تتوقَّف ولا تنتهي لكون أنَّ العصور في تجدُّدٍ مستمر

– الاجتهاد ،الفقهي المعاصر إذَا تعلَّق باستنباط الأحكام يقوم على اختيار أقربِ الآراء المنقولة من التُّراث الفقهي العريض إلى الواقعة المعاصرة أو يبنى على استنباط حكمٍ جديدٍ بشرطٍ أنْ يخرج عن الأصول ومرافقًا للشَّريعة و مقاصدها .

– ثمَّة مؤثِّرات عصرية وتغيُّرات مسَّت جوانب كثيرة منها الاجتماعية والسِّياسية والاقتصادية ينبغي مراعاتها في التَّرجيح للاجتهاد الفقهي المعاصر ضوابط وشروط تحكمه وتسدِّده فيكون تطبيق الحكم واجراؤه في محلِّهِ يحقِّق مقصود الشَّارع .

– تحديد مفهوم منضبط لمصطلح الاجتهاد الفقهي المعاصر أمرٌ غير ممكن، وعليه فهو بذل الجهد لتحصيل حكم شرعي عقليا كان أو نقليًّا قطعيًّا أو ظنيًّا .

– ضرورة تفعيل الاجتهاد وتجديده في ظلِّ التحول الكبير الذي تعيشه الحياة الإسلامية المعاصرة .

– حاجة المجتمعات الإسلامية المعاصرة إلى الاجتهاد الفقهي لمعالجة مشكلاتها .

– الاجتهاد الفقهي المعاصر لا ينبغي أن يخرج عن إطار الشريعة الغراء .

– على المجتهد المعاصر بذل وسعه للموائمة بين النصوص الشرعية و الواقع المعاصر .

– الاجتهاد الفقهي من مقومات الأمة وبقائها حيَّة نابضة .

– لا يسوغ الاجتهاد في القضايا المعاصرة إلاَّ من توفَّرت فيه ضوابط خاصة و هي :

– المعرفة بأصول الفقه

– الإحاطة بمستجدات الواقع

– فهم مقاصد الشريعة

– و جود ملكة الاستنباط

– محل الاجتهاد يكون في الأحداث و الوقائع التي لم يرد بشأنها نص ولا إجماع .

– فقه الواقع لتحصيل حكم شرعي عقليا كان أو نقليًّا قطعيًّا أو ظنيًّا .

الهوامش:

[1] نسيم بن مصطفى ، منهج الاجتهاد الفقهي المعاصر وتطبيقاته القضايا المالية والطبية نماذج ، شهادة ماجستير ،تلمسان ، جامعة أبي بكر بلقايد ،كلية العلوم الانسانية والاجتماعية ، قسم العلوم الاسلامية ، كلية العلوم الاسلامية ،1435هـ ،201/م ،ص 8.

[2] ابن منظور، لسان العرب، تحقيق: عبد الله علي الكبير، وآخر، د، ط، دم، د، ت، ج1، ص 953.

[3] محمد بن أبي بكر الرازي، مختار الصحاح، تحقيق: لجنة من علماء العربية، د، ط، دار الفكر، 1981، دم، ص114.

[4] الشوكاني ، إرشاد الفحول الى تحقيق الحق من علم الأصول، تحقيق احمد عزو عناية، 205/2

[5] الآمدي ، الاحكام في اصول الأحكام 162/4 تحقيق: عبد الرزاق عفيفي (بيروت : المكتب الاسلامي د، ط ،د ،ت)

[6] انظر عبد السلام السليماني ، الاجتهاد في الفقه الاسلامي ضوابطه ومستقبله (المغرب : وزارة الاوقاف ،ط1، 1417هـ /1996م) ، ص 36.

[7] يُنْظَر: عبد السَّلام السليماني ، الاجتهاد في الفقه الإسلامي ضوابطه ومستقبله (المغرب : وزارة الأوقاف ،ط1، 1417هـ /1996م) ، ص 36.

[8] عبد العزيز بن عثمان التويجري ، الاجتهاد والتحديث في الاسلام ، منشورات المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة ، إيسيسكو، 1428هـ،2007م، ص11

[9] نسيم بن مصطفى ، منهج الاجتهاد الفقهي المعاصر وتطبيقاته القضايا المالية والطبية نماذج، المرجع السابق ، ص 14.

[10] الشاطبي ،الموافقات في اصول الشريعة ،تحقيق عبد الله دراز (بيروت : دار الكتب العلمية د،ط،ج4،د،ت)، ص – ص 64،68.

[11] أبو عبد الله شمس الدين محمد بن محمد الحنفي ، التقرير والتحبير (دار الكتب العلمية ،ط2،ج3، 1403هـ/ 1983م) ،ص 291.

[12] سيدي عبد الله بن إبراهيم الشنقيطي، نشر البنود على مراقي السعود، ج2، ط1، دار الكتب العلمية 1409هـ/ 1988م، بيروت، ص 309.

[13] ابن فارس ، معجم مقاييس اللغة ،تحقيق عبد السلام محمد بن هارون (بيروت :دار الفكر ، ط1،ج4، 1399هـ /1979م) ، ص 442.

[14] مصطفى احمد الزرقا ، المدخل الفقهي العام (دمشق : دار القلم ،ط 2،1425هـ /2004م)، ص 65.

[15] الزركشي ، البحر المحيط في اصول الفقه ،ج1، ص 21.

[16] نسيم بن مصطفى ، منهج الاجتهاد الفقهي المعاصر وتطبيقاته القضايا المالية والطبية نماذج ،ص 14 .

[17] نسيم بن مصطفى ، منهج الاجتهاد الفقهي المعاصر وتطبيقاته القضايا المالية والطبية نماذج،ص14.

[18] الإحكام لابن حزم ج133/8،ص 347.

[19] عبد العزيز بن عثمان التويجري ، الاجتهاد والتحديث في الاسلام ، منشورات المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة ، إيسيسكو، 1428هـ/2007م، ص11

[20] القرضاوي ، الاجتهاد في الشريعة الاسلامية مع نظرات تحليلية في الاجتهاد المعاصر (الكويت : دار القلم للنشر والتوزيع ،ط 1،1417هـ /1996م)، ص 5.

[21] القرضاوي ، الاجتهاد المعاصر بين الانضباط والانفراط (القاهرة : دار التوزيع والنشر الاسلامية ،د ،ط ،1994م)، ص – ص 94،95.

[22] علال الفارسي ، مقاصد الشريعة ومكارمها (بيروت : دار الغرب الاسلامي ،ط 5،1993م) ،ص166.

[23] محمد الطاهر ابن عاشور ،مقاصد الشريعة الاسلامية ،تحقيق محمد الحبيب ابن الخوجة (قطر :طبعة وزارة الأوقاف والشؤون الاسلامية ،مج 3،2004م)،ص 395.

[24] محمد الطاهر ابن عاشور ،المرجع نفسه ،ص395.

[25] تفسير أبي السعود، ارشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم (بيروت : دار إحياء الكتاب العربي ،د ،ط، ج3،د،ت) ص7.

[26] رواه مسلم حديث 1716.

[27] رواه ابو داود 116/2، والترمذي 616/3.

[28] الرسالة للشافعي ،تحقيق أحمد شاكر (مصر: مكتبة الحلبي ،ط 1،1358هـ/1940م)، ص – ص 487،494.

[29] عامر بن عيسى اللهو، دور الاجتهاد في تغير الفتوى ،د ،ت، ص 7.

[30] المرجع نفسه ، ص 7.

[31] المرجع نفسه ، ص 7.

[32] عبد العزيز بن سعد الدغيثر، معالم في الاجتهاد الفقهي ،د،ط،د،ت، ص 5.

[33] ابن منظور، لسان العرب، ج7، مادة ضبط، المرجع السابق ، ص 340.

[34] شهاب الدين الحسيني الحموي الحنفي، غمر عيون البصائر في شرح الأشباه والنظائر (دار الكتب العلمية،ط1، ج2 ،1405 هـ/ 1985م)، ص5.

[35] حسين حسين شحاتة ،القيم التربوية والضوابط الشرعية للسلوك الإستهلاكي الإسلامي ،بحث مقدم إلى ندوة التربية الاقتصادية والإنمائية في الإسلام ، جامعة الأزهر . مركز صالح عبد الله كامل للاقتصاد الإسلامي بالتعاون مع مركز الدراسات المعرفية ،62 . 27 يوليو 2002م،ص 14.

[36] السنن الكبرى ، أبي بكر أحمد بن الحسين بن علي البيهقي ،تحقيق محمد عبد القادر عطا كتاب آداب القاضي، باب ما يقضي به القاضي وما يفتي به المفتي ، حديث 20347،(بيروت : دار الكتب العلمية ،ط3 ، ج10 ، 1424هـ/2002م) ،ص198.

[37] الموافقات للشاطبي 104/4. أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة الإسلامية، دار المعرفة، ط6، 2004، بيروت،

[38] فريدة حايد، ضوابط الاجتهاد مع النص في الشريعة الإسلامية ، بحص مقدم في المؤتمر العلمي الدولي " التعامل مع النصوص الشرعية عند المعاصرين ،الجامعة الأردنية ، كلية الشريعة ، د، ت ،ص 4.

[39] صادق عطية قنديل وآخر ، الضوابط الشرعية لبحث القضايا المعاصرة في الرسائل العلمية ، بحث مقدم في مؤتمر الدراسات العليا ودورها في خدمة المجتمع ، غزة ، الجامعة الإسلامية ، 2011م، ص 12.

[40] عبد الرزاق الصادقي ، شروط الاجتهاد عند الغمام الزركشي من خلال البحر المحيط ، ....ص 250

[41] يوسف القرضاوي، الاجتهاد في الشريعة الإسلامية، ط2، دار القلم، 1989، الكويت، ص13.

[42] يوسف القرضاوي ،المرجع نفسه ،ص – ص 32،35.

[43] يوسف القرضاوي ،المرجع نفسه، ص 12.

[44] صادق عطية قنديل وآخر ، الضوابط الشرعية لبحث القضايا المعاصرة في الرسائل العلمية، المرجع السابق ، ص 12.

[45] يوسف القرضاوي ، الاجتهاد في الشريعة الإسلامية ،المرجع السَّابق ،ص – ص 40،42.

[46] فريدة حايد، ضوابط الاجتهاد مع النَّص في الشَّريعة الإسلامية، المرجع السابق ، ص 5.

[47] الإحكام في أصول الأحكام للآمدي 205/3، الموافقات للشاطبي 105/4.

[48] علال الفارسي ، مقاصد الشريعة ومكارمها، المرجع السابق ، ص – ص 163، 164.

[49] أحمد بن الشيخ محمد الزرقا ،شرح القواعد الفقهية ،تحقيق مصطفى احمد الزرقا (سوريا ك دار القلم ،ط 2،1409هـ/1989م)، ص 228.

قاعدة الضرورات تبيح المحظورات وتطبيقاتها الفقهية

The rule of necessities allows prohibitions and their jurisprudential applications

عابد حسن جميل

Abidhasan Jamil

كلية القانون والعلوم السياسية، جامعة دهوك، العراق، abidhasanjamil@gmail.com

تاريخ الارسال : 2020/02/19	تاريخ القبول : 2020/04/27	تاريخ النشر : 2020/06/10

ملخص:

يهدف البحث إلى بيان معنى الضرورة، ومن ثم تحديد نوع الضرورة التي تجيز أو تبيح فعل المحظور، وقد تبين من خلال الكلام عن القاعدة أهم التقييدات التي تطرأ عليها، بل من المعلوم أن القاعدة لا يعمل بها على إطلاقها وإنما تقدر بقدرها من غير إلحاق ضرر بالغير من الناحية المدنية، ويمكن القول بأن المقصد الأسمى من البحث هو بيان سماحة الإسلام ومراعاة الظروف الطارئة وتمييزها عن الظروف الاعتيادية من باب اليسر ورفع الحرج ولكن ضمن ضوابط وقواعد لا تتجاوز الأصول الفقهية التي اعتمد عليها الفقهاء من غير تفريط، مع مراعاة الأعراف الصحيحة التي لم تخالف نصاً من نصوص الشريعة.

الكلمات المفتاحية : القاعدة، الضرورة، مشروعية، تقييد، تطبيق، الفقه.

Abstract:

The aim of this research is to clarify the meaning of necessity and then determine the type of necessity that permits or allow the prohibited act. It was revealed through the speech about the rule of the most important restrictions that occur on it, but it is known that the rule does not work to launch it, while it is valued with its esteem without causing harm to others in the civil aspect, I can say that the supreme intention of the research is to clarify the tolerance of Islam and to

المؤلف المرسل: عابد حسن جميل، الإيميل: abidhasanjamil@gmail.com

observe emergency circumstances and distinguish it from the usual conditions as a matter of ease and lift the embarrassment, but within regulations and rules that do not exceed the jurisprudential principles in which the jurists relied on and without over plus, but with taking into consideration the correct norms that did not violate a text of the Sharia texts.

Keywords: **Rule**, **necessities**, **legitimacy**, **restriction**, **implementation**, **jurisprudence**

مقدمة:

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على رسوله الأمين وآله وصحبه أجمعين: أما بعد فمن رحمة الله بعباده أن شرع لهم أحكاماً تنير لهم الطريق في أمور دينهم ودنياهم، فبين الحلال وأباحه لهم، وهو يعلم ما ينفعهم ويصلح به حالهم، وكما بين الحرام لأنه علم ما يضرهم فنهاهم عنه، إلا أنه من البديهي قد يأتي على الإنسان ظروف طارئة يضطر إلى ارتكاب المحرمات كأكل الميتة عند المخمصة وشرب الخمر وغيرها من حالات الضرورة، وإذا جاز ذلك ولكن بشرط أن لا تتجاوز حالة الاضطرار مع عدم إلحاق الضرر بالغير وذلك بالتعويض للمتضرر الذي ألحق به الضرر جراء ذلك.

ومن الواضح أن القرآن الكريم هو الوحي الإلهي الذي لم يتناول جميع أحكام الجزئيات لأنها تتغير بتغير الأعراض والأزمان، مع مراعاة الظروف التي تحيط بكل جزئية من تلك الجزئيات، ومن هذه الظروف الضرورة التي تحدث عنها الفقهاء وفرعوا عليها أحكاماً استثنائية، ولذا رأيت لزاماً على أن أكتب بحثاً في الضرورة وتعريفها وتطبيقاتها، على النحو التالي:

المبحث الأول نخصصه لتعريف الضرورة ومشروعيتها، ويشتمل على مطلبين؛ المطلب الأول نتطرق إلى تعريف الضرورة لغة واصطلاحاً، أما المطلب الثاني فنتحدث عن الأصل في مشروعية الضرورة.

أما المبحث الثاني نتطرق فيه إلى تقييدات القاعدة وتطبيقاتها، ويشتمل هو الآخر على مطلبين؛ المطلب الأول نعالج فيه أهم التقييدات التي تطرأ على القاعدة، أما المطلب الثاني فنبين أهم التطبيقات الفقهية للقاعدة.

تمهيد في تعريف القاعدة وأقسامها

للوقوف على ماهية القاعدة لابد من التطرق إلى تعريفها وتمييزها عما يشابهها، فالقاعدة في **اللغة** هي الأساس، من ذلك قواعد البيت أي أسسه[1]، قال الله تعالى: (وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَاهِيمُ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ وَإِسْمَاعِيلُ رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّا إِنَّكَ أَنْتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ)[2]، ومن ذلك أيضاً قواعد السحاب يقول أبو عبيد قواعد السحاب أصولها المعترضة في آفاق السماء شبهت بقواعد البناء[3].

وأما **القاعدة في اصطلاح الفقهاء**: فهي الأمر الكلي الذي تنطبق عليه جزئيات تفهم أحكامها منه[4].

والذي يبدو لي أن التعريف المختار هو أنَّ القاعدة حكم كلي فقهي ينطبق على جزئيات كثيرة، والسبب في ترجيح هذا التعريف لكي يتميز عن الضابط الذي يشمل الجزئيات من باب واحد فقط، إذ القاعدة لا تختص بباب، كقولنا: اليقين لا يرتفع بالشك كمن تطهر وظن في حدثه، وكذا حياة المفقود والمتهم بريء حتى تثبت إدانته.

وأما الضابط فيختص بباب واحد فقط: كقولنا كل كفارة سببها معصية فهي على الفور، فكفارة القتل الخطأ بسبب معصية فهي على الفور، وأما الشيخ الفاني فيجوز له الفطر في شهر رمضان ولم يكن سببه معصية وإنما هو بعذر مشروع فلا يجب على الفور[5].

وأما الفرق بين القاعدة الأصولية والقاعدة الفقهية فيمكن في:

1- القاعدة الأصولية مستمدة من علم الكلام والعربية، وأما القواعد الفقهية فإنها مستمدة من الأدلة الشرعية، فالأمر يقتضي الوجوب قاعدة أصولية متعلقة بكل دليل فيه أمر، وأما القاعدة الفقهية متعلقة بكل فعل من أفعال المكلف تيقنه ثم شك في عدمه، كما في قاعدة اليقين لا يزول بالشك.

2- القاعدة الأصولية يشتغل بها المجتهد لاستنباط الأحكام الشرعية الفرعية من أدلتها، وأما القاعدة الفقهية فيستفيد منها الفقيه والمتعلم.

3- القاعدة الفقهية متوقفة على معرفة القواعد الأصولية، وأما القاعدة الأصولية فلا يتوقف تصورها على معرفة القواعد الفقهية.

وعليه يمكن القول بأن القواعد الأصولية تدرس ضمن علم أصول الفقه وأما القواعد تندرج ضمن أحكام الفقه الإسلامي وتتفرع عنها المسائل الفقهية، ومنها قاعدة (الضرورات تبيح المحظورات)[6].

1.المبحث الأول: في تعريف الضرورة ومشروعيتها

سأتناول في هذا المبحث أهم التعاريف التي أوردها العلماء من أهل اللغة والشرع حول مفهوم الضرورة، ثم أقارن بينها وأرجح ما هو أجدر بالترجيح، وفي المطلب الثاني أذكر أهم الأدلة من القرآن والسنة لمشروعية الضرورة، ويشتمل المبحث على مطلبين:المطلب الأول نبين تعريف الضرورة لغة واصطلاحاً، أما المطلب الثاني نتكلم عن مشروعية الضرورة وأدلتها.

1.1 المطلب الأول: تعريف الضرورة لغة واصطلاحاً

المعنى العام للقاعدة أن حالة الضرورة هي التي تبيح للإنسان فيها تناول المحرم شرعاً، لأن المحظور هو المحرم، إذاً لابد من تعريف الضرورة لغة واصطلاحاً.

الضرورة في اللغة: الضرورات جمع ضرورة، وهي في اللغة شدة الحال وهي اسم لمصدر الاضطرار، تقول حملتني الضرورة على كذا وكذا، واضطر فلان إلى كذا وكذا والاضطرار معناه الاحتياج إلى الشيء[7].

وعرفها الجرجاني بأنها: النازل مما لا مدفع له[8]، ويقال رجل ذو ضارورة وضرورة: ذو حاجة اضطر إلى الشيء ألجأ إليه، ويقال أنه ذو ضرر على الشيء إذا كان ذا صبر عليه ومقاساة له[9]، ويمكن القول بأن الضرورة هي الاضطرار الذي ينزل بالإنسان ولا يمكن دفعه.

وبعد بيان موقف أهل اللغة للضرورة التي تجيز المحظورات فينبغي تعريف الحظر: وهو الحجر ضد الإباحة وحظره فهو محظور أي محرم وبابه نصر[10].

وأما الضرورة والمحظور في الاصطلاح فيكون على النحو الآتي:

الضرورة في الاصطلاح: لقد عرف الفقهاء الضرورة بتعريفات متعددة: منها ما أورده صاحب الوجيز: (الحالة الملجئة لتناول الممنوع شرعاً)[11]، وعرفها السيوطي بتعريف يشابه التعريف السابق: (بلوغ الإنسان حداً إن لم يتناول الممنوع هلك أو قارب)[12]، ويلاحظ على التعريفين بأن كليهما غير جامع ولا يصدق إلا على حالة واحدة وهي تناول المضطر شيئاً محرماً ليحفظ به نفسه من جوع مهلك أو عطش متلف

أو مرض قاتل بدليل كلمة (الممنوع) الوارد في التعريفين، إلا أن هناك حالات كثيرة لم يشملها ومنها التدخل لإنقاذ الأنفس والأموال من التلف كمن اضطر لهدم جدار الغير لكي يتمكن من إطفاء حريق قد يعم ضرره مجموعة من الدور السكنية، وهكذا إذا اضطر سائق السيارة إلى هدم جدار في سبيل الخلاص من قتل طفل فهدم الجدار أهون من قتل إنسان، ولكن في الحالتين لابد من تعويض المتضرر، بناء على قاعدة: (الاضطرار لا يبطل حق الغير).

ومن الجدير بالذكر أن التعريف المذكور يفيد فعل الشيء الممنوع بعذر ولو كان بإكراه من الغير، وهو: (حمل الغير على أن يفعل ما لا يرضاه ولا يختار مباشرته)[13]، وعلى هذا لا يكون التعريف جامعاً مانعاً، والذي أراه أن الراجح في تعريف الضرورة، ما قاله الدكتور الزلمي: (قوة قاهرة ذات خطورة تبرر دفعها بمحظور)[14]، وبهذا يتبين بأن الضرورة هي القوة التي تؤدي إلى فعل المحظور سواء كان لإنقاذ نفس أو مال ولا دخل للغير فيه.

وأما المحظور: فقد عرفه الشوكاني بقوله: (ما يذم فاعله ويمدح تاركه)[15]، ويقال له المحرم، وهذا التعريف أورده الفقهاء، وقد جاء بصيغة التحريم عند الأصوليين، وقد عرفه البعض بقوله: (هو ما طلب الشارع الكف عنه على وجه الحتم والإلزام، فيكون تاركه مأجوراً مطيعاً وفاعله آثماً عاصياً)[16]. والفرق بين التعريفين هو أن الفقهاء نظروا إلى النتيجة، وأما الأصوليون فقد عرفوه بتعريف يشابه تعريف النهي، لأن الحرام يترتب على النهي بصيغه المعروفة: وهي لا الناهية وترتيب العقوبة على الفعل وبصيغة النهي أو التحريم، والمعنى المستفاد من المحظور المرادف للتحريم، هو المنع من الفعل إلا إذا اقتضت الضرورة.

2.1 المطلب الثاني: مشروعية الضرورة

مما لا يخفى على ذوي الألباب الملمين بأسرار الشريعة الإسلامية، أنها ما جاءت إلا لتحقيق مصالح العباد في العاجل والآجل، وبما أن أحوال الإنسان قد تتغير أو تتعرض لخطر، فيمكن تقسيمها إلى حالات اعتيادية لا يتعرض الإنسان فيها إلى أي خطر يهده، ولكنها لا تخلو من مشقة اعتيادية تستدعي تبديل الحكم من الحالة الأصلية التي تسمى بالعزيمة إلى الرخصة بل يمكن القيام بأداء العبادات على الوجه الأكمل، وقد يتعرض الإنسان إلى خطر خارج عن طاقة الإنسان فلا يكلف الله بها الإنسان تطبيقاً لقوله تعالى: (لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا)[17].

والحالة التي تتوسط بين الحالتين هي الحالات الطارئة التي تسمى بالظروف الطارئة، ومن الممكن عدها من قبيل الاستحسان: هو (استثناء مسألة جزئية من أصل كلي)[18]، فالثاني عزيمة والأول رخصة وهي المسمى بالضرورة: وقد جاءت في القرآن الكريم والسنة النبوية، فالحالات الاعتيادية هي العزيمة والحالات الطارئة هي الرخصة، والأصل في مشروعية الضرورة هي:

1- من القرآن الكريم: فقد وردت فيه العديد من الآيات التي تدل على مشروعية العمل بالأحكام الاستثنائية بمقتضى الضرورة ومن باب دفع الحرج وتحقيق اليسر، قال تعالى: (وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ)[19]، وقال تعال: (يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ)[20]، وقوله تعالى: (فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ)[21]، وقوله تعالى: (فَمَنِ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمٍ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ)[22]، وقد جاءت في هذه الآيات وأمثالها نماذج لتبديل أحكام المحرمات من الحرمة إلى الجواز، وعلى هذا فعدول القاضي من الحكم الأصلي الذي يسمى بالعزيمة إلى

الحكم الاستثنائي الذي يسمى بالرخصة لضرورة، ويسمى في اصطلاح الأصوليين (بالاستحسان) وقد مر ذكره، ومن الآيات التي دلت على مشروعية القاعدة واعتبارها أصلاً من أصول القاعدة، قوله تعالى: (وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا اضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ)[23]، فالأصل في الأشياء الإباحة وما سكت عنه الشارع فهو حلال، وأما الحرام الذي فصله الله وأوضحه فقد أباحه عند الضرورة والمخمصة، وهذا هو المعنى المستفاد من الآية السابقة.

2- أما من السنة النبوية: فهناك أحاديث كثيرة تؤكد ما ذكره القرآن الكريم لأن وظيفتها البيان: (عن عقبة بن وهب بن عقبة العامري قال سمعت أبي يحدث عن الفجيع العامري أنه أتى رسول الله (صلى الله عليه وسلم) فقال: ما يحل لنا من الميتة؟ قال: (صلى الله عليه وسلم) ما طعامكم؟. قلنا نغتبق ونصطبح: قال أبو نعيم فسره لي عقبة: قدح غدوة وقدح عشية: قال: (ذاك وابى الجوع) فأحل لهم الميتة على هذه الحال)[24].

ومن الجدير بالذكر أن هناك قواعد فقهية تعتبر أصلاً من الأصول التي تعتبر دليلاً لمشروعية الضرورة، ومنها المشقة تجلب التيسير: كما في الفطر للمسافر والمريض، وقاعدة: إذا ضاق الأمر اتسع، ومن تطبيقاتها: عدم نقض الوضوء من مس المرأة حالة الطواف، وهذا استثناء من بطلان الطهارة بمس المرأة عند الشافعية، إلا أنهم جوزوها لعدم التحرز للازدحام الحاصل في موسم الحج[25].

2. المبحث الثاني: تقييدات القاعدة وتطبيقاتها

من المعلوم في الفقه الإسلامي أن لكل قاعدة من القواعد الفقهية فروعا تندرج تحتها، إلا أنه قد يستثنى منها بعض الأحكام التي تخرج من القاعدة ولا تتفرع عنها، وسأتحدث في هذا المبحث عن تقييدات القاعدة وتطبيقاتها، ويشتمل على مطلبين:المطلب الأول: أهم التقييدات التي تطرأ على القاعدة، والمطلب الثاني: التطبيقات الفقهية.

1.2 المطلب الأول: أهم التقييدات التي تطرأ على القاعدة.

من الفقهاء من قيد قاعدة (الضرورات تبيح المحظورات) ومنهم الشافعية: فقالوا بشرط نقصانها عنها، والمراد من هذا القيد: أن لا تكون مفسدة إباحة المحظورات أعظم من مفسدة حالة الضرورة التي يراد دفعها بفعل المحظور، كما لو دفن الميت بغير تكفين فلا ينبش، لأن مفسدة هتك حرمته أشد من عدم تكفينه الذي قام الستر بالتراب مقامه وفي هذا يقول النووي: (لأن غرض التكفين الستر وقد حصل بالتراب مع ما في النبش من الهتك)[26].

ويتبين مما سبق بأنه من الضروري القول بأولوية الضرورة من المحظور، بأن يكون ارتكابه أهون ضرراً من الضرورة التي تكون فيها حفظ حياة الإنسان في بعض الحالات كما لو اضطر الإنسان إلى أكل لحم الخنزير فيما لو شارف الإنسان على الموت، وقال تعالى: (فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ)[27]، فحفظ حياة المضطر أولى من أكل الحرام، إلا أنه لابد من ارتكاب الضرورة بقدر الحاجة وأن لا يؤدي هذا الاضطرار إلى إبطال حق الغير، ويتضح هذا في ضوء قاعدتين من القواعد الفقهية.

القاعدة الأولى: الضرورات تقدر بقدرها: فمعنى القاعدة: أن الشيء الذي يباح بناء على الضرورة يكون بالقدر الكافي لإزالة الضرورة فقط، ولا يجوز استباحة ما هو أكثر مما تزول به الضرورة[28].

ودليل هذه القاعدة: قوله تعالى: (فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَإِنَّ رَبَّكَ غَفُورٌ رَحِيمٌ)[29]، فقوله تعالى:

(غَيْرَ بَاغٍ) أي غير ظالم والمعنى هو جواز ارتكاب المحرم عند الضرورة من غير ظلم بعيداً عن التعمد في فعل الحرام، ولكن شرط أن لا يتجاوز الحد المعقول الذي تندفع به الضرورة، وما وضعت هذا القاعدة إلا للتنبيه على أن الشارع الحكيم حينما شرع الرخص فقد أجاز للإنسان بمقدار الضرورة التي لابد منها، وهذا معنى قوله تعالى: (وَلَا عَادٍ) أي غير متجاوز الحد[30].

ومن التقييدات التي تجري على القاعدة الفقهية (الضرورات تبيح المحظورات)، فقد حرم الله أكل الميتة إلا عند الضرورة، ويجوز ذلك في الحالات الطارئة ولكن بقدر سد الرمق، ويجوز للطبيب النظر إلى العورة بقدر ما تستوجبه الضرورة، وإذا جاز لولي المجنون تزويجه للضرورة فلا يجوز تزويجه بأكثر من واحدة لاندفاع الحاجة بها، ومن استشير في خاطب اكتفى بالتعريض كقوله لا يصلح لك، ولم يعدل إلى التصريح، وكما أجاز الفقهاء شهادة النساء في المواضع التي لا يمكن اطلاع الرجال عليها، إلا أنه لا يجوز شهادتهن منفردات في المواضع التي يمكن اطلاع الرجال عليها، لأن ما جاز للضرورة تقدر بقدرها[31].

القاعدة الثانية الاضطرار لا يبطل حق الغير.

قد يجوز للمضطر ارتكاب المحظور في الفقه الإسلامي ولا إثم عليه، كمن اضطر إلى أكل لحم الميتة لدفع الهلاك عن النفس بسبب الجوع، إلا أنه قد يترتب على هذا التعلق بحق الغير ففي هذه الحالة لا يمكن إبطال حق الآخرين، كما في أكل مال الغير أو شرب ماء أو أخذ أداة كفرس أو سيارة للهروب بها، فعلى المضطر تعويض صاحب المال، ولابد من تعريف الاضطرار وما يترتب عليه.

الاضطرار: هو أن يجبر الإنسان على عمل محظور بحيث يجيز له أن يرتكب العمل المحظور[32].

ومن تطبيقات هذه القاعدة:

1- لو استأجر شخص سفينة لنقل البضائع لمدة ثلاثة أيام عن طريق البحر من بلد إلى بلد آخر، وانتهت المدة والسفينة لم تزل في البحر، فالإجارة مستمرة بحكم الاضطرار الذي حل بالمستأجر ولا إثم عليه، إلا أنه لا يبطل حق صاحب السفينة بل على المستأجر أن يدفع للمؤجر أجرة المثل للمدة الزائدة على مدة الإجارة المقررة في العقد.

2- من تطبيقات القاعدة: كما لو استأجر ظئراً فانقضت المدة والطفل لا يأخذ ثدي غيرها فتبقى الإجارة إلى أن يستغني الطفل عن الظئر، إلا أنه يجب منح المرضعة أجرة الرضاع للمدة الزائدة.

3- إذا هرب رجل خوفاً من ظالم يلحقه وقد يقتله إذا تمكن منه، وهناك سيارة واقفة على الشارع فيجوز للمضطر أن ينجو بنفسه بواسطة تلك السيارة ولكن في أثناء السير حدث له حادث أدى إلى تعطيل السيارة، ففي هذه الحالة لا يسقط حق صاحب السيارة بل يجب على المضطر تعويض صاحبها ولكن لا إثم عليه[33].

2.2 المطلب الثاني:أهم التطبيقات الفقهية

هذه القاعدة تندرج تحتها فروع كثرة ومن أهمها:

الفرع الأول: إساغة اللقمة بالخمر، فلو أن رجلاً وقفت لقمة في بلعومه ولم يجد ماء ووجد خمراً فعليه أن يشرب الخمر بقدر إساغة اللقمة، ولكن لو شرب مختاراً بعد الإساغة اعتبر شارباً للخمر ويقام عليه الحد، وإنما أبيح له شرب الخمر وهو حرام لئلا يهلك وهذا من قبيل الضرر يزال ولو بارتكاب محظور[34].

الفرع الثاني: المحرمات من المطعومات: قال تعالى: (إِلَّا مَا اضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ)[35] أراد الله سبحانه وتعالى بعد ذكر المحرمات من الميتة ولحم الخنزير جواز أكل جميع المحرمات عند الاضطرار، وهكذا مباشرة المحظور في

بعض الحالات كمن يضطر من النساء مراجعة الأطباء من الرجال والحاجة ماسة للنظر إلى عورة المرأة وبشرط أن لا يوجد من يقوم من الطبيبات بهذا الواجب وبنفس الأداء الذي يتقنه الرجل الطبيب[36].

الفرع الثالث: جواز الكذب والحلف عليه عند الضرورة: الكذب حرام في الشريعة الإسلامية والحلف عليه أشد تحريماً، إلا أنه عند الضرورة وحينما تقتضي المصلحة العامة يجوز الكذب، وكما لو أراد ظالم ملاحقة بريء يريد قتله أو امرأة يزني بها فاختفيا عند أحد من الناس، فيجوز لهذا الشخص إنكار وجودهما وان كان كذباً ويجوز الحلف عليه لأن مفسدة القتل والزنا أعظم من مفسدة الكذب ولهذا جاز ارتكابه وهو من قبيل أخف الضررين وفي حالة الضرورة فجاز ارتكاب المحظور وهو الكذب[37].

الفرع الرابع: إتلاف مال الغير: ويتصور ذلك إذا كانت سفينة محملة بالبضائع وأوشكت على الغرق ولا يمكن الخلاص منها إلا بإلقاء بعض ما فيها من البضائع جاز ذلك لأنه من قبيل ارتكاب الضرر الأخف للخلاص من الضرر الأعظم وهو إتلاف المال كله، وهكذا لو كانت هناك سفينة محملة بالناس فيجوز إلقاء البعض حتى يسلم الكل ويكون بطريقة الاقتراع بينهم[38].

ويتضح مما سبق جواز ارتكاب المحظور عند الضرورة، وللمجتهد أن يفتي بذلك عند الاضطرار ولا حصر فيه، وكما لو حدث حريق كبير في المحلة فيسوغ لأولياء الأمور هدم البيوت المجاورة للحريق منعاً لسريانه، ولكن يجب على الدولة تعويض المتضرر من باب، الاضطرار لا يبطل حق الغير، ومن أمثلة ذلك منع المصاب بالأمراض الوبائية من مخالطة الناس خوفاً من سريان المرض إليهم.

خاتمة:

خاتمة في أهم النتائج التي توصل إليها الباحث

1- التعريف المختار للقاعدة هو: (حكم كلي فقهي ينطبق على جزئيات كثيرة).

2- الراجح في تعريف الضرورة: (قوة قاهرة ذات خطورة تبرر دفعها بمحظور).

3- التعريف الأجدر بالقبول للمحظور (الحرام) هو: (ما يثاب على تركه ويعاقب على فعله).

4- قاعدة (الضرورات تبيح المحظورات) لا يعمل بها على إطلاقها، وانما تقيد في بعض الحالات وقد قيدها الفقهاء بقاعدة (الضرورة تقدر بقدرها) فمن أراد أن يزوج ابنه المجنون فلا يزوجه إلا بواحدة. وقيد بقاعدة (الاضطرار لا يبطل حق الغير) فمن اضطر إلى أكل مال الغير فجاز له ذلك، إلا أنه على الفاعل تعويض المتضرر من جراء ذلك.

5- على ضوء القاعدة (الضرورات تبيح المحظورات) يمكن للفرد المسلم الخلاص من الظروف الطارئة التي تواجهه، فيجوز للمضطر أكل مال الغير عند الجوع الشديد وهدم جدار الغير تجنباً لقتل إنسان معصوم الدم وذلك بارتكاب أخف الضررين.

المصادر والمراجع:

- ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت، لبنان، بدون سنة النشر.

- ابن نجيم الحنفي، الأشباه والنظائر دار السعد، دون بيانات نشر.

- أبو القاسم جار الله محمود بن عمر الزمخشري الخوارزمي، تفسير الكشاف على حقائق التنزيل وعيون الأقاويل وجودة التنزيل، تحقيق: خليل مأمون شيحا، دار المعرفة، الطبعة الثالثة، بيروت، لبنان، 1430هـ، 2009م.

– أحمد بن تيمية، فتاوى الخمر والمخدرات، الطبعة الأولى، دار البشير، بدون سنة النشر.

– التلويح للإمام التفتازاني على التوضيح للإمام صدر الشريعة شرح التنقيح للشيخ أبن الحاجب طبع بمطبعة الحاج محرم افندي البوسنوي في أواسط ذي الحجة الشريفة لسنة (1304) هـ .

– الشريف علي بن محمد الجرجاني، التعريفات، طبع بمطبعة محمد الأسعد المرقم (20) الكائن بجادة الباب العالي في قسطنطينية في أواسط شهر ربيع الآخر سنة (1200)هـ.

– الصحاح في اللغة والعلوم، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1983م.

– النووي، مغني المحتاج بشرح المنهاج، الطبعة الأولى، دار المعرفة، بيروت، لبنان، 1418هـ، 1997م،

– الوجيز في شرح القواعد الفقهية في الشريعة الإسلامية، الدكتور عبد الكريم زيدان، مؤسسة الرسالة للناشرين.

– حسني عبد الدايم، الضرورة وأثرها على المسؤولية المدنية، دار الفكر الجامعي، الإسكندرية، 2007م،

– عبد العزيز محمد العزام، القواعد الفقهية، الطبعة الأولى، دار الحديث، القاهرة، 2005م.

– عبد الكريم زيدان، الوجيز في أصول الفقه، مؤسسة الرسالة، بدون سنة النشر.

– محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي، مختار الصحاح، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، بدون سنة النشر.

– محمد بن علي بن محمد الشوكاني، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، دار المعرفة، بيروت، لبنان. دون سنة النشر.

– مصطفى الزلمي، أصول الفقه الإسلامي في نسيجه الجديد، الطبعة الثالثة والعشرون، دار إحسان للنشر، اربيل. بدون سنة النشر.

– مصطفى الزلمي، المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية في نمط جديد، الطبعة الأولى، دار إحسان للنشر، طهران، إيران، 2014م، 1435هـ،

– مصطفى الزلمي، إيضاح الفوائد في شرح القواعد، الطبعة الأولى، دار نشر إحسان، طهران، إيران، 2014م، 1435هـ.

– مصطفى الزلمي، موانع المسؤولية الجنائية في الشريعة الإسلامية، الطبعة الأولى، دار إحسان للنشر، اربيل، بدون سنة النشر.

الهوامش:

[1] ينظر: لسان العرب لأبن منظور، دار صادر، بيروت، لبنان، الجزء 3، ص.361. ومعجم مقاييس اللغة، الجزء5، ص.109.

[2] سورة البقرة، الآية 127.

[3] ينظر: لسان العرب: 3: 361، مرجع سابق.

[4] تقي الدين الحصني الشافعي، القواعد، الجزء 1، ص. 22، وينظر التلويح على التوضيح للتفتازاني، الجزء 1، ص. 34.

[5] ينظر: الأشباه والنظائر لأبن نجيم الحنفي، دار السعد، ص. 155.

[6] القواعد لتقي الدين الحصني الشافعي، الجزء 1، ص.22..

[7] لسان العرف لأبن منظور: 4/ 483.

[8] التعريفات للجرجاني، طبع بمطبعة محمد الأسعد المرقم (20)، دار الكتب العلمية (بيروت – لبنان)، الطبعة الأولى، (1403هـ – 1983م).

[9] الصحاح في اللغة والعلوم مادة (ضرر)، الجزء 3، ص.11.

[10] محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي،مختار الصحاح، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ص. 143.

[11] عبد الكريم زيدان، الوجيز في شرح القواعد الفقهية في الشريعة الإسلامية، مؤسسة الرسالة للناشرين، ص. 222.

[12] السيوطي، الأشباه والنظار، ص. 114، وينظر: موسوعة الفقه الإسلامي للدكتور وهبة الزحيلي، دار الفكر، دمشق، 13 – 512.

[13] التلويح على التوضيح على متين التنقيح، الجزء 2، ص. 196.

[14] مصطفى الزلمي، موانع المسؤولية الجنائية في الشريعة الإسلامية، الطبعة الأولى، 2014، ص. 221.

[15] محمد بن علي بن محمد الشوكاني، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، دار المعرفة، بيروت ، لبنان، ص 6.

[16] عبد الكريم زيدان، الوجيز في أصول الفقه، مؤسسة الرسالة، ص.41. ، وينظر: مصطفى الزلمي، المدخل لدراسة الشريعة: الطبعة الأولى، ص 49.

[17] سورة البقرة:، الآية 286.

[18] ينظر: أصول الفقه الإسلامي في نسيجه الجديد، للدكتور مصطفى الزلمي، الطبعة العشرون، دار إحسان للنشر، اربيل، ص. 201.

[19] سورة الحج، الآية 78.

[20] سورة البقرة، الآية 185.

[21] سورة البقرة، الآية 173.

[22] سورة المائدة، الآية 3.

[23] سورة الأنعام، الآية 119.

[24] رواه أبو داود في سننه، 3: 359.

[25] ينظر: موانع المسؤولية الجنائية في الشريعة الإسلامية: ص. 223 وما بعدها، والوجيز في شرح القواعد الفقهية للدكتور عبد الكريم زيدان: ص. 223، وإيضاح الفوائد في شرح القواعد للدكتور مصطفى الزلمي، الطبعة الأولى، ص. 225 وما بعدها، والضرورة وأثرها على المسؤولية المدنية، دار الفكر الجامعي، الإسكندرية، الطبعة الأولى، ص. 81.

[26] مغني المحتاج بشرح المنهاج للنووي، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، الجزء 1، ص.367.

[27] سورة البقرة، الآية 173.

[28] عبد العزيز محمد العزام، القواعد الفقهية، دار الحديث، القاهرة، سنة الطبع 2005م، ص. 151.

[29] سورة الأنعام، الآية 145.

[30] أبو القاسم جار الله محمود بن عمر الزمخشري الخوارزمي، تفسير الكشاف على حقائق التنزيل وعيون الأقاويل وجودة التنزيل، تحقيق: خليل مأمون شيحا، دار المعرفة، الطبعة الثالثة، بيروت، لبنان، 1430هـ، 2009م.

[31] ينظر: الوجيز في شرح القواعد الفقهية: ص. 228 وما بعدها.

[32] إيضاح الفوائد في شرح القواعد للدكتور مصطفى الزلمي، ص. 108.

[33] ينظر: الوجيز في شرح القواعد الفقهية، ص. 79.

[34] أحمد بن تيمية، فتاوى الخمر والمخدرات، الطبعة الأولى، دار البشير، بدون سنة النشر، ص.89.

[35] سورة الأنعام، الآية 119.

[36] عدنان العساف، جميلة الرفاعي، الأطعمة المحللة والمحرمة ومستجداتها الفقهية، دراسة تطبيقية مقارنة في ضوء سورة المائدة، متوفر على الموقع الإلكتروني https://aliftaa.jo/Research.aspx?ResearchId=16#.XqCZTtQzY2w، تاريخ الزيارة: 2020/04/21، 2140.

[37] فتاوى وأحكام، متوفرة على موقع سماحة الشيخ يوسف القرضاوي، متوفر على الموقع الكتروني: https://www.al-qaradawi.net/node/3796، تاريخ الزيارة: 2020/04/21، على الساعة 17.30.

[38] ينظر: الوجيز في شرح القواعد الفقهية: ص 223 وما بعدها للدكتور عبد الكريم زيدان، والقواعد الفقهية للدكتور عبد العزيز محمد عزام، ص. 147 وما بعدها.

العقوبات الشرعية وعلاقتها بحفظ الضروريات الخمس الحدود والقصاص انموذجا

Shariah sanctions And its relationship to the preservation of the five essentialsLimits and gasses are a model

عبد الجليل أولاد حمادي

Abde aldjalil Ouled hammadi

جامعة العقيد أحمد دراية، أدرار، الجزائر، adjalil17@gmail.com

تاريخ الارسال : 2020/01/22	تاريخ القبول : 2020/05/02	تاريخ النشر : 2020/06/10

ملخص:

تتناول هذه الدراسة البحث ضمن تلك الخصائص والمقاصد التي تُميز نظام العقوبات الشرعية بإبراز مسالك حفظ الضروريات الخمس: الدين- النفس- العقل- النسل- المال، من خلال العقوبات المقدرة (الحدود) والقصاص. منطلقا من مفهوم وخصائص العقوبة الشرعية، ومثنيا بمفهوم الضروريات الخمس، ثم تعرضت بمُثل أبين فيها دور الحدود القصاص في حفظ الضروريات الخمس.

الكلمات المفتاحية: العقوبة ; الضروريات الخمس ; المقاصد ; الحدود ; القصاص

Abstract:

This study deals with the features and purposes that characterize the Islamic penal system by highlighting the ways of preserving the five necessities. The latter refers to rules that aim to preserve religion, life, mind, relationships, and money through estimated sanctions (retributions) and punishment. The research begins with defining and describing the main characteristics of the Islamic punishment. Secondly, the study defines the five necessities along with some examples that illustrate the role of retribution in preserving the Islamic five sacred necessities.

Keywords : **Punishment – the five purposes – the purposes – the border – the punishment**

المؤلف المرسل: عبد الجليل أولاد حمادي، الإيميل: adjalil17@gmail.com

مقدمة:

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيد المرسلين، وبعد فإن للشريعة الإسلامية مقاصدا شرعت الأحكام الشرعية لتحقيقها تفضلا منه سبحانه وتعالى، وهي على أقسام ومراتب متباينة فيما بينها، ولعل من أهم هذه المقاصد تلك التي يعبر عنها بالكليات الخمس، أو الضروريات الخمس، التي رُعيت في مختلف الأحكام، فقد تمآلأت عديد الأدلة والأحكام في وجوب حفظها وصيانتها.

ومن أجل بيان حفظها اتجهت إلى إيراد بعض النماذج التطبيقية من الفقه الإسلامي، منتخباً منه مجال العقوبات، فكان البحث يحمل العنوان التالي: العقوبات الشرعية وعلاقتها بحفظ الضروريات الخمس الحدود والقصاص انموذجا.

متقصداً في ذلك إثراء النظرية الإسلامية في العقوبة؛ ببيان تلك المرتكزات والمقاصد، والخصائص التي تتربع عليها السياسة العقابية في الفقه الإسلامي .

منطلقاً من الاشكال التالي: إلى أي مدى يمكن للعقوبات المقدرة وعقوبة القصاص حفظ وصيانة الضروريات الخمس؟

وقد وضعت خطة للبناء الشكلي للبحث تتكون من مقدمة، وثلاثة مطالب وخاتمة، المطلب الأول جاء لبحث العقوبة الشرعية مفهومها وخصائصها، والمطلب الثاني: مفهوم الضروريات الخمس، أما المطلب الثالث وهو لب الدراسة جاء بعنوان: دور الحدود و القصاص في حفظ الضروريات الخمس، يتكون من فرعين، الأول لبحث دور الحدود في حفظ الضروريات الخمس، والثاني لبحث دور القصاص في حفظ الضروريات الخمس.

المطلب الأول: العقوبة الشرعية المفهوم والخصائص

الفرع الأول: حقيقة العقوبة الشرعية وخصائصها

أولاً: تعريف العقوبة لغة واصطلاحا

1-تعريف العقوبة لغة: من الجزاء والمكافئة نظير سوء، "...العقاب والمعاقبة أن تجزي الرجل بما فعل سوءا والاسم العقوبة وعاقبه بذنبه معاقبة وعقابا أخذه به وتعقبت الرجل إذا أخذته بذنب كان منه"[1]، و في هذا المعنى كقولك: عَاقَبْتُ اللص مُعَاقَبَةً و عِقَابًا و الاسم العُقُوبَةُ.[2] والعقاب: العقوبة و عاقبه بذنبه أي جزاه على ذنبه.[3]

2-تعريف العقوبة اصطلاحاً: " هي موانع قبل الفعل زواجر بعده أي العلم بشرعيتها يمنع الإقدام على الفعل وإيقاعها بعده يمنع من العود إليه".[4] وهذا الفعل الذي رتب عليه الشارع العقاب هو الفعل المحرم الذي تلحق مفاسده ومضاره حقوق الله أو حقوق العباد، وتختلف عقوبته باختلاف حجم جريمته.

والعقوبة في الشريعة الإسلامية تنقسم إلى عدة أقسام بحسب عدة اعتبارات؛ فباعتبار الإضافة تنقسم إلى عقوبة خاصة بحق الله وعقوبة خاصة بحق العبد وعقوبة مترددة بين الحقين وحق الله فيها غالب وعقوبة مترددة وحق العبد فيها غالب، وباعتبار المعاقب تنقسم إلى عقوبات معنوية وأخرى حسية، وباعتبار التقدير تنقسم إلى قسمين: عقوبات مقدرة وعقوبات غير مقدرة.[5]

3- مفهوم العقوبة المحددة:

أ- **لغة:** الحد في اللغة بمعنى: الفصل والمنع، ومنه الحدود المقدرة في الشرع لأنها تمنع من الإقدام، وبمعنى: الحاجز بين الشيئين وحد الشيء منتهاه وقد حد الدار من باب رد و حددها أيضا تحديدا و الحد المنع.[6]

ب- **اصطلاحاً**: يعرف الحد بأنه: "عقوبة مقدرة لأجل حق الله". [7] بحسب هذا التعريف يخرج منه التعزير، والقصاص وإن كان عقوبة مقدرة إلا أنه تعلق بحق آدمي،[8] وعرف ابن حجر الحد بقوله: "المراد بالحد ما ورد فيه من الشارع عدد من الجلد أو الضرب مخصوص أو عقوبة مخصوصة".[9] يخرج من ذلك أيضا التعزير ويدخل في هذا المعنى القصاص لأنه عقوبة مقدرة، وبعض الكفارات...

ت- والحدود متنوعة حيث اتفق العلماء على حد الردة والحرابة والسرقة والزنا والقذف وشرب الخمر، واختلفوا فيما عدا ذلك كشرب ما يسكر كثيره، والقذف بغير الزنا، واللواط ولو بمن يحل له وطؤها، والسحر، وترك الصلاة تكاسلاً، والفطر في رمضان...[10]

4- مفهوم القصاص:

أ- **تعريف القصاص لغة**: له عدة معاني من أهمها: من الفعل قص و يعني القطع، كقولهم قصصت ما بينهما أي قطعت والمقص ما قصصت به أي قطعت قال أبو منصور القصاص في الجراح مأخوذ من هذا إذا اقتص له منه بجرحه مثل جرحه إياه أو قتله به،[11] وهو بمعنى القود كالقصاص، كقولنا اقتص له منه أي جرحه مثل جرحه أو قتله قودا.[12]

ب- **تعريف القصاص اصطلاحاً**: هو فعل مجني عليه أو وليه بجان مثل ما فعل أو شبهه.[13] قد تكون هذه الجناية قتل و قد تكون اعتداء على عضو أو طرف أو جرح.[14]

ثالثاً: خصائص العقوبة في الشريعة الإسلامية

1- **الربانية والثبات**: لا شك أن من أهم خصائص نظام العقوبات في الشريعة الإسلامية استناده إلى نصوص الوحي الواردة في بيان الجرائم وعقوباتها، فبذلك تكتسب العقوبة في الشريعة الغراء صفة الربانية من حيث المصدر؛ لأن الشارع حدد أصول الجرائم وحدد عقوباتها مقدرة كالقصاص والحدود...، وغير محددة كالتعازير، وربانية من حيث الوجهة لأن إنزال العقاب على الجاني هو طاعة وقربة لله، وتحكيم لشرعه وهو واجب من الواجبات ، فهي بذلك تبقى ثابتة وخالدة بخلود الرسالة الإسلامية.

2- **الغرض من العقوبة هو إصلاح الأفراد وحماية الجماعة وصيانة نظامها**: وذلك من خلال عدة اعتبارات من أهمها [15]:

أ- أن تكون العقوبة رادعة زاجرة تمنع وقوع الجريمة، فإن وقعت فتكون لتأديب الجاني واستصلاحه وليس لأجل الانتقام منه كما يذكر بعض الفقهاء: " أن العقوبة هي تأديب واستصلاح وزجر يختلف بحسب اختلاف الذنب"[16].

ب- كل عقوبة تؤدي لصلاح الأفراد وحماية الجماعة هي عقوبة مشروعة، فلا ينبغي الاقتصار على عقوبات معينة دون غيرها.

ت- حد العقوبة هو حاجة الجماعة ومصلحتها، فإذا اقتضت مصلحة الجماعة التشديد شددت العقوبة، وإذا اقتضت مصلحة الجماعة التخفيف خففت العقوبة؛ فلا يصح أن تزيد العقوبة أو تقل عن حاجة الجماعة.

3- **نظرية الشريعة في العقاب تقوم على مبدأين عامين**: الأول يعتني بمحاربة الجريمة ويهمل شخصية المجرم والغرض من ذلك حماية الجماعة من الإجرام، والثاني: يعتني بشخصية المجرم ولا يهمل محاربة الجريمة والغرض من ذلك أيضا إصلاح الجاني كما أسلفنا سابقاً.[17]

4- **تفاوت العقوبات بتفاوت الجنايات:** فلما تفاوتت مراتب الجنايات لم يكن بد من تفاوت مراتب عقوباتها، ومن رحمة الله تعالى بعباده أن تولى ترتيب كل عقوبة بما يناسبها من الجناية جنسا ووصفا وقدرا، فهناك عقوبات مقدرة كالحدود والقصاص و...، وعقوبات غير محددة كالتعازير، فلو أوكل الله عز وجل أمر تقديرها للناس لذهبت بهم الآراء وتشعبت بهم المسالك ولعظم الاختلاف والنزاع.[18]

المطلب الثاني: مفهوم الضروريات الخمس

إن الشريعة الإسلامية جاءت لجلب المصالح وتكثيرها، ودرء المفاسد وتقليلها، وهذه المصالح على مراتب وأقسام مختلفة بحسب الاعتبارات، فباعتبار قوتها تنقسم إلى مصالح ضرورية وحاجية وتحسينية، وسنتناول في هذا المطلب بحث النوع الأول وهو المصالح الضرورية.

الفرع الأول: حقيقة الضرورة:

لغة: هي الاحتياج إلى الشيء، قولك: اضطره إليه: أي ألجأه وأحوجه إليه بمعنى حمل الإنسان على ما يكره، وفي ذلك ضربان: الأول: اضطرار بسبب خارج كمن يضرب أو يهدد لينقاد، الثاني: واضطرار بسبب داخل كمن اشتد جوعه فاضطر إلى أكل ميتة،[19] ومنه " فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلاَ عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ رَبَّكَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ "[20]

اصطلاحاً: قال الشاطبي: " فمعناها – أي الضرورة- أنها لابد منها في قيام مصالح الدين والدنيا، بحيث إذا فقدت لم تجر مصالح الدنيا على استقامة، بل على فساد وتهارج وفوت حياة، وفي الأخرى فوت النجاة والنعيم، والرجوع بالخسران المبين".[21] وقد رخص الشارع تناول المحرم حفظا للأنفس من الهلاك عند بلوغ حدّ الضرورة، وضابط ذلك كما قال الجويني: " وقد تبيح الضرورة الشيء ولكن لا يثبت حكمها كليا في الجنس بل يعتبر تحققها في كل شخص كأكل الميتة وطعام الغير..."[22]

الفرع الثاني: الضروريات أقسامها ومسالك حفظها:

أولاً: قسام الضروريات: وهي –خمس جاءت جميع الملل والنحل لحفظها وصيانتها-: الدين، والنفس، والنسل، والمال، والعقل، وقد اختلف الأصوليون في ترتيبها، واختلفوا أيضا في مدى إدراج العرض ضمنها، وقد نقل عن القرافي والطوفي وابن تيمية اعتباره كلية تضاف للكليات الخمس المذكورة، غير أنه عند التحقيق يتبين أن الخلاف إنما هو خلاف صوري؛ لأن الجميع متفق على تحريم العرض.[23]

قال القرافي محققا في هذه المسألة: " الكليات الخمس: حكى الغزالي وغيره إجماع الملل على اعتبارها، وأن الله تعالى ما أباح النفوس ولا شيئاً من الخمس المتقدمة في ملة من الملل، وأن المسكرات حرام في جميع الملل ...، واختلف العلماء، في عددها، فبعضهم يقول الأديان عوض الأعراض، وبعضهم يذكر الأعراض ولا يذكر الأديان وفي التحقيق الكل متفق على تحريمه فما أباح الله تعالى العرض بالقذف والسباب قط، وكذلك لم يبح الأموال بالسرقة والغضب، ولا الأنصاب بإباحة الزنا قط، ولا العقول بإباحة المسكرات، ولا النفوس والأعضاء بإباحة القطع والقتل، ولا الأديان بإباحة الكفر وانتهاك حرم المحرمات"[24].

ثانيا: مسالك حفظ الضروريات: يمكن حصر مسالك حفظ المصالح الضرورية في مسلكين اثنين:[25]

الأول: حفظها من جانب الوجود: وذلك من خلال إقامة أركانها وتثبيت قواعدها فلحفظ الدين من جهة الوجود شرعت أصول العبادات، والعادات راجعة إلى حفظ النفس والعقل من جانب الوجود أيضاً كتناول

المأكولات والملبوسات والمسكونات...، والمعاملات ترجع إلى حفظ النسل والمال من جهة الوجود.[26]

الثاني: حفظها من جانب العدم: بدرء ما يسبب الاخلال بها سواء كان واقعا أو متوقعا[27]، وقد أوجب الله واجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وهذا حفظ لها من جهة العدم،[28] شرع الشارع لحفظ الدين وحمايته أحكام الجهاد لمحاربة من يقف عقبة في طريق الدعوة إليه ، وشرع عقوبة الردة، وعقوبة من يبتدع ويحدث في الدين ما ليس منه، وكذا الحجر على المفتي الماجن الذي يحل الحرام، وشرع القصاص والدية والكفارة حفظ للنفس من جهة العدم...، وحرم الله المسكرات وعاقب من يتناولها حفظا للعقل من جهة العدم أيضاً، وسن الله لحفظ النسل والعرض حد الزنا والقذف، ولحفظ المال من جهة العدم حرمت السرقة وتشريع حد السارق والسرقة، وتحريم الاعتداء على الأموال وأكلها بالباطل.[29]

المطلب الثالث: دور الحدود القصاص في حفظ الضروريات الخمس

الفرع الأول: دور الحدود في حفظ الضروريات الخمس:

أولاً: حد الردة.

الردة هي خلع رداء الإسلام بالقول أو الفعل بنية الكفر كأن يقول أن الله معه شريك، أو يمتهن المصحف أو يتخذ إلها يعبده كالصنم والشجر...، وقد حكم الشارع على المرتد بالقتل، بعد أن يستتاب على رأي جماهير الفقهاء[30]، لقول النبي صلى الله عليه وسلم:" مَنْ بَدَّلَ دِينَهُ فَاقْتُلُوهُ ". [31]

وعند النظر في مقصد حد الردة نجده أنه شُرّع لحفظ الدين من جهة العدم أساساً، بتجسيد مقام الردع في المجتمع المسلم، فلا يفكر المرء في الردة إذا علم أنها فيها فوات حياته، فبذلك يحفظ دين المسلمين ودين من فكر أو يريد الاقدام على الردة لعلمه بالمآل.

وحقيقة الردة هي أنها من الأمراض المعدية في المجتمعات، فهي شر والشر يعدي بطبعه وينتشر انتشار النار في الهشيم، لأن غريزة التقليد والمحاكاة تدفع ببعض الناس إلى محاكاة المرتد خصوصا إن كان صاحب شأن، فضلاً في كون الردة تعد متنفسا للنفس الأمارة بالسوء لما فيها من انسلاخ عن أحكام الشرع وضوابطه والاستجابة لشهوات الهوى.[32]

والمرتد موقعه موقع خيانة للمسلمين فلا يؤمن جانبه فقد يصير مخبرا وعونا للعدو، فيهدد بذلك مصالح العباد في أنفسهم وأموالهم وأعراضهم، وأمنهم... ويصير عونا عليهم لأعدائهم، فلدفع هذه المفاسد التي تلحق الناس في دينهم وأمنهم على مصالحهم شُرع حد الردة.

أما في استتابة المرتد ففيه حفظ لدينه ونفسه، وانقاذه من نار جهنم؛ وهي أن يُمنح للمرتد وقتا ليعود إلى رشده، قال صاحب مغني المحتاج: " وتجب استتابة المرتد والمرتدة قبل قتلهما لأنهما كانا محترمين بالإسلام فربما عرضت لهما شبهة فيسعى في إزالتها لأن الغالب أن الردة تكون عن شبهة عرضت..."[33]

ثانياً: حد الحرابة.

الحرابة هي إشهار السلاح وقطع السبيل خارج المصر، أما من حارب داخل المصر فعلى مذهب مالك خارج المصر وداخله سواء، خلافا لأبي حنيفة والشافعي فهي عندهما خارج المصر.[34]

والأصل فيها قول الله جلّ وعلا: " إِنَّمَا جَزاءُ الَّذِينَ يُحارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَساداً أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذابٌ عَظِيمٌ (33) إِلاَّ الَّذِينَ تابُوا مِنْ قَبْلِ أَنْ

تَقْدِرُوا عَلَيْهِمْ فَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ (34) " [35].

وقد حددت الآية عقوبة المحارب وهي: القتل، والصلب، وقطع الأيدي، وقطع الأرجل من خلاف، والنفي، وقد اختلف الفقهاء في هذه العقوبات هل هي على التخيير أو مرتبة على قدر جناية المحارب؟ فقال مالك أنه يقتل إن قتل وليس للإمام تخيير في قطعه ولا نفيه، وإنما التخيير في قتله أو صلبه، أما إذا أخذ المال، ولم يقتل فلا تخيير في نفيه وإنما التخيير في قتله أو صلبه أو قطعه من خلاف. أما إذا أخاف السبيل فللإمام التخيير حسب اجتهاده بما يرفع ضرره.[36]

وذهب الشافعي وأبو حنيفة وجماعة من العلماء إلى أن العقوبة مرتبة على الجنايات المعلوم من الشرع ترتيبها عليه، فيقتل من المحاربين من قتل، ويقطع من أخذ المال، ولا ينفى إلا من لم يأخذ المال ولا قتل.[37]

وذهب بعض العلماء إلى أن الإمام مخير فيهم على الإطلاق بغض النظر عن الجناية.[38]

وللوقوف على دور حد الحرابة في صيانة الكليات الخمس ينبغي الوقوف عند نطاق مفاسد الحرابة وقد ذكر القرافي أن مفسدة الحرابة في النفوس والأبضاع والأموال.[39] فإشهار السلاح يهدد الأنفس بالقتل ويبعث فيها الرعب والخوف، وقطع الطريق يعطل مصالح الناس فتتعطل تجارتهم وتكسد أموالهم، وتصير الأعراض مهددة بالانتهاك لغياب الأمن والنظام العام، وانتشار الجرم والجرأة على انتهاك حدود الله،

وبالتالي فإن عقوبة الحرابة تحفظ النفوس ماديا من الهلاك ومعنويا باستشعار نعمة الأمن والاطمئنان ، وتحفظ العرض والنسل بقوة وازع السلطان المتمثل في النظام والقانون العام الذي يخضع له الناس، وتحفظ أيضا المال من الضياع وأكله بالباطل؛ بتحرير وتأمين الطرق من قطاعها.

كما يحفظ حد الحرابة أيضا كلية الدين لأن المجتمع الإسلامي تحكمه شريعة الإسلام التي ترتب حقوق العباد وواجباتهم، وجريمة الحرابة اعتداء على هذه الشريعة وعلى نظامها وقانونها؛ فتنتشر الفوضى والهرج ومختلف الجرائم، وتعطل أحكام الله لغياب وهوان السلطة المخولة بتنظيم الشأن العام للمسلمين، فتتعطل المصالح وتنزل كفة المفاسد، وما شرعت أحكام الشارع إلا بجلب هذه المصالح وتكثيرها ودرء هذه المفاسد وتقليلها.

ثانيا: حد الزنا.

الزنا: " هو كل وطء وقع على غير نكاح صحيح، ولا شبهة نكاح، ولا ملك يمين، وهذا متفق عليه بالجملة من علماء الإسلام".[40] وقد رتب الله جلّ وعلا على من ارتكب جريمة الزنا عقوبة حدية، فعلى الزاني البكر أن يجلد مائة جلدة اتفاقاً لقوله تعالى: " **الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ** "[41]، واختُلف في التغريب فذهب الحنفية إلى عدم التغريب، وذهب المالكية إلى تغريب الرجل دون المرأة وهو قول الأوزاعي، وذهب الشافعي إلى أن يغرب الزاني سواء ذكرا كان أو أنثى.[42]

أما الثيب المحصن فعقوبته الرجم لحديث مسلم : " أن النبي صلى الله عليه وسلم قال لماعز بن مالك أحق ما بلغني عنك قال وما بلغك عني قال بلغني أنك وقعت بجارية آل فلان قال نعم قال فشهد أربع شهادات ثم أمر به فرجم" [43]

حد الزنا سبيل لصيانة الأعراض وحفظ للنسل أصالة، كما يمكن أن يحفظ أيضاً النفس من الهلاك، والمال من الضياع؛ ولبيان ذلك يتعين علينا الوقوف على تلك المفاسد التي تطال الخلق عند انتشار جريمة الزنا ويمكن تلخيصها فيما يلي:[44]

– اختلاط الأنساب واشتباهها، وضياع أولاد الزنى وانحرافهم وتضرر المجتمع بسببهم.

– انتهاك الأعراض ولحوق العار بالزانية وأهلها وقد يؤدي ذلك إلى قتل الزاني والزانية دفعا للعار.

– ضياع المال وجلب الفقر لما يبدد الزاني ماله على المومسات بشراء فروجهن.

– تقليل الرغبة في الزواج لوجود سبيل ميسر تستفرغ فيه الشهوات وفي ذلك ضرب لآصرة الأسرة نواة المجتمع فيضيع المجتمع تبعا لضياع الأسرة.

– ضياع الزاني عند الكبر والوهن وهلاكه فلا يجد من يقوم عليه ويلبي حاجياته فيحتاج إلى زوجة تعينه على نوائب الدهر وأولاد يقومون على رعايته والاحسان إليه، بسبب تضييع نسله بين أفخاذ النساء.

– فضلاً عن انتشار تلك الأمراض الفتاكة كالإيدز والزهري والسيلان...

فهذه المفاسد يتم سدها عند الحد من جريمة الزنا، بتطبيق الحد وفي ذلك طريق وقائي لاختفاء أسباب ودوافع الزنا، لما للسلطان من وقع ردعي على النفوس.

ثالثاً: حد القذف.

وهو الرمي بالزنا، وقد رتب الشارع عقوبة محددة للقاذف كما في قوله تعالى: " **و**ٱلَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَداءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمانِينَ جَلْدَةً ..." [45]، واشترط الفقهاء في القاذف: البلوغ والعقل، أما المقذوف فاشترطوا فيه: البلوغ، الحرية، العفاف، الإسلام، أن يكون معه آلة الزنا، واشترط مالك في سن المرأة أن تطيق الوطء.[46]

سن الله تعالى حد القذف–زجراً– للصيانة لكرامة أفراد المجتمع الإسلامي بحفظ أعراضهم ونسلهم؛ لأن مفسدة القذف في حقيقتها تدور بين مستويين اثنين:

الأول: فردي، ومجاله الحط من كرامة المقذوف باتهامه بالزنا وفي ذلك عار يلحق بالمقذوف بانتهاك عرضه، فيحتقره الناس ويزهدوا في معاملته ومواصلته، وربما أشاعوا ذلك حتى يعم انتقاصه بين الناس [47]، ولحسم الباب من قبل الشرع اشترط شروطا صارمة على من يَتهم غيره بالزنا لتنفيذ الحد على الزاني، وإلا فإنه ينزل على القاذف حد القذف ثمانين جلدة.

الثاني: اجتماعي، وهو أن تفشي قذف المحصنات في أي مجتمع من المجتمعات من قبيل حب إشاعة الفاحشة في أوساط المجتمع المسلم، قال الله تعالى: " إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ الْفاحِشَةُ فِي الَّذِينَ آمَنُوا لَهُمْ عَذابٌ أَلِيمٌ فِي الدُّنْيا وَالْآخِرَةِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لا تَعْلَمُونَ (19) " [48]، وإشاعة الفاحشة يعني إيجاد المكان الملائم لتفشي جريمة الزنا وقد تقدمت مفاسد الزنا على مستوى المساس بكلية العرض، والنسل، والمال.

رابعاً: حد السرقة.

السرقة هي: " هي أخذ مكلّفٍ خفيةً قدر عشرة دراهم مضروبةٍ محرزةٍ بمكانٍ أو حافظٍ، فيقطع إن أقرّ مرّةً أو شهد رجلان"[49]، امتثالا لقوله تعالى: " وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا "[50]

شرع الإسلام لحفظ المال وحمايته تحريم السرقة، وترتيب عقوبة قطع يد —حد السرقة– السارق والسارقة، وفي ذلك وقاية لأموال الناس من الضياع. وتشجيع الناس على الاستثمار لتوفر الأمن على الأنفس والأموال.

قال صاحب فتح الباري: "صان الله الأموال بإيجاب قطع يد سارقها، وخص السرقة لقلة ما عداها بالنسبة إليها من الانتهاب والغصب ولسهولة إقامة البينة على ما عدا السرقة بخلافها وشدد العقوبة فيها

ليكون أبلغ في الزجر ولم يجعل دية الجناية على العضو المقطوع منها بقدر ما يقطع فيه حماية لليد ثم لما خانت هانت "[51]

وفي اعتبار مبدأ درء الحد بالشبهات كما يقول عمر بن الخطاب: " لأن أعطلَ الحدودَ بالشبهاتِ ، أحبُّ إليَّ من أن أُقيمَها بالشبهاتِ".[52] كمن يسرق مضطرا، أو من يسرق من غير الحرز أو عن جهل...، إشارة إلى حرمة الأنفس، وحرمة إذايتها بغير حق، ففي ذلك حفظ وصيانة للنفس.

خامساً: حد شرب الخمر.

الخمر كل مادة مسكرة مذهبة للعقل، لقوله صلى الله عليه وسلم: " كل مسكر خمر، وكل مسكر حرام"[53] رتب الشارع عليها عقوبة محددة وهي الجلد حفظا للعقل لأنه مناط التكليف، وبه يفهم الشرع.

وقد اختلف الفقهاء في مقدار الحد لعدم ورود نص من الكتاب أو السنة في ذلك يحدد مقدار عدد الجلد حتى لا يجعل مجالا للاختلاف، فذهب جماهير الفقهاء إلى تحديده بثمانين جلدة، وعمدتهم في ذلك إجماع الصحابة لما استشارهم عمر بن الخطاب رضي الله عنه، فاجتمع رأيهم على ثمانين، قال علي بن أبي طالب: "نرى أن تجعله ثمانين فإنه إذا شرب سكر وإذا سكر هذى وإذا هذى افترى "[54] .[55]

كما يمكن أن نفهم من قول علي رضي الله عنه مراعاة مقصد حفظ العرض في حد شارب الخمر؛ لما يؤول إليه شارب الخمر من السباب والقذف والنيل من أعراض الناس، ومن مآلات تفعيل حد شرب الخمر منع رواجها والتجارة فيها وفي ذلك صيانة وحفظ للأموال من إهدارها في الباطل، وفيه أيضا حفظ أمن الناس على أرواحهم وأعراضهم وأموالهم، لأن من أهم أسباب انتشار الجرائم والموبقات والحوادث كحوادث السير التي تحصد أرواح العباد تناول المسكرات التي تجعل متناولها غائبا عن وعيه لا يعي تصرفاته، وفيه حفظ للدين بتطبيق شرائعه وبحفظ نظام الأمة من الفوضى وانتشار المنكرات، فنلاحظ إذن أن في تطبيق حد شرب الخمر حفظ لجميع الكليات الضرورية.

الفرع الثاني: دور القصاص في حفظ الضروريات الخمس:

القصاص كما مر معنا هو: هو فعل مجني عليه أو وليه بجان مثل ما فعل أو شبهه. قد تكون هذه الجناية قتل و قد تكون اعتداء على عضو أو طرف أو جرح، من غير المماثلة في المفعول؛ ففي اشتراط عدم المماثلة في المفعول لأنه لا يقتل مسلم بكافر[56] ولا حر بعبد وأما الرجل مع المرأة فيقتل الرجل بالمرأة والمرأة بالرجل.[57]

وأصل مشروعية القصاص قوله تعالى: " يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصاصُ فِي الْقَتْلى الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأُنْثى بِالْأُنْثى ... " [58] ويشترط في القاتل البلوغ والعقل مختارا للقتل غير مشارك فيه غيره،[59] أما صفة القتل التي توجب القصاص فاتفاق الفقهاء على القتل العمد، أما شبه العمد فاختلفوا حوله فقال به الجمهور.[60] أما في قصاص الجراح فيشترط في الجارح شرط التكليف (البلوغ–العقل) والعمد.[61] ويكون القصاص في القتل والجراح كما مر، وفي اللطم والضرب والسب، وفي اتلاف المال عند من يقول بذلك.[62]

أولاً: دور القصاص في حفظ النفس

قال الله تعالى: " وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ (179) " [63]، قال الزجاج: " إذا علم الرجل أنه إن قَتَل قُتل أمسك عن القتل، وكان في ذلك حياة للذي هم بقتله ولنفسه، لأنه من أجل

القصاص أمسك"[64]، في تشريع القصاص صيانة للأنفس ورفع لمقامها وفي ذلك حفظ لها من جهة العدم لئلا يتجرأ الناس على القتل، وفيه حفظ للمجتمع الإسلامي من انتشار الثأر وكثرة القتل مثل أيام الجاهلية، فالإسلام جعل عقوبة القصاص مناسبة للجريمة حيث تسكن ثورة نفوس أهل القتيل.

ثانياً: دور القصاص في حفظ العرض

يجوز للإنسان أن يقتص ممن سبه كما يجوز ذلك في اللطم واللكز والضرب لقول الله تعالى: " فَمَنِ اعْتَدى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدى عَلَيْكُمْ " [65] فإذا علم الإنسان إذا أراد الإقبال على سب وشتم غيره فإنه سيقتص منه امتنع، وفي هذا حفظ لأعراض الناس ونشر للفضيلة ودرء للبذاءة وفحش الكلام.

ثانياً: دور القصاص في حفظ المال

ذهب بعض العلماء إلى أن من أتلف مال غيره فإنه يقتص منه بإتلاف مقدار ما أتلف من ماله، لأنه إذا جاز القصاص في الأنفس والأطراف والجراح فمن باب أولى جوازه في الأموال فليست أعظم قدرا مما ذكر، لكن الأفضل أن يقتص عند اتلاف المال بضمان المثل أو القيمة، لكن قد لا يشفى غليل المتلف ماله ولا يبرد قلبه إلا بفعل بمثل ما فعل بماله بالاتلاف وهذا مقتضى القياس والعدل، وهناك كلام ماتع لابن القيم نورده لبيان المسألة وإيضاحها[66]

قال ابن القيم: " إتلاف المال فإن كان مما له حرمة كالحيوان والعبيد فليس له أن يتلف ماله كما أتلف ماله وإن لم تكن له حرمة كالثوب يشقه والإناء يكسره فالمشهور أنه ليس له أن يتلف عليه نظير ما أتلفه بل له القيمة أو المثل كما تقدم والقياس يقتضي أن له أن يفعل بنظير ما أتلفه عليه كما فعله الجاني به فيشق ثوبه كما شق ثوبه ويكسر عصاه كما كسر عصاه إذا كانا متساويين وهذا من العدل وليس مع من منعه نص ولا قياس ولا إجماع فإن هذا ليس بحرام لحق الله وليست حرمة المال أعظم من حرمة النفوس والأطراف وإذا مكنه الشارع أن يتلف طرفه بطرفه فتمكينه من إتلاف ماله في مقابلة ماله هو أولى وأحرى وإن حكمة القصاص من التشفي ودرك الغيظ لا تحصل إلا بذلك ولأنه قد يكون له غرض في أذاه وإتلاف ثيابه ويعطيه قيمتها ولا يشق ذلك عليه لكثرة ماله فيشفي نفسه منه بذلك ويبقى المجني عليه بغبنه وغيظه فكيف يقع إعطاؤه القيمة من شفاء غيظه ودرك ثأره وبرد قلبه وإذاقة الجاني من الأذى ما ذاق هو فحكمة هذه الشريعة الكاملة الباهرة وقياسها معا يأبى ذلك وقوله: " فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدى عَلَيْكُمْ "... وهذا من العدل وليس مع من منعه نص ولا قياس ولا إجماع فإن هذا ليس بحرام لحق الله وليست حرمة المال أعظم من حرمة النفوس والأطراف وإذا مكنه الشارع أن يتلف طرفه بطرفه فتمكينه من إتلاف ماله في مقابلة ماله هو أولى وأحرى وإن حكمة القصاص من التشفي ودرك الغيظ لا تحصل إلا بذلك ولأنه قد يكون له غرض في أذاه وإتلاف ثيابه ويعطيه قيمتها ولا يشق ذلك عليه لكثرة ماله فيشفي نفسه منه بذلك ويبقى المجني عليه بغبنه وغيظه فكيف يقع إعطاؤه القيمة من شفاء غيظه "[67]

إن القول بجريان القصاص عند التعدي على الأموال فيه صيانة وحفظ للأموال من التعدي لحرمتها، قال صلى الله عليه وسلم: " كل المسلم على المسلم حرام دمه وماله وعرضه ".[68]

الخاتمة

في نهاية هذه الدراسة يتوجب علينا الوقوف على أهم النتائج المستفادة وهي كالتالي:

-يقوم نظام العقوبة في الشريعة الإسلامية على المبدأ الرباني في المصدر؛ إذ الشارع وضع القواعد العامة في ترتيب العقوبات على الجرائم والمخالفات، والوجهة من حيث مقام التعبد بامتثال تحكيم أوامر الله، خصوصاً فيما يتعلق بالحدود والقصاص؛ كل ذلك من أجل إصلاح الأفراد وحماية الجماعة وصيانة نظامها.

-نظرية الشريعة في العقاب تقوم على مبدأ الإصلاح الفردي والجماعي؛ بتجسيد مقام الردع الذي يحمي الجماعة من تفشي الإجرام، وإصلاح الجاني بترتيب العقوبة عليه.

-إن الحدود والقصاص وسائل لحفظ وصيانة كليات الشريعة من جهة كونها زواجر تحول دون حصول المفاسد وكونها جوابر لاستدراك ما فات من المصالح.

-المتأمل لحفظ الضروريات في الحدود يجد لكل حد من الحدود سيق لحفظ كلية من الكليات بالأصالة وإن حفظ غيرها بالتبعية كما يلي:

أ- حد الردة شُرع لحفظ الدين.

ب- حد الحرابة شُرع لحفظ النفس

ج-حد الزنا شُرع لحفظ النسل

د- حد السرقة شُرع لحفظ المال.

هـ- حد شرب الخمر شرع لحفظ العقل.

- يتجلى حفظ الضروريات في القصاص في حفظ النفس أساساً سواء في القتل أو الجراح، كما يمكن أن يُلاحظ حفظ العرض كما في قصاص الشتم والسب، وحفظ المال فيما يتعلق بقصاص المال عند التعدي على المال بالإتلاف عند من يقول به من الفقهاء.

هذا ونسأل الله الاخلاص في القول والعمل، ونسأله أن يعلمنا ما ينفعنا وينفعنا بما علمنا آمين.

المصادر والمراجع

1- ابن منظور، لسان العربدار صادر – بيروت ط1 دت.

2- ابن الجوزي، زاد المسير في علم التفسير، تح عبد الرزاق المهدي، دار الكتاب العربي بيروت – لبنان ط1 1422هـ.

3- ابن القيم، إعلام الموقعين عن رب العالمين، تح طه عبد الرؤف سعد، دار الجيل بيروت- لبنان 1973م.

4- ابن القيم، إعلام الموقعين عن رب العالمين، تح محمد عبد السلام إبراهيم ، دار الكتب العلمية بيروت- لبنان ط1 1991م.

5- ابن حجر العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري، تح عبد العزيز بن باز وآخرون، دار المعرفة بيروت- لبنان دط.

6- ابن رشد الجد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، تح علي محمد معوض و عادل أحمد عبد الموجود، دار الكتب العلمية بيروت- لبنان ط3 2003م.

7- ابن عابدين، حاشية ابن عابدين ، دار الفكر للطباعة والنشر بيروت- لبنان 2000م.

8- ابن عبد البر، الاستذكار، ، تح سالم محمد عطا و محمد علي معوض، دار الكتب العلمية بيروت- لبنان ط1 2000م.

9- ابن مفلح، المبدع شرح المقنع، محمد حسن اسماعيل الشافعي، دار الكتب العلمية بيروت- لبنان ط1 1997م.

10- البخاري، صحيح البخاري، تح محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، ط1 1422هـ.

11- الجويني، البرهان في أصول الفقه، تح عبد العظيم الديب، دار الأنصار القاهرة- مصر دت.

12- الحسين القدوري، التجريد للقدوري، أبو تح محمد أحمد سراج و علي جمعة محمد، دار السلام – القاهرة، ط2 2006م.

13- الرازي، مختار الصحاح، تح محمد خاطر، مكتبة لبنان ناشرون بيروت- لبنان.

14- سيد سابق، فقه السنة، الفتح للإعلام العربي القاهرة دط.

15- الشاطبي، الموافقات، تح أبو الفضل الدمياطي، دار الغد الجديد، ط1 2014م، القاهرة- مصر.

16- الشربيني، مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، اعتنى به محمد خليل عيتاني، دار المعرفة بيروت- لبنان ط1 1997م.

17- الشوكاني، نيل الأوطار من أحاديث سيد الأخيار شرح منتقى الأخبار، إدارة الطباعة المنيرية.

18- عبد القادر عودة، التشريع الجنائي الإسلامي مقارناً بالقانون الوضعي، دار الكاتب العربي، بيروت.

19- عبد الوهاب خلاف، علم أصول الفقه، دار الغد الجديد، القاهرة- مصر ط1 2010م.

20- العز بن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، تح نزيه حماد و عثمان جمعة ضميرية، دار القلم دمشق دط.

21- عزوز علي، مقاصد العقوبة في الشريعة الإسلامية، الأكاديمية للدراسات الإجتماعية والإنسانية- العدد 7- 2011م .

22- الفيومي، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير،المطبعة الأميرية القاهرة- مصر ط5 1922.

23- القرافي، الذخيرة، تح محمد حجي وآخرون، دار الغرب الإسلامي بيروت- لبنان ط1 1997م.

24- القرافي، شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول من الأصول، دار الفكر بيروت- لبنان 2004 دط.

25- قندوز محمد الماحي، قواعد المصلحة والمفسدة عند شهاب الدين القرافي من خلال كتابه الفروق، دار ابن حزم بيروت- لبنان ط1 2006م.

26- الكساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، دار الكتب العلمية ط2 1989م.

27- الكفومي أبو البقاء ، الكليات، تح عدنان درويش و محمد المصري، مؤسسة الرسالة بيروت- لبنان ط1 1997م.

28- الماوردي، الأحكام السلطانية، تح أحمد مبارك البغدادي، دار ابن قتيبة- الكويت ط1 1989م.

29- محمد عبد الفتاح يحيى، سقوط القصاص في الشريعة الإسلامية، رسالة ماجيستير، إشراف ماهر أحمد السوسي، كلية الشريعة والقانون الجامعة الإسلامية غزة.

30- المرسي، المحكم والمحيط الأعظم، تح عبد الحميد هنداوي، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، ط1 2000م.

31- مسلم، صحيح مسلم، عناية بيت الأفكار الدولية الرياض- السعودية، 1998م.

32- ميارة الفاسي محمد بن أحمد بن محمد المالكي، شرح ميارة الفاسي، تح عبد اللطيف حسن عبد الرحمن، دار الكتب العلمية بيروت- لبنان 2000م.

33- النسائي، السنن الكبرى، تح شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة بيروت- لبنان ط1 2001م.

34- النسفي، كنز الدقائق، تح سائد بكداش، دار البشائر الإسلامية، دار السراج، ط1 2011م.

الهوامش:

[11] لسان العرب، ابن منظور، دار صادر – بيروت ط1 دت، 1/ 619.

[2] المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، الفيومي، المطبعة الأميرية القاهرة- مصرط5 1922، 2/ 420.

[3] ينظر: الرازي، مختار الصحاح، تح محمد خاطر، مكتبة لبنان ناشرون بيروت- لبنان، ص 467.

[4] ابن عابدين، حاشية ابن عابدين، دار الفكر للطباعة والنشر بيروت- لبنان 2000م 4/ 03.

[5] عزوز علي، مقاصد العقوبة في الشريعة الإسلامية، الأكاديمية للدراسات الاجتماعية والإنسانية- العدد 7- 2011م ص 42- 43.

[6] ينظر: الفيومي، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير 1/ 124، مختار الصحاح ص 167.

[7] الشوكاني، نيل الأوطار من أحاديث سيد الأخيار شرح منتقى الأخبار، إدارة الطباعة المنيرية، 7/ 146.

[8] الكساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، دار الكتب العلمية ط2 1989م، 7/ 33.

[9] ابن حجر، فتح الباري شرح صحيح البخاري،دار المعرفة - بيروت ، 1379م، 12/ 177.

[10] ابن حجر، فتح الباري 12/ 178.

[11] ابن منظور، لسان العرب 7/ 73.

[12] ابن منظور، لسان العرب ص 810.

[13] ابن مفلح، المبدع شرح المقنع، محمد حسن اسماعيل الشافعي، دار الكتب العلمية بيروت- لبنان ط1 1997م، 7/ 223.

[14] محمد عبد الفتاح يحيى، سقوط القصاص في الشريعة الإسلامية، رسالة ماجيستير، إشراف ماهر أحمد السوسي، كلية الشريعة والقانون الجامعة الإسلامية غزة، ص 05.

[15] عبد القادر عودة، التشريع الجنائي الإسلامي مقارناً بالقانون الوضعي، دار الكاتب العربي، بيروت 1/ 606.

[16] الماوردي، الأحكام السلطانية، تح أحمد مبارك البغدادي، دار ابن قتيبة- الكويت ط1 1989م، ص 310.

[17] عبد القادر عودة، التشريع الجنائي الإسلامي مقارناً بالقانون الوضعي 1/ 611.

[18] ابن القيم، إعلام الموقعين عن رب العالمين، تح طه عبد الرؤف سعد، دار الجيل بيروت- لبنان 1973م ، 2/ 115.

[19] المرسي، المحكم والمحيط الأعظم، تح عبد الحميد هنداوي، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، ط1 2000م، 8/ 148، ابن نظور، لسان العرب 4/ 482، أبو البقاء الكفومي، الكليات، تح عدنان درويش و محمد المصري، مؤسسة الرسالة بيروت- لبنان ط1 1997م، ص 194.

[20] البقرة الآية 173.

[21] الشاطبي، الموافقات، تح أبو الفضل الدمياطي، دار الغد الجديد، ط1 2014م، القاهرة- مصر، 2/ 06.

[22] الجويني، البرهان في أصول الفقه، تح عبد العظيم الديب، دار الأنصار القاهرة- مصر دت، 2/ 942.

[23] قندوز محمد الماحي، قواعد المصلحة والمفسدة عند شهاب الدين القرافي من خلال كتابه الفروق، دار ابن حزم بيروت- لبنان ط1 2006م، ص 204.

[24] القرافي، شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول من الأصول، دار الفكر بيروت- لبنان 2004 دط، ص 304.

[25] ينظر: الشاطبي، الموافقات 2/ 06.

[26] الشاطبي، الموافقات 2/ 07.

[27]الشاطبي، الموافقات 2/ 06.

[28] الشاطبي، الموافقات 2/ 07.

[2929] عبد الوهاب خلاف، علم أصول الفقه، دار الغد الجديد، القاهرة- مصر ط1 2010م، ص 222- 223.

[30] ينظر: ابن عبد البر، الاستذكار، تح سالم محمد عطا و محمد علي معوض، دار الكتب العلمية بيروت- لبنان ط1 2000م، 7/ 155.

[31] البخاري، صحيح البخاري، كتاب استتابة المرتدين، باب حكم المرتد والمرتدة، ح 6922، 7/ 14.

[32] العقوبة المقدرة وحكمة تشريعها ص 63.

[33] الشربيني، مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، اعتنى به محمد خليل عيتاني، دار المعرفة بيروت- لبنان ط1 1997م، 4/ 180.

[34] ابن رشد الحفيد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، تح علي محمد معوض و عادل أحمد عبد الموجود، دار الكتب العلمية بيروت- لبنان ط3 2003م، 2/ 667.

[35] سورة المائدة 33- 34.

[36] ابن رشد الحفيد، بداية المجتهد 2/ 668.

[37] نفس المرجع 2/ 668.

[38] نفس المرجع 2/ 668.

[39] القرافي، الذخيرة، تح محمد حجي وآخرون، دار الغرب الإسلامي بيروت- لبنان ط1 1997م، 3/ 462.

[40] ابن رشد الحفيد، بداية المجتهد 2/ 632.

[41] النور 02.

[42] بداية المجتهد، ابن رشد الحفيد 2/ 638.

[43] مسلم، صحيح مسلم، كتاب الحدود، باب، من اعترف على نفسه بالزنا، ح 19/ 1693، ص 703

[44] ينظر: العقوبات المقدرة وحكمة تشريعها ص 124- 125.

[45] النور 04.

[46] ابن رشد الحيد، بداية المجتهد 2/ 645.

[47] العز بن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، تح نزيه حماد و عثمان جمعة ضميرية، دار القلم دمشق دط، 1/ 32.

[48] النور 19.

[49] النسفي، كنز الدقائق، تح سائد بكداش، دار البشائر الإسلامية، دار السراج، ط1 2011م، ص 361.

[50] المائدة 38.

[51] ابن حجر العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري، تح عبد العزيز بن باز وآخرون، دار المعرفة بيروت- لبنان دط، 12/ 98.

[52] فيه الحارث بن يزيد أبو علي العكلي أحد الفقهاء الثقاة ومراسيل إبراهيم عندهم صحاح. ابن عبد البر، الاستذكار 8/ 13.

[53] مسلم، صحيح مسلم، كتاب الأشربة، باب بيان أن كل مسكر خمر وأن كل خمر حرام، ح 37/ 2003، ص 831.

[54] النسائي، رواه النسائي في السنن الكبرى، كتاب الحد في الخمر، 2: إقامة الحد على من شرب الخمر على التأويل، ح 5270. 5/ 138، قال ابن حجر: وهذا معضل وقد وصله النسائي والطحاوي من طريق يحيى بن فليح عن ثور عن عكرمة عن بن عباس. ابن حجر، فتح الباري 12/ 69.

[55] ابن حجر، فتح الباري 12/ 69.

[56] على أن مسألة قتل الكافر بالمسألة مسألة خلافية.

[57] ينظر: محمد بن أحمد بن محمد المالكي، شرح ميارة الفاسي، تح عبد اللطيف حسن عبد الرحمن، دار الكتب العلمية بيروت- لبنان 2000م، 2/ 461.

[58] البقرة 178.

[59] ابن رشد الحفيد، بداية المجتهد 2/ 578.

[60] بابن رشد الحفيد، داية المجتهد 2/ 580.

[61] ابن رشد الحفيد، بداية المجتهد 2/ 592.

[62] سيد سابق، فقه السنة، الفتح للإعلام العربي القاهرة دط، 2/ 347.

[63] البقرة 179.

[64] ابن الجوزي، زاد المسير في علم التفسير، تح عبد الرزاق المهدي، دار الكتاب العربي بيروت – لبنان ط1 1422هـ، 1/ 138.

[65] البقرة 194. ينظر: فقه السنة 2/ 347.

[66] ينظر: ابن القيم، إعلام الموقعين عن رب العالمين، تح محمد عبد السلام إبراهيم ، دار الكتب العلمية بيروت- لبنان ط1 1991م ، 1/ 247، سيد سابق، فقه السنة 2/ 347.

[67] ابن القيم، اعلام الموقعين 1/ 247.

[68] مسلم، صحيح مسلم، كتاب البرو الصلة والآداب، باب تحريم ظلم المسلم وخذله واحتقاره ودمه وعرضه وماله، ح 32- 2564، ص 1035.

الأحاديث الواردة في نزول الداء ليلاً جمعا ودراسة

The hadiths in the descent of the disease at night are collecting and studying

عبد المومن عزوق

Abd Elmoumene Azzoug

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، قسنطينة، الجزائر Azzmoumen19@gmail.com

تاريخ الارسال : 2020/02/15	تاريخ القبول : 2020/05/03	تاريخ النشر : 2020/06/10

ملخص:

لقد جاء هذا البحث مبرزا جانبا من الشريعة الإسلامية التي دعت إلى حفظ الإنسان من كل ما يضر به وهو بيان الأحاديث النبوية المبينة لنزول الداء ليلا؛ فقد قام الباحث بجمع الأحاديث النبوية التي تأمر بتغطية الأواني والمبيِّنةِ لنزول الداء ليلا, وقد قسم البحثَ حسب مدلول الأحاديث؛ فمنها ما يأمر بتغطية الآنية ليلا, وأحاديث تذكر نزول الداء ليلا, وأحاديث أخرى تبين أن الأوبئة والأمراض تنزل يوم الأربعاء وليلته, ثم قام الباحث بتخريج هذه الأحاديث ودراستها وبيان درجتها حسب ما تقتضيه قواعد علم الحديث, وفي الأخير ذكر ما يتعلق بفقه الأحاديث في هذه المسألة, وختم كل ذلك بخاتمة اشتملت على أهم النتائج المتوصل إليها.

الكلمات المفتاحية: الأحاديث, نزول, الداء, ليلا.

Abstract:

This research has highlighted part of the Islamic law, which called for the preservation of man from all detrimental to him, which is the statement of the hadiths indicating the descent of the disease at night; the researcher has collected the hadiths that order to cover the pots and show the descent of the disease at night, and divided the research according to the meaning of the hadiths;

المؤلف المرسل: عبد المومن عزوق، الإيميل: Azzmoumen19@gmail.com

Some of them are ordering to cover the dishes at night, and conversations mention the descent of the disease at night, and other conversations show that epidemics and diseases come down on Wednesday and night, then the researcher graduated these studies and study and indicate their degree as required by the rules of modern science, and finally mentioned what is related to the jurisprudence of conversations in this matter, And seal all y As a conclusion included the most important results obtained it

Keywords: **hadiths**, **descent**, **sickness**, **night**.

مقدمة:

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي أرسل رسوله بالهدى ودين الحق, فهدى به من الضلالة وبصَّر به من العمى, وصلى الله على نبينا محمد البشير النذير وعلى آله الطيبين وأصحابه الغر الميامين, وبعد:

فإن الشريعة الإسلامية جاءت لجلب المصالح للعباد وتكثيرها ودرءِ المفاسد والأضرار عنهم وتقليلها, فما من منفعة إلا وأمرت بها وما من ضرر إلا وحذرت منه, ولذلك كان حفظ النفس من المقاصد الكبرى في الإسلام, ومما يبين ذلك ويوضحه أنه جاءت أحاديث نبوية تأمر بتغطية الأواني والأسقية ليلاً محذِّرة من أن يصيبها شيء من الأمراض والأوبئة, فيكون سببا للَحاق الضرر بالعبد, وهذا البحث هو محاولة لجمع هذه الأحاديث ودراستها وبيان شيء من فقهها.

أهمية البحث: أبرز هذا البحث جانبا من السنة النبوية متعلقٍ بجانب صحي للمجتمع, فهو يوضح حرص النبي صلى الله عليه وسلم على سلامة الناس وعافيتهم, كما يبين عناية العلماء بهذه الأحاديث من حيث بيان درجتها وثبوتها ومن حيث دلالتها وفقهها.

إشكالية البحث: إن المطلع على السنة النبوية يجد أنه قد وردت أحاديث نبوية عديدة بيّنت أنه في ليال مخصوصة ينزل الداء والوباء فيصيب الأواني والأسقية غير المغطاة؛ لذا جاء هذا البحث مجيبا عن أسئلة ملحة؛ وهي:

- هل تصح هذه الأحاديث الواردة في ذلك؟
- كيف تعامل العلماء مع هذه الأحاديث من الناحية الفقهية؟
- وما هي ثمرتها العملية بالنسبة للمسلمين في جانب تجنيبهم الوقوع في الأمراض والأوبئة؟

أهداف البحث:

- معرفة درجة الأحاديث الواردة؛ سواء العامة أم الخاصة بنزول الداء في ليلة معينة.
- إبراز خلاف الفقهاء في محمل الأمر الوارد في الأحاديث وفي علة النهي عن ترك الآنية مكشوفة ليلا, وبيان الراجح من ذلك.

المنهج المعتمد في البحث: هو المنهج الاستقرائي النقدي؛ وذلك كما يلي:

- المنهج الاستقرائي: من خلال جمع الأحاديث وكلام العلماء.
- المنهج النقدي: من خلال نقد الأحاديث وأقوال العلماء للوصول إلى الراجح في المسألة.

الدراسات السابقة: لم أقف بعد بحث – في حدود اطلاعي- على بحوث محكمة أو دراسات علمية تناولت الموضوع بالجمع والدراسة.

خطة البحث: قد قسمت هذا البحث إلى أربعة مطالب هي:

المطلب الأول: الأحاديث الواردة في الأمر بتخمير الآنية وإيكاء السقاء ليلا.

المطلب الثاني: الأحاديث الدالة على نزول الداء في ليلة من السنة.

المطلب الثالث: الأحاديث الدالة على نزول الداء ليلة الأربعاء –تحديدا-.

المطلب الرابع: فقه الأحاديث المتعلقة بالمسألة.

خاتمة: وفيها أهم النتائج المتوصل إليها.

1. المطلب الأول: الأحاديث الواردة في الأمر بتخمير الآنية وإيكاء السقاء ليلا:

وردت مجموعة من الأحاديث عن عدد من الصحابة تأمر بتخمير الآنية ليلا وإيكاء الأسقية ليلا؛ وهي:

الحديث الأول: عن جابر بن عبد الله رضي الله عنهما رفعه قال: «خَمِّرُوا الْآنِيَةَ, وَأَوْكُوا الْأَسْقِيَةَ, وَأَجِيفُوا الْأَبْوَابَ, وَاكْفِتُوا صِبْيَانَكُمْ عِنْدَ الْعِشَاءِ؛ فَإِنَّ لِلْجِنِّ انْتِشَارًا وَخَطْفَةً, وَأَطْفِئُوا الْمَصَابِيحَ عِنْدَ الرُّقَادِ فَإِنَّ الْفُوَيْسِقَةَ رُبَّمَا اجْتَرَّتِ الْفَتِيلَةَ فَأَحْرَقَتْ أَهْلَ الْبَيْتِ. –قَالَ ابْنُ جُرَيْجٍ وَحَبِيبٌ عَنْ عَطَاءٍ: فَإِنَّ الشَّيْطَانَ–»[1], وفي لفظ آخر لمسلم: «غَطُّوا الْإِنَاءَ، وَأَوْكُوا السِّقَاءَ، وَأَغْلِقُوا الْبَابَ، وَأَطْفِئُوا السِّرَاجَ، فَإِنَّ الشَّيْطَانَ لَا يَحُلُّ سِقَاءً، وَلَا يَفْتَحُ بَابًا، وَلَا يَكْشِفُ إِنَاءً، فَإِنْ لَمْ يَجِدْ أَحَدُكُمْ إِلَّا أَنْ يَعْرُضَ عَلَى إِنَائِهِ عُودًا وَيَذْكُرَ اسْمَ اللهِ، فَلْيَفْعَلْ فَإِنَّ الْفُوَيْسِقَةَ تُضْرِمُ عَلَى أَهْلِ الْبَيْتِ بَيْتَهُمْ»

الحديث الثاني: عن جابر بن عبد الله قال: «جَاءَ أَبُو حُمَيْدٍ بِقَدَحٍ مِنْ لَبَنٍ مِنَ النَّقِيعِ، فَقَالَ لَهُ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أَلَا خَمَّرْتَهُ؟ وَلَوْ أَنْ تَعْرُضَ عَلَيْهِ عُودًا»[2].

الحديث الثالث: عن أبي حميد الساعدي قال: «أَتَيْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِقَدَحِ لَبَنٍ مِنَ النَّقِيعِ لَيْسَ مُخَمَّرًا فَقَالَ: أَلَا خَمَّرْتَهُ، وَلَوْ تَعْرِضُ عَلَيْهِ عُودًا؟. قَالَ أَبُو حُمَيْدٍ: إِنَّمَا أُمِرَ بِالْأَسْقِيَةِ أَنْ تُوكَأَ لَيْلًا، وَبِالْأَبْوَابِ أَنْ تُغْلَقَ لَيْلًا»[3].

الحديث الرابع: عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «أَطْفِئُوا السُّرُجَ وَأَغْلِقُوا الْأَبْوَابَ، وَخَمِّرُوا الطَّعَامَ وَالشَّرَابَ»[4]. وفي لفظ له: «أَمَرَنَا رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِتَغْطِيَةِ الْوَضُوءِ، وَإِيكَاءِ السِّقَاءِ، وَإِكْفَاءِ الْإِنَاءِ»[5].

الحديث الخامس: عن عبد الله بن سرجس أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «"لَا يَبُولَنَّ أَحَدُكُمْ فِي الْجُحْرِ، وَإِذَا نِمْتُمْ فَأَطْفِئُوا السِّرَاجَ، فَإِنَّ الْفَأْرَةَ تَأْخُذُ الْفَتِيلَةَ فَتَحْرِقُ أَهْلَ الْبَيْتِ، وَأَوْكئوا الْأَسْقِيَةَ، وَخَمِّرُوا الشَّرَابَ، وَغَلِّقُوا الْأَبْوَابَ بِاللَّيْلِ". قَالُوا لِقَتَادَةَ: مَا يُكْرَهُ مِنَ الْبَوْلِ فِي الْجُحْرِ؟ قَالَ: يُقَالُ: إِنَّهُ مَسَاكِنُ الْجِنِّ»[6].

الحديث السادس: عن أبي أمامة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «أَجِيفُوا أَبْوَابَكُمْ، وَأَكْفِئُوا آنِيَتَكُمْ، وَأَوْكُوا أَسْقِيَتَكُمْ، وَأَطْفِئُوا سُرُجَكُمْ فَإِنَّهُ لَمْ يُؤْذَنْ لَهُمْ بِالتَّسَوُّرِ عَلَيْكُمْ»[7].

الحديث السابع: عن علي قال: «أَمَرَنَا رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِإِرْتَاجِ الْبَابِ، وَأَنْ تُخَمِّرَ الْإِنَاءَ، وَأَنْ تُوكِيَ السِّقَاءَ، وَأَنْ تُطْفِئَ السِّرَاجَ»[8].

وهي كلها تأمر بتغطية الآنية والأسقية ليلا, إما تصريحا وإما لاقترانها بغلق الأبواب وإطفاء السرج التي تكون ليلا, من غير ذكر لسبب الأمر وعلته –وسيأتي ذكر العلة من ذلك وعلى ماذا يُحمل الأمر-.

2. المطلب الثاني: الأحاديث الدالة على نزول الداء في ليلة من السنة:

روى مسلم في صحيحه وأحمد في مسنده عن جابر بن عبد الله قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: «"غَطُّوا الْإِنَاءَ، وَأَوْكُوا السِّقَاءَ، فَإِنَّ فِي السَّنَةِ لَيْلَةً يَنْزِلُ فِيهَا وَبَاءٌ، لَا يَمُرُّ بِإِنَاءٍ لَيْسَ عَلَيْهِ غِطَاءٌ، أَوْ سِقَاءٍ لَيْسَ عَلَيْهِ وِكَاءٌ، إِلَّا نَزَلَ فِيهِ مِنْ ذَلِكَ الْوَبَاءِ". قال الليث –أحد رجال السند–: فالأعاجم عندنا يتقون ذلك في كانون الأول» [9].

فالحديث –كما سيأتي– بيَّن علة الأمر بالتغطية, وهي أنه قد توافق ليلة من ليالي السنة ينزل في الداء, التي لا توافق إناء لم يُخمَّر أو سقاء لم يُوكَ إلا وحلَّ فيه هذا الداء.

3. المطلب الثالث: الأحاديث الدالة على نزول الداء ليلة الأربعاء –تحديدا–:

عن نافع عن ابن عمر قال: «يا نافع، قد تَبَيَّغَ بي الدم فالتمس لي حجاما، واجعله رفيقا إن استطعت، ولا تجعله شيخا كبيرا ولا صبيا صغيرا؛ فإني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: "الحجامة على الريق أمثل، وفيه شفاء وبركة، وتزيد في العقل وفي الحفظ، فاحتجموا على بركة الله يوم الخميس، واجتنبوا الحجامة يوم الأربعاء والجمعة والسبت ويوم الأحد تحريا، واحتجموا يوم الاثنين والثلاثاء فإنه اليوم الذي عافى الله فيه أيوب من البلاء، وضربه بالبلاء يوم الأربعاء، فإنه لا يبدو جذام ولا برص إلا يوم الأربعاء وليلة الأربعاء"».

وهذا الحديث فيه إثباتُ أن الأمراض تنزل يوم الأربعاء وليلته, ولكن لا بد أولا من النظر في درجة الحديث:

1.3 تخريج الحديث:

الحديث تفرد به عبد الله بن عمر وعنه رواه اثنان؛ نافع وأبو قلابة,

الرواية الأولى عن ابن عمر: وهي رواية نافع: وقد رواه عن نافع أربعة هم: عطاف بن خالد ومحمد بن جحادة وأيوب السختياني وسعيد بن ميمون؛

أما رواية عطاف بن خالد؛ فقد تفرد بها عنه عبد الله بن صالح –كاتب الليث– وعنه رواها كلٌّ من:

- البزار[10] عن عمر بن الخطاب عنه به,
- والخطيب البغدادي[11] عن البرقاني عن أبي بكر الإسماعيلي عن عبد الله بن عمران عن علي بن داود عنه به. مختصرا وليس فيه محل الشاهد.
- أبو عبد الله الحاكم[12] عن أبي النضر الفقيه وأبي الحسن العنزي كلاهما عن عثمان بن سعيد الدارمي عنه به.
- الطبري[13] عن محمد بن عوف عنه به. مختصرا وليس فيه محل الشاهد.

وأما رواية محمد بن جحادة فقد رواها عنه كلٌّ من:

- عثمان بن جعفر: أخرجها الحاكم[14] عن أبي بكر بن إسحاق أنبأ عمر بن حفص بن عمر السدوسي ثنا عبد الملك بن عبد ربه الطائي عنه به.
- غزال بن محمد: أخرجها الحاكم[15] عن أبي بكر محمد بن سليمان الزاهد، ثنا علي بن الحسين بن الجنيد الرازي وجعفر بن محمد الفريابي وزكريا بن يحيى الساجي، قالوا: ثنا أبو الخطاب زياد بن يحيى الحساني عنه به.
- الحسن بن أبي جعفر: تفرد عنه عثمان بن مطر, وعنه رواه كلٌّ من: ابن ماجه[16] عن سويد بن سعيد عنه به, والخطيب البغدادي[17] عن محمد بن عبد الواحد عن عبد الله بن أحمد عن الحسن بن محمد

عن سويد بن سعيد -أيضا- عنه به, مختصرا وليس فيه محل الشاهد, وابن عدي[18] عن الحسن بن سفيان عن محمد بن أبان عه به.

وأما رواية سعيد بن ميمون فقد أخرجها ابن ماجه[19] عن محمد بن المصفى عن عثمان بن عبدالرحمن عن عبد الله بن عصمة عنه به.

وقد رواه عن نافعٍ أيوبُ السختياني موقوفا —من قول ابن عمر-؛ وقد أخرجها الحاكم[20] عن أبي علي الحافظ، أنبأ عبدان الأهوازي، ثنا محمد بن عمر بن علي المقدمي، ثنا عبد الله بن هشام الدستوائي، حدثني أبيه عنه به. وليس فيه محل الشاهد.

الرواية الثانية عن ابن عمر: وهي رواية أبي قلابة: أخرجها أبو بكر الدينوري[21] عن محمد بن أحمد بن أبي الأسد البغدادي، نا أبو عبد الرحمن المقرئ، عن إسماعيل بن إبراهيم، عن المثنى بن عمرو، عن أبي سنان عنه به.

2.3 دراسة طرق الحديث:

أما بالنسبة لرواية عطاف بن خالد فهي ضعيفة؛ وهو صدوق له أوهام[22], وقد تفرد عنه عبد الله بن صالح —كاتب الليث بن سعد- وفيه ضعف[23].

وقال البزار عقب روايته: "وهذا الحديث إنما رواه العطاف عن نافع والعطاف إنما لان حديثه بهذا الحديث، والعدال بن محمد شيخ كوفي لم يتابع على هذا الحديث عن ابن جحادة، ولا روى ابن جحادة عن نافع غير هذا الحديث", والعدال وقع اسمه عند الحاكم غزال —كما مر-.

وأما رواية محمد بن جحادة فشديدة الضعف؛ فقد رُويت عنه من ثلاث طرق كلها شديدة الضعف؛ أما رواية الحسن بن أبي جعفر فسبب شدة ضعفها هو أن الحسن هذا ضعيف الحديث[24], وتفرد عنه عثمان بن مطر وهو ضعيف جدا[25], وفيه أيضا سويد بن سعيد؛ وهو ضعيف[26]. وقال ابن عدي عقب روايته: "وهذا، عن ابن جحادة يرويه بن أبي جعفر ولعل البلاء من عثمان بن مطر لا من الحسن فإنه يرويه عنه غيره".

وأما رواية غزال بن محمد عن ابن جحادة, فهي منكرة, وغزال مجهول, قال فيه الذهبي: "لا يُعرف، وخبره منكر في الحجامة"[27], وقال الحاكم: "رواة هذا الحديث كلهم ثقات إلا غزال بن محمد؛ فإنه مجهول لا أعرفه بعدالة ولا جرح. وقد صح الحديث عن ابن عمر رضي الله عنهما من قوله من غير مسند ولا متصل"[28].

ورواية عثمان بن جعفر عن ابن جحادة شديدة الضعف؛ ففيها: عثمان بن جعفر؛ وهو مجهول[29], وفيها عبد الملك بن عبد ربه الطائي وهو منكر الحديث[30].

وأما رواية سعيد بن ميمون فهي ضعيفة جدا لتسلسلها بالمجاهيل؛ فسعيد بن ميمون مجهول[31], والراوي عنه عبد الله بن عصمة مجهول أيضا[32], والراوي عنه عثمان بن عبد الرحمن مجهول أيضا[33], والراوي عنه محمد بن المصفى الحمصي "صدوق له أوهام وكان يدلس"[34].

قال الحافظ ابن حجر: "سعيد بن ميمون عن نافع في الحجامة, وعنه عبد الله بن عصمة. قلت: هو مجهول، وخبره منكر جداً في الحجامة"[35].

وأما رواية أيوب السختياني الموقوفة: فهي شديدة الضعف؛ ففيها عبد الله بن هشام الدستوائي متروك, قال أبو حاتم : "متروك الحديث"[36].

وأما الرواية الثانية عن ابن عمر: وهي رواية أبي قلابة —المتابِعة لرواية نافع- فوجودها كعدمها لشدة ضعفها إن لم تكن موضوعة؛ فأحمد بن مروان الدينوري متهم

بالوضع[37], ومحمد بن أحمد البغدادي مجهول[38], والمثنى بن عمرو مجهول, قال ابن حبان: "شيخ يروي عن أبي سنان ما ليس من حديث الثقات، لا يجوز الاحتجاج به"[39], وأيضا أبو قلابة لم يسمع من ابن عمر فهو منقطع[40].

قال أبو حاتم الرازي: "ليس هذا الحديث بشيء، ليس هو حديث أهل الصدق، وإسماعيل والمثنى مجهولان"[41].

ومما يؤكد ضعفَ هذه الروايات ووهاءَها أن المتفرد بها عن ابن عمر هو مولاه نافع, وهو من الثقات المكثرين الذين يُعدّون من المدارات الذين تدور عليهم الأسانيد, ومع ذلك لم ينقل عنه أحد من أصحابه المكثرين عنه –بسند صحيح–[42], بل تفرد عنه بها رواة مجاهيل أو ثقات رُويت عنهم من طرق واهية جدا لا يقبل فيها تفردهم عنه. ولهذا حكم عليه الحفاظ بالضعف والنكارة, كما مرَّ قول أبو حاتم: "ليس هذا الحديث بشيء، ليس هو حديث أهل الصدق", وقال ابن الجوزي: "هذا الحديث لا يصح"[43], وقال ابن حجر –كما مر–: "وخبره منكر جداً في الحجامة".

وبهذا لا يصح العمل –تعبُّدًا– بهذا الحديث, ولا اعتقاد مدلوله. والله أعلم.

4. المطلب الرابع: فقه الأحاديث المتعلقة بالمسألة:

جاءت الأحاديث آمرة بتغطية الأواني والأسقية, فكان من تمام فهم هذه الأحاديث والإلمام بفقهها معرفةُ علة الأمر فيها, وعلى ماذا يُحمل هذا الأمر أللوجوب أم للندب, وهذا ما نبيِّنُه هنا –من خلال مسائل–:

1.4 المسألة الأولى: العلة من الأمر في الأحاديث الواردة:

قبل الكلام عن العلة في الأحاديث لابد أوَّلاً من توضيح معنى: التخمير والإيكاء وعرض العود؛

التخمير في اللغة هو التغطية[44], والمراد به في الحديث: تغطية الإناء, قال ابن عبد البر: "قوله: "وخمروا الإناء": فالتخمير ههنا التغطية, وما خمرته فقد غطيته"[45].

وإيكاء السقاء: يقال: أوكى ما في سقائه إذا شده بالوكاء، وهو الخيط الذي يشد به رأس القِربة[46].

وعرض العود؛ تعرُض عليه عودا أي تعرضه عليه بالعرض وتمده عليه عرضا أي: خلاف الطول[47], قال ابن حجر: " تعرض بفتح أوله وضم الراء قاله الأصمعي وهو رواية الجمهور, وأجاز أبو عبيد كسر الراء وهو مأخوذ من العرض أي: تجعل العود عليه بالعرض"[48].

والعلل من الأمر بذلك يمكن تقسيمها إلى قسمين:

القسم الأول: حماية الإنسان من المؤذيات والأوبئة؛ سواء كانت من الحشرات والهوام, أو من الأوبئة التي تنزل من السماء في ليلة من ليالي السنة, كما جاء التعليل به صريحا في مسلم: «فَإِنَّ فِي السَّنَةِ لَيْلَةً يَنْزِلُ فِيهَا وَبَاءٌ، لَا يَمُرُّ بِإِنَاءٍ لَيْسَ عَلَيْهِ غِطَاءٌ، أَوْ سِقَاءٍ لَيْسَ عَلَيْهِ وِكَاءٌ، إِلَّا نَزَلَ فِيهِ مِنْ ذَلِكَ الْوَبَاءِ».

قال العيني: "وللتخمير فوائد صيانة من الشياطين والنجاسات والحشرات وغيرها ومن الوباء الذي ينزل في ليلة من السنة"[49], وقال ابن هُبَيْرة: "وأما تغطية الإناء فقد ذكرنا فيما سبق أنه ينبغي أن يحترس فيه حتى من الذر فإن في الذر داء"[50].

القسم الثاني: الوقاية من الشياطين؛ فإنها قد تكون سببا في المرض, كما مرّ في الحديث: «**فَإِنَّ لِلْجِنِّ انْتِشَارًا وَخَطْفَةً**», ولهذا شُرع ذكر الله تعالى عند إغلاق

الأبواب وتخمير الأواني وربط الأسقية, كما قال صلى الله عليه وسلم: «وَأَوْكُوا قِرَبَكُمْ وَاذْكُرُوا اسْمَ اللهِ ، وَخَمِّرُوا آنِيَتَكُمْ وَاذْكُرُوا اسْمَ اللهِ»؛ فالله تعالى جعل ذكره عز وجل مانعا وحاجزا من وصولها إلى ما بداخل الأواني والأسقية مما أُغلق كما جاء في الحديث: «فَإِنَّ الشَّيْطَانَ لَا يَحُلُّ سِقَاءً، وَلَا يَفْتَحُ بَابًا، وَلَا يَكْشِفُ إِنَاءً، فَإِنْ لَمْ يَجِدْ أَحَدُكُمْ إِلَّا أَنْ يَعْرُضَ عَلَى إِنَائِهِ عُودًا وَيَذْكُرَ اسْمَ اللهِ فَلْيَفْعَلْ».

وفي لفظ له أيضا: «إِذَا كَانَ جُنْحُ اللَّيْلِ أَوْ أَمْسَيْتُمْ، فَكُفُّوا صِبْيَانَكُمْ، فَإِنَّ الشَّيْطَانَ يَنْتَشِرُ حِينَئِذٍ، فَإِذَا ذَهَبَ سَاعَةٌ مِنَ اللَّيْلِ فَخَلُّوهُمْ، وَأَغْلِقُوا الْأَبْوَابَ وَاذْكُرُوا اسْمَ اللهِ، فَإِنَّ الشَّيْطَانَ لَا يَفْتَحُ بَابًا مُغْلَقًا، وَأَوْكُوا قِرَبَكُمْ وَاذْكُرُوا اسْمَ اللهِ، وَخَمِّرُوا آنِيَتَكُمْ وَاذْكُرُوا اسْمَ اللهِ، وَلَوْ أَنْ تَعْرُضُوا عَلَيْهَا شَيْئًا، وَأَطْفِئُوا مَصَابِيحَكُمْ».

"وإنما أمر بذكر الله تعالى لأنه كالحرز والحافظ يدفع الشيطان عما ذكر عليه"[51],

قال ابن عبد البر: "وفي هذا الحديث من العلم أيضا أن الشيطان لم يُعطَ مع ما به من القوة أن يفتح غلقا ولا يحل وكاء ولا يكشف إناء رحمة من الله تعالى بعباده ورفقا بهم"[52].

وقال ابن هُبَيْرة: "فأما ذكر اسم الله على هذه الأشياء كلها، فإن ذكر اسم الله بركة؛ وليكون كل فعل للعبد يقصد به ربه عز وجل، وامتثال أمره، فيذكر اسم الله على كل شيء من ذلك فتصح له النية فيه؛ ولأن الشياطين يرجمون بشهب ذكر الله عز وجل، فإذا أحسوا بشيء قد ذكر اسم الله عليه لم يقربوه. وفي هذا الحديث ما يدل على أنه ليس لأحد أن يقول: إنني أترك بابي غير مغلق مدَّعيا أنه يفعل ذلك متوكلا؛ فإن ذلك مطية ولوج الشيطان إلى داره وإلى قلبه، وكذلك في الأسقية والأواني وغير ذلك؛ لأن الله سبحانه وتعالى يقوم الأمور على قوانين انتهت إليها، فالتوكل إنما هو لمعالم حكمة الله عز وجل، فإذا أراد العبد أن يهدم معلما من معالم الله عز وجل بما توسوس له نفسه فيما يدّعيه توكلا، لم يكن توكله ثمنا لما هدمه من الأمر المسبب في العالم"[53]

فإن قيل: قد عُلمت العلة والحكمة من تخمير الأواني وإيكاء الأسقية, فما العلة من عرض العود على الإناء إن لم نجد ما نخمر به الإناء مع أن العود لا يغطي الإناء؟

والجواب: أن أوجه التعليل عديدة؛ **منها**: أنه يكون مقترنا بذكر اسم الله عليه فيجنب الشياطين, قال ابن حجر: "وأظن السر في الاكتفاء بعرض العود أن تعاطي التغطية أو العرض يقترن بالتسمية فيكون العرض علامة على التسمية فتمتنع الشياطين من الدنو منه"[54].

ومنها: أنه يمنع سقوط الهوام فيه, قال ابن هبيرة: "وقوله: «ولو أن تعرض عليه عودا» وهذا يجوز أن يكون لأن الذر يتجافى مثل ذلك، أو لأنه قد يصون ذلك العود ما يواريه من الإناء، فيكون هذا القول من رسول الله صلى الله عليه وسلم على معنى إن استطعت أن تحفظ الكل بالتخمير وإلا فلا أقل أن تحفظ بعضه على وجه المبالغة والتأكيد"[55], وأيضا فإن العود "يمنع سقوط الأشياء الكبيرة وما لا يدرك كله لا يترك كله على أن مباشرة التغطية تقتضي التسمية فيكون العود مذكرا ومعينا على التسمية"[56].

ومنها: تعويد الإنسان على تغطية الإناء وعدم نسيانه مكشوفا, قال ابن القيم: "وفي عرض العود عليه من الحكمة أنه لا ينسى تخميره بل يعتاده حتى بالعود, وفيه: أنه ربما أراد الدبيب أن يسقط فيه فيمر على العود فيكون العود جسرا له يمنعه من السقوط فيه. وصح عنه أنه أمر عند إيكاء الإناء بذكر اسم الله فإن ذكر اسم

الله عند تخمير الإناء يطرد عنه الشيطان وإيكاؤه يطرد عنه الهوام ولذلك أمر بذكر اسم الله في هذين الموضعين لهذين المعنيين"[57].

والخلاصة: أن هذا الأمر فيه فوائد منها: صيانته من الشيطان ومن النجاسات ومن الحشرات ومن الوباء الذي ينزل من السماء في بعض ليالي السنة, وفيه الحث على ذكر الله، وفيه أن الله جعل هذه الأشياء سببا للسلامة[58].

2.4 المسألة الثانية: هل ثبت تحديد الليلة التي ينزل فيها الداء:

لم يرد في شيء من الأحاديث النبوية تحديد الليلة من السنة التي ينزل فيها الداء, وهي من الغيب الذي يفتقر إلى نص شرعي لتعيينه والجزم به, كما قال الشوكاني: "وقد تكلّف بعضهم لتعيين هذه الليلة ولا دليل له على ذلك"[59], فالنبي صلى الله عليه وسلم أطلق الليلة ولم يعينها –كما سبق في الحديث– «فَإِنَّ فِي السَّنَةِ لَيْلَةً يَنْزِلُ فِيهَا وَبَاءٌ، لَا يَمُرُّ بِإِنَاءٍ لَيْسَ عَلَيْهِ غِطَاءٌ، أَوْ سِقَاءٍ لَيْسَ عَلَيْهِ وِكَاءٌ، إِلَّا نَزَلَ فِيهِ مِنْ ذَلِكَ الْوَبَاءِ», ومرّ بيان أن تحديد نزول المرض يوم الأربعاء وليلته لا تقوم به حجة.

إلا أنه إذا ثبت بالتجربة أو الطب تأثير زمن محدد فيكون الإنسان مطالبا بزيادة التحرز فيه, ومما يؤيد هذا ما سبق في صحيح مسلم من قول الليث بن سعد: "فالأعاجم عندنا يتقون ذلك في كانون الأول", وهو شهر ديسمبر الموافق لفصل الشتاء, قال ابن القيم: "وهذا مما لا تناله علوم الأطباء ومعارفهم وقد عرفه من عرفه عقلاء الناس بالتجربة, قال الليث بن سعد أحد رواة الحديث: الأعاجم عندنا يتقون تلك الليلة في السنة في كانون الأول منها"[60].

وقال ابن هبيرة: "وأما قول الليث: إن الأعاجم يتقون ذلك في كانون الأول؛ فإنه يريد بذلك أن أرض الأعاجم شديدة البرد والوباء يكون في ذلك، ويجوز أن يكسب كل إناء لم يخمر تلك الليلة حالا وبية لمن يأكل ما في ذلك الإناء، فقد حذر الأطباء من قريس تبيت في سرادب أو سمك يصطنع بالخل ويترك في سرداب ليلة فإنه يعود كالسم، وليس ذلك إلا لاجتماع البرودات فيه، وكذلك حذروا من البزماورد إذا بات. ويجوز أن يكون بشدة حرص رسول الله صلى الله عليه وسلم على تخمير الآنية لم يعين هذه الليلة ليكون الحذر من كشف الآنية كل ليلة يجوز أن تكون تلك الليلة"[61], فعلى المسلم الحرص على تغطية الأواني ليلا, وبذلك يكون مجتنبا للأوبئة والأمراض التي قد تنزل خصوصا زمن الشتاء والبرد.

3.4 المسألة الثالثة: على ماذا يُحمل الأمر في الأحاديث:

الأصل في الأمر الوارد في النصوص الشرعية أنه يفيد الوجوب –كما هو مقرر في علم الأصول– إلا أنه قد يخرج النص عن إرادة الوجوب بذلك الأمر, وذلك لقرائن ودلائل تحتف بالأمر تصرفه من الوجوب إلى غيره –كالاستحباب والإرشاد والإباحة وغيرها–, لذا اختلف العلماء في الأمر الوارد في هذه الأحاديث هل يبقى على أصله فيفيد الوجوب أم ينصرف إلى غيره, وأكثر العلماء على أنه للإرشاد والندب, قال ابن دقيق العيد: "هذه الأوامر التي أوردت في هذا الحديث لم يحملها الأكثرون على الوجوب"[62], وقال: "والأمر بتخمير الآنية كذلك؛ لأنه إن كان لأجل الاحتراز عن الوباء النازل كما في الحديث، كان إرشاداً، وإن كان لأجل صيانة الماء عما يخرجه عن الطهارة والطهورية كان ندباً، وأما بالنسبة إلى الطعام فيكون إرشاداً"[63].

وقيل: بل تبقى الأوامر على الوجوب لعموم القاعدة, قال ابن دقيق العيد: "هذه الأوامر التي أوردت في هذا الحديث لم يحملها الأكثرون على الوجوب، وينبغي على مذهب الظاهرية حملُها على ذلك؛ لأن ظاهرَ الأمرِ الوجوبُ، ويجب العمل بالظاهر إلا لمعَارِض من خارج، فإن أبدى معارضاً يمنع من الظاهر، وإلا فلا عُذرَ له"[64], ويؤيد هذا أن هذه الأوامر تسعى لحفظ مقاصد كبرى, وهي حفظ النفس من الأمراض والتلف, وحفظ المال من الضياع[65].

وعلى كل حال فإنه "ينبغي للمرء أن يمتثل أمره فمن امتثل أمره سلم من الضرر بحول الله وقوته"[66]. والعلم عند الله تعالى.

خاتمة: من خلال ما تقدم في البحث يمكن استخلاص مجموعة من النتائج هي:

- وردت طائفة من الأحاديث تأمر لتغطية الأواني وإيكاء الأسقية, وقد جاء في بعض هذه الأحاديث تعليل ذلك بأنه يمنع من تعرض الشياطين لها –إذا قُرنت بذكر الله تعالى–, كما أنه يمنع من الهوام والمؤذيات والأمراض.
- جاء في صحيح مسلم أن في السنة ليلة تنزل فيها الأمراض فلا توافق إناء أو سِقاء مكشوفا إلا ونزلت فيه هذه الأمراض.
- لم يصح تحديد هذه الليلة من السنة التي ينزل فيها الداء, فلا يصح تكلُّف تحديدها والجزم به.
- يجوز زيادة التحري وتغطية الأواني زمن البرد لثبوت التجربة به –كما مر أثر الليث بن سعد عن الأعاجم–.
- لم يثبت الحديث الدال على أن يوم الأربعاء وليلته محل نزول الأوبئة, فلا يصح الجزم به.
- اختلف العلماء في محمل الأمر في الأحاديث هل هو للوجوب أم للندب والإرشاد, والأَوْلى للمسلم تحري العمل بالحديث اتباعا للأمر, وحمايةً لنفسه من السوء والوباء.

وصلى الله على نبينا محمد وعلى آله وصحبه وسلم.

التوصيات: الحث على هذا النوع من الدراسات بتخصيص مسائل مهمة تحتاج لبحث وتحرير ودراستها دراسة معمقة؛ بجمع الباحث ما ورد فيها من نصوص شرعية ثم دراستها من حيث الثبوت والدلالة.

المصادر والمراجع:

- ابن أبي حاتم, عبد الرحمن, الجرح والتعديل, ط: مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية, حيدر آباد الدكن, الهند, 1952/1271.
- ابن أبي حاتم, عبد الرحمن, علل الحديث ت: فريق من الباحثين بإشراف سعد الحميد وخالد الجريسي, ط: مطابع الحميضي, ط1، 2006/1427.
- ابن أبي شيبة, عبد الله بن محمد, المصنف, ت: محمد عوامة, دار القبلة, جدة, ومؤسسة علوم القرآن, دمشق, ط1, 2006/1427.
- ابن الجوزي, عبد الرحمن بن علي, العلل المتناهية في الأحاديث الواهية, ت: خليل الميس, ط: دار الكتب العلمية, بيروت, ط1، 1403.
- ابن الجوزي, عبد الرحمن, كشف المشكل من حديث الصحيحين, ت: علي حسين البواب, ط: دار الوطن, الرياض, 1997/1418.
- ابن القيم, شمس الدين, زاد المعاد في هدي خير العباد, ت: شعيب الأرنؤوط, ط: مؤسسة الرسالة, بيروت, ط27, 1994/1415.

- ابن حبان, محمد, المجروحين من المحدثين والضعفاء والمتروكين, ت: محمود إبراهيم زايد, ط: دار الوعي, حلب, ط1, 1396.

- ابن حجر, أحمد بن علي, التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير, ط: دار الكتب العلمية, ط1, 1989/1409.

- ابن حجر, أحمد بن علي, تقريب التهذيب, ت: محمد عوَّامة, ط: دار الرشيد, حلب, ط1, 1406.

- ابن حجر, أحمد بن علي, فتح الباري شرح صحيح البخاري, ط: دار المعرفة, بيروت، 1379.

- ابن حجر, أحمد بن علي, لسان الميزان, ت: عبد الفتاح أبو غدة, ط: مكتب المطبوعات الإسلامية, ط1, 2002/1423.

- ابن حجر, أحمد بن علي, مجلس دائرة المعارف النظامية, الهند, ط1, 1326.

- ابن خزيمة, محمد بن إسحاق, صحيح ابن خزيمة ت: محمد مصطفى الأعظمي, ط: المكتب الإسلامي, بيروت، 1970/1390.

- ابن خلفون, محمد بن إسماعيل, أسماء شيوخ مالك بن أنس الأصبحي, ت: رضا بوشامة, ط: أضواء السلف, الرياض, ط1, 2004/1425.

- ابن دقيق العيد, محمد بن علي, شرح الإلمام بأحاديث الأحكام, ت: محمد خلوف العبد الله, ط: دار النوادر، سوريا, ط2، 2009/1430.

- ابن رجب, عبد الرحمن بن أحمد, شرح علل الترمذي, ت: نور الدين عتر, ط: دار الملاح, دمشق, ط1, 1978/1398.

- ابن عبد البر, يوسف بن عبد الله, التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد ت: مصطفى بن أحمد العلوى ومحمد عبد الكبير البكري, ط: مؤسسة قرطبة.

- ابن عدي, عبد الله, الكامل في ضعفاء الرجال, ت: سهيل زكار, دار الفكر, بيروت, ط3, 1405.

- ابن ماجه, محمد, السنن, ت: شعيب الأرنؤوط, ط: دار الرسالة العالمية, ط1, 2009/1430.

- ابن منظور, محمد, لسان العرب, ط: دار صادر, بيروت, ط1.

- ابن هُبَيْرَة, يحيى, الإفصاح عن معاني الصحاح, ت: فؤاد عبد المنعم أحمد, دار الوطن, 1417.

- أبو يعلى, أحمد بن علي, مسند أبي يعلى, ت: حسين سليم أسد, ط: المأمون للتراث, دمشق, ط1, 1984/1404.

- أحمد, بن حنبل, المسند, ت: مجموعة من المحققين بإشراف شعيب الأرنؤوط, الرسالة, بيروت, ط1, 1997/1417.

- الأزهري, محمد بن أحمد, تهذيب اللغة, ت: محمد عوض مرعب, ط: دار إحياء التراث العربي, بيروت, 2001.

- الأنصاري, زكريا بن محمد, منحة الباري بشرح صحيح البخاري المسمى «تحفة الباري», ت: سليمان بن دريع العازمي, ط: مكتبة الرشد للنشر والتوزيع، الرياض, ط1، 2005/1426.

- البخاري, محمد بن إسماعيل, الجامع الصحيح المسند من حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه, ط: دار طوق النجاة, بيروت, ط1, 1422.

- البِرْماوي, محمد بن عبد الدائم, اللامع الصبيح بشرح الجامع الصحيح, ت: لجنة مختصة من المحققين بإشراف نور الدين طالب, ط: دار النوادر، سوريا, ط1، 2012/1433.

- البزار, أحمد بن عمرو أبو بكر, البحر الزخار = مسند البزار, ت: محفوظ الرحمن زين الله وآخرين, ط: مكتبة العلوم والحكم, المدينة المنورة, ط1, 1988.

- البيهقي, أبو بكر أحمد بن الحسين, السنن الكبرى, مجلس دائرة المعارف العثمانية الهند, ط1, 1352.

- الترمذي, محمد بن عيسى, جامع الترمذي, ط: دار الغرب الإسلامي, بيروت, 1996.

- الحاكم, محمد بن عبد الله, المستدرك على الصحيحين, ت: مصطفى عبد القادر عطا, ط: دار المعرفة, بيروت.

- الخطيب البغدادي, أحمد بن علي, الفقيه والمتفقه, ت: عادل بن يوسف العزازي, ط: دار ابن الجوزي, السعودية, ط2, 1421.

- الخطيب البغدادي, ت: بشار عواد معروف, تاريخ بغداد, أحمد بن علي بن ثابت, ط: دار الغرب الإسلامي, بيروت, ط1, 2002/1422.

- الدارمي, عبد الله بن عبد الرحمن, سنن الدارمي, ت: حسين سليم أسد, دار المغني, الرياض, ط1, 2000/1421.

- الدينوري, أبو بكر, المجالسة وجواهر العلم, ت: مشهور بن حسن آل سلمان, ط: ابن حزم, بيروت, ط1, 1999/1419.

- الذهبي, محمد بن أحمد, الكاشف في معرفة من له رواية في الكتب الستة, ت: محمد عوامة وأحمد محمد نمر الخطيب, ط: دار القبلة للثقافة الاسلامية ومؤسسة علوم القرآن جدة.

- الشوكاني, محمد بن علي, نيل الأوطار, ت: عصام الدين الصبابطي, ط: دار الحديث، مصر, ط1، 1993/1413.

- الطبراني, سليمان بن أحمد, المعجم الأوسط, ت: طارق عوض الله وعبد المحسن الحسيني, دار الحرمين, القاهرة, 1995/1415.

- الطبري, ابن جرير, تهذيب الآثار, ت: محمود شاكر, ط: مطبعة المدني, مصر, ط1.

- عبد الرزاق, بن همام, المصنف, ت: حبيب الرحمن الأعظمي, ط: المجلس العلمي, ط1, 1391.

- العيني, بدر الدين محمود بن أحمد, عمدة القاري شرح صحيح البخاري, ط: دار إحياء التراث العربي, بيروت.

- القسطلاني, أحمد بن محمد, إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري, ط: المطبعة الكبرى الأميرية، مصر, ط7، 1323.

- الكرماني, محمد بن يوسف, الكواكب الدراري في شرح صحيح البخاري, ط: دار إحياء التراث العربي، بيروت, ط2, 1981/1401.

- لاشين, موسى شاهين, المنهل الحديث في شرح الحديث, ط: دار المدار الإسلامي, ط1، 2002.

- مالك, بن أنس, الموطأ, رواية يحي الليثي, نشر: مؤسسة زايد بن سلطان آل نهيان للأعمال الخيرية والإنسانية, أبو ظبي, ط1, 2004/1425.

- المزي, يوسف بن عبدالرحمن, تهذيب الكمال في أسماء الرجال, ت: بشار عواد معروف, ط: الرسالة, بيروت, ط1, 1992/1413.

- مسلم, ابن الحجاج, الجامع الصحيح, ط: دار الجيل, بيروت ودار الأفاق الجديدة, بيروت.

- مغلطاي, علاء الدين, إكمال تهذيب الكمال في أسماء الرجال, ت: عادل بن محمد وأسامة بن إبراهيم, دار الفاروق الحديثة للطباعة والنشر, القاهرة, , ط1, 2001/1422.

- مقبل, ابن هادي الوادعي, الصحيح المسند مما ليس في الصحيحين, ط: دار الآثار, صنعاء, ط4, 2012/1433.

الهوامش:

(1)- أخرجه: البخاري: كتاب بدء الخلق, باب خمس من الدواب فواسق يقتلن في الحرم, رقم: 3316, 129/4, ومسلم: كتاب الأشربة, باب الأمر بتغطية الإناء وإيكاء السقاء, رقم: 2012, 105/6, ومالك: صفة النبي صلى الله عليه وسلم, جامع ما جاء في الطعام والشراب, رقم: 724, 1360/1, وأبو داود: كتاب الأشربة, باب في إيكاء الآنية, رقم: 3731, 393/3, والترمذي: أبواب الأطعمة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم, باب ما جاء في تخمير الإناء وإطفاء السراج والنار عند المنام, رقم: 1812, 401/3, وابن ماجه: أبواب الأشربة, باب تخمير الإناء, رقم: 3410, 483/4, وأحمد: مسند جابر بن عبد الله, 134/22, وابن حبان في صحيحه: كتاب الطهارة, باب الأوعية, ذكر الأمر بإغلاق الأبواب وإيكاء السقاء وإطفاء المصباح وتخمير الإناء, رقم: 1271, 86/4, وابن خزيمة في صحيحه: كتاب الوضوء, جماع أبواب الأواني, باب الأمر بتسمية الله عند تخمير الأواني, رقم: 131, 248/1, وعبد الرزاق في مصنفه: كتاب الجامع, باب ما يتقى من الجن القائلة ونحو ذلك, رقم: 19873, 46/11, وابن أبي شيبة في مصنفه: كتاب الأشربة, في تخمير الشراب وإيكاء السقاء, رقم: 24701, 309/12, والطبراني في المعجم الأوسط: باب الألف, من اسمه أحمد, أحمد بن محمد بن صدقة, رقم: 1345, 90/2.

(2)- أخرجه: البخاري: كتاب الأشربة, باب شرب اللبن, رقم: 5605, 108/7, ومسلم: كتاب الأشربة, باب في شرب النبيذ وتخمير الإناء, رقم: 2011, 105/6, وأبو داود: كتاب الأشربة, باب في إيكاء الآنية, رقم: 3734, 394/3, وأحمد: مسند جابر بن عبد الله, 42/22.

(3)- أخرجه: مسلم: كتاب الأشربة, باب جواز شرب اللبن, رقم: 2010, 104/6, وأحمد: مسند الأنصار رضي الله عنهم, حديث أبي حميد الساعدي, 21/39, والدارمي: كتاب الأشربة, باب في تخمير الإناء, رقم: 2177, 1353/2.

(4)- أخرجه: أحمد: مسند أبي هريرة رضي الله عنه, 362/14, وأبو يعلى في مسنده, مسند أبي هريرة, 308/3, والبزار في مسنده, تتمة مرويات أبي هريرة, 136/15.

(5)- أخرجه أحمد: مسند أبي هريرة رضي الله عنه, 400/14.

(6)- أخرجه: أحمد: 372/34, والحاكم في المستدرك, 186/1, والبيهقي في سننه الكبرى, 99/1, وصححه مقبل بن هادي الوادعي في "الصحيح المسند مما ليس في الصحيحين",491/1 (ط دار الآثار صنعاء ط4, 2012/1433). وقال محققو المسند: "رجاله ثقات رجال الصحيح، وقتادة- وإن لم يصرح بسماعه من عبد الله بن سرجس- قد أثبت سماعه منه غير واحد من أهل العلم كعلي ابن المديني وأبي زرعة وأبي حاتم الرازيين، وأحمد بن حنبل في رواية ابنه عبد الله، وأما في رواية حرب بن إسماعيل فقد تشكك في سماعه منه، وصحح هذا الحديث ابن خزيمة وابن السكن فيما أفاده الحافظ ابن حجر في "التلخيص الحبير" 106/1".

(7)- أخرجه: أحمد: مسند الأنصار رضي الله عنهم, حديث أبي أمامة الباهلي الصدي بن عجلان بن عمرو ويقال ابن وهب الباهلي عن النبي صلى الله عليه وسلم, 598/36, وصححه لغيره محققو المسند.

(8)- أخرجه: الطبراني في "المعجم الأوسط", باب الميم, من اسمه محمد, محمد بن العباس الأخرم, 216/7, وقال: "لم يرو كهيل أبو سلمة، عن علي حديثا غير هذا، ولا رواه عن سلمة بن كهيل إلا الأجلح، ولا عن الأجلح إلا يحيى بن زكريا", قال الهيثمي (مجمع الزوائد ومنبع الفوائد, 111/8): "فيه محمد بن العباس ولم أعرفه وبقية رجاله ثقات إلا أن كهيلا أبا سلمة بن كهيل لم أعرفه" فهذا إسناد ضعيف.

(9)- أخرجه: مسلم: كتاب الأشربة, باب الأمر بتغطية الإناء وإيكاء السقاء, رقم: 2014, 107/6, وأحمد: مسند جابر بن عبد الله رضي الله عنه, 129/23.

(10)- البزار, مسند البزار= البحر الزخار, مسند عبد الله بن عمر, 236/12.

(11)- الخطيب البغدادي, تاريخ بغداد, ترجمة عبد الله بن عمران بن موسى بن عيسى أبي محمد الخشاب, 222/11.

(12)- الحاكم, محمد بن عبد الله, المستدرك على الصحيحين, كتاب الطب, الحجامة على الريق أمثل, 211/4.

(13)- الطبري, ابن جرير, تهذيب الآثار وتفصيل الثابت عن رسول الله من الأخبار, رقم: 812, 511/1.

(14)- الحاكم, محمد بن عبد الله, المستدرك على الصحيحين, كتاب الطب - الوقت المحمود للحجامة, 409/4.

(15)- المستدرك على الصحيحين, مصدر سابق, كتاب الطب - الحجامة تزيد في العقل والحفظ, 211/4.

(16)- ابن ماجه, السنن: أبواب الطب, باب في أي الأيام يحتجم, رقم: 3487, 529/4.

(17)- الخطيب البغدادي, الفقيه والمتفقه, 105/2.

(18)- ابن عدي, الكامل في ضعفاء الرجال, ترجمة الحسن بن أبي جعفر, 141/3.

(19)- ابن ماجه, السنن: أبواب الطب, باب في أي الأيام يحتجم, رقم: 3488, 531/4.

(20)- الحاكم, محمد بن عبد الله, المستدرك على الصحيحين, كتاب الطب – الحجامة تزيد في العقل والحفظ, 211/4.

(21)- الدينوري, أبو بكر, المجالسة وجواهر العلم, رقم: 631, 25/3.

(22)- ينظر: ابن حجر, تقريب التهذيب, 680/1.

(23)- قال فيه النسائي: "ليس بثقة", تهذيب الكمال, 98/15, وقال علي ابن المديني: "ضربت على حديث عبد الله بن صالح وما أروي عنه شيئا", تهذيب الكمال, 98/15, وقال أبو حاتم الرازي: "مصري صدوق أمين ما علمته", الجرح والتعديل لابن أبي حاتم, 86/5, وقال الذهبي: "وكان صاحب حديث، فيه لين", الكاشف في معرفة من له رواية في الكتب الستة, 130/3, وقال ابن حجر: "صدوق كثير الغلط، ثبت في كتابه، وكانت فيه غفلة" تقريب التهذيب, 515/1.

(24)- قال فيه أبو حاتم الرازي: "ليس بقوي في الحديث، كان شيخا صالحا، في بعض حديثه أنكار", الجرح والتعديل لابن أبي حاتم, 29/3, وقال عمرو بن علي: "الحسن بن أبي جعفر رجل صدوق منكر الحديث، كان عبد الرحمن بن مهدي يحدث عنه، وكان يحيى لا يحدث عنه", الجرح والتعديل لابن أبي حاتم, 29/3, وقال النسائي: "ضعيف". وقال في موضع آخر: "متروك الحديث", تهذيب الكمال, 73/6, وقال البخاري: "منكر الحديث", الكامل في الضعفاء, 133/3, وقال ابن حجر: "ضعيف الحديث مع عبادته وفضله", تقريب التهذيب, 235/1.

(25)- قال فيه ابن حبان: "كان ممن يروي الموضوعات عن الأثبات لا يحل الاحتجاج به" المجروحين, 99/2, وقال أبو زرعة الرازي: "ضعيف الحديث", الجرح والتعديل لابن أبي حاتم, 169/6, وقال علي بن المديني: "ضعيف جدا", تهذيب التهذيب, 79/3, وقال أبو داود والنسائي: "ضعيف", تهذيب التهذيب, 79/3, وقال ابن حجر: "ضعيف", تقريب التهذيب, 669/1.

(26)- قال فيه أبو حاتم الرازي: "كان صدوقا، وكان يدلس يكثر ذاك، يعني: التدليس", الجرح والتعديل لابن أبي حاتم, 240/4, وقال النسائي: "ليس بثقة ولا مأمون", تهذيب الكمال, 247/12, وقال البخاري: "فيه نظر، وكان قد عمي فتلقن ما ليس من حديثه", الكامل في الضعفاء, 496/4, وقال الدارقطني: "ثقة، غير أنه لما كبر فيقرأ عليه حديث فيه النكارة فيجيزه", إكمال تهذيب الكمال, 164/6.

(27)- ابن حجر, لسان الميزان, 302/6.

(28)- الحاكم, محمد بن عبد الله, المستدرك على الصحيحين, 211/4.

(29)- لم أقف له على جرح ولا تعديل.

(30)- قال الذهبي: "منكر الحديث, وله عن الوليد بن مسلم خبر موضوع", لسان الميزان, 268/5.

(31)- قال ابن حجر: "مجهول", تقريب التهذيب, 389/1.

(32)- قال المزي: "أحد المجاهيل", تهذيب الكمال, 311/15, وكذا قال ابن حجر, تهذيب التهذيب, 386/2.

(33)- قال الذهبي: "لا يعرف", لسان الميزان, 369/9.

(34)- ابن حجر, تقريب التهذيب, 897/1.

(35)- ابن حجر, تهذيب التهذيب, 47/2.

(36)- ابن حجر, لسان الميزان, 30/5.

(37)- قال فيه الدارقطني: "وهو عندي ممن كان يضع الحديث" لسان الميزان, 672/1.

(38)- لم أقف له على جرح ولا تعديل.

(39)- ابن حبان, المجروحين, 20/3, وقال أبو حاتم الرازي: "مجهول", الجرح والتعديل, 157/2.

(40)- قال أبو زرعة: "أبو قلابة لم يسمع من عبد الله بن عمر", المراسيل لابن أبي حاتم, ص: 109, وينظر: ابن أبي حاتم, الجرح والتعديل, 57/5-58, والمزي, تهذيب الكمال, 543/14.

(41)- ابن أبي حاتم, عبد الرحمن, العلل, 320/2.

(42)- ينظر: ابن خلفون, أسماء شيوخ مالك, ص: 254, وابن رجب, شرح علل الترمذي, 401/1-403.

(43)- ابن الجوزي, العلل المتناهية, 875/2-876. ت: خليل الميس, ط: دار الكتب العلمية, بيروت, ط1 ، 1403.

(44)- ينظر: الأزهري, محمد بن أحمد, تهذيب اللغة, , ت: محمد عوض مرعب, ط: دار إحياء التراث العربي, بيروت, 2001, 162/7, وابن منظور, محمد بن مكرم, لسان العرب, , ط: دار صادر, بيروت, ط1, 254/4.

(45)- ابن عبد البر, يوسف بن عبد الله, التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد, ت: مصطفى بن أحمد العلوى ومحمد عبد الكبير البكري, مؤسسة قرطبة, 177/12.

وينظر: العيني, بدر الدين, عمدة القاري شرح صحيح البخاري, 197/21.

(46)- العيني, بدر الدين, عمدة القاري شرح صحيح البخاري, 299/8.

(47)- عمدة القاري شرح صحيح البخاري, مصدر سابق, 197/21.

(48)- ابن حجر, فتح الباري شرح صحيح البخاري, ط: دار المعرفة, بيروت، 1379, 72/10.

(49)- العيني, بدر الدين, عمدة القاري شرح صحيح البخاري, 197/21.

(50)- ابن هُبَيْرَة, يحيى, الإفصاح عن معاني الصحاح, ت: فؤاد عبد المنعم أحمد, دار الوطن, 1417, 252/8-253.

(51)- ابن الجوزي, عبد الرحمن, كشف المشكل من حديث الصحيحين, ت: علي حسين البواب, ط: دار الوطن, الرياض, 1997/1418, ص: 691.

(52)- ابن عبد البر, يوسف بن عبد الله, التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد, 177/12.

(53)- الإفصاح عن معاني الصحاح, يحيى بن هُبَيْرَة الذهلي, ت: فؤاد عبد المنعم أحمد, دار الوطن, 1417, 252/8-253.

(54)- ابن حجر, فتح الباري شرح صحيح البخاري, 72/10.

(55)- ابن هُبَيْرَة, يحيى, الإفصاح عن معاني الصحاح, 252/8-253.

(56)- لاشين, موسى شاهين, المنهل الحديث في شرح الحديث, ط: دار المدار الإسلامي, ط1، 2002, 154/3.

(57)- ابن القيم, محمد بن أبي بكر, زاد المعاد في هَدْي خير العباد, 205/4.

(58)- ينظر: الكرماني, محمد بن يوسف, الكواكب الدراري في شرح صحيح البخاري, ط: دار إحياء التراث العربي، بيروت, ط2, 1981/1401, 202/13, والشوكاني, محمد بن علي, نيل الأوطار, عصام الدين الصبابطي, ط: دار الحديث، مصر, ط1، 1993/1413, 95/1, والقسطلاني, أحمد بن محمد, إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري, ط: المطبعة الكبرى الأميرية، مصر, ط7، 1323, 296/5. والبِرْماوي, محمد بن عبد الدائم, اللامع الصبيح بشرح الجامع الصحيح, ت: لجنة مختصة من المحققين بإشراف نور الدين طالب, ط: دار النوادر، سوريا, ط1، 2012/1433 م, 359/9. والأنصاري, زكريا بن محمد, منحة الباري بشرح صحيح البخاري المسمى «تحفة الباري», ت: سليمان بن دريع العازمي, ط: مكتبة الرشد للنشر والتوزيع، الرياض, ط1، 2005/1426, 370/6.

(59)- الشوكاني, محمد بن علي, نيل الأوطار, 95/1.

(60)- ابن القيم, محمد بن أبي بكر, زاد المعاد في هَدْي خير العباد, 205/4.

(61)- ابن هُبَيْرَة, يحيى, الإفصاح عن معاني الصحاح, 254/8, ومعنى: قريس من الطعام: المبرد الجامد. و البزماورد: نوع من الطعام من لحوم الحملان والجداء وصفر البيض. هامش (2) و(3), المصدر نفسه.

(62)- ابن دقيق العيد, محمد بن علي, شرح الإلمام بأحاديث الأحكام, ت: محمد خلوف العبد الله, ط: دار النوادر، سوريا, ط2، 2009/1430, 593/2-594.

(63)- ابن دقيق العيد, محمد بن علي, شرح الإلمام بأحاديث الأحكام, 595/2.

وينظر: ابن حجر, فتح الباري شرح صحيح البخاري, 356/6, وعمدة القاري شرح صحيح البخاري, بدر الدين العيني الحنفي, 174/15.

(64)- ابن دقيق العيد, محمد بن علي, شرح الإلمام بأحاديث الأحكام, 593/2-594.

(65)- انظر: ابن حجر, فتح الباري شرح صحيح البخاري, 87/11.

(66)- العيني, بدر الدين, عمدة القاري شرح صحيح البخاري, 174/15.

قِرَاءَةٌ فِي مَسِيرَةِ الدِّرَاسَاتِ الإِعْجَازِيَّةِ – البَيَانُ القُرْآنِيُّ أُنْمُوذَجًا –

Reading in the March of Miraculous Studies – The Qur'anic Statement A Model –

طارق زيناي

Tarek Zinai

جامعة العربي بن مهيدي، أم البواقي، الجزائر zinaitarek@gmail.com

تاريخ الارسال : 2020/04/20	تاريخ القبول : 2020/05/12	تاريخ النشر : 2020/06/10

ملخص:

ما إن نزل القرآن الكريم على العرب، وتحداهم أن يأتوا بمثله، فعجزوا وأدركوا بلسان الحال ولسان المقال أنه خطابٌ مفارق لخطابهم، وبيان يفوق بيانهم، وبقي أمر التحدي وأمر العجز، حتى تغيرت تصورات الناس بفعل الاتصال بثقافات الأمم الأخرى، فاحتاج المسلمون لأن يثبتوا لغيرهم من أصحاب الأديان الأخرى إعجاز القرآن، فظهرت العديد من الاجتهادات، مبينة جانبا من جوانب هذا الإعجاز، من هذا المنطلق ستحاول هذه الدراسة تتبع مسيرة الدراسات البيانية للمعجزة القرآنية، كواحدة من هذه الجوانب، وهي تهدف من ذلك إلى محاولة بيان أثر المتكلمين من المعتزلة والأشاعرة في التأريخ للظاهرة القرآنية في مستوياتها البلاغية والبيانية، ورصد التراكم المعرفي الذي نتج عن هذه الحركة النشطة في العصور الذهبية لهذه الدراسات، ولعلَّ أهم النتائج المتوصل إليها: أن الإعجاز البياني أظهر أوجه الإعجاز الذي أفاض فيه العلماء، وتعددت فيها الآراء، وأن تنوع المقاربات للبيان القرآني، مع اتفاق معظمها على الاعتماد على الدرس اللغوي في مستوياته المتعددة هو السبيل لإثبات ألوهية القرآن الكريم.

الكَلِمَاتُ المِفْتَاحِيَةُ : الإعجاز البياني؛ الإعجاز القرآني ؛ الإعجاز؛ الدراسات الإعجازية؛ البيان؛ التحدي.

Abstract:

As soon as the Qur'an came down on the Arabs, and challenged them to come up with the same, they failed and realized in the tongue of the situation and the tongue of the article that it was an irony speech for their speech, a statement that exceeded their statement, and the matter of challenge and

المؤلف المرسل: طارق زيناي، الإيميل: zinaitarek@gmail.com

disability remained, until people's perceptions changed by contact with the cultures of other nations, Muslims needed to prove to other people of other religions the miracle of the Qur'an, and many jurisprudence emerged, showing an aspect of this miracle, from this point of view this study will try to follow the course of the graphic studies of the Qur'anic miracle, as one of these aspects, and it aims to Attempting to show the influence of the speakers of the mu'tazila and al-achaira in the history of the Qur'anic phenomenon in its rhetorical and graphic levels, and to monitor the cognitive accumulation resulting from this active movement in the golden ages of these studies, and perhaps the most important findings: the graphic miracles showed the miracles in which scholars have been over-informed, and the diversity of opinions, and that the diversity of approaches to the Qur'an statement, with most of them agreeing on relying on the linguistic lesson at its various levels, is to prove the way to the deity of the Qur'an.

Keywords : **Graphic miracle; Quranic miracles; Miracle; Miracle studies; Statement; the challenge**.

مقدمة:

إن قضية الإعجاز البياني للقرآن الكريم كانت أول ما فرضت نفسها على العرب من جملة أوجه الإعجاز الأخرى، حيث إن العرب ومشركي قريش على وجه الخصوص ما سمعوا ما أنزل على الرسول صلى الله عليه وسلم حتى أدركوا بسليقتهم ومعرفتهم باللسان العربي أنَّ هذا الكلام ليس من قول البشر، وأن الذي فيه من الفصاحة والبلاغة أكبر من أن يقدر عليه أفصح البلغاء، ولهذا حرصوا في كل المناسبات والمواسم أن يصدوا الناس عن سماع القرآن من النبي صلى الله عليه وسلم، ورموه عليه الصلاة والسلام بالسحر والكهانة تارة وبالشعر تارة وبالجنون تارة وبأن حديثه أساطير الأولين، حتى ينفض الناس من حوله، وقد تكاثرت الشواهد التي روتها كتب السيرة، والتي تحكي انبهار كثير من مشاهير العرب بهذا القرآن، فآمنوا به وصدقوه وعلموا أنه ليس من كلام البشر، بل« إن القرآن لم يفرض إعجازه البياني من أول البعث على هؤلاء الذين سبقوا إلى الإيمان فحسب، بل فرضه كذلك على من ظلوا على سفههم وشركهم، عنادا وتمسكا بدين الآباء ونضالا عن أوضاع دينية واقتصادية واجتماعية لم يكونوا يريدون لها أن تتغير »[1]

من هذا المنطلق نطرح **الإشكالية التالية** : كيف تجلَّى الدرس الإعجازي عبر مراحله الزمنية المختلفة؟ وما أوجه التباين بين المعتزلة والأشاعرة في تأطير هذا المعطى؟ وهل بإمكاننا القول : إنَّ التوجه الأشعري يعدُّ حجز الزاوية، ولأن له الفضل في إرساء معالم الدراسات الإعجازية بالقياس مع المذاهب الأخرى؟

ويهدف هذا المقال إلى إماطة اللثام عن التفاعلات الفكرية المختلفة في التعامل مع الإعجاز القرآني في الثقافة الإسلامية، وبيان أوجه الاتفاق والاختلاف بين المذاهب الإسلامية المختلفة، وتحديد أهم معالم الدرس الإعجازي عند أهم أعلامه.

وقد اعتمد المقال منهجا وصفيا تحليليًّا؛ لأنه الأقدر على مقاربة مواضيع تنحو منحى تنظيريا كموضوعنا، هذا من ناحية ومن ناحية ثانية لأننا لا نكاد نقدم جديدا في قضايا تناولها الدارسون في الدراسات الإعجازية القديمة، اللهم إلا لم شمل ما تفرَّق في كتب القوم، ووصفها وتحليلها وفق سياقاتها الكلامية والإعجازية الواردة فيها.

وقبل التطرق إلى مسيرة الإعجاز البياني للقرآن الكريم عند من أرَّخوا له، لابد من تناول بعض المفاهيم ذات الصلة بالدرس الإعجازي باختصار :

1– مَفْهُومُ المُعْجِزَةِ وَشُرُوطُ تَحَقُّقِهَا :

يعدُّ مبحث المعجزات والكرامات من المباحث التي تناولتها الثقافة العربية بالبحث، سواء من الهيئات الدينية ذات التوجه النصِّي، كأهل السنة والأشاعرة بالخصوص، وعلماء الكلام والفلسفة الإسلامية، والمهتمين منهم بالدراسات الإعجازية، من هذا المنطلق سنحاول التطرق لبعض القضايا المتعلقة بهذا المبحث فيما يلي :

أ– مَفْهُومُ المُعْجِزَةِ لُغَةً :

مشتقة من الإعجاز تقول: أعجزت فلانا وعجَّزته وعاجزته إعجازا، أي: جعلته عاجزا، وجاء عند ابن منظور قوله : « العَجْزُ: نَقِيضُ الحَزْمِ، عَجَز عَنِ الأَمر يَعْجِزُ وعَجِزَ عَجْزاً فِيهِمَا؛ وَرَجُلٌ عَجِزٌ وعَجُزٌ: عاجِزٌ، ومَرَّةٌ عاجِزٌ: عاجِزَةٌ عَنِ الشَّيْءِ، (...) وَيُقَالُ: أَعْجَزْتُ فُلَانًا إِذا أَلْفَيْتَه عاجِزاً، والمِعْجِزَةُ والمِعْجَزَة: العَجْزُ، قَالَ سِيبَوَيْهِ: هُوَ المِعْجِزُ والمِعْجَزُ، الْكَسْرُ عَلَى النَّادِرِ وَالْفَتْحُ عَلَى الْقِيَاسِ لأَنه مَصْدَرٌ، والعَجْزُ: الضَّعْفُ، تَقُولُ: عَجَزْتُ عَنْ كَذَا أَعْجِز » [2]

وقد يأتي العجر بمعنى الفَوْتِ وَالسَّبْقِ : « يُقَالُ: أَعْجَزَنِي فُلَانٌ أَي فَاتَنِي؛ وَمِنْهُ قَوْلُ الأَعشى:

فَذاكَ وَلَمْ يُعْجِزْ مِنَ الموتِ رَبَّه

وَلَكِنْ أَتاه الموتُ لَا يَتَأَبَّقُ » [3]

وجاء عند أبي البقاء الكفري قوله : « أعجزه الشَّيْء: فَاتَهُ، وَفُلَانًا: وجده عَاجِزا، أَو صيره عَاجِزا، ومعجزة النَّبِي: مَا أعجز بِهِ الْخصم عِنْد التحدي، وَالْهَاء للْمُبَالَغَة [4]، والمعجز فِي وضع اللُّغَة: مَأْخُوذ من الْعَجز، وَفِي الْحَقِيقَة لَا يُطلق على غير الله أَنه معْجزَة، أَي خَالق الْعَجز؛ وَتَسْمِيَة غَيره معجزا كَ (فلق الْبَحْر) و(إِحْيَاء الْمَيِّت) فَإِنَّمَا هُوَ بطرِيق التَّجَوُّز والتوسع من حَيْثُ أَنه ظهر بِقدر الْمُعَارضَة والمقابلة من الْمَبْعُوث إِلَيْهِ عِنْد ظُهُوره » [5]

وقد وردت مشتقات للكلمة في القرآن الكريم، وقوله سبحانه وتعالى خطابا للمشركين متوعدا لهم: ﴿وَإِنْ تَوَلَيْتُمْ فَاعْلَمُوا أَنَّكُمْ غَيْرُ مُعْجِزِي اللهِ وَبَشِّرِ الذِينَ كَفَرُوا بِعَذَابٍ أَلِيمٍ ﴾ [التوبة: 3]، وقوله تعالى كذلك : ﴿ وَلا يَحْسَبَنَّ الذِينَ كَفَرُوا سَبَقُوا إِنَّهُمْ لا يُعْجِزُونَ ﴾ [الأنفال : 59] وقوله سبحانه: ﴿ وَالذِينَ سَعَوْا فِي آيَاتِنَا مُعَاجِزِينَ أُولئِكَ أَصْحَابُ الجَحِيمِ ﴾ [الحج: 51]، ومنها قوله تعالى: ﴿ وَمَا كَانَ اللهُ لِيُعْجِزَهُ مِنْ شَيْءٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَلا فِي الأَرْضِ إِنَّهُ كَانَ عَلِيماً قَدِيراً ﴾ [فاطر: 44]، وقوله على لسان الجن: ﴿ وَأَنَّا ظَنَنَّا أَنْ لنْ نُعْجِزَ اللهَ فِي الأَرْضِ وَلنْ نُعْجِزَهُ هَرَباً ﴾ [الجن: 12].

من خلال التخريجات اللغوية والاستعمالات القرآنية، فإن الإعجاز لا يكاد يخرج عن كونه الإيقاع في العجز، ومنه جاء المعنى الاصطلاحي من حيث إنما

سميت المعجزات بهذا الاسم لظهور عجز المرسل إليهم عن تحدي الأنبياء ومعارضتهم لهم بأمثالها.

وأما لفظة (المعجزة) بمعنى الأمر الخارق للطبيعة والعادة: فلم ترد في كتاب الله، وإنما وردت لفظة (الآية) أو (الآيات) لتدل على المعنى السابق، كما في قوله جل وعلا: ﴿ وَقَال الذِينَ لا يَعْلمُونَ لوْلا يُكَلِّمُنَا اللهُ أَوْ تَأْتِينَا آيَةٌ ﴾ [البقرة : 118] ، وقوله تعالى: ﴿ سَلْ بَنِي إِسْرائيل كَمْ آتَيْنَاهُمْ مِنْ آيَةٍ بَيِّنَةٍ﴾ [البقرة : 211] ، وقوله أيضا : ﴿ وَمَا مَنَعَنَا أَنْ نُرْسِل بِالآياتِ إِلا أَنْ كَذَّبَ بِهَا الأَوَّلُونَ وَآتَيْنَا ثَمُودَ النَّاقَةَ مُبْصِرَةً فَظَلَمُوا بِهَا وَمَا نُرْسِلُ بِالآياتِ إِلا تَخْوِيفاً ﴾ [الإسراء : 59]

ولهذا اشتهرت تسمية المعجزة عند السلف الأول بالآية تمسكا بالاستعمال القرآني، « لكن كثيرا من المتأخرين يُفرِّق في اللفظ بينهما، فيجعل ((المعجزة)) للنبي، و((الكرامة)) للولي، وجماعها الأمر الخارق للعادة » [6]

حتى جاء الواسطي (ت306هـ) في القرن الثالث الهجري وبدايات الرابع، فألف كتابا بعنوان : " إعجاز القرآن في نظمه وتأليفه " قاصدا بذلك الاستعمال الاصطلاحي لها.

ب– اصْطِلَاحًا :

جاء في تعريف المعجزة عند السيوطي قوله : « اعلم أن المعجزة أمر خارق للعادة مقرون بالتحدي سالم عن المعارضة وهي إما حسية وإما عقلية » [7]

ويعرفها الشريف الجرجاني بقوله: « المعجزة : أمر خارق للعادة، داعٍ إلى الخير والسعادة، مقرون بدعوى النبوة، قصد به إظهار صدق من ادعى أنه رسول من الله » [8]

فهي بهذا أمر خارق للعادة يؤيد الله بها أنبياءه وتحدي أعدائهم بها، حتى يتبين لهم صدقهم فيما يدعون إليه، ومعلوم في شرط التحدي هو « أن يكون الخصم متمكنا من الجهة التي تتحداه بها، وإلا بطل التحدي » [9]، فقوم موسى كانوا أهل سحر وتخييل، فكانت العصا المنقلبة إلى ثعبان من جنس ما يحسنونه، يقول الجاحظ مقررا هذه الحقيقة : « ولما كان أعجب الأمور عند قوم فرعون السحر، ولم يكن أصحابه قط في زمان أشد استحكاماً فيه منهم في زمانه، بعث الله موسى عليه السلام على إبطاله وتوهينه، وكشف ضعفه وإظهاره، ونقض أصله لردع الأغبياء من القوم، ولمن نشأ على ذلك من السفلة والطغام؛ لأنه لو كان أتاهم بكل شيء، ولم يأتهم بمعارضة السحر حتى يفصل بين الحجة والحيلة، لكانت نفوسهم إلى ذلك متطلعة، ولاعتل به أصحاب الأشغاب، ولشغلوا به بال الضعيف، ولكن الله تعالى جده، أراد حسم الداء، وقطع المادة، وأن لا يجد المبطلون متعلقا، ولا إلى اختداع الضعفاء سبيلاً، مع ما أعطى الله موسى عليه السلام من سائر البرهانات، وضروب العلامات » [10] وكان قوم عيسى أهل طبٍّ، فكان إبراء الأكمه والأبرص والأعمى، وإحياء الموتى إعجازا لهم وتحديا فيما يحسنونه، يقول الجاحظ معللا هذه المناسبة كذلك : « وكذلك زمن عيسى عليه السلام كان الأغلب على أهله، وعلى خاصة علمائه الطب، وكانت عوامهم تعظم على ذلك خواصهم، فأرسله الله عز وجل بإحياء الموتى، إذ كانت غايتهم علاج المرضى، وأبرأ لهم الأكمه إذ كانت غايتهم علاج الرمد، مع ما أعطاه الله عز وجل من سائر العلامات، وضروب الآيات؛ لأن الخاصة إذا بخعت بالطاعة، وقهرتها الحجة، وعرفت موضع العجز والقوة، وفصل ما بين الآية والحيلة، كان أنجع للعامة، وأجدر أن لا يبقى في أنفسهم بقية » [11] والأمر نفسه مع العرب في الفصاحة والبيان، فجاء القرآن بجنس ما

برعوا فيه، يقول الجاحظ أيضا في هذا : « وكذلك دهر محمد صلى الله عليه وسلم، كان أغلب الأمور عليهم، وأحسنها عندهم، وأجلها في صدورهم، حسن البيان، ونظم ضروب الكلام، مع علمهم له، وانفرادهم به، فحين استحكمت لفهمهم وشاعت البلاغة فيهم، وكثر شعراؤهم، وفاق الناس خطباؤهم، بعثه الله عز وجل، فتحدَّاهم بما كانوا لا يشكون أنهم يقدرون على أكثر منه فلم يزل يقرعهم بعجزهم، وينتقصهم على نقصهم، حتى تبين ذلك لضعفائهم وعوامهم، كما تبين لأقويائهم وخواصهم، وكان ذلك من أعجب ما آتاه الله نبياً قط، مع سائر ما جاء به من الآيات، ومن ضروب البرهانات» [12]، ويقول كذلك في نص آخر : « وجاء بهذا الكتاب الذي نقرؤه، فوجب العمل بما فيه، وأنه تحدى البلغاء والخطباء والشعراء، بنظمه وتأليفه، في المواضع الكثيرة، والمحافل العظيمة. فلم يرم ذلك أحد ولا تكلفه، ولا أتى ببعضه ولا شبيه منه، ولا ادَّعى أنه قد فعل » [13]، وفي الحيوان يقول كذلك : « وفي كتابنا المنزل الذي يدلنا على أنه صدق، نظمه البديع الذي لا يقدر على مثله العباد، مع ما سوى ذلك من الدلائل التي جاء بها من جاء به » [14]

2–الإعْجَازُ القُرْآنِيُّ وَمَسِيرَةُ الدَّرْسِ البَيَانِيِّ:

أولاً لابد من الاتفاق على أن قضية الإعجاز بيانية في الدرجة الأولى؛ لأن المثليَّة في آية التحدِّي من سورة الإسراء– التي سنشير إليها – هي مثلية بيانية، يشهد لها أن النص القرآني المنزل على رسول الله صلى الله عليه وسلم بلسان عربي مبين على قوم هم أرباب الفصاحة والبلاغة والبيان، يقول تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلاَّ بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ ﴾[إبراهيم : 4]، فكان بذلك كلاما من جنس كلامهم، فتحدَّاهم به، فعجزوا عن الإتيان بمثله، فقامت بذلك الحجة عليهم، وبان صدق نبوة محمد صلى الله عليه وسلم، يقول تعالى : ﴿ قُل لَّئِنِ اجْتَمَعَتِ الإِنسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَن يَأْتُواْ بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لاَ يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيراً﴾ [الإسراء : 88].

وقبل تناول أهم مؤلفات الإعجاز القرآني، لابد من الإشارة إلى أهم الدوافع والأسباب التي دفعت العلماء إلى الاشتغال بهذا الحقل المعرفي في فترات متباينة من تاريخ الأمة الإسلامية :

– الردُّ على أعداء الإسلام المشككين في إلهية القرآن الكريم، والذي تعرَّضوا له بالسخرية والامتهان والاستهزاء، وبخاصة أهل الملل والنحل الخارجة عن الإسلام، وأهل الزندقة والكفر من المنتسبين لهذا الدين .

– بيان عبثية من ادَّعى النبوة وحاول معارضة القرآن كمسيلمة الكذاب، أو من نُسب له ذلك كابن المقفع والمتنبي وأبي العلاء المعري.

– تقرير وتقوية العقيدة الإسلامية الصحيحة في قلوب المؤمنين بإثبات المصدرية الإلهية للقرآن الكريم، والوقوف بهم عند أوجه الإعجاز المختلفة.

– إبطال بعض الأفكار والتصورات المستحدثة عند الفرق الإسلامية كالقول بالصَّرفة، وبيان الوجه البلاغي والبياني للقرآن الكريم، والبرهنة على أنه الوجه المراد بالإعجاز.

وممَّا يجدر الإشارة إليه كذلك أنَّ المتكلمين هم أول من تناولوا مباحث إعجاز القرآن في مؤلفاتهم وخطبهم ومناظراتهم، فمن المعتزلة نجد الجاحظ الذي تناول إعجاز القرآن من جهة نظمه، فألف كتاب : " نظم القرآن "، ثم الواسطي والرماني، والقاضي عبد الجبار الذين سبقت الإشارة إليهم، ومن الأشاعرة نجد أهم دارسي إعجاز القرآن السابقي الذكر الباقلاني والجرجاني، والحق أن هؤلاء المتكلمين قد جاء اهتمامهم

بإعجاز القرآن بهدف الرد على المشككين والطاعنين في القرآن الكريم من الملاحدة والزنادقة ومنكري النبوة، ومعلوم أن هناك مستجدات في المجتمع العباسي كان لها الأثر الظاهر في زرع الشكوك والشبهات حول كل ما يخصُّ الدين الإسلامي وعلى رأسه القرآن الكريم، منها « تبدل الزمان وتغير الحال، بتسامح الخلفاء في غير ما يمسُّ سلطانهم، ويعرض لدولتهم، وامتلاك غير العرب لزمام الأمور في الدولة، وانتشار الكتب المترجمة؛ وازدياد اتصال العرب بغيرهم من أهل المذاهب والنحل الأخرى، وكثرة الجدال بين المذاهب الإسلامية، واشتعال نار العداوة بين الفرق الكلامية » [15]

لقد انبرى منذ وقت مبكر من بَحَثَ في غريب القرآن ومعانيه ومجازاته وتراكيبه وإعرابه وأساليبه وتفسيره وتأويله، فألف أبو زكريا يحي بن زياد الفرَّاء (ت207هـ) كتاب: " معاني القرآن "، وألف أبو عبيدة معمر بن المثنى (ت208هـ) كتاب: " مجاز القرآن "، و الجاحظ (ت 255هـ) في كتابه المفقود : " نظم القرآن "، ومحمد بن قتيبة (ت 276هـ) كتاب : " تأويل مشكل القرآن " ويعدُّ القرن الرابع الهجري العصر الذهبي للدراسات الإعجازية، مع أبي عبد الله محمد بن يزيد الواسطي(ت306هـ) في كتابه : " إعجاز القرآن في نظمه وتأليفه " الذي لم يصلنا منه إلا إشارات أوردها من جاء بعده وعلى رأسهم عبد القاهر الجرجاني، وأبو الحسن علي بن عيسى الرُّمَّاني المعتزلي (ت386هـ) صاحب رسالة :" النكت في إعجاز القرآن" [16]، الذي ذكر فيه أوجها سبعة للإعجاز، وهي [17] :

- ترك المعارضة مع توفر الدواعي وشدة الحاجة.
- التحدي للكافَّة.
- الصَّرفة.
- البلاغة.
- الأخبار الصادقة عن الأمور المستقبلية.
- نفض العادة.
- قياس القرآن بكل معجزة.

ومن الملاحظ أنه في الأوجه السابقة لم يأت بجديد يستحق الوقوف عنده، إنما هو تكرار لمن سبقه، اللهم إلا باب الصرفة والإعجاز البلاغي، هذا الأخير الذي تناوله في جل رسالته، فذكر في بدايتها تعريفا موجزا لها بقوله هي « إيصال المعنى إلى القلب في أحسن صورة من اللفظ » [18] وهي على ثلاث طبقات : منها ما هو في أعلى طبقة؛ وهي بلاغة القرآن الكريم، وما كان دون ذلك فهي بلاغة البلغاء والفصحاء من الناس، وهو يختلفون في ذلك على طبقتين؛ أوسطها وأدناها.

وقد قسَّمها بعد ذلك عشرة أقسامٍ : الإيجاز، التشبيه، الاستعارة، التلاؤم، الفواصل، التجانس، التصريف، التضمين، المبالغة، حسن البيان، وراح يشرح كل قسم متبعا أياه بالشواهد القرآنية والأسرار والنكت، حتى يقرر مبدأ الإعجاز بهذه الأوجه البلاغية المجتمعة في القرآن، والتي أتت في أعلى مراتب البلاغة.

أما أبو سليمان أحمد بن محمد الخطَّابي (ت388هـ) صاحب كتاب: " بيان إعجاز القرآن"، فقد تناول فيه :

1- آراء من سبقوه القول في الإعجاز القرآني؛ وهؤلاء ينقسمون – باعتبار النظر من خارج النص القرآني– إلى مذهبين :

- مذهب من جعل الإعجاز عدم قدرة العرب عن معارضة القرآن، مع ما اجتمع لهم من الفصاحة والبلاغة والبيان, وهذا الوجه « أبينها دلالة، وأيسرها مؤونة، وهو مقنع لمن تنازعه نفسه مطالعة كيفية وجه الإعجاز فيه » [19] كما يقول الخطابي.
- ومذهب القائلين بالصَّرفة.

أما باعتبار النظر في داخل النص القرآني، فهو بدوره ينقسم عنده إلى مذهبين :

– المذهب الأول يرى أن الإعجاز يرجع إلى الإخبار عن الغيوب المستقبلة التي أخبر بها القرآن وصدَّقتها الوقائع كغلبة الروم, ونصر بدر، ولكن هذه إعجاز لا ينطبق على القرآن كله، يقول في هذا : « ولا يُشك في أن هذا وما أشبهه من أخباره نوع من أنواع إعجازه، ولكنه ليس بالأمر العام الموجود في كل سورة من سور القرآن » [20]

– أما المذهب الثاني – الذي رجحه وارتضاه – وهو الإعجاز البلاغي والبياني، والذي عليه أكثر علماء النظر، لكنه يرى أكثر العلماء يثبتونه إجمالا ويقع لهم الإشكال في كيفيته وتفصيله، يقول فيهم : « ووجدت عامة أهل هذه المقالة قد جروا في تسليم هذه الصفة للقرآن على نوع من التقليد وضرب من غلبة الظن دون التحقيق له، وإحاطة العلم به، ولذلك صاروا إذا سُئلوا عن تحديد هذه البلاغة التي اختص بها القرآن، الفائقة في وصفها سائر البلاغات، وعن المعنى الذي يتميز به عن سائر أنواع الكلام الموصوف بالبلاغة، قالوا : إنه لا يمكننا تصويره ولا تحديده بأمر ظاهر نعلم به مباينة القرآن غيره من الكلام » [21]

2– اجتهاداته الشخصية في إعجاز القرآن، وما فيها من ردود على مطاعن المعترضين عليه [22]، حيث اعتبر أن صفة الإعجاز تظهر في القرآن بجمال ألفاظه، وحسن نظمه، وسمو معانيه، وتأثيره في النفوس، يقول في هذا : « اعلم أن القرآن إنما صار معجزا لأنه جاء بأفصح الألفاظ، في أحسن نظوم، مضمنا أصحَّ المعاني»[23] وردَّ في فاتحة كتابه هذا على الذين يرون الصَّرفة في إعجاز القرآن، أو أنه يرجع إلى ما تضمنه من أخبارٍ في مستقبل الزمان، فهذه الأخيرة وإن صدقت في بعض آي القرآن فليست ظاهرة عامة تنسكب على جميع سور القرآن، ومعلوم أن وصف الإعجاز يتناول القرآن كله لا أبعاضه، وقد ذكر كذلك أساليب الكلام العربي الجيدة الفاضلة المحمودة عند جماهير العارفين باللسان العربي، فرأى أنها لا تخرج عن هذه الثلاثة [24] :

– الكلام البليغ الرصين الجزل.

– الكلام الفصيح القريب السهل.

– الجائز الطَّلْق الرَّسْل.

يقول بعدما عدد هذه الأقسام : « فالقسم الأول أعلى طبقات الكلام وأرفعه، والقسم الثاني أوسطه وأقصده، والقسم الثالث أدناه وأقربه؛ فحازت بلاغات القرآن من كل قسم من هذه الأقسام حصةً، وأخذت من كل نوع من الأنواع شعبة، فانتظم لها بامتزاج هذه الأوصاف نمطٌ من الكلام يجمع صفتي الفخامة والعذوبة، وهما على الانفراد في نعوتهما كالمتضادين لأن العذوبة نتاج السهولة، والجزالة والمتانة في الكلام تعالجان نوعا من الوعورة، فكان اجتماع الأمرين في نظمه مع نبوِّ كل واحد منهما على الآخر فضيلة خُصَّ بها القرآن، يسرها الله بلطيف قدرته من أمره، ليكون آية بينة لنبيه، ودلالة له على صحة ما دعا إليه من أمر دينه» [25]

ثم نراه يشير إلى ما يراه السر البلاغي للقرآن الكريم؛ الذي أعجز الله العرب على الإتيان بمثله أو بسورة من مثله، والتي منها [26] :

– أن علمهم لا يحيط بجميع أسماء اللغة العربية وألفاظها؛ التي هي ظروف المعاني والحوامل لها.

– أن أفهامهم عاجزة عن أدراك جميع معاني الأشياء المحمولة على تلك الألفاظ.

– أن معرفتهم لا تكمل لاستيفاء جميع وجوه النظوم، التي بها يكون ائتلاف الألفاظ، وارتباط بعضها ببعض.

– عدم تمكُّنهم من اختيار الأفضل عن الأحسن من وجوه النظم، حتى يستطيعوا أن يأتوا بكلام مثله.

والخطابيُّ في نظرته للفظ الحامل والمعنى الذي به قائم، والرباط الذي لهما ناظم، يؤسس نظرته للإعجاز البياني في القرآن الكريم؛ لأنَّ هذه الثلاثة في القرآن الكريم تشكل له « غاية الشرف والفضيلة، حتى لا ترى شيئا من الألفاظ أفصح ولا أجزل ولا أعذب من ألفاظه، ولا ترى نظما أحسن تأليفا وأشد تلاؤما وتشاكلا من نظمه، وأما المعاني فلا خفاء على ذي عقل أنها هي التي تشهد لها العقول بالتقدم في أبوابها، والتَّرقي إلى أعلى درجات الفضل من نعوتها وصفاتها » [27]، وهي لا يمكن أن تجتمع في كلام غير كلام الله، يقول مقررا هذا الحكم : « وقد توجد هذه الفضائل الثلاث على التفرق في أنواع الكلام، فأما أن توجد مجموعة في نوع واحد منه فلم توجد إلا في كلام العليم القدير؛ الذي أحاط بكل شيء علما، وأحصى كل شيء عددا » [28]، ويؤكده بعد ذلك بقوله : « واعلم أن القرآن إنما صار معجزا لأنه جاء بأفصح الألفاظ في أحسن نظوم التأليف مضمنا أصح المعاني، من توحيد له عزت قدرته، وتنزيه له في صفاته، ودعاء إلى طاعته، وبيان بمنهاج عبادته (...) واضعا كل شيء منها موضعه الذي لا يرى شيء أولى منه، ولا يرى في صورة العقل أمر أليق منه، مودعا أخبار القرون الماضية، وما نزل من مَثُلات الله بمن عصى وعاند منهم، منبئا عن الكوائن المستقبلة في الأعصار الباقية من الزمان، جامعا في ذلك بين الحجة والمحتج إليه، والدليل والمدلول عليه » [29]

إذن فمدار الإعجاز ومقتضاه يتجلَّى في فكرة أنَّ القرآن الكريم اجتمع فيه ما تفرق في غيره من كلام البشر، مما سبق ذكره في النص السابق، يقول في هذا المعنى : « ومعلومٌ أن الإتيان بمثل هذه الأمور، والجمع بين شتاتها حتى تنتظم وتتسق أمر تعجز عنه قُوى البشر، ولا تبلغه قدَرهم، فانقطع الخلق دونه، وعجزوا عن معارضته بمثله أو مناقضته في شكله » [30]، وقد ذكر بعض ما تحقق فيه الإعجاز البياني للقرآن الكريم، بدءا بالإعجاز اللفظي ثم المعنوي ثم الإعجاز بالنظم

3– الإعجاز النفسي، وما يصنعه القرآن بقارئه وسامعه من التأثير في النفس وشرح الصدر وبث الطمأنينة، وفي المقابل نجد التقريع والزجر والتخويف بحيث تطيش القلوب وتقشعر الأبدان، يقول في هذا : « قلت في إعجاز القرآن وجها آخر ذهب عنه الناس فلا يكاد يعرفه إلا الشاذ من آحادهم، وذلك صنيعه بالقلوب، وتأثيره في النفوس، فإنك لا تسمع كلاما غير القرآن منظوما ولا منثورا، إذا قرع السمع خلص له إلى القلب من اللذة والحلاوة في حال، ومن الروعة والمهابة في أخرى ما يخلص منه إليه، تستبشر به النفوس، وتنشرح له الصدور، حتى إذا أخذت حظها منه عادت مرتاعة قد عراها الوجيب والقلق، وتغشاها الخوف والفرق، تقشعر منه الجلود، وتنزعج له القلوب، يحول بين النفس وبين مضمراتها، وعقائدها الرسخة فيها؛ فكم من عدو للرسول صلى الله عليه وسلم من رجال العرب وفتَّاكها أقبلوا يريدون اغتياله وقتله، فسمعوا آيات من القرآن، فلم يلبثوا حيث وقعت في مسامعهم أن يتحولوا عن رأيهم الأول، وأن يركنوا إلى مسالمته، ويدخلوا في دينه، وصارت عداوتهم موالاة، وكفرهم إيمانا » [31]، وقد ساق لذلك شواهد عن المشركين والصحابة والجن في تأثرهم

بالقرآن، والانقياد له والإقرار بعظيم آيته ودلائل قدرته على التأثير في النفوس، وتوجيه القلوب وصقل الأوراح.

ثمَّ جاء أبو بكر محمد بن الطيب الباقلاني الأشعري (ت403هـ)، الذي يعدُّ أهم من درس إعجاز القرآن بالقياس مع غيره، وذلك من خلال كتبه التالية :

- التمهيد.
- الانتصار لصحة نقل القرآن، والرد على من نحله الفساد بزيادة أو نقصان.
- البيان.
- إعجاز القرآن.

ولكن كتبه الثلاثة الأولى السابقة مع ما فيها من كلام عن الإعجاز ومباحثه إلا أنها ليست كلها : « في صميم الإعجاز، فالأول في العقيدة، وفيه فصل عن الإعجاز، والثاني خاص بعلوم القرآن، ومن بينها إعجازه، والثالث في الفرق بين المعجزات والكرامات، وفيه كلام عن إعجاز كتاب الله، ولكنه نظريٌّ ليس فيه الموازنة والتحليل الذي نجده في كتابه ((إعجاز القرآن)) » [32]هذا الأخير الذي يعتبر أهم ما كتبه الباقلاني في مباحث إعجاز القرآن، حيث إنه فصَّل فيه ما جاء مجملا في كتبه الثلاثة الأخرى، وقد ذكر في مقدم كتابه أنه إنما أقدم على التأليف في هذا الحقل المعرفي الهام، لما رآه من أن علماء اللغة وأهل صناعة الكلام « لم يبسطوا القول في الإبانة عن وجه معجزته، والدلالة على مكانه، مع أن الحاجة إلى ذلك البيان أمس، والاشتغال به أوجب، فهو أحق بالتصنيف من الجزء والطفرة والأعراض وغريب النحو وبديع الإعراب، وأن ما صنفه العلماء في هذا المعنى جاء غير كامل في بابه، قد أخل بتهذيبه، وأهمل ترتيبه » [33]زيادة على ذلك لما رآه في زمنه وقبله من تقصير أدى بكثير من الناس إلى تحولهم من الإسلام إلى مذهب البراهمة « ورأوا أن عجز أصحابهم عن نصرة هذه المعجزة يوجب أن لا مستنصر فيها، ولا وجه لها » [34]

ثم يقول بعد ذلك ذاكرا الحامل له على تأليفه هذا الكتاب – زيادة على ما سبق – بقوله : « وسألنا سائل أن نذكر جملة من القول جامعة، تسقط الشبهات، وتزيل الشكوك التي تعرض للجهال، وتنتهي إلى ما يخطر لهم، ويعرض لافهامهم من الطعن في وجه المعجزة، فأجبناه إلى ذلك، متقربين إلى الله عز وجل، ومتوكلين عليه وعلى حسن توفيقه ومعونته، ونحن نبين ما سبق فيه البيان من غيرنا » [35]

وقد ذكر في كتابه أوجه إعجاز القرآن عند الأشاعرة، وحصرها في ثلاثة أوجهٍ [36] :

الوجه الأول : تضمن القرآن الإخبار بالغيب، مما لا يقدر عليه البشر، من ذلك ما وعد الله تعالى نبيه عليه السلام، أنه سيظهر دينه على الأديان، بقوله عزَّ وجلَّ: ﴿ هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ ﴾[التوبة : 33] فتحقق ذلك بالفعل، وقد صحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم يعرّفون المجاهدين في سبيل الله بوعد الله الذي وعدهم به من نصرهم وإظهار دينهم؛ حتى يتيقَّنوا بالنصر ويتصفوا بالصبر كأبي بكر وعمر وسعد بن أبي وقاص وغيرهم، والآيات في هذا المعنى أكثر من أن تحصر.

الوجه الثاني : إتيان القرآن بجملة ما حدث من عظيمات الأمور، ومهمات السير من بدء الخليقة إلى حين مبعثه صلى الله عليه وسلم، مع كونه أُمِّيّاً لا يعرف شيئا عن كتب السابقين وأنبائهم، خاصة وأن هذا لا سبيل إليه لا بالتَّعلم والأخذ من كتب السابقين، وهو لم يكن ملامسا لأهر الأثار وحملة الأخبار من أصحاب الديانات السابقة، فلا سبيل لمعرفة كل هذا إلا بالوحي،

ولهذا قال الله تعالى في حق نبيه صلى الله عليه وسلم : ﴿ وَمَا كُنتَ تَتْلُو مِن قَبْلِهِ مِن كِتَابٍ وَلَا تَخُطُّهُ بِيَمِينِكَ إِذاً لَّارْتَابَ الْمُبْطِلُونَ ﴾ [العنكبوت : 48]، قوله : ﴿وَكَذَلِكَ نُصَرِّفُ الآيَاتِ وَلِيَقُولُواْ دَرَسْتَ وَلِنُبَيِّنَهُ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ ﴾[الأنعام : 105] .

الوجه الثالث : بديع نظم القرآن، وعجيب تأليفه، وتناهيه في البلاغة إلى الحد الذي يعجز الخلق عنه.

والقاضي أبو الحسن عبد الجبار الأسد آبادي المعتزلي (ت415هـ)، صاحب المصنفات الكثيرة، وعلى رأسها :" المغني في أبواب التوحيد والعدل "، الذي جعل الجزء السادس عشر منه خاصا بإعجاز القرآن، والردِّ المطول على القائلين بالصرفة حيث « بحث فيه بحثا متشعبا مسألةَ الإعجاز القرآني، وكل ما يتصل بالقرآن ونبوة الرسول صلى الله عليه وسلم، وكيف أنه يقع في المرتبة الرفيعة من البلاغة التي تخرج عن العادة » [37]، يقول مثلا في بيان أوجه الإعجاز : « واختلف العلماء في وجه دلالة القرآن: فمنهم من جعله معجزا لاختصاصه برتبة في الفصاحة خارجة عن العادة، وهو الذي نظرناه وبينا مذهب شيوخنا فيه. ومنهم من قال : لاختصاصه بنظم مباين للمعهود عندهم صار معجزا.

ومنهم من جعله معجزا من حيثُ صرفت هممهم عن المعارضة، وإن كانوا قادرين متمكنين، ومنهم من جعله معجزا لصحة معانيه واستمرارها على النظر، وموافقتها لطريقة العقل »[38]

ثم يأتي عبد القاهر الجرجاني (ت471هـ) ؛ الذي يعدُّ بحق أهم من أغنى هذا الحقل المعرفي المهم والثَّري، خاصة في كتابه : " دلائل الإعجاز"، والرسالة المسماة: " الشافية "، التي جعلها في مباحثة حقيقة إعجاز القرآن، وإقامة الدلائل على وقوعه؛ حيث سلَّم بداية بأن القرآن معجزٌ ببلاغته، وأن الاحتفاء باللفظ على حساب المعنى، أو المعنى على حساب اللفظ هو نفيٌ – بوجه من الوجوه – لإعجاز القرآن والتسوية بينه وبين كلام غير الله، فهو لم يفصل بينهما، بل اعتبرهما حقيقتان لا تنفصلان عن بعضهما البعض، فهما متكاملان يسهمان في إعجاز القرآن وفصاحته وحسن صياغته ونظمه، ولكن سائلا يسأل إذا كان الجرجاني تكلم عن حقيقة الإعجاز وأقام البرهان على تحققه في القرآن بذاته، لِمَ لم يتكلم عن أوجه الإعجاز في القرآن الكريم، كما فعل غيره ؟ ولعلَّ الإجابة عن هذا السؤال يقتضي منا افتراض أنه قد تدرج في تناول إعجاز القرآن، فكتاب : " أسرار البلاغة " كان تمهيدا لدلائل الإعجاز؛ حيث تناول فيه وجوه البيان والحسن في الكلام، حتى ينتقل منه إلى الحديث عن إعجاز القرآن الكريم، فكان كتابه الآخر : "دلائل الإعجاز"؛ الذي جعله قسمة بين مباحث الإعجاز، ومباحث البيان العربي، ثم جاءت رسالته : " الشافية " للملمة ما تفرق في الدلائل حول حقيقة إعجاز القرآن الكريم، والردِّ على القائلين بالصرفة، ولعله قد أرجأ الكلام عن أوجه الإعجاز لمؤلف آخر، لكن الأجل فاجأه قبل البدء فيه، وإكمال مشروعه البلاغي والإعجازي، يقول عبد الكريم الخطيب مبينا موقع الرسالة الشافية من مباحث إعجاز القرآن عند الجرجاني : « في هذه الرسالة يُعنى ((عبد القاهر)) عناية خاصة بتقرير ((الإعجاز)) في ذاته، وإقامة الأدلة القاطعة على وقوعه، مستشهدا لذلك بالقرآن الكريم، وما حمل من آيات سجلت تحدِّيه للعرب » [39]

يقول عبد القاهر في بدايتها، راسما منهجه في الكلام عن الإعجاز القرآني كما يتصوره : « هذه جمل من القول في بيان عجز العرب حين تحدوا إلى معارضة

القرآن، وإذعانهم وعلمهم أن الذي سمعوه فائت للقوى البشرية، ومتجاوز للذي يتسع له ذرع المخلوقين، وفي يتصل بذلك مما له اختصاص بعلم أحوال الشعراء والبلغاء ومراتبهم، وبعلم الأدب جملة... » [40]

ثم راح بعد ذلك يفصِّل كلامه عن الإعجاز بإثبات التفاضل بين الكلام، وأنه ليس على درجة واحدة، وأن العرب قد حازت قصب السبق في ذلك بين الأمم جملة، ومع هذا ليس للمتأخر عن زمان النبي صلى الله عليه وسلم من البلغاء والخطباء العرب أن يدَّعي أنه فاق الأولين في الفصاحة والبلاغة واللسن، يقول في هذا المعنى : « معلوم أن سبيل الكلام سبيل ما يدخله التفاضل، وأن للتفاضل فيه غايات ينأى بعضها عن بعض، ومنازل يعلو بعضها بعضًا، وأن علم ذلك علم يخص أهله، وأن الأصل والقدوة فيه العرب، ومن عداهم نبع لهم، وقاصر فيه عنهم، وأنه لا يجوز أن يدعي للمتأخرين من الخطباء والبلغاء عن زمان النبي صلى الله عليه وسلم الذي نزل فيه الوحي، وكان فيه التحدي، أنهم زادوا على أولئك الأولين، أو كملوا في علم البلاغة أو تعاطبها لما لم يكملوا له. كيف؟ ونحن نراهم يحملون عنهم أنفسهم، ويبرأون من دعوى المداناة معهم، فضلًا عن الزيادة عليهم » [41]، ويستدل لما يذهب إليه بكلام الجاحظ : « نحن– أبقاك الله– إذا دعينا للعرب أصناف البلاغة من القصيد والإرجاز، ومن المنثور والإسجاع، ومن المزدوج وما لا يزدوج، فمعنا العلم أن ذلك لهم شاهد صادق من الديباجة الكريمة، والرونق العجيب، والسبك والنحت، الذي لا يستطيع أشعر الناس اليوم، ولا أرفعهم في البيان أن يقول مثل ذلك إلا في اليسير، والنَّبْذ [42] القليل » [43]

وإنما قرر الجرجاني هذا التميز للأوائل الذين نزل عليهم القرآن، حتى يثبت عجزهم عن الإتيان بمثله مع فصاحتهم، وتقدمهم في ذلك، يقول : « ننظر في دلائل أحوالهم وأقوالهم حين تُلي عليهم القرآن وتحدوا إليه، ومُلئت مسامعهم من المطالبة بأن يأتوا بمثله ومن التقريع بالعجز عنه، وبتِّ الحكم بأنهم لا يستطيعونه ولا يقدرون عليه، وإذا نظرنا وجدناها تفصح بأنهم لم يشكوا في عجزهم عن معارضته والإتيان بمثله، ولم تحدثهم أنفسهم بأن لهم إلى ذلك سبيلا على وجه من الوجوه » [44] وقد أثبت هذا العجز ببراهين عقلية، منها:

- أن العرب مركوزٌ في طبعهم أن لا يسلموا لخصومهم بفضيلة، وهم يستطيعون معارضته فيها ومناقضته ومقارعته عليها، فلو وجدوا أنفسهم قادرين على تحدي القرآن فلن يألوا جهدا في ذلك، ولو وجدوا في الشعر الجاهلي وخطبه ما يُوزن بالقرآن فصاحا وبلاغة، لذكروه ورووه، ولو فعلوا ذلك لوصلنا عنهم.
- أن قريشا وهي من هي في الحمية والأنفة والإباء أن تترك رجلا ترى أنه يزعم بنزول القرآن عليه، يدعوهم لله تعالى، يرغبهم جنته، ويحذرهم ناره، ثم لا يعملون على إثبات ضدِّ ما يدعيه، ولهذا لمَّا أعجزهم ناصبوه العداء « هذا وقد بلغ بهم الغيظ من مقالته ومن الذي ادَّعاه حدًّا تركوا معه أحلامهم الراجحة، وخرجوا له عن طاعة عقولهم الفاضلة، حتى واجهوه بكل قبيح، ولقوه بكل أذى ومكروه، ووقفوا له بكل طريق، وكادوه وكلَّ من تبعه بضروب المكايدة، وأرادوهم بأنواع الشر، وهل سُمِعَ قطُّ بذي عقل ومسكة استطاع أن يخرس خصماً له قد اشتط في دعواه بكلمة يجيبه بها، فترك ذلك إلى أمور يُسَفَّهُ فيها، ويُنسب معها إلى ضيق الذرع والعجز » [45]، وهذا التخريج قد سبقه إليه الخطابي بقوله : « ذلك أن النبي صلى الله عليه وسلم قد تحدَّى العرب قاطبة بأن يأتوا بسورة من مثله فعجزوا عنه وانقطعوا دونه، وقد بقي صلى الله عليه وسلم يطالبهم

به مدة عشرين سنة، مظهرا لهم النكير، زاريا على أديانهم، مسفِّها آراءهم وأحلامهم، حتى نابذوه وناصبوه الحرب فهلكت فيه النفوس، وأُريقت المهج، وقُطعت الأرحام، وذهبت الأموال، ولو كان ذلك في وسعهم وتحت أقدارهم لم يتكلفوا هذه الأمور الخطيرة، ولم يركبوا تلك الفواقر المبيرة، ولم يكونوا تركوا السهل الدمث من القول إلى الحزن الوعر من الفعل، وهذا ما لا يفعله عاقل ولا يختاره ذو لبٍّ، وقد كان قومه قريش خاصة موصوفين برزانة الأحلام، ووفارة العقول والألباب، وقد كان فيهم الخطباء المصاقع والشعراء المفلقون(...) فكيف كان يجوز- على قول العرب ومجرى العادة مع وقوع الحاجة ولزوم الضرورة – أن يغفلوه ولا يهتبلوا الفرصة فيه، وأن يضربوا عنه صفحا، ولا يحوزوا الفلح والظفر فيه لولا عدم القدرة عليه، والعجز المانع منه» [46]

● والنقطة السابقة تجرُّنا إلى شبهة أخرى أوردها الجرجاني، وهي قوله : « وإن قالوا: فإن ههنا أمرًا آخر، وهو ما علمنا من تقديمهم شعراء الجاهلية على أنفسهم، وإقرارهم لهم بالفضل، وإجماعهم في امرئ القيس وزهير والنابغة والأعشى أنهم أشعر العرب، وإذا كان ذلك كذلك، فمن أين لنا أن نعلم أنهم لم يكونوا بحيث لو تحدوا إلى معارضة القرآن لقاموا بها واستطاعوها؟ » [47]، ثم يردُّ عليها ردًّا مفحما يبطل من خلاله الشبهة السابقة، التي تجعل من المعارضة ممكنة لمن قدمهم العرب من الشعراء الفحول الأربعة السابقين، وأنهم ميسور لهم ذلك لو أرادوه، وذلك في قوله : « قيل لهم: هذا الفصل على ما فيه لا يقدح في موضع الحجة، وذلك أنهم كانوا، كما لا يخفى، يروون أشعار الجاهليين وخطبهم، ويعرفون مقاديرهم في الفصاحة معرفة من لا تشكيل جهات الفضل عليه، فلو كانوا يرون فيما رووا وحفظوا مزية على القرآن، أو رأوه قريبًا منه، أو بحيث يجوز أن يعارض بمثله، أو يقع لهم إذا قاسموا وازنوا أن هذا الذي تحدوا إلى معارضته لو تحدى إليه من قبلهم لاستطاعوا أن يأتوا بمثله، لكانوا يدعون ذلك ويذكرون، ولو ذكروه لذكر عنهم. ومحال إذا رجعنا إلى أنفسنا واستشففنا حال الناس فيما جبلوا عليه أن يكونوا قد عرفوا لما تحدوا إليه وفرعوا بالعجز عنه شبهًا ونظمًا، ثم يتلى عليهم: ﴿ قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لاَ يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا ﴾ [الإسراء: 88]، فلا يزيدون في جوابه على الصمت، ولا يقولون: "لقد روينا لمن تقدم ما علمت وعلمنا أنه لا يقصر [عما] أتيت به، فمن أين استجزت أن تدعي هذه الدعوى"؟» [48]

● وهذه الشبهة كذلك تجرُّ إلى أخرى، وهي قولهم : إنَّ القرآن في وقته صنع في الناس ما صنع بعض كبار الشعراء والبلغاء المشهود لهم بالتفرد كامرئ القيس في وقته والجاحظ، وقد جاءتهم هاته الشبهة لقلة علمهم وسوء تدبرهم، ذلك أن ما جاء به القرآن فيه مزية ناقضة للعادة، بحيث انقطعت الأطماع في مجاراته أو معارضته، بلا حول ولاقوة لهم معه، يقول عبد الكريم الخطيب معقبا على هذه الشبهة : « وهذا الذي يقرره عبد القاهر هو مقطع القول في هذا الأمر، إذ ليس الذي يأتي به العبقريُّ أو النابغة من قولٍ أو عملٍ، بالشيء الذي يقطع على الناس سبيل النظر فيه، أو المساواة له، أو الغلبة عليه، فلم تشهد الحياة أبدا لإنسانٍ أنه انقطع بعمله أو قوله عن منازعة الناس له، والدخول معه فيما قال أو عمل .. فيقصِّرون عنه في جانب ويعلون عليه في جانب آخر فيما خيِّل إلى الناس أنه انفرد به » [49] فامرؤ القيس مع جلالته أفحمه علقمة الفحل لما حكمت أم جندب له، وأكبر دليل خلاف الناس فيه وفي غيره، من النبهاء أيهم أشعر؟

وأيهم أفصح ؟ وهناك دليل آخر أورده الجرجاني في ردِّ هذه الشبهة، وهو قوله : « وأما تقدُّم واحد من أهل العصر سائرهم، ففي معنى تقدم واحدٍ من أهل مصر من الأمصار غيره ممن يضمه وإياه ذلك المصر، لا فضل في ذلك بين الأمصار والأعصار، إذا حققت النظر، إذ ليس بأكثر من أن واحدا زاد على جماعة معدودين في نوع من الأنواع، فكان أعلمهم أو أكتبهم أو أشعرهم، أو أحذقهم في صنعةٍ، وأبهرهم في عمل من الأعمال، وليس ذلك من الإعجاز في شيء، إنما المعجز ما عُلِمَ أنه فوق البشر وقدرهم » [50]، وهو في كل هذا يستشهد بشواهد نقدية وشعرية سابقة، تدلُّ بمفهومها ومنطوقها على ما يرمي إليه من الأدلة التي يثبت من خلالها إعجاز القرآن إعجازا مطلقا.

وهناك تاريخية، من أقوال المشركين الذين عاصروا نزول القرآن، فبهرهم بنظمه وجميل أسلوبه، وأقروا بأنه ليس شعرا ولا كهانة ولا سحرا ولا كلاما يشبه كلام البشر، ومن هؤلاء الوليد بن المغيرة، وعتبة بن ربيعة وأُنيس أخو أبي ذرٍّ.

ثم يأتي أبو مسلم الأصفهاني المعتزلي (ت 535هـ)، الذي لم يكد يخرج عمَّا قرره الجرجاني فرأى أن إعجاز القرآن لا يتعلق باللفظ مفردا؛ لأن ألفاظ القرآن هي ألفاظ العرب المعروفة، يقول تعالى : ﴿ كِتَابٌ فُصِّلَتْ آيَاتُهُ قُرْآناً عَرَبِيّاً ﴾[فصلت : 3]، ويقول : ﴿ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ ﴾[الشعراء : 195]، ولا يتعلق بالمعاني؛ لأن كثيرا من المعاني معروفة في الكتب المتقدمة، يقول تعالى : ﴿وَإِنَّهُ لَفِي زُبُرِ الْأَوَّلِينَ ﴾[الشعراء : 196]، وإنما يتعلق بالنظم المخصوص، يقول مبينا هذه الفكرة : « فَظَهَرَ مِنْ هَذَا أَنَّ الْإِعْجَازَ الْمُخْتَصَّ بِالْقُرْآنِ يَتَعَلَّقُ بِالنَّظْمِ الْمَخْصُوصِ وَبَيَانَ كَوْنِ النَّظْمِ مُعْجِزًا يَتَوَقَّفُ عَلَى بَيَانِ نَظْمِ الْكَلَامِ ثُمَّ بَيَانِ أَنَّ هَذَا النَّظْمَ مُخَالِفٌ لِنَظْمِ مَا عَدَاهُ » [51]

ثم تطرق لمراتب تأليف الكلام، فرأى أنها لا تخرج عن خمسٍ[52]:

– **الْأُولَى**: ضَمُّ الْحُرُوفِ الْمَبْسُوطَةِ بَعْضِهَا إِلَى بَعْضٍ لِتَحْصُلَ الْكَلِمَاتُ الثَّلَاثُ: الِاسْمُ والفعل والحروف.

– **الثَّانِيَةُ**: تَأْلِيفُ هَذِهِ الْكَلِمَاتِ بَعْضِهَا إِلَى بَعْضٍ لِتَحْصُلَ الْجُمَلُ الْمُفِيدَةُ وَهُوَ النَّوْعُ الَّذِي يَتَدَاوَلُهُ النَّاسُ جَمِيعًا فِي مُخَاطَبَاتِهِمْ وَقَضَاءِ حَوَائِجِهِمْ وَيُقَالُ لَهُ: الْمَنْثُورُ مِنَ الْكَلَامِ.

– **الثَّالِثَةُ**: ضَمُّ بَعْضِ ذَلِكَ إِلَى بَعْضٍ ضَمًّا لَهُ مَبَادٍ وَمَقَاطِعُ وَمَدَاخِلُ وَمَخَارِجُ،وَيُقَالُ لَهُ : الْمَنْظُومُ.

– **الرَّابِعَةُ**: أَنْ يُعْتَبَرَ فِي أَوَاخِرِ الْكَلَامِ مَعَ ذَلِكَ تَسْجِيعٌ وَيُقَالُ لَهُ الْمُسَجَّعُ.

– **الْخَامِسَةُ**: أَنْ يُجْعَلَ لَهُ مَعَ ذَلِكَ وَزْنٌ وَيُقَالَ لَهُ الشِّعْرُ وَالْمَنْظُومُ إِمَّا مُحَاوَرَةٌ وَيُقَالُ لَهُ الْخَطَابَةُ وَإِمَّا مُكَاتَبَةٌ وَيُقَالُ لَهُ الرِّسَالَةُ.

ليصل بذلك إلى نتيجة مفادها أن للقرآن من كل قسم من الأقسام التالية نظمٌ مخصوصٌ « جَامِعٌ لِمَحَاسِنِ الْجَمِيعِ عَلَى نَظْمٍ غَيْرِ نَظْمِ شَيْءٍ مِنْهَا يَدُلُّ عَلَى ذَلِكَ أَنَّهُ لَا يَصِحُّ أَنْ يُقَالَ لَهُ رِسَالَةٌ أَوْ خَطَابَةٌ أَوْ شِعْرٌ أَوْ سَجْعٌ كَمَا يَصِحُّ أَنْ يُقَالَ هُوَ كَلَامٌ وَالْبَلِيغُ إِذَا قَرَعَ سَمْعَهُ فَصَلَ بَيْنَهُ وَبَيْنَ مَا عَدَاهُ مِنَ النَّظْمِ وَلِهَذَا قَالَ تَعَالَى: ﴿ وَإِنَّهُ لَكِتَابٌ عَزِيزٌ لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلا مِنْ خَلْفِهِ﴾؛ تَنْبِيهًا عَلَى أَنَّ تَأْلِيفَهُ لَيْسَ عَلَى هَيْئَةِ نَظْمٍ يَتَعَاطَاهُ الْبَشَرُ فَيُمْكِنُ أَنْ يُغَيَّرَ بِالزِّيَادَةِ وَالنُّقْصَانِ كحالة الكتب الأخرى » [53]

وفي ختام أهم الدراسات الإعجازية لا يمكن إغفال كتاب : " نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز " لفخر الدين

الرازي (ت 606هـ)، الذي هو في أصله تلخيص لبلاغة الجرجاني حاول من خلاله أن يستدرك ما فات السابقين، من مباحث في الإعجاز، وكذا تهذيب ما قالوه، وإخراجه مرتبا ومبوبا حسب أصول البحث.

ويعدُّ أبو هلال العسكري من أوائل من تنبَّه إلى العلاقة الكبيرة بين علم البلاغة وإعجاز القرآن، وأنَّ الثاني لا يمكن أن تدرك حقائقه وأسراره إلا بالأول، يقول في هذا : « اعلم– علَّمك الله الخير، ودلَّك عليه، وقيَّضه لك، وجعلك من أهله– أنَّ أحقَّ العلوم بالتعلُّم، وأولاها بالتحفّظ بعد المعرفة بالله جلَّ ثناؤه علم البلاغة، ومعرفة الفصاحة، الذى به يعرف إعجاز كتاب الله تعالى، الناطق بالحقّ، الهادي إلى سبيل الرُّشد، المدلول به على صدق الرسالة وصحَّة النبوة، التى رفعت أعلام الحقِّ، وأقامت منار الدِّين، وأزالت شبه الكفر ببراهينها، وهتكت حجب الشكِّ بيقينها، وقد علمنا أنّ الإنسان إذا أغفل علم البلاغة، وأخلَّ بمعرفة الفصاحة لم يقع علمه بإعجاز القرآن من جهة ما خصّه الله به من حسن التأليف، وبراعة التركيب، وما شحنه به من الإيجاز البديع، والاختصار اللطيف؛ وضمَّنه من الحلاوة، وجلَّله من رونق الطَّلاوة، مع سهولة كلمه وجزالتها، وعذوبتها وسلاستها، إلى غير ذلك من محاسنه التى عجز الخلق عنها، وتحيَّرت عقولهم فيها » [54]

ونحن إذ نستحضر من اشتهروا بتناول مباحث الإعجاز القرآني، لابد من الإشارة إلى الجاحظ كأهم من مهَّد لهذا الحقل المعرفي بإشاراته المتعددة – خاصة في رسائله – فإذا أردنا استعراض بعض ما قاله، نجده قد ردَّ على من أنكر إعجاز القرآن بالصرفة أو غيرها بحجج عقلية مقنعة، منها أن العرب هم أهل الفصاحة وأرباب البيان، فيهم الشعراء والبلغاء والحكماء، ومع ذلك عجزوا – بعدما تحداهم القرآن بالسورة والسور – على أن يأتوا بمثله، من ذلك قوله : « ومحال في التعارف، ومستنكر في التصادق، أن يكون الكلام أخصر عندهم، وأيسر مئونة عليهم، وهو أبلغ في تكذيبهم وأنقض لقوله، وأجدر أن يعرف ذلك أصحابه فيجتمعوا على ترك استعماله، والاستغناء به، وهم يبذلون مهجهم وأموالهم، ويخرجون من ديارهم في إطفاء أمره، وفي توهين ما جاء به، ولا يقولون، بل لا يقول واحد من جماعتهم: لم تقتلون أنفسكم، وتستهلكون أموالكم، وتخرجون من دياركم، والحيلة في أمره يسيرة، والمأخذ في أمره قريب؟ ! ليؤلف واحد من شعرائكم وخطبائكم كلاماً في نظم كلامه، كأقصر سورة يخذلكم بها، وكأصغر آية دعاكم إلى معارضتها » [55] فإذا كان الأمر على هذه الشاكلة، فإن شأن العرب مع القرآن على يخرج عن أمرين : « إما أن يكونوا عرفوا عجزهم، وأن مثل ذلك لا يتهيأ لهم، فرأوا أن الإضراب عن ذكره، والتغافل عنه في هذا الباب وإن قرعهم به، أمثل لهم في التدبير، وأجدر أن لا يتكشف أمرهم للجاهل والضعيف، وأجدر أن يجدوا إلى الدعوى سبيلاً، وإلى اختداع الأنبياء سبباً، فقد ادعوا القدرة بعد المعرفة بعجزهم عنه، وهو قوله عز ذكره: ﴿ وَإِذَا تُتْلَى عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا قَالُواْ قَدْ سَمِعْنَا لَوْ نَشَاء لَقُلْنَا مِثْلَ هَذَا [الأنفال : 31] ﴾ » [56]، ثم نجده بعد هذا التخريج يستدرك عليه، مبينا عدم الجنوح إليه، وذلك في قوله : « وهل يذعن الأعراب وأصحاب الجاهلية للتقريع بالعجز، والتوقيف على النقص، ثم لا يبذلون مجهودهم، ولا يخرجون مكنونهم وهم أشد خلق الله عز وجل أنفة، وأفرط حمية، وأطلبه بطائلة، وقد سمعوه في كل منهل وموقف، والناس موكلون بالخطابات، مولعون

بالبلاغات، فمن كان شاهداً فقد سمعه، ومن كان غائباً فقد أتاه به من لم يزوده » [57]

وإما أن يكون غير ذلك، من إطباقهم على معارضته، مع قدرتهم على مثله، وهذه الفرضية كذلك يردُّ عليها الجاحظ بقوله : « ولا يجوز أن يطبقوا على ترك المعارضة وهم يقدرون عليها، لأنه لا يجوز على العدد الكثير من العقلاء والدهاة والحلماء، مع اختلاف عللهم، وبعد هممهم، وشدة عداوتهم الإطباق على بذل الكثير، وصون اليسير، وهذا من ظاهر التدبير، ومن جليل الأمور التي لا تخفى على الجهال فكيف على العقلاء، وأهل المعارف فكيف على الأعداء، لأن تحبير الكلام أهون من القتال، ومن إخراج المال » [58]

وفي الأخير يصل إلى أن وصف الإعجاز للقرآن لا مناص منه، وأن العرب قد غُلِبُوا عليه وامتنعوا عنه، لما فيه من نظم عجيب وتأليف مفارق لما عهدوه، يقول الجاحظ في هذا « فتحدَّاهم بما كانوا لا يشكون أنهم يقدرون على أكثر منه فلم يزل يقرعهم بعجزهم، وينتقصهم على نقصهم، حتى تبين ذلك لضعفائهم وعوامهم، كما تبين لأقويائهم وخواصهم، وكان ذلك من أعجب ما آتاه الله نبياً قط، مع سائر ما جاء به من الآيات، ومن ضروب البرهانات » [59]

خَاتِمَةٌ :

بعد هذه التطواف المقتضب في مسيرة الدراسات الإعجازية، والتي ظهر من خلالها جهد علمائنا في تبيان أوجه الإعجاز البياني للقرآن الكريم، يمكن إبراز النتائج المتوصل إليها فيما يلي :

*/ أن المعجزة القرآنية هي معجزة بيانية في الدرجة الأولى، فهي الأصل، والأوجه الإعجازية الأخرى فرع عنها.

*/ أن لظهور الدرس الإعجازيِّ في الأمة الإسلامية أسباب ومقتضيات، لعلَّ من أهمها إثبات إلهية القرآن وصدق النبوة، وتقوية الإيمان واليقين في قلوب الناس.

*/ لقد تنوعت المصنفات الممهدة لظهور الدرس الإعجازي في القرون الأولى للأمة الإسلامية.

*/ أن الفضل الكبير في إثراء هذا الحقل المعرفي المهم يرجع إلى علماء الأشاعرة والمعتزلة في الغالب دون غيرهم.

*/ يعدُّ الباقلاني والجرجاني من الأشاعرة والقاضي عبد الجبار من المعتزلة من أهم من درس المعجزة القرآنية بيانيا.

اقْتِرَاحَاتٌ وَتَوْصِيَّاتٌ:

*/ تعميق دراسة القضايا المتعلقة بالقرآن وإعجازه وعلومه، وإقامة ملتقيات وندوات وأيام دراسية في ذلك.

*/ العمل على إعادة بعث التراث الإعجازي في الثقافة الإسلامية، وبخاصة التراث الكلامي، والبناء عليه بما يخدم النص القرآني.

*/ توسيع النقاشات حول القضايا المتعلقة بالإعجاز القرآني، وتوجيه طلبة العلم إليها، لإنجاز مشاريع بحثية في ذلك.

الهوامش:

[1] – سامي محمد هشام حريز، نظرات من الإعجاز البياني في القرآن الكريم نظريا وتطبيقيا، دار الشروق، عمان، الأردن، ط01، 2006، ص 19.

[2] – أبو الفضل جمال الدين محمد بن منظور، لسان العرب،ج05، دار صادر، بيروت، لبنان، ط3، 1414هـ ، ص 369، مادة : " عَجَزَ "

[3] – المصدر نفسه، ج05، ص 370.

[4] – أي المبالغة في الخبر عن عجز المرسل إليهم عن معارضته، وهذا كقولنا : علَّامة، فهَّامة، نسَّابة، راوية.

[5] – أبو البقاء أيوب بن موسى الكفوي، الكليات (معجم في المصطلحات والفروق اللغوية)، تح : عدنان درويش، محمد المصري، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط02، 1998 ، ص 149.

[6] – أبو العباس تقي الدين بن تيمية، قاعدة في المعجزات والكرامات، تح : حمَّاد سلامة، مكتبة المنار، الزرقاء، الأردن، ط01، 1989، وص07.

[7] – جلال الدين السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، ج03، تح : محمد أبو الفضل إبراهيم، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة، مصر، 1974، ص03.

[8] – علي بن محمد الشريف الجرجاني، التعريفات، تح: محمد الصديق المنشاوي، دار الفضيلة، مصر، 2004، ص 184.

[9] – عبد العزيز عبد المعطي عرفة، قضية الإعجاز القرآني وأثرها في تدوين البلاغة العربية، عالم الكتب، بيروت، لبنان، ط01، 1985، ص 71.

[10] – أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، الرسائل (رسالة الحنين إلى الأوطان)، ج03، تح : عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، مصر، 1964، ص 278 – 279.

[11] – المصدر نفسه، ج03، ص 279.

[12] – المصدر نفسه، ج03، ص 279 -280.

[13] – المصدر نفسه، ج03، ص 251.

[14] – أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، الحيوان،ج 04، تح : عبد السلام محمد هارون، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر، ط02، 1965، ص 90.

[15]– أبو بكر محمد بن الطيب الباقلاني، إعجاز القرآن، مصدر سبق ذكره، ص07 (مقدمة المحقق)

[16]– ذكر الرماني سبب تأليفه لرسالته : " النكت " بقوله : « سألت وفقك الله عن ذكر النكت في إعجاز القرآن دون التطويل بالحجاج، وأنا أجتهد في بلوغ محبتك، والله الموفق للصواب بمنّه ورحمته » الرمَّاني والخطَّابي والجرجاني، ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، تح : محمد خلف الله أحمد ومحمد زغلول سلام، دار المعارف، القاهرة، مصر، ط03، 1976، ص75.

[17]– المصدر نفسه، ص75.

[18]– المصدر نفسه، ص 75 – 76.

[19]– المصدر نفسه، ص 22.

[20]– المصدر نفسه، ص 23.

[21]– المصدر نفسه، ص 24.

[22]– يلاحظ منهجية الخطابي العلمية في ردوده، حيث يذكر الشبهة ويفصل القول فيها ثم يردُّ عليها ويبطلها، ومن جملة ما تناوله في ردوده على المتكلمين : " أساليب ولغة القرآن " ومن ذلك: غريب القرآن، والاختلاف في استعمال المترادفات (الأكل والافتراس)، الحذف والاختصار، والتكرار... يُنظر : الرمَّاني والخطَّابي والجرجاني، ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، مصدر سبق ذكره، ص 35- 54.

[23]– الرمَّاني والخطَّابي والجرجاني، ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، مصدر سبق ذكره، ص 27.

[24]– المصدر نفسه، ص 26.

[25]– الصفحة نفسها.

[26]– يُنظر : المصدر نفسه، ص 27.

[27]– الصفحة نفسها.

[28]– الصفحة نفسها.

[29]– المصدر نفسه، ص 27- 28.

[30]– المصدر نفسه، ص 28.

[31]– المصدر نفسه، ص 70.

[32]– أحمد مطلوب، اتجاهات النقد الأدبي في القرن الرابع الهجري، وكالة المطبوعات، الكويت، ط01، 1973، ص 142.

[33]– أبو بكر محمد بن الطيب الباقلاني، إعجاز القرآن، تح : السيد أحمد صقر، دار المعارف، القاهرة، مصر، ط05، 1997، ص 06.

[34]– الصفحة نفسها.

[35]– المصدر نفسه، ص 07.

[36]– يُنظر المصدر نفسه، ص 48- 71.

[37]– شوقي ضيف، البلاغة تطور وتاريخ، دار المعارف، القاهرة، مصر، ط09، 1995، ص 115.

[38]– يُنظر : أبو الحسن عبد الجبار الأسد آبادي، المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج16، تح : أمين الخولي، وزارة الثقافة، القاهرة، مصر، 1960، ص 318- 327 .

[39]– عبد الكريم الخطيب، إعجاز القرآن الإعجاز في دراسات السابقين (دراسة كاشفة لخصائص البلاغة العربية ومعاييرها)، دار الفكر العربي، بيروت، لبنان، ط01، 1974، ص289.

[40]– الرمَّاني والخطَّابي والجرجاني، ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، مصدر سبق ذكره، ص 117.

[41]– الرمَّاني والخطَّابي والجرجاني، ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، مصدر سبق ذكره، ص117-118.

[42]– النَّبْذ : الشيء القليل.

[43]– أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، البيان والتبيين، ج03، تح : عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، مصر، ط07، 1998، ص29. النص الذي أورده الجرجاني في رسالته يختلف اختلافا طفيفا مع نسخة البيان والتبيين التي حققها عبد السلام هارون.

[44]– الرمَّاني والخطَّابي والجرجاني، ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، مصدر سبق ذكره، ص 118- 119.

[45]– المصدر نفسه، ص 120.

[46]– المصدر نفسه، ص 21 – 22.

[47]– المصدر نفسه، ص 126- 127.

[48]– المصدر نفسه، ص 127.

[49]– عبد الكريم الخطيب، إعجاز القرآن الإعجاز في دراسات السابقين (دراسة كاشفة لخصائص البلاغة العربية ومعاييرها)، مرجع سبق ذكره، ص294 – 295.

[50]– الرمَّاني والخطَّابي والجرجاني، ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، مصدر سبق ذكره، ص 135.

[51]– جلال الدين السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، ج04، تح : محمد أبو الفضل إبراهيم، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة، مصر، 1974، ص12.

[52]– يُنظر: المصدر نفسه، ج04، ص 12– 13.

[53]– المصدر نفسه، ج04، ص 13.

[54]– أبو هلال الحسن بن عبد الله العسكري، كتاب الصناعتين الكتابة والشعر، مصدر سبق ذكره، ص 01.

[55]– أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، الرسائل (رسالة الحنين إلى الأوطان)، ج03، مصدر سبق ذكره، ص 274

[56]– المصدر نفسه، ج03، ص 275.

[57]– الصفحة نفسها.

[58]– المصدر نفسه، ج 03، ص 275 – 276.

[59]– المصدر نفسه، ج03، ص 279 –280.

منهج التلقي والتحليل عند علماء الإعجاز القرآني – علماء القرن الخامس هجري أنموذجا –

The method of receiving and analyzing the Qur'anic miracles scholars – fifth century scholars, as a model –

دقي جلول

dekki djelloul

جامعة محمد بوضياف، المسيلة، الجزائر. djelloul.dekki@univ-msila.dz

تاريخ الارسال : 2020/04/16	تاريخ القبول : 2020/05/12	تاريخ النشر : 2020/06/10

ملخص:

تتناول هذه الدراسة قضية توظيف منهج التلقي والتحليل عند علماء الإعجاز القرآني ، خلال القرن الخامس للهجري ، وهو القرن الذي شهد معاصرة لأشهر العلماء المؤلفين في الإعجاز ،والذين انشغلوا بفهم النص القرآني واستجلاء غوامضه، والوقوف على أسراره ومعانيه.

فالقرآن الكريم هو الرسالة الإلهية الخاتمة، وهو الكتاب الذي سجد له الفصحاءُ ، وسلّم له أساطين البلاغة.

ولاشك أن الوصول إلى سر الإعجاز فيه، يكمن في فهم أساليبه الرفيعة، ومعرفة أساليب البلاغة وفنونها، وهو ما وقف عليه علماء هذه المرحلة. كل حسب منهجه، وهوما نحاول التفصيل فيه بالدراسة والتحليل.

الكلمات المفتاحية: الإعجاز القرآني، الإعجاز البلاغي، منهج، التحليل، التلقي.

Abstract:

This study deals with the issue of employing the method of receiving and analyzing the Qur'anic miracles scholars during the fifth century AH, the century that witnessed a contemporary of the most famous scholars of miracles, who were busy understanding the Qur'anic text and clarifying its mysteries, and finding its secrets and meanings.

المؤلف المرسل: دقي جلول، الإيميل: djelloul.dekki@univ-msila.dz

The Holy Qur'an is the final divine message, and it is the book for which eloquents prostrated, and delivered the rhetoric to him.

There is no doubt that access to the secret of miracle in it lies in understanding its fine methods, and knowing the methods of rhetoric and its arts, which is what scholars of this stage stood on. Each according to his method, and we try to detail it with study and analysis.

Keywords: **Quranic miracle**, **rhetorical miracle**, **method**, **analysis**, **reception**

مقدمة:

إن المتمعن في التراث البلاغي العربي يدرك من الوهلة الأولى أن هناك علاقة وثيقة بين البلاغة والإعجاز القرآني ، فقد نظر وبحث المفسرون والبلاغيون حول لغة القرآن ،وحاولوا أن يقفوا على جمالية نصوصه القرآنية، ومقاصده البلاغية، والتدبر والتأمل في معانيه، والتمعن في نواهيه، فهو الكتاب الذي لا ينضب ، ولا تنقضي عجائبه ،ومع ذلك فهي لازالت في حاجة إلى المزيد.

تأتي أهمية البحث في قضية "منهج التلقي والتحليل عند بعض علماء الإعجاز" ممثلة في كل من الرُّمَّاني ، والخطابي، والباقلاني وعبد القاهر الجرجاني ،في حقبة زمنية مضيئة النضج والازدهار في التأليف البلاغي، و شهدت معاصرة لأشهر مؤلفي الفكر الإسلامي، ضمن الانشغال الخاص للعلماء في معرفة أسرار كتاب الله ، وإدراك أسباب تميّزه المعجز، متقدماً على بلاغة أهل البلاغة، مستعلياً على إبداعات الشعر و النثر، عند القدماء المؤسسين، وهو ما نحاول الكشف عنه في هذه الدراسة من خلال طريقة تحليل والتلقي عند بعض علماء هذه الحقبة الغنية بشتى مناحي العلوم، اللغوية، وغير اللغوية، ولا سيما في ظاهرة البلاغة الإعجاز من خلال منهجية التحليل والتلقّي ، قصد الوصول إلى بعض أسرار الإعجاز البلاغي في القرآن الكريم، وفهم أساليبه الرفيعة ، وهذا ما تروم إليه دراستنا هذه من خلال الآراء التي جاء بها بعض رواد رواد هذه المرحلة من التأليف.

1– منهج الرماني في التحليل:

عرض أبو الحسن علي بن عيسى الرُّمَّاني (ت 386هـ) وجهة نظره في وجوه الإعجاز، التي يختص بها القرآن الكريم، في رسالته الشهيرة " النكت في إعجاز القرآن" التي كان لها الأثر الأكبر فيما بعد ،حول ما كتب عن إعجاز القرآن الكريم ، فقد جمع فيها بين الجانب العقلي وبين الجانب البلاغي ،على طريقة المعتزلة، التي نقلوا عنها كثيرا ،وناقشوا صاحبها حول كثير من القضايا، وخاصة حديثه في وجوه الإعجاز التي يختص بها القرآن الكريم.

1-1:في اثبات الإعجاز القرآني :

لقد رسم الرُّمَّاني لنفسه منهجاً تحليليا خاصا به من خلال اعتماده على القول الموجز في متن رسالته، فهو يدخل صلب الموضوعات دون مقدمات، يطرح الفكرة للنقاش ثم يرد بالحجة الدامغة ، يمكن أن نطلق عليه "الفن البلاغي المفرد" القائم على رصد الأساليب التعبيرية. ثم يستدل على أقواله بالشواهد ،والأمثلة ،وخاصة الشواهد القرآنية التي استدل في إثبات الإعجاز القرآني وبلاغته ومن بين الأسرار التي تحدث

الإعجاز في القرآني هو نظم الكلام مستدلا بشواهد من القرآن، والمتمثل في أقصر سورة، وأطول آية ظهر حكم الإعجاز، كقوله تعالى: ﴿ فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّن مِثْلِهِ ﴾[1] فبان الإعجاز عند ظهور مقدار السورة من القرآن"[2] ورأى أن وجوه الإعجاز في القرآن تطهر من سبع جهات، وهي[3]:

1-ترك المعارضة مع توفر الدواعي، وشدة الحاجة 2- التحدي للكافّة 3- الصرفة، 4- البلاغة 5- الأخبار الصادقة عن الأمور المستقبلية 6- نقض العادة 7- قياسه بكل معجزة.

وعند تفحص المتن الذي خصصه الرماني لهذه الجهات، نكتشف أن الوجه الرابع هو الذي استأثر باهتمام الرماني، وهو الشق البلاغي الذي يعد أهم مظاهر الإعجاز عند الرُّمَّاني، فقد أفاض الحديث فيه ،فذكر أن الكلام البديع تختلف مراتبه، فمنه ما هو في أعلى طبقة وهو القرآن الكريم ، ومنه ما يكون في الطبقة الوسطى، وهو كلام البلغاء شعرا ونثرا ،ومنه دون ذلك .

2-1 :في اثبات إعجاز البلاغي :

يؤسس الرُّمَّاني فهمه للبلاغة على رفض" لمجرد تحقيق الألفاظ على المعاني" بقوله: "وليست البلاغة إفهام المعنى، وأن سرّ الإعجاز القرآني يكمن في وجوهه البلاغية "[(4)] فالبلاغة عنده: " إيصال المعنى إلى القلب في أحسن صورة من اللفظ[(5)]و"الإيصال" الذي اشترطه الرماني يعني"المهارة "في الإبلاغ، والإبلاغ إنما هو تأدية المعنى إلى المتلقي على الوجه الأنفع الأكمل، وبالصورة اللفظية الأنسب[6]، ثم يؤكد أن البلاغة تتألف من ثلاث طبقات، فأعلى طبقة في الحُسن هي بلاغة القرآن الكريم، ومنها ما هو في أدنى طبقة، ومنها ما هو في الوسط، بين أعلى طبقة وأدنى طبقة ، فما كان في أعلى طبقة فهو معجز، وهو بلاغة القرآن الكريم وما كان منها دون ذلك فهو ممكن كبلاغة البلغاء حسب تفاوتهم في البلاغة[7]وقد خصص منهجه بثلاثة مطالب: الأول قيم الصورة البيانية، والثاني قيم الدلالة والتركيب، والثالث قيم الصوت. وتبدو عنايته بالصورة البيانية من خلال التشبيه والاستعارة، فيعرف التشبيه بأنه "العقد على أن أحد الشيئين يسُدّ مسد الآخر في حسٍ أو عقل "ثم يقسمه إلى أربعة[8]:

1- إخراج مالا تقع عليه الحاسة إلى ما وقعت عليه الحاسة.

2- إخراج ما لم تجر به عادة إلى ما جرت به عادة.

3- إخراج ما لم يعلم بالبديهة إلى ما يعلم بالبديهة

4- إخراج مالا قوة له في الصفة إلى ما له قوة في الصفة.

وهذه كلها تفيد بأن اهتمامه بالجانب الحسي للصورة البيانية مقدم على غيره، وقد وضح ذلك في الآيات القرآنية التالية:

1- قوله تعالى : ﴿ وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَعْمَالُهُمْ كَسَرَابٍ بِقِيعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّمْآنُ مَاءً حَتَّىٰ إِذَا جَاءَهُ لَمْ يَجِدْهُ شَيْئًا﴾[9]

في تحليله للصور التشبيهية كان يقرن ويجمع بين الصور المتقاربة ويستخرج ما بينها من فوارق ودقائق، وكان يركز الحديث على الاستعارة التصريحية دون المكنية[10]فهو يرى أن التقديم الحسي تجلى بأي صوره ففي الآية شاهد لينتقل للمبحث البلاغي فيؤكد أن البلاغة بأنها وصل المعنى الى القلب في أحسن صورة من اللفظ، ويذكر أقسامها، وهي عنده عشرة أقسام : الإيجاز ، والتشبيه ، والاستعارة، والتلاؤم والفواصل ، والتجانس، والتصريف ، والتضمين ، والمبالغة ، والبيان[11] ثم فصّل الحديث في كل منها، لكنه خصص

منهجه بثلاثة مطالب: الأول قيم الصورة البيانية، والثاني قيم الدلالة والتركيب، والثالث قيم الصوت .

اهتم الرُّمَّاني بـ "التلاؤم ، التجانس ، التفاضل"[12]وهذا يشير إلى عنايته بالجانب الصوتي في البيان، ويعطي أهمية كبيرة للقيمة الصوتية الدلالية عمل على ربط هاتين القيمتين بعضهما لبعض فهو يعتقد أن هناك علاقة وطيدة بينهما وبين التأثير النفسي .

ومما يلحظ على منهج الرُّمَّاني هو اهتمامه بالتقسيم وبالتفصيل " منهجه التحليلي قام على التقسيم إلى وحدات فباستثناء الإيجاز نجد على الترتيب التشبيه، والاستعارة، يمثلان وحدة مستقلة، أطلق عليها "قيم الصورة"[13]

وتبدو عنايته بالصورة البيانية من خلال التشبيه والاستعارة، ففي حديثه عن التشبيه فقد قدم إضافات ذات للبحث البلاغي العربي على مر الأزمنة ،يعرفه بأنه: "هو العقد على أن أحد الشيئين ، يسد مسد الآخر في حس أو عقل"[14]ثم قسمه إلى تشبيه حسي ،كماءين وذهبين يقوم أحدهما مقام الآخر .وعقلي مثل تشبيه قوة عمرو أي "تشبيه حقيقة" ، فالقوة لا تشاهد، ولكنها تعلم، فهو "تشبيه بلاغة"[15]وأما حديثه عن الاستعارة فقد أعطى الإضافة في هذا المبحث البلاغي بما ذكر فيها من أركان، والمعاني الجامعة لها، فتحدث عن الأصل، وعن الفرع ، وقدّم في مؤلفه كثير من الأمثلة الخاصة بهذا المبحث والتي تداولها العلماء من بعده، يعرف الاستعارة بقوله : "تعليق العبارة على غير ما وضعت له في أصل اللغة على جهة النقل للإبانة "[16]

وفي مبحث التلاؤم وباعتباره الجانب الهام من بلاغة الكلام، وأحد أوجه الأعجاز في القرآن الكريم، فقد توسع فيه كثيرا وأعطى له المكانة التي يستحقها إلى جانب المبحث الذي يتحدث عن الفواصل، والتجانس كونهما يؤديان وظيفة مؤثرة في ترصين دعائم البناء الصوتي لمفردات النص القرآني ، بعكس التلاؤم الذي تكمن فائدته في "حسن الكلام في السمع، وسهولة في اللفظ، وتقّبل المعنى لهُ في النفس لما برد عليها من حسن الصورة وطريقة الدلالة"[17]بمعنى أن ألفاظه سهلة سلسة، غير وحشية ولا غريبة ، وليست ثقيلة النطق على المتلقي.

إن ما يميز منهج الرُّمَّاني هو عزله لكل فنون البلاغة، والتي حلل محتوياتها على أنها ظاهرة مستقلة، من دون أن يربط الفرع بالأصل، معتمدا على منهج " التكاملية"، فبحث في بعض أسرار البيان الذي يدعو إلى الرؤية الكلية، وتعمق في جل القضايا التي تدور في فلكها، بمنهج مغاير للعلماء الذين سبقوه.

2– منهج التحليل عند ابراهيم الخطابي :

2–1: في اثبات إعجاز القرآني:

رفض ابراهيم الخطابي (ت388) في بداية مؤلفه اختزال الإعجاز في الإخبار عن عوالم الغيب، والتي تتحقق في الزمان القادم، يقول: " ليس بالأمر العام الموجود في كل سورة من سور القرآن، وقد جعل سبحانه في صفة كل سورة أن تكون معجزة بنفسها"[18]، لا يقدر أحد من الخلق أن يأتي بمثلها ﴿ فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴾[19]فما ورد من أخبار غيبية في القرآن ، تسمى إعجازا ولكنها ليست الوجه الشامل الباقي في كل زمان ومكان. حيث أفضى به التأمل إلى " أن إعجاز القرآن يكمن في بلاغته"[20] دون تحديد سمات هذه البلاغة، يجعله قولاً يتلقاه جيل بعد جيل على نحو من التكرار المستنسخ.

2-2: في اثبات إعجاز القرآني:

يتمثل الإعجاز عند ابراهيم الخطابي في بلاغته وسرها يكمن في اجتماع الجزالة والسهولة في القرآن وتفصيل كلامه : فهو يشير إلى ضرورة البحث عن باطن العلة في هذه البلاغة التي تختص بالقرآن ، ولا بد من الاستشهاد لها بدلائل الامتحان فهو يقول:" فدل النظر، وشاهد العبر، على أن السبب له ،والعلة فيه أن أجناس الكلام مختلفة ، ومراتبها في نسبة التبيان متفاوتة، ودرجتها في البلاغة متباينة غير متساوية ، فمنها البليغ الرصين الجزل ، ومنها الفصيح القريب السهل ، ومنها الجائز الطلق الرَسل ، وهذا أقسام الكلام المحمود دون النوع الهجين المذموم الذي لا يوجد في القرآن الكريم شيء منه البتة ...., وأن بلاغات القرآن حازت من كل قسم حصة ، فانتظم لأنها نمط يجمع بين الفخامة والعذوبة ،وهما على الانفراد كالمتضادين ،لأن العذوبة نتاج السهولة ، والجزالة تعالج نوعا من الوعورة ، فكان اجتماع هذين الأمرين في نظمه مع تباعدهما فضيلة خص بها القرآن"[21].

ففي هذا النص يعكس الأمر الذي استحكم عند ابراهيم الخطابي وهو البحث عند البلاغة المختصة بالقرآن ، وأراد أن هذه الأنماط الثلاثة في كلام البشر نتاج أحوال نفسية مختلفة، ولهذا وجب أن تكون متمايزة، تتراوح في الكلام ولا يجوز أن تكون ممتزجة ،لأنها أوصاف أو نعوت متضادة ، وإذا كان الكلام في الفؤاد وإنما الذي في اللسان دليل عليه ، كان مرجع هذا التضاد أحوال هذه النفس.

فالبلاغة القرآنية مزجت بين الأقسام المذكورة "فانتظم لها بامتزاج هذه الأوصاف نمط من الكلام، يجمع بين صفتي الفخامة والعذوبة، وهما على الانفراد في نعو ما كالمتضادين، لأن العذوبة نتاج السهولة، والجزالة والمتانة تعالجان نوعاً من الوعورة، فكان اجتماع الأمرين في نظمه مع نبّو كل واحد منهما على الآخر وفضيلة خص القرآن، فاجتماع الجزالة مع العذوبة، من الأمور الخارقة التي خص بها القرآن ، ويسرها الله له ليكون آية ،مثال ذلك: تجد الجملة الواحدة في المصحف تجهر في طلق واحد بالتهديد المفزع والوعد المطمع، ففي قوله تعالى: ﴿ وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ﴾[22] تجد في كلمتي قاهر وفوق، ما يخلع القلب، ثم تجد وراء كلمة (عباده) فيضاً من الرحمة والحب والأمان[23].

أسس ابراهيم الخطابي لحل هذه المشكلة عندما رفض النظرة الإجمالية للبلاغة التي تقوم على التوصيف الخارجي دون الولوج في الدقائق والأسرار والعوالم الداخلية.

تضمن القرآن الكريم أصح الألفاظ التي تؤدي المعنى المناسب، بحيث لو أبدل غيرها مكانها لذهب رونقها، ولا يستطيع أحد أن يحيط بجميع معانيها .لذا أشكل على كثير منهم فهم بعض معاني هذه الألفاظ، واعتقدوا أنها ليست من لغة العرب ،كاستعمال لفظ اليسير مع الكيل، أو الأكل بدل الفرس وغير ذلك . فصعوبة الإحاطة بمعانيها هي التي تهيب بسببها كثير من السلف الولوج في مثل هذا الباب ، أو ما هو اكبر منه وهو التفسير.

لقد حاول الخطابي تأسيس القراءة المنهجية على أنقاض النظرة العابرة، أو الشاملة التي تكتفي باللمح أو التذوق، وأقام فكرة التحليل الموضوعي القائم على الاستقصاء، ثم التعمق في إدراك معالم الحسن والجمال، متبعا في تأليفه لهذه الرسالة أسلوب إيراد الاعتراضات، ورد الشبهات "قد يخفى سببه عند البحث، ويظهر أثره في النفس، حتى لا يلتبس على ذوي العلم والمعرفة به، قالوا: وقد توجد لبعض الكلام عذوبة في السمع،

هشاشة في النفس، لا توجد مثلها لغيره منه، والكلامان معاً فصيحان، ثم لا يوقف لشيء من ذلك على علة[24]

إن ما يميز أسلوب الخطابي بين معاصريه هو الأسلوب العلمي، جمع بين الدقة والوضوح ، يصوب الفكرة ثم يرجحها ، وتارة يورد شبها جميلا، فتارة يبين آراءه واعتراضات ثم يبطلها، وتارة يذكر نصوصا ويحللها، ويعطي آراء ويدللها .لذلك كان أسلوب الإمام في تأليفه للرسالة، أنه يصوغ مباحثه ومسائله على شكل آراء يذكرها ثم يفند البعيد منها، ويؤيد القريب منها، أو أن يجعل مسائله على شكل اعتراضات ثم يعقبها بردوده، ثم يدلل عليها بأدلة عقلية أو نقلية، ومن أسلوبه علميا دقيقا، أيضا انه إذا تطرق إلى نص قرآني خلال ردوده، حلل هذا النص تحليلا وكان هذا أجمل الأمور التي اتجه إليها الإمام في رسالته.

3– منهج التحليل عند أبو بكر الباقلاني :

3–1 : في اثبات إعجاز القرآني :

يعد القاضي أبو بكر الباقلاني (ت **402** هـ) من الأوائل الذين كتبوا في الإعجاز بطريقة مستقلة وواضحة، لأن ما كتب قبله كان في إطار بيان معاني الإعجاز، من خلال رسائل عامة، أو مقدمات مؤلفات، أما أسلوبه فهو يقوم على أساس الحوار والنقاش.

كان قوي الحجة واسع الثقافة، وعاش في فترة زمنية كانت المذاهب الفكرية متعددة ومتنافسة، وألف كتابه (إعجاز القرآن) في إطار دفاعه عن قوام الدين،وعماد التوحيد وبرهان صدق النبوة..

شكلت قضية التحدي مثار اهتمام الباقلاني وهو بصدد الدفاع عن القرآن الكريم، لأنه إذا وقع التحدي وثبت العجز، فإن ذلك دليل قاطع على صحة النبوة، وأن القرآن الكريم كتاب الله المنزل على رسوله (ص) ، وأنه معجزته الخالدة التي تحدى بها الإنس والجن. وقد ثبت أن الله تعالى قد تحدى العرب أن يأتوا بمثل القرآن في علو أسلوبه وبالغ حكمته فعجزوا، ثم تحداهم أن يأتوا بعشر سور مماثلة له في النظم وما استطاعوا، ثم ردهم من عشر سور إلى سورة واحدة من مثله، تماثله في لفظه ونظمه وفصاحته وأسلوبه مبالغة في التحدي وتصغيرا للشأن، بالنزول عن التحدي من مثل القرآن كله إلى سورة واحدة، بل آية واحدة فعجزوا وما استطاعوا ذلك، ليسجل القرآن في نهاية المطاف هزيمتهم في باب البلاغة والفصاحة فقال تعالى في سورة الإسراء ﴿ قُل لَّئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَن يَأْتُوا بِمِثْلِ هَٰذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا﴾[25] .

يقوم منهج الباقلاني على فكرة جوهرية هي استواء البيان القرآني، وتفاوت البيان البشري ،الذي يتفوق في جانب ويقصر في آخر، وأما كلامه فكان موجهاً إلى القارئ المتوسط في علم العربية، فالأعجمي الجاهل بالعربية والعربي القاصر في علومها ،لا جدوى من محاولة الوقوف ما على اعجاز القرآني .

3–2: في اثبات الإعجاز البياني:

إن المقصود من "المعنى البياني هو المنهج البلاغي في البحث عن المعنى المرتبط بلفظه ارتباطاً هارمونياً، ويشكل سياقاً منتظماً، وهذا ما توضح بوضوح في أسبقية الباقلاني، وهو يبين الإبانة يقول: "إن الكلام موضوع للإبانة عن الأغراض التي في النفوس وإذا كان كذلك وجب أن يُتَخَيَّر مِنَ اللَّفظ ما كان أقرب إلى الدِّلالة على المراد،"[26] فالغاية تأدية المعنى بأدلّ عبارة وأجملها مادامت الغاية هي إثبات وجود البيان. رفض الباقلاني أن تكون فنون البلاغة المهددة طريقاً إلى معرفة إعجاز القرآن، وإنما تكمن معرفة الإعجاز في

مواجهة البيان بشكل مباشر، وكأنه يريد إزاحة مباحث البلاغة، وإحلال منهج القراءة والتأمل محلها. يقوم منهج الباقلاني على الموازنة بين استعلاء القرآن واستوائه، وبين اختلاف الوتائر في البيان الذي يبدعه البشر، ولهذا دأب على العناية بوحدة البيان وتلاحم مكوناته، واستغرق في تحليل التلاحم من خلال[27]:

1-تأليف المختلف 2- حسن التخلص 3- البناء الكلي

وأما القصد من تأليف المختلف فهو مصطلح وجدناه عند الخطابي، وكان يعني عنده دالاً على تأليف القرآن الكريم لأقسام الكلام المتباينة، فيجمع بين نقيضين هما الفخامة والعذوبة، فالبليغ من البشر يشخص واحدة، ولكن لا يقوى على الجمع بينهما، وهو لا يعني ما قصده ابراهيم الخطابي"[28] .

ولاشك أن هذا المنهج في التحليل هو الذي أكسب دراسة الباقلاني للإعجاز عمقا وأصالة ،فقد لفت أنظار العلماء إلى البحث عن منشأ جمال النظم القرآني ،وجمال العمل الفني بصفة عامة، ، بعدأن سيطرت المعالجات الجزئية على العمل الفني ، من جراء المنهج اللغوي ، فظهر البيت الشاهد، أو الآية القرآنية التي تثبت قاعدة أو تنفي قاعدة، وضاعت معه النظرة الكلية الى العمل الفني .

لقد أدراك الباقلاني سمة الوحدة في النظم القرآني وهو ما تجلى بشكل واضح في تحليله لسور القرآن الكريم، ففي كل سورة هناك حدة موضوعية مترابطة ، وفي كل سورة بديع نظم وعجيب تأليف ، يقول : ثم استدل بذكر سورة موسى ﴿ قَالَ مُوسَى لِأَهْلِهِ إِنِّي آنَسْتُ نَارًا سَآتِيكُمْ مِنْهَا بِخَبَرٍ أَوْ آتِيكُمْ بِشِهَابٍ قَبَسٍ لَعَلَّكُمْ تَصْطَلُونَ ﴾[29] ثم قال: "فأنظر إلى ما اجرى له الكلام من علو أمر هذا النداء، وعظم شأن هذا الثناء، وكيف انتظم مع الكلام الأول ، وكيف اتصل بتلك المقدمة، وكيف وصل بها ما بعدها من الأخبار عن الربوبية ، وما دل به عليها قلب العصا حية، وجعلها دليلا عليه ومعجزة تهديه إليه. و انظر إلى الكلمات المفردة القائمة بأنفسها في الحسن، وفيما تتضمنه من المعاني الشريفة، ثم ما شفع به هذه الآية، وقرن به هذه الدلالة، من اليد البيضاء من غير سوء .ثم أنظر في آية آية وكلمة كلمة هل تجدها كما وصفنا من عجيب النظم وبديع الرصف ؟ فكل كلمة لو أفردت كانت في الجمال غاية ، وفي الدلالة آية ، فكيف اذا قارنتها اخواته ، وضامتها ذواتها مما تجري في الحسن مجراها ، وتأخذ في معناه"[30].

ومن القضايا الهامة التي تحدث عنها الباقلاني قضية "التكرار" التي اقتصر المنهج فيها على البيان البشري، ورأى فيه قيمة سلبية ،ولا قيمة جمالية فيه ،ولا بلاغية ، فقد اهتم الباقلاني بظاهرة الفصاحة ،وعدّها واحدة من أهم المباحث التي برز فيها منهجه البلاغي، وقد غلب عليه الطابع العقلي، وقام أساساً على الرد على مُفكري الإعجاز والمشككين به إذن فلا مزية للفنون البلاغية إلا من خلال نظمها، وسياقها. وبذلك يرفض فكرة التوصل إلى إثبات الإعجاز القرآني عن طريق الأقسام البلاغية العشرة التي حددها الرُّمَّاني سابقا ، والتي جعلها كوجوه للوصول إلى الإعجاز القرآني. وهنا تظهر نزعته الأشعرية بوضوح في كتاباته لأن البحث في الإعجاز القرآني يعتمد على الإقناع العقلي والجدل الكلامي وهذا لعدة أسباب وجيهة نذكر منها:

أولا: الاستناد إلى الإقناع البلاغي.

ثانيا: التأثر بالنزعة الأشعرية التي تهتم بالعقل للدفاع عن بساطة هذه القضايا اللغوية المتضاربة .

يمكن القول أن الباقلاني ترك إرثا بلاغيا يستحق التنقيب فيه كونه على علاقة بالإعجاز القرآني الذي يفتخر به العرب، وترك ثروة طائلة من العبارات الطنانة والرنانة، استهوت الباحثين واستثارت حافظتهم على اختلاف ثقافاتهم وتنوع مشاربهم من دارسني عرب ومستشرقين غرب، ولذلك أشارت عائشة الرحمن إلى شيء من هذا، منبهة على تأثريه فيمن جاء بعده ممن بحثوا في الإعجاز، بقولها: "ويمضي الباقلاني بعد أن ترك للبلاغيين ممن تكلموا في الإعجاز من بعده ، هذا الرصيد الضخم من ألفاظه الرنانة، وعباراته الفخمة، في النصاعة والبراعة ، والفخامة والسلاسة، والنظارة والغضارة والرونق والماء وجسن البهاء "[31]

لقد أ سهم إذن بدور أساسي في تحديد فكرة الاعجاز، وتطوير مفهومها ومناهج بحثها بصورة أثرت في كل من جاؤوا بعده من علماء البلاغة والدراسات القرآنية.

4– منهج التحليل عند عبد القاهر الجرجاني:

لقد قام منهج الجرجاني (ت471) التحليلي في مؤلفيه "أسرار البلاغة ودلائل الإعجاز " على مراجعة شاملة للتراث البلاغي الذي تقدم به أسلافه بداية من القرن الثاني للهجري ،فوجده عسير التلقي، بسبب الغموض الذي أحاط البلاغيون أنفسهم به، وهذا ما جعل البلاغة علماً نخبياً بعيداً عن التلقي العام في بداية الأمر، خاصة وأن علم البلاغة على خلاف العلوم الأخرى، التي قدمها أربا إلى من يتلقاها بأيسر السبل، يقول الجرجاني: " ولم أزل منذ خدمت العلم أنظر فيما قاله العلماء في معنى " الفصاحة والبلاغة" والبيبان والبراعة، وفي بيان المغزى من هذه العبارات وتفسير المراد منها، فأجد ذلك كالرمز من الإيماء والإشارة في خفاء، وبعضه كالتنبيه على مكان اختبئ ليطلب، وموضع الدفين منه فيخرج. [32] لاشك أن هذه المقولة تسوغ للجرجاني منهجه القائم على الإيضاح والتبين، حتى تغدو البلاغة علماً سائغاً يتلقاه من أراده وسيلة لتمكين نفسه من علوم الدين واللغة، مثلها في ذلك مثل العلوم السائدة في أي عصر، ثم اقتضى منهجه أن يوضّح لمتلقيه أن العلماء الذين تقدموه في هذا المجال قد أعاقوا تلقيه عند مريديه، يقول: " فإنك إذا قرأت العلماء فيه وجدت كله أو جلّه رمزاً ووحياً، وكناية وتعريضاً، وإيماءً إلى الغرض من وجه لا يفطن له إلا من غلغل الفكر ودقق النظر، حتى كأن بسلاً حراماً أن تتجلى معانيهم سافرة الأوجه لا نقاب ، وبادية الصفحة لا حجاب دوا، وحتى كأن الإقصاء حرام"[33]

1–4: في اثبات إعجاز القرآني :

–يمكن القول أنه ومع عبد القاهر انتهى الصراع بغلبة أصول المنهج القرآني ، الذي يرى أن سبب إعجاز النص القرآني كامن في نظمه، وطريقة فقد استند في تطوير منهجه على ركزتين أساسيتين:

الأولى: تركيزه على أسس نظرية ثابتة.

الثانية: إخراجه من حيز الإعجاز إلى مجال أوسع يضم كل أنماط الكلام الفني، والمرتبط ببنية الكلام المرهونة بغايات المتكلم، والخاضعة لفكره الذي يصنع اللغة.

فالحظ الأوفى في حياكة نسيج الكلام إنا تعود للعقل، الذي هو بمنزلة المصور للحقيقة اللغوية، والكامن وراء تسلط الإنسان على اللغة؛ إذ يتعامل معها في محاورة سواء أكانت فاعلة بموجب البث (مع المتكلم،) أم كانت ممتثلة (بموجب التلقي) بما يجمع محتوى معا الكلام مع صانعه ومتقبله[34]بحيث يكون صالحاً للكشف عن أسرار البلاغة ودلائل الإعجاز معاً.

والإعجازٌ تجلى أكثر إذا فكرنا في قوله تعالى:

﴿وَقِيلَ يَا أَرْضُ ابْلَعِي مَاءَكِ وَيَا سَمَاءُ أَقْلِعِي وَغِيضَ الْمَاءُ وَقُضِيَ الأَمْرُ وَاسْتَوَتْ عَلَى الْجُودِيِّ وَقِيلَ بُعْدًا لِلْقَوْمِ الظَّالِمِينَ﴾[35] وكان هذا الإعجاز مرده إلى النظم المحقق فيه نتيجة ورود الكلم فيه وفق نظام مخصوصٌ يوحي بتصوير دقيق للموقف.

فهذه إحدى وقفات الجرجاني في طريقه للكشف عن وجوه الإعجاز في القرآن ودلائله، فالحسن في الآية أتى من قبل نظم الجملة على النحو المذكور، حيث قدم فيه لفظ على لفظ، ووضعت كل كلمة في مكانها المناسب لضمان الاتساق والاتفاق في الكلام، فإذا انفصلت عن السياق أو عن التعبير الذي وردت فيه فسدت الآية وفقدت قيمتها الحقيقية.

2–4 : في اثبات الإعجاز البياني :

– في تحليله للصورة البيانية يُعنى عناية بالغة بالترابط الكلي لأجزاء الصورة وعناصرها، وتجلى هذا في بحثه عن التشبيه المركب، والفرق بينه وبين التشبيه المتعدد. فالتشبيه هو صورة عقلية تستوجب تأويلا ،ومشاركة من المتلقي في الفهم والاستيعاب ،فيقول :إنما طريقة التأويل يتفاوت تفاوتا شديدا ،فمنه ما يقرب مأخذه ،ومنه ما يحتاج فيه إلى قدر من التأمل ، وفيه ما يدق وما يغمض، حتى يحتاج في استخراجه إلى فضل روية ،ولطف فكرة[36]

كما تحدث عن الاستعارة ، التي اتخذها عنصرا أساسيا في خلق التأثير الجمالي ،فقد أورد أربعين شاهداً حولها في مؤلفه أسرار البلاغة . ويرى أن المشابهة في الاستعارات الخالصة صورة عقلية لا تدرك إلا بغريزة العقل ،ولا نعقلها إلا بنظر القلب .

وأما الكناية التي أبدع فيها أيما ابداع فهي أهم وسائل تصوير المعنى فنيا لأنها تكشف عن المحاسن التي تضفي على الصورة البيانية كثيرا من الإمتاع والجمال وقد بالغ في الاحتفاء بها وتعظيم شأنها حتى لا يرى مصدرها للسحر سواها.

لقد كان لا يدع مجالاً للإضافة والتعليل، مما يجعل فهم البلاغة متوقفاً على (الذوق والإحساس النفسي الداخلي) بالاعتماد على الروية والفكر، وبالنظر إلى سمات النص الجمالية[37] ففي منهجه التحليلي كثيراً ما كان يحدد مواقع الأساليب البلاغية، والأبنية اللغوية، والمعاني النحوية، من دون أن يكشف عن الأسرار البلاغية الكامنة وراء تلك الأساليب والأبنية والمعاني.

3–4 : في تحليل المعنى الشعري :

–تركزت جهود الجرجاني في جهوده البلاغية على الشعر، والمعنى الشعري صياغة لغوية تنطبق على قدر كبير من الصنعة الحذف الغرابة والتعجب ويتفوق البليغ الحاذق بحسن التوظيف للفظ المنظوي على المعنى وهنا يكمن الفرق

"سبيل المعاني أن ترى الواحد منها غفلا ساذجا عاميا موجودا في كلام الناس كلهم ثم تراه نفسه وقد عمد إليه البصير بشأن البلاغة وإحداث الصور في المعاني فيصنع فيه ما يصنع الصانع الحاذق حتى يغرب في الصنعة ويدق في العمل ويبدع في الصياغة "[38]

في ضوء هذا التصور يصبح القول الشعري صورة يتظافر فيها المكون النحوي والمجازي ، لإحداث الأثر الجمالي في المتلقي ،وقد أطلق عبد القاهر الجرجاني على هذا الأثر جملة من المصطلحات ،يكشف جميعها الأهمية التي يوليها للمتلقي، في صياغة تصوره لجمالية الشعر، ولتجليات الجمالية الجرجانية التي تأتلف في محورين أساسيين هما: التأثير والتأمل.

وكان عبد القاهر أورد ألفاظا تكشف عن الأثر الجمالي للغة في نفس المتلقي ، حيث يقول:" افتري لشيئ من هذه الخصائص التي تملوك بالإعجاز روعة،

وتحضرك عن تصورها هيبة، تحيط بالنفس من أقطارها"[39]

وكان تمثيله من القرآن الكريم قليلاً جداً، قياساً على عنوانه " دلائل الإعجاز" وإن كان قد أراد أن يضع كتاباً يدل على سبل الإعجاز ،لا على الإعجاز نفسه، ومن الجدير التنويه به أن كتاب " أسرار البلاغة" أسبق زمانياً من " دلائل الإعجاز"، فالجرجاني يعتقد أن العلم بالشعر لازمة ملزمة لمعرفة الإعجاز القرآني . فالنظرية الجرجانية ترتكز على أسس بلاغية لها خصوصياتها التي بسطها الجرجاني في مؤلفاته ،خاصة الأسرار ،والدلائل وبضوابطه الجمالية التي أولها للصور البيانية .

إن المنهج المعتمد عند عبد القاهر في المؤلفات السابقة الذكر هو التكرار من الحديث عن الفكرة التي يريد أن يصل بها إلى المتلقي، كما هو الحال في حديثة عن "النظم" في مؤلفه دلائل الإعجاز، فقد أكثر من الأمثلة والشرح، ليقرب الفكرة ويوضحها، ويقنع بها الناس فكان يذكر الدليل تلو الآخر ،كي يوضح أن القرآن معجز في نفسه، وفي كل زمان ومكان .فناقش مذهب القائلين بالصرفة، وحاورهم وأبطل حججهم بالأدلة العقلية، والشواهد النقلية من القرآن الكريم والشعر العربي.

كان عبد القاهر في مؤلفاته " لا يترك فكرة إلا حللها تحليلا دقيقا، وربما عاد إليها مرة ثانية بالتحليل والتوضيح مؤيدا كلامه بالحجج النيرة والبراهين الساطعة، يمده في ذلك ثقافته الواسعة، وخبرته الدقيقة بالأساليب البلاغية والأدبية والنحوية، وذوقه الرفيع المدرب، وقد جمع عبد القاهر في كتابه بين النزعة العلمية ، والأدبية وكانت النزعة العلمية تظهر بوضوح حينما يناقش ويفند الآراء من قوله إن...قلتم...فإن قيل... يكون الأمر كذلك... مع أنه كذا وكذا" [40]وهذه عبارات تدل على تمكنه مما يقول كما تدل على غزارة علمه لإثبات فكرته.

وبذلك استطاع أن يثبت بما لا يدع للشك أن سبب إعجاز القرآن هو النظم، وأنّ البلاغة كامنة فيه ونابعة منه فهو"يقدم لما يريد، ويتبع التقدمة بالنص ،ثم يأخذ في تحليله تحليلا يريك مواضع الحس في هذا النص، ويأخذ بيدك ،فيضعها على المواضع التي يجد فيها الإجادة أو النقص ،ثم يستخلص ما يريد من القواعد بعد طول الموازنة والنقاش" [(41)] وكان محمد عبد المنعم خفاجي قد تحدث في كتابه " عبد القاهر والبلاغة العربية" بالحديث عن منهج عبد القاهر في كتابيه وأكد أنه" منهج أدبي محض ،يعرض فيه الرجل على القارئ الأساليب العربية ، ويحللها، ويدرسها دراسة فهم ، وتذوق ونقد، ويستنبط منها ما يشاء من القواعد الأصول"[(42)] وعليه دعا إلى ضرورة العودة إلى منهج عبد القاهر الجرجاني.

ما يمكن استخلاصه من دراستنا لمناهج التحليل عند علماء القرن الخامس للهجري ، ورغم اتفاقهم في الهدف الأساسي والمتمثل في أسباب الإعجاز القرآني، إلى أن لكل منهم منهج خاص به ،فالرماني اعتمد مثلا على رصد الفنون البلاغية منفردة ،حتى يتم يبرز اهتمامه بالبلاغة القرآنية ،والتي غدت عاملا فاعلا عند الخطابي في قضية الإعجاز القرآني الذي أكد على الفارق الكبير بين بلاغة العقل البشري ،وبلاغة القران الكريم وطريقة بنائه.

وأما الإمام الباقلاني فقد قام منهجه على فكرة جوهرية متمثلة في استواء البيان القرآني ،وتفاوت البيان البشري . ومع عبد القاهر الجرجاني انتهى الصراع بغلبة أصول المنهج القرآني والمتمثل في نظمه وطريقة بنائه.

المصادر والمراجع:

01- بدوى أحمد طبانة، البيان العربي دراسة في تطور الفكرة البلاغية عند العرب ، ومناهجها ومصادرها الكبرى، مكتبة الأنجلو المصرية القاهرة 1976م .

02- الجرجاني عبد القاهر ، دلائل الإعجاز، تح: محمود محمد شاكر، مطبعة المدني، القاهرة ، ودار المدني، جدة، 1992م.

03- خطابي، بيان إعجاز القرآن، ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، تحقيق محمد خلف الله، ومحمد زغلول سلام، ط4، دار المعارف مصر. .

04- رمَّاني ، النكت في إعجاز القرآن: ،ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، تحقيق محمد خلف الله، ومحمد زغلول سلام، دار المعارف مصر

05- عائشة بنت عبد الرحمن بنت الشاطئ ،الإعجاز البياني للقرآن ومسائل ابن الأزرق دراسة قرآنية لغوية وبيانية مجلد1، ط1، دار المعارف، 2004م.

06- عبد القادر عبد الله فتحي علوش البلاغة القرآنية في نكت الرماني رسالة ماجستير كلية الآداب، جامعة الموصل ، العراق ،1999م .

07- عبد القاهر الجرجاني، اسرار البلاغة، تح: محمود محمد شاكر ،دار المدني، جدة، ط1 ، 1991م.

08- علي نجيب إبراهيم: جماليات اللفظة بين السياق ونظرية النظم، دار كنعان, دمشق, ط1، 2002 م .

09- محمد الأمين بن محمد المختار الحنكي الشنقيطي، أضواء البيان، د.ط. عالم الكتب، بيروت، 1963م .

10- محمد بركات حمدي أبو علي، معالم المنهج البلاغي عند عبد القادر الجرجاني ط1 ، دار الفكر الناشر، عمان ،الأردن ، 1405هـ.

11 - محمد حسين علي الصغير، أصول البيان العربي في ضوء القرآن الكريم، 78. دار المؤرخ العربي بيروت، ط1. 1999م .

12- محمد عبد المنعم خفاجي، عبد القاهر والبلاغة العربية ،مكتبة الهرم الحسيني، القاهرة، ط1 ، 1952م.

13- حمد فاروق النبهان ، المدخل إلى علوم القرآن الكريم ،ج 1 ،ط1، دار عالم القرآن، حلب ،سوريا ،2005 م .

14- ناريمان عبد القادر يوسف قراءة في منهجية "عبد القاهر الجرجاني"في كتابه "دلائل الإعجاز" مجلة رؤى فكرية ، العدد الثامن ، أوت **2018،174** م .

الهوامش:

[1]- سورة يونس، الآية 38

[2]- الرُّمَّاني ، النكت في إعجاز القرآن: ،ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، تحقيق محمد خلف الله، ومحمد زغلول سلام، دار المعارف مصر

[3]- المصدر نفسه، ص 28.

[4]- المصدر نفسه ، ص 26 .

[5]- المصدر نفسه ، ص 26 .

[6]- ينظر: محمد فاروق النبهان ، المدخل إلى علوم القرآن الكريم ،ج 1 ،ط1، دار عالم القرآن، حلب ،سوريا ،2005 م ، ص102

[7]- الرُّمَّاني ، النكت في إعجاز القرآن ،ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، ص32 .

[8]- ينظر: عبد القادر عبد الله فتحي علوش البلاغة القرآنية في نكت الرماني رسالة ماجستير كلية الاداب، جامعة الموصل ، العراق 1999 ،ص86.

[9]- سورة النور، الآية 39

[10]– محمد الأمين بن محمد المختار الحنكي الشنقيطي، أضواء البيان، د.ط. عالم الكتب، بيروت، 1963م .

[11]– الرُّمَّاني ، النكت في إعجاز القرآن ،ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن،ص28

[12]– المصدر نفسه ، ص36

[13]– المصدر نفسه ، ص57

[14]– المصدر نفسه ، ص63

[15]– المصدر نفسه ، ص87

[16]– المصدر نفسه ، ص26

[17]– المصدر نفسه ، ص36

[18]– الخطابي، بيان إعجاز القرآن، ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، تحقيق محمد خلف الله، ومحمد زغلول سلام، ط،4 دار المعارف مصر. ص152

[19]– سورة البقرة، الآية 23

[20]– الخطابي، بيان إعجاز القرآن، ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن،ص89

[21]– المصدر نفسه

[22]– سورة الأنعام، الآية 18

[23]– ينظر: محمد حسين علي الصغير، أصول البيان العربي في ضوء القرآن الكريم،: 78. دار المؤرخ العربي بيروت، ط1. 1999م

[24]– الخطابي، بيان إعجاز القرآن، ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن،ص106

[25]– المصدر نفسه ، ص116

[26]– المصدر نفسه ، ص128

[27]– المصدر نفسه ، ص154

[28]– المصدر نفسه ، ص163

[29]– المصدر نفسه ، ص168

[30]– إعجاز القرآن ، ص 117

[31]– عائشة بنت عبد الرحمن بنت الشاطئ ،الإعجاز البياني للقرآن ومسائل ابن الأزرق دراسة قرآنية لغوية وبيانية مجلد1، ط1، دار المعارف، 2004م، ، ص106.

[32]– الجرجاني عبد القاهر ، دلائل الإعجاز، تح: محمود محمد شاكر، مطبعة المدني، القاهرة ، ودار المدني، جدة، 1992م،ص185

[33]– المصدر نفسه ،ص 193

[34]– ناريمان عبد القادر يوسف قراءة في منهجية "عبد القاهر الجرجاني"في كتابه "دلائل الإعجاز" مجلة رؤى فكرية ، العدد الثامن ، أوت 174، 2018 .

[35]– سورة : الزمر، الآية 67

[36]– عبد القاهر الجرجاني، اسرار البلاغة، تح: محمود محمد شاكر ،دار المدني، جدة، ط1 ، 1991م.ص 78

[37]– ينظر :علي نجيب إبراهيم: جماليات اللفظة بين السياق ونظرية النظم، دار كنعان, دمشق, ط1، 2002 م

[38]– الجرجاني عبد القاهر ، دلائل الإعجاز، ص 46

[39]– المصدر نفسه ، ص53

[40]– بدوى أحمد طبانة، البيان العربي دراسة في تطور الفكرة البلاغية عند العرب ، ومناهجها ومصادرها الكبرى، مكتبة الأنجلو المصرية،القاهرة 1976م ،ص 174.

[41]– محمد بركات حمدي أبو علي، معالم المنهج البلاغي عند عبد القادر الجرجاني ط1 ، دار الفكر الناشر، عمان ،الأردن ، 1405هـ.

[42]– محمد عبد المنعم خفاجي، عبد القاهر والبلاغة العربية ،مكتبة الهرم الحسيني، القاهرة، ط1 ، 1952م.ص156

المنهج النبوي في تطوير الكفاءات القيادية وصناعة التميّز

The Prophetic approach in the development of leadership competencies for excellence

بوفلجة غيات

Boufeldja Ghiat

جامعة محمد بن أحمد، وهران 2، الجزائر، ghiat_boufelja@yahoo.fr

تاريخ الارسال : 2020/02/14	تاريخ القبول : 2020/04/03	تاريخ النشر : 2020/06/10

ملخص:

كان العرب عبارة عن قبائل متخلفة ومتناحرة. وقد جاء الإسلام فحولهم إلى قوة هزمت أعداءها وتوسعت توسعا كبيرا. لم يكن ذلك ليتم دون شخصية الرسول صلى الله عليه وسلم، ومنهجه في التعامل مع الصحابة والمسلمين عموما، مما جعله قدوة حسنة ومنارا للمسلمين جميعا .

أول عمل قام به الرسول صلى الله عليه وسلم هو إصلاح عقيدة أتباعه، وقد اعتمد أساليب علمية لبناء شخصية الإنسان المسلم.، حيث اتصف بالصدق والأمانة والإيثار والمحبة والعمل والإتقان والإخلاص والعدل والمساواة. وهي جوانب وخصائص تميز بها المنهج النبوي .

تتطرق هذه الورقة إلى المنهج النبوي في بناء شخصية المسلم، وسبل دفعه إلى العمل وإتقانه وخصائص القيادة الرشيدة. وهو ما يساهم في وضع معالم نظرية في الإدارة والتنظيم، يمكن تطبيقها بطرائق عصرية للوصول بقادتنا وإداراتنا ومؤسساتنا إلى درجة من الجودة والتميز.

الكلمات المفتاحية: الإسلام، المنهج النبوي، القدوة، القيادة الرشيدة، الكفاءات القيادية، صناعة التميز.

Abstract:

The Arabs were backward and rival tribes. Islam has turned them into a force that has defeated its enemies and expanded considerably. This would not have been done without the character of the Prophet and his approach to dealing with the Sahaba and Muslims in general,

المؤلف المرسل: بوفلجة غيات، الإيميل: ghiat_boufelja@yahoo.fr

which made him a good example and a beacon for all Muslims .

The prophet's first act was to reform the faith of his followers, and he adopted scientific methods to build the personality of the Muslim man, where he was characterized by honesty, honesty, altruism, love, work, mastery, sincerity, justice and equality. These are aspects and characteristics that characterize the prophetic approach .

This paper addresses the prophetic approach in building the personality of the Muslim, and ways to push him to work and master him and the characteristics of good leadership, which contributes to the development of theoretical milestones in management and organization, which can be applied in modern ways to reach our leaders, departments and institutions to a degree of quality and excellence.

Keywords: **Islam**, **prophetic approach**, **role model**, **good leadership**, **competencies**, **leadership for excellence**.

مقدمة:

لقد كانت العرب قبل الإسلام تعيش في جاهلية وتخلف وتناحر. كما أنهم عرفوا بامتهانهم التجارة وقولهم الشعر، إذ برز في الجزيرة العربية فرسان مقاتلون وشعراء وتجار أثرياء، وقادة محنكين. مع ذلك لم يتطوّر العرب القدامى ليصبحوا أمة وحضارة ودولة في مستوى ما وصلت له الأمم القوية آنذاك. بل أقصى ما وصلت له بعض قبائل العرب هو إنشاء دول تابعة لغيرها من الأمم مثل ما حصل بالنسبة للغساسنة والمناذرة على تخوم الروم والفرس.

وقد كان عرب الجاهلية في عمومهم يعبدون الأصنام مع وجود أقلية مسيحية وأخرى يهودية. وخير وصف للواقع العربي قبل الإسلام، ما جاء على لسان جعفر بن أبي طالب لنجاشي الحبشة قائلا: "أيها الملك كنا قوما أهل جاهلية، نعبد الأصنام، ونأكل الميتة، ونأتي الفواحش، ونقطع الأرحام، ونسيء الجوار، ويأكل القوي منا الضعيف. فكنّا على ذلك حتى بعث الله إلينا رسولا منّا"[1].

كما اشتغل العرب قبل الإسلام بالرّعي والتجارة، حيث اشتهروا برحلتي الشتاء والصيف. وقد سكنت المنطقة قبائل متحالفة أحيانا ومتقاتلة أحيانا أخرى، ومن أهم هذه القبائل قريش التي كانت متمركزة في مكّة وضواحيها.

كلّ هذا تغيّر بعد ظهور الإسلام ونزول الرسالة المحمدية، حيث تحوّل العرب إلى أمّة ذات رسالة، حيث أسّس محمد بن عبد الله ﷺ دولة قويّة تمكنت في النهاية من هزم كلّ من الفرس والروم. وقع ذلك في فترة وجيزة في عمر الحضارات، وقد مرّت بمراحل، من نزول رسالة التوحيد، إلى الهجرة من مكّة إلى يثرب، ثم الشروع في بناء الدّولة بالمدينة المنورة، وصولا إلى فتح مكة وتوسّع الفتوحات الإسلامية، وقد تجسّد جلّ ذلك في حياة الرسول ﷺ.

من هنا تتضح لنا أهمية السنة النبوية الشريفة، ودور المنهج المحمدي، وما يتميّز به من إيمان وتفان وإخلاص وإتقان في العمل، وهو منهج أدى إلى التّطوّر والتقدم. ولما تخلى المسلمون عن تطبيق الإسلام، وابتعدوا عن إتباع سنة رسول الله ﷺ، تخلفوا وأصبحوا لقمة صائغة

في أفواه أعدائهم، الذين احتلوا بلدانهم واستباحوا حرماتهم واستغلوا خيراتهم وممتلكاتهم.

لقد اهتم الباحثون الغربيون بمجموعة من العلوم المساعدة على التطوّر والتقدم، ومنها القيّادة الرشيدة والجودة في العمل والتنظيم، في كلّ المجالات الاجتماعية والسياسية والعسكرية والصناعية والتربوية. كما أن علماء النفس والتربية والإدارة يسعون دوما إلى تطوير المهارات القيادية في مختلف المجالات الاجتماعية والسياسية والمهنية، ويجدّون في صناعة التميز.

وقد ظهرت مجالات علمية متخصصة تعتني بتطوير الكفاءات البشرية عند الأجيال الصاعدة، ومن أهمها التنمية البشرية. وقد أنشأت الدّول المتطوّرة صناعيا مدارس ومعاهد ومراكز للبحث في القيّادة وتدريب القادة، وإعدادهم لمختلف المهام القيادية. يتم ذلك من أجل تسهيل تحكّم الأجيال الصاعدة في الكفاءات والمهارات المختلفة التي تتطلبها أعمالهم، لتحقيق مزيد من الرقي والتطوّر والتقدّم والازدهار لشعوبهم وأممهم.

وهو ما حاولت الدول العربية والإسلامية تقليده من خلال نقل المناهج الغربية في تدريب الكفاءات القيادية التي تحتاجها مجتمعاتهم، وقد فشلت إلى حدّ كبير في تحقيق أهدافها. في حين أهمل المسلمون ثروة علمية لا تقدر بثمن، فيما يمتلكونه من منهج محمدي في تطوير الكفاءات القيادية وصناعة التميّز، والتي أثبتت نجاحها في عهد الرسول ﷺ، وهو ما يجب تثمينه في هذا العصر.

هناك دراسات محدودة فيما يخص الرسول القائد ﷺ[2]، أو القيادة العسكرية في غزوات الرسول ﷺ[3]، أو القيادة الإدارية للرسول ﷺ، إلا الدراسات في المنهج المحمدي في تطوير الكفاءات القيادية وصناعة التميز فهي شبه منعدمة – فيما أعلم –. وهو ما يبرز أهمية هذا البحث في إثراء موضوع التنمية البشرية وتطوير الكفاءات من منظور السنة النبوية الشريفة.

إن تنظير المنهج النبوي في تطوير الكفاءات القيادية يتطلب منا الإجابة على مجموعة من التساؤلات. فما هو سرّ تحوّل العرب من قبائل متنازعة إلى أمة قويّة ومتحضرة؟ وما هي الخصائص القيادية للنبي محمد عليه الصلاة والسلام، التي جعلته ينجح وينتصر بل يتميّز بأداءاته ونجاحاته؟ وكيف كانت منهجية تطويره للكفاءات القيادية عند أصحابه وعند القادة المسلمين؟ وكيف يمكن الاستفادة من المنهج النبوي في تطوير الكفاءات القيادية في عصرنا الحالي؟ هي تساؤلات نتطرق لها ونحاول الإجابة عنها من خلال هذا البحث.

2. محمّد الرسول القائد:

ما من مجموعة بشرية لها أهداف دينية أو دنيوية ترغب في تجسيدها، إلا ويوجد بينها قائد يدير أمورها ويمتلك زمام المبادرة فيها. فالقائد الناجح هو الذي يكون بإمكانه تحقيق أهداف الجماعة أو الجيش أو الدولة، وهو ما تمكن الرسول محمد ﷺ من تحقيقه، كرسول حمل الرسالة وأدى الأمانة، وكقائد أسس دولة وحضارة على أسس قوية.

لم يكن الرسول ﷺ ملِكا يعيش في قصره العاجي، ولا أميرا يحيط به الخدم والحشم، ولا مَلَكا له عالمه الخاص به، وإنما كان بشرا يمشي في الأسواق ويأكل الطعام، لقوله تعالى: ﴿وَقَالُوا مَالِ هَذَا الرَّسُولِ يَأْكُلُ الطَّعَامَ وَيَمْشِي فِي الْأَسْوَاقِ لَوْلَا أُنْزِلَ إِلَيْهِ مَلَكٌ فَيَكُونَ مَعَهُ نَذِيراً﴾[4].

لقد كان الرسول ﷺ دائما سباقا بين صحابته للعمل بيديه الشريفتين ومقاسما لمعاناتهم. فقد عاني من حصار المشركين في مكة، وعاش حصار كفار قريش لبني هشام في شعاب مكة، وساهم في بناء المسجد النبوي

بعد هجرته إلى مكة، وساهم في القتال بغزوة بدر، وكسرت رباعيته في غزوة أحد، وساهم في حفر الخندق في غزوة الأحزاب، وخرج على رأس الجيش الذي فتح مكة، إلى غيرها من الأحداث والغزوات. لهذا فهو إلى جانب كونه رسولا بعثه الله تعالى للبشرية كافة، فهو قائد متميّز، أثبت قدراته، فأقام الدولة وأنشأ أمة الإسلام على أنقاض قبائل متناحرة، ووضع عربتها على سكة الفتوحات التي توسعت في عهد الخلفاء الراشدين.

لم يكن ذلك ليتحقق لولا قوة شخصيته وقدراته وكفاءاته القيادية، والتي ساهم في نقلها إلى صحابته، من خلال التدريب وتطوير كفاءاتهم القيادية. فتخرّج من مدرسة النبوة عدد كبير من الصحابة والتابعين الذين ساهموا في نشر رسالة التوحيد وتوسّع رقعتها.

يرى محمد فرج أنه "لا يختلف إثنان في أن الرسول كان قائدا متميّزا متطوّرا قادرا على القيادة والتوجيه والإدارة، ولا شك في أنه كانت هناك سمات وصفات هي التي جعلته عليه الصلاة والسلام في مثل هذا المقام الرفيع في مجالات القيادة، وهي التي أهلته ليحتل مكان الصدارة بين القادة أجمعين"[5] .

قد يشير بعض الغربيين إلى محمّد ﷺ كقائد عبقري، إلا أنه كان في الحقيقة أكثر من قائد، ذلك "أن عظمة محمد عليه السلام تتعدى حدود القيادة العادية. فمن المعروف أن تنشئة جيل جديد على مبادئ معينة أمر قد ينجح (...)، بيد أن تغيير مفاهيم رجال تجاوزوا سن الرشد بشكل كامل، وإقناعهم بمبادئ تخالف ما ألفوه وشبّوا عليه أمر معجز خارق للعادة والمألوف"[6].

وحتى أيامنا الحالية، لا زال هناك الآلاف ممن يتخرجون من مدرسة النبوّة، وهم يجوبون أقطار الأرض في إطار الدعوة ورفع كلمة "لا إله إلا الله، وأن محمدا رسول الله"، وحتى تكون كلمة الله هي العليا.

وبالتالي، فإلى جانب كونه رسول هذه الأمة فهو قائدها ومعلمها وقدوتها، فقد "بلّغ الرسالة، وأدى الأمانة، ونصح الأمة، وجاهد في الله حق جهاده حتى أتاه من ربه اليقين"[7].

إن البحث عن أسباب تخلف المسلمين، يؤدي بنا إلى ربط ذلك بفشلهم في تدريب قادتهم، والعجز عن منح موضوع القيادة حقه من الأهمية، والفشل في استخلاص النماذج الناجحة في القيادة، وعلى رأسها النموذج القيادي للرسول ﷺ، والعمل على دراستها وتطبيق نتائجها.

وهو ما سنحاول تحقيقه من خلال الرجوع إلى تحليل الشخصية القيادية للرسول محمد عليه الصلاة والسلام، والسعي لاستخلاص الدروس منها، لتطبيقها في تدريب القادة من أجيال المستقبل. فما مفهوم القيادة؟ وكيف تطوّرت الكفاءات النبوية في القيادة؟

3. مفهوم القيادة:

القيادة هي أساس أي تقدم وتطوّر. ولأهمية القيادة فإنها أصبحت علما يدرس في مختلف الجامعات والمدارس العليا، وتهتم بها تخصصات متعددة، مثل الإدارة والموارد البشرية وعلم النفس التنظيمي وعلم الاجتماع، إضافة إلى العلوم السياسية والعسكرية.

يعرّف مسلم محمد القيادة بأنها: "القدرة والاستعداد لتجنيد الأفراد داخل الجماعة وتوجيههم نحو هدف. كما أنها الاستعداد والقدرة على توجيه رغبات الآخرين حول شخص القائد قصد الوصول بهم إلى فكرة أو تحقيق هدف أو مشروع بحيث يندمج الأفراد بكل قناعة في المشروع وأهدافه"[8].

وقد تطوّر دور القائد مع الزمن. فالقائد في صورته التقليدية المتمثلة في بسطة جسمه وطول قامته وتحكمه في فنون القتال. وهو ذلك القوي المسيطر الذي يتمتع

بالقوّة الجسمية والذهنية، الذي يهابه الآخرون ويخضعون لسيطرته. وقد ارتبط اسم القائد قديما بالجيش، لهذا فإن أسلوب القيادة عادة ما يفهم على أنه تحكم وسيطرة وإملاء للأوامر وتوقع الخضوع من الآخرين. وقد كان قادة الجيوش عادة هم الذين يتحولون إلى المجالات السياسية ويصبحون حكاما وأمراء وملوكا.

لم يعد موضوع القيادة منحصرا في مجالي السياسة والحروب، وإنما توسّع مجال تطبيق القيادة ليشمل مختلف النشاطات الاجتماعية والاقتصادية والتربوية، إلى جانب المجالات السياسية والعسكرية. وقد تطوّر مفهوم القيادة في العصر الحديث وأصبح يختلف اختلافا جذريا عما كان سائدا. إذ أن دور القائد تطوّر من التسلّط والهيمنة إلى التنسيق مع الآخرين وأخذ آرائهم والتفتح على وجهات نظرهم، والقبول بانتقاداتهم وملاحظاتهم.

أما في الإسلام، فيشبّه بوشارب عبد السلام "القائد كالأب الرحيم يرعى أسرته وأبناءه ويكفل لهم سبل الراحة، يهابه الناس ولا يخافونه ويحترمونه ولا يجتنبونه، ويسعون إليه ولا ينفرون منه، فهو قويّ في غير عنف ولين في غير ضعف"[9].

تتمثل أهمية دور القيادة في كونها تحدّد مدى نجاح أو فشل في تحقيق أهداف أي مشروع وأي منظمة. لهذا أعطيت القيادة أهمية كبيرة، ودرست دراسات وافية في علم النفس وعلم الاجتماع وعلوم الإدارة والتصرّف. وقد ظهرت معاهد ومدارس عليا لتدريب القادة والمدراء والساسة والضباط، وذلك لأهمية القيادة ودورها في جرّ عربة التطوّر والتنمية.

وقد ظهرت مسميات حديثة مرتبطة بالقيادة، ومنها المدير والمسؤول والرئيس، وغيرها من المفاهيم المستحدثة. أول شيء يجب لفت الانتباه إليه عند تعريف القيادة هو الاختلاف بين القائد من جهة، والرئيس أو المدير من جهة أخرى. يتحدّد ذلك من خلال مدى قبوله من طرف الجماعة، وطريقة حصوله على المسؤولية على أعضاء الفريق. قد يكون المدير معيّنا من جهات عليا دون أن تتوفر فيه شروط القيادة، وهو بذلك يبقى مديرا أو مسؤولا. أما القائد فهو الذي يتمتع بالسمات القيادية حتى وإن لم تسند له رسميا أي مسؤوليات في المجتمع أو في المؤسسة التي ينشط ضمنها. ومع ذلك يقوم بدوره القيادي في إطار التنظيم غير الرسمي، ويحصل بذلك على قدر من الاحترام ويكون له دور محوري بين من يتعامل معهم. وقد تجتمع صفتي المدير والقائد في شخص واحد، إذا كان مسؤولا معيّنا من جهات عليا، تتوفر فيه شروط القيادة، وهو ما يجب أن يكون[10].

تتم القيادة من خلال سمات وخصائص وراثية للفرد، إلى جانب كفاءات ومهارات يكتسبها من خلال التعلم والتدريب والممارسة والخبرة المكتسبة. وهو ما يؤكده أحمد راتب عرموش، حيث يرى أنه "مما لاشك فيه أن خصائص القيادة الأصيلة صفات فطرية موهوبة تخلق مع الإنسان، ولكن تجارب الحياة ودروسها تصقل هذه المواهب وتثريها"[11].

من هنا نستخلص أن القيادة هي استعدادات وقدرات عقلية ونفسية فطرية، تساهم الخبرة والتجربة والممارسة والتدريب في صقلها وتنميتها وتطويرها.

4. نشأة الرسول عليه السلام وظروف تطوّر كفاءاته القيادية:

لقد مرّ الرسول ﷺ خلال حياته بمراحل صعبة أكسبته خبرة وتجربة، مما أدى إلى نضوج قدراته وكفاءاته القيادية، التي ساعدته على تبليغ الرسالة السماوية ونشر الإسلام باعتباره دينا لكافة خلق الله تعالى.

يمكن تقسيم هذه المراحل التي مرّ بها إلى أربع أساسية: قبل نزول الوحي، ومعاناته مع كفار قريش في مكة المكرّمة قبل الهجرة، وتأسيس الدولة الإسلامية في المدينة المنورة، وأخيرا الفتوحات الإسلامية بعد فتح مكة وربط علاقات بالدول الأخرى.

1.4 حياة محمد ﷺ قبل نزول الرسالة:

عاش محمد ﷺ في صباه يتيما في كنف جدّه عبد المطلب، حيث توفي والده قبل ولادته، وتوفيت أمه وهو في عامه السادس. وبذلك فقد محمد عليه الصلاة والسلام حنان الوالدين منذ صباه، مما جعله أكثر إحساسا بما يعاني منه المستضعفون والأيتام والمحرومون من أبناء المجتمع. وهو الذي قال فيه سبحانه وتعالى: ﴿ أَلَمْ يَجِدْكَ يَتِيمًا فَآوَى، وَوَجَدَكَ ضَالًّا فَهَدَى، وَوَجَدَكَ عَائِلًا فَأَغْنَى، فَأَمَّا الْيَتِيمَ فَلَا تَقْهَرْ، وَأَمَّا السَّائِلَ فَلَا تَنْهَرْ، وَأَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ ﴾[12] .

لقد اشتغل عليه الصلاة والسلام بالرعي في صباه، ثم التجارة مع عمّه. وقد استقل بعد ذلك ليصبح تاجرا في مال خديجة بنت خويلد، وكان يقود تجارتها بين مكة والشام ويتصرف بأموالها. فكان أمينا في تعاملاته، وقد تزوجها فيما بعد، لصدقه وإخلاصه.

وقد عُرف محمّد ﷺ منذ صغره بأخلاقه الحميدة وبصدقه وأمانته، حتى اشتهر بالصادق الأمين، مما أكسبه ثقة المجتمع. ومن أشهر القصص عن ثقة قادة قريش بحكمته، قبولهم بتحكيمه في فض النزاع بين سادة قريش حول من يحمل الحجر الأسود عند ترميمهم لبناء الكعبة المكرّمة. وقد ساعدت خبرته وتجربته في سنين حياته الأولى قبل نزول الوحي على صقل شخصيته، مما هيأه لتحمّل المسؤوليات الثقيلة التي تحملها فيما بعد، كرسول اختاره الله تعالى لتبليغ الرسالة وهداية الأمة، وكقائد لإدارة الأمور السياسية والدنيوية التي أدّت إلى تأسيس الدولة.

2.4 نزول الوحي وتحديات مواجهة كفار قريش بمكة:

نزل الوحي على محمّد ﷺ في غار حِراء، وكان ذلك إيذانا ببداية نشر الرسالة الإلهية، وما تمثله من مسؤولية عظيمة. قال الله تعالى: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا ﴾[13]. وقال أيضا: ﴿ لَوْ أَنْزَلْنَا هَذَا الْقُرْآنَ عَلَى جَبَلٍ لَرَأَيْتَهُ خَاشِعًا مُتَصَدِّعًا مِنْ خَشْيَةِ اللَّهِ وَتِلْكَ الأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾[14].

وقد بدأ الرسول ﷺ التركيز في مستهل الأمر على محاربة الشرك وتلقين الصحابة أسس العقيدة الإسلامية من إيمان وعبادات. وهكذا بدأ الإسلام ببناء العقيدة، وهي ما ركّزت عليه الآيات المكّية. بينما اتسمت الآيات المدنية بعد الهجرة بالتركيز على المعاملات. وقد التف عدد قليل من الصحابة الأوائل، حول الرسول ﷺ، وعايشوه عن قرب، لما رأوا فيه من صدق وأمانة وإخلاص، وسموّ الأخلاق، وحسن المعاملات، فدخلوا الإسلام. وقد أيده الله تعالى بنصره مما أدى إلى توسّع حلقة المسلمين حوله.

وقد عانى الرسول الأعظم من كيد كفار قريش فحاربوه واستعملوا مختلف الطرق لثنيه عن نشر رسالته السماوية، لتأكّدهم من أن نجاحة يؤدي حتما إلى تزحزح مكانتهم وتهاوي سلطاتهم ونفوذهم بين القبائل. إلا أن محاربة كفار قريش له لم تزده إلا تشبثا بهدفه وصبرا وتجلدا، وهو ما ساعد على صقل شخصية القائد، وزادته خبرة وحنكة في مواجهة الصعاب.

3.4 الرسول القائد في المدينة المنورة:

إن اشتداد حصار كفار قريش على الرسول ﷺ وأتباعه، دفعه إلى الهجرة إلى يثرب "المدينة المنوّرة"، حيث تمّ استقباله من طرف الأنصار الذين كانوا قد بايعوه من قبل على نصرته، فاستقبلوه مع صحابته الذين هجروا معه. فوجد الرسول صلى الله عليه وسلم في المدينة واقعا مُغايرا عما كان في مكة المكرمة، إذ وجد مجتمعا متنوعا من عقائد مختلفة وقبائل شتي. إذ أصبح المجتمع في المدينة المنورة يتشكل من فئات ثلاث، هم: المسلمون، واليهود، والعرب المشركون، ويتألف المسلمون من المهاجرين الذين تركوا أموالهم وأولادهم و هجروا من مكة هروبا بدينهم من أذى مشركيها، إلى جانب الأنصار الذين عاهدوا الرسول ﷺ على حمايته هو وأصحابه من المشركين. وكان اليهود ينقسمون إلى قبائل بني قريضة وبني قينقاع وبني النضير وغيرهم. وهو ما يمثل نسيجا اجتماعيا متنوعا ومخالفا لما عرفه عن المجتمع المكي شبه المتماسك.

وهكذا فأوّل شيء قام به محمد ﷺ هو المؤاخاة بين المهاجرين والأنصار، وهي إشارة قوية لقوته القيادية وحنكته السياسية. كما عمل الرسول ﷺ خلال إقامته بالمدينة على نشر العقيدة الإسلامية، إلى جانب المحبّة والتعاون والتآزر والحفاظ على الحقوق والتآلف بين المهاجرين والأنصار، بين المسلمين واليهود، ونجح في بناء دولة إسلامية على أسس سليمة. كما تمكّن من مواجهة كيد اليهود والمنافقين بأساليب سياسية تبرز عظمة النموذج القيادي المحمّدي. إلا أن أهم إنجاز له تمكنه من تربية مجموعة من الصحابة الذين برزوا كقادة مساعدين له اقتبسوا من نوره وانتهلوا من علمه وخبرته وحكمته، ووقفوا إلى جانبه في مواجهة الأحداث والتحديات، فكان قدوة ونموذجا لتصرفاتهم ومعاملاتهم.

وقد نجح رسول الله ﷺ في تعامله مع مجتمع المدينة بكل أطيافه وتعقيداته، وتمكن من الحفاظ على تماسكه في إطار قيادة الرسول للمجتمع، ووضع أسس الدولة الإسلامية التي أنشأها. وما ساعد على ذلك تحريره للوثيقة التي ساهمت في ضبط العلاقات بين الطوائف، وتحديد حقوقهم وواجباتهم، والتي تعتبر أوّل دستور في العالم.

وهكذا أدّت الصعوبات التي اعترضت الرسول ﷺ في التعامل مع كفار قريش إلى إكسابه خبرة، ساعدت إلى جانب ذكائه وحكمته في التعامل مع المستجدات، وفي نضج خبراته القيادية في مختلف المجالات الاجتماعية والسياسية الاقتصادية. لم يكن الرسول ﷺ منفردا في تأدية هذه المهام، بل كان يرأس فريقا من الصحابة المخلصين، الذين أصبحوا بدورهم قادة ساهم في تدريبهم عقديا وسياسيا وعسكريا، أمثال أبي بكر الصديق وعمر بن الخطاب وعثمان بن عفّان وعلي بن أبي طالب، وغيرهم كثيرون.

4.4. فتح مكة وترسيخ دعائم الدولة الإسلامية:

لقد كانت عملية فتح مكّة دليلا على نجاح بناء الدولة الإسلامية، وبناء جيش يدافع عنها ويحمي عقيدتها ويصون هيبتها، وما يتطلب ذلك كلّه من قيادات في مختلف المجالات الدعوية والسياسية والاقتصادية والعسكرية. لقد خرج المسلمون الأوائل من مكة هروبا تحت جنح الظلام، أفرادا وجماعات خوفا على أنفسهم وعلى عقيدتهم. وبعد أن غادر محمد ﷺ مكة مهاجرا وكفار قريش يلاحقونه، عاد إليها فاتحا على رأس جيش قوامه عشرة آلاف مقاتل في السنة الثامنة للهجرة. وذلك بعد أن نقضت قريش صلح الحديبية، وهو دليل على نجاح النموذج المحمدي

في القيادة، ونجاحه في إعداد الرعيل الأول من القيادات التي تحمّلت مسؤولية المرحلة.

وقد توسّعت الفتوحات الإسلامية بعد وفاة الرسول محمد ﷺ في السنة الحادية عشر للهجرة، وتابع الخلفاء بعده إتمام الطريق الذي رسمه. حيث استمرّت الانتصارات والفتوحات لمختلف أصقاع العالم في عهد الخلفاء الراشدين، وخاصة في عهد أبي بكر الصديق وعمر بن الخطاب. وقد تمكنا من مواجهة المنافقين والمرتدين، وتمت توسعة رقعة الإسلام، حيث تمّ فتح الشام وفلسطين والعراق ومصر ودخول بلاد الفرس والروم. وبذلك تدعّمت أركان دولة إسلامية قوية شاسعة الأطراف، وقد بدأت من العدم. وكلّها انتصارات وفتوحات تمت في قبل نهاية خلافة عمر بن الخطاب، الذي توفي في الثالثة والعشرين للهجرة.

وقد كانت فترة الخلفاء الراشدين مرحلة ظهرت فيها ممارسات النموذج المحمدي ونجاح تطبيقاته في مختلف المجالات الدعوية الاجتماعية والسياسية والعسكرية.

لم يكن ذلك ليتحقق لولا القيادة المحمدية الرشيدة، التي تمكنت من تطوير الكفاءات القيادية للصحابة، ونجحت في صناعة التميّز عندهم. وقد حصل ذلك انطلاقا من العقيدة الإسلامية التي تشبّع بها الصحابة، ونتيجة امتثالهم لتعاليم القرآن الكريم.

5. الأسس العقدية للقيادة المحمدية:

لقد كان محمّد ﷺ معلّما وقدوة للبشرية جمعاء. حيث اتصف بالصدق والأمانة والإيثار والمحبّة والعمل والإتقان والإخلاص والعدل والمساواة بين الناس. وهو ما أخذه عنه الصحابة رضوان الله عليهم بإتباع سنته، والعمل بجد وتفان في أمور دينهم ودنياهم، مما أدى إلى بناء صرح حضاري عظيم ساهم في تطوّر المسلمين وتقدمهم.

لكلّ قيادة فلسفة ومنطلقات نظرية وفكرية وعقدية وثقافية تنطلق منها وتستند إليها. أمّا القيادة المحمّدية، فمنطلقها الإسلام والقرآن الكريم وما نزل من وحي على الرسول ﷺ. ومن أهم أسس القيادة الإسلامية، قوة العقيدة ووضوح الهدف والتحلي بالأخلاق الفاضلة والرحمة والرفق بالمؤمنين والثقة بالنفس والعدل بين الناس وطاعة أولي الأمر.

1.5 **الإيمان وقوّة العقيدة:** أول ركيزة بني عليها الإسلام هي قوّة العقيدة، وتتمثل في الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله، وباليوم الآخر، وبالقدر خيره وشرّه. ويترتب عن ذلك الخوف من الله وحده، بحيث يكون أي عمل تعبدي أو دنيوي لإرضاء الله تعالى طمعا في جنته، وليس إرضاء لمخلوق آخر.

فعن أبي ذر الغفاري عن رسول الله ﷺ قوله: "قد أفلح من أخلص قلبه للإيمان، وجعل قلبه سليما، ولسانه صادقا، ونفسه مطمئنة، وخليقته مستقيمة، وجعل أذنه مستمعة، وعينه ناظرة، وقلبه واعيا"[15].

وبذلك يكون أهم شروط القائد المسلم التحلي بالإيمان والإخلاص في العبادة، والتفاني لرفع كلمة الإسلام بحيث تكون كلمة الله هي العليا.

وقد تفطن علماء الإدارة وقادة الجيوش، في العصور الأخيرة، إلى أهمية العقيدة في تدريب القادة، وضرورة وضوحها لتحفيز أعضاء الجماعة على التفاني في تحقيق الأهداف، وهو ما سبق إليه الإسلام من خلال تدريب المسلمين على الإيمان والتمسك بالعقيدة. قال الله تعالى: ﴿ وَمَنْ أَحْسَنُ قَوْلاً مِّمَّن دَعَا إِلَى اللَّهِ وَعَمِلَ صَالِحاً وَقَالَ إِنَّنِي مِنَ الْمُسْلِمِينَ﴾[16].

2.5 **وضوح الهدف:** ما يميز الإسلام بوضوح الرؤيا ووضوح الهدف وبالتالي وضوح المنهج. **قال الله** تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾[17].

وقد كان السلف الصالح يعود إلى كتاب الله وسنة رسوله ﷺ للفصل في كل الاختلافات، عملا بقوله تعالى: ﴿ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيءٍ فَرُدُّوهُ إِلى اللهِ والرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ باللهِ واليومِ الآخِرِ ذَلكَ خَيْرٌ وأَحْسَنُ تأويلاً ﴾. [18]

فالإنسان خُلق ليعبد الله ويطبق شريعته، وما يجب على القائد المسلم الالتزام به، وذلك ينطبق على القائد وعلى الجندي والإنسان البسيط، على الغني والفقير، على السيد والعبد. فنفس الشريعة التي لا يمكن التلاعب بها كما هو الحال بالنسبة للقادة الحاليين، حيث يتلاعبون بالقوانين الوضعية، التي يتم تسخيرها لصالحهم وقضاء مآربهم الضيقة.

وبالتالي فإن القيادة في الإسلام عبادة، ذلك أن الحلال بين والحرام بيّن، وأن الأهداف واضحة محدّدة ولا مجال للتلاعب في الأهداف والأساليب، وأن الحكم على مدى سلامة الأحكام يكون بمقارنة مدى تطابقها مع الأحكام الشرعية كما وردت في القرآن الكريم وسنة نبيه الكريم.

3.5 **الأخلاق الفاضلة:** مما اشتهر به الرسول عليه الصلاة والسلام حسن الخلق. قال الرسول ﷺ "إنَّما بُعِثْتُ لأتمِّمَ مكارمَ الأخلاقِ"[19]. و"عنْ سَعْدِ بْنِ هِشَامِ بْنِ عَامِرٍ. قَالَ: أَتَيْتُ عَائِشَةَ . فَقُلْتُ: يَا أم الْمُؤْمِنِينَ اخْبِرِينِي بِخُلُقِ رَسُولِ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم. قَالَتْ: كَانَ خُلُقُهُ الْقُرْآنَ، أَمَا تَقْرَأُ الْقُرْآنَ قَوْلَ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ: ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾[20]." [21] وعن عائشةَ رضيَ اللَّه عنها، عن رسولَ اللَّه ﷺ قوله: "إنَّ الْمؤْمِنَ لَيُدْرِكُ بِحُسنِ خُلُقِه درَجةَ الصائمِ القَائمِ"[22].

وهكذا اهتم الإسلام بالأخلاق الكريمة من احترام الناس ومساعدة الضعيف واحترام الجار وتجنب كلّ ما يؤذي الغير وتجنب الفواحش والرذائل، وهي سمات يتميز بها منهج القيادة المحمدية. وقد كسب المسلمون الدعاة قلوب وعقول الناس بأخلاقهم الحميدة وممارساتهم النبيلة، مما أدى إلى إسلام حواضر وأمصار برمتها.

4.5 الرحمة والرفق بالرعية: أوصى الله سبحانه وتعالى رسوله بالرحمة. قال تعالى: ﴿ فبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ ﴾[23]. كما قال أيضا: ﴿مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ تَرَاهُمْ رُكَّعًا سُجَّدًا يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَانًا... ﴾[24].

وقد اشتهر الرسول عليه السلام بالرحمة في تعاونه مع المسلمين، بل العفو حتى عن الذين آذوه من الكفار، وهو ما فعله عند فتح مكة، إذ قال لكفار قريش والذين تأخر إسلامهم:"ما تظنون أنى فاعل بكم؟ "قالوا: خيرًا أخ كريم وابن أخ كريم، فقال: "اذهبوا فأنتم الطلقاء، لا تثريب عليكم اليوم، يغفر الله لي ولكم[25]."

وهو ما ترك أثره الحسن في نفوس ودخل المتردّدون إلى الإسلام عن طواعية، لما لاقوه من معاملة الرسول ﷺ لهم مقابل ما عاملوه به قبل الهجرة.

5.5. الثقة بالنفس: إن حمل محمد عليه السلام للرسالة الإلهية وشعوره بوقوف الله سبحانه وتعالى إلى جانبه، جعله أكثر ثقة بنفسه. وهي صفة يجب توفرها في القائد المسلم. إذ لا يمكن أن نغرس الثقة في نفوس الآخرين في وقت نفتقد إلى الثقة بأنفسنا. نفس الشيء بالنسبة للمؤمنين المخلصين الذين يطيعون الله سرا وعلانية، فلا بدّ أن تكون لهم ثقة بأنفسهم وبنصرة الله تعالى لهم، وهي من أهم الخصائص القيادية التي يتميز بها المسلمون عموما.

6.5 **العدل بين الناس**: إن الله تعالى عدل يحبّ العدل بين عباده، وهو القائل: ﴿... وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ...﴾[26]. وقال أيضا: ﴿ ا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلَى أَلَّا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ ﴾[27]. وقال صلى الله عليه وسلم: "إن أرفع الناس يوم القيامة إمام عادل"[28].

ومن الأمثلة المشرقة عن عدل الإسلام، رغبة قريش التدخل عند الرسول ﷺ لصالح المرأة المخزومية التي سرقت، فقال صلى الله عليه سلم في خطبة له: "أما بعد فإنما هلك الناس قبلكم بأنهم كانوا إذا سرق فيهم الشريف تركوه وإذا سرق فيهم الضعيف أقاموا عليه الحدّ. والذي نفس محمد بيده لو أن فاطمة بنت محمد سرقت لقطعت يدها"[29].

7.5 طاعة أولياء الأمر: لقد قرن الإسلام بين طاعة الله وطاعة رسوله، وذلك في عدة آيات. وقد ربط الله تعالى أيضا بين طاعة الله ورسوله وولي الأمر، لقوله تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُوْلِي الأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا ﴾[30].

وهكذا يتضح لنا أن للقائد مكانة خاصة في الإسلام، طاعته واجبة، شرط التزامه بالإسلام ومتطلباته والعمل بقواعده والعدل بين الناس والسعي إلى تحقيق غايات الإسلام.

وعليه يتضح لنا ارتباط مبادئ الإسلام بمتطلبات القيادة، مما يؤدي إلى انسجام وتكامل وتعاون بين القادة وباقي الرعية. وهو ما يساهم دون شك في نجاح القادة في تأدية مهامهم، في إطار المجتمعات الإسلامية لوحدة العقيدة والأهداف والممارسات. وهو ما يترتب عنه قبول الرعية بحكم قادتها والاطمئنان والخضوع لهم، وذلك في حدود ما تقرّه الشريعة الإسلامية.

6. الكفاءات القيادية لمحمد ﷺ:

لقد تطرّقت الدراسات الحديثة في الإدارة وعلم النفس التنظيمي، إلى الكفاءات القيادية والسمات الشخصية التي يجب أن تتوفر في القائد عموما، وقد لخص "عبد الغفار حنفي"[31]، أهمها في السمات التالية:

1. القدرة على تحفيز وتشجيع الأفراد.
2. القدرة على الاتصال.
3. القدرة على الإقناع .
4. غرس الثقة في الآخرين.
5. تفويض السلطة والثقة في المرؤوسين .
6. القدرة على اتخاذ القرارات.

وهي سمات شخصية وكفاءات نحاول ربطها بما كان يتحلى به الرسول ﷺ من سمات شخصية وكفاءات قيادية:

1.6 القدرة على الاتصال:

لموضوع الاتصال أهمية كبيرة في عملية الدعوة وقيادة الأمة قال الله تعالى إخبارا عن موسى عليه السلام أنه قال: ﴿وَاحْلُلْ عُقْدَةً مِنْ لِسَانِي، يَفْقَهُوا قَوْلِي﴾[32]. ولتأكيد أهمية الفصاحة والقدرة على الاتصال طلب موسى عليه السلام من الله سبحانه وتعالى أن يشد أزره ويعضده بأخيه هارون، الذي هو أفصح منه لساناً، قال تعالى: ﴿ وَأَخِي هَارُونُ هُوَ أَفْصَحُ مِنِّي لِسَانًا فَأَرْسِلْهُ مَعِيَ رِدْءًا يُصَدِّقُنِي ۖ إِنِّي أَخَافُ أَن يُكَذِّبُونِ ﴾[33].

وهكذا فإن أهم كفاءة يؤكد الباحثون المحدثون ضرورة توفرها في القائد، هي قدرته على الاتصال، وقدرته على إيصال الرسالة التي يريد إيصالها شفويا إلى الآخرين. كما يشمل ذلك سلامة حاسة السمع والقدرة

على فهم الرسائل، وهو ما نجده عند محمّد ﷺ، الذي كان يتمتع بقدرة على الاتصال وكفاءة التواصل. فقد بلّغ الرسالة وكان إماما وخطيبا ومدرسا، وهو ما يصعب تحقيقه دون التمكن من مهارة الاتصال.

2.6 القدرة على الإقناع:

يتصف الرسول الداعية والقائد بقدرته على الإقناع. وقد بدأ الرسول عليه السلام وحيدا بعد تسلّمه رسالة التوحيد، وتمكن من الشرح والإقناع إلى درجة جعلت كفار قريش يقتنعون برسالته. وقد كانوا يتجنبون الاستماع إليه لخوفهم من تأثير ذلك على عقيدتهم حفاظا على كفرهم وتمسكا بعبادة آلهتهم.

وقد كانت القدرة الإقناعية للرسول ﷺ سببا في الإقبال على الإسلام، حيث ترك وراءه بعد وفاته أمة تؤمن بالله وتسعى لإرضائه.

3.6 ممارسة الشورى: من أهم المفاهيم التي يتم التركيز عليها في العصر الحديث، موضوع الديمقراطية وإسهام الغير في صناعة القرارات. وقد سبق الإسلام دعوات العلماء المحدثين بتشريعه موضوع الشورى. قال الله تعالى: ﴿وأمركم شورى بينكم﴾[34]. وقال أيضا: ﴿...وشاورهم في الأمر، فإذا عزمت فتوكل على الله، إن الله يحب المتوكلين﴾[35].

وقد كان الرسول ﷺ يتشاور مع أصحابه ويستمع لهم. والأمثلة عن ذلك عديدة، ومنها ما حدث في بدر، إذ نزل عند أقرب ماء من بدر. فتقدم منه "الحباب بن منذر" وسأله: يارسول الله، أرأيت هذا المنزل، أمنزلا أنزلكه الله ليس لنا أن نتقدمه ولا نتأخر عنه، أم هو الرأي والحرب والمكيدة؟ فقال الرسول: "بل هو الرأي والحرب والمكيدة". فأشار "الحباب" على الرسول بتغيير الموقع ولما اقتنع قال: "لقد أشرت بالرأي". ونهض الرسول عليه السلام ومن كان معه ونفذوا خطّة الحباب.[36] وفي غزوة الأحزاب، عمل الرسول ﷺ بفكرة الصحابي سلمان الفارسي وقام المسلمون بحفر الخندق للدفاع عن المدينة.

وهو المنهج القيادي الذي اهتدى له الباحثون والساسة والقادة الغربيون في العصور المتأخرة، والمتمثل في "الديمقراطية"، ويعتبرونها منهجا جديدا في الحكم. في حين، نجد منهج الشورى قد طبق منذ خمسة عشر قرنا منذ نزول الرسالة الربانية.

4.6 غرس الثقة في نفوس الآخرين: حتى ينجح القائد في جمع أتباعه، لا بد له من قدرة على غرس الثقة في نفوسهم. إذ أن الجنود لا يقبلون دخول معركة فاشلة، وبمعنويات منحطة، وهو ما يتطلب من القائد رفع معنويات جنوده وإقناعهم بالنصر المحقق، وهو ما كان الرسول عليه السلام يقوم به، مما أدى إلى قيادته لفئات صغيرة من الصحابة ضد فئات كبيرة من المشركين وكان النصر حليفهم، كما حدث في غزوة بدر. ذلك أن كفاءاته وقدرته على الإقناع وغرس الثقة في أتباعه هي أحد أهم نجاحه كرسول وكقائد لهذه الأمة.

5.6 القدرة على التعبئة والتحفيز:

من صفات القائد الناجح القدرة على تحفيز فريق عمله وأتباعه أو جنوده ورفع روحهم المعنوية وتعبئتهم لإنجاز العمل والإقبال على للمعارك. وهو ما تمكّن الرسول ﷺ إنجازه بكل فعالية. وقد تمكن من ذلك حتى في أحلك الظروف التي مرّ بها. وهكذا حافظ على التفاف أصحابه حوله في مكة قبل الهجرة، فلم ينفضّ عنه أتباعه بل تزايدت أعداؤهم رغم الحصار والمعاناة التي كانوا يعانون منها. كما أنه واجه الظروف الصعبة بعد غزوة أحد، وتمكن من تعبئة المقاتلين في غزوة الأحزاب، وصدّوا كفار قريش وحلفاءهم الذين أرادوا دخول مكة والقضاء على محمّد وأتباعه ﷺ.

وبعد غزوة الأحزاب، قام الرسول ﷺ باستنهاض همم المسلمين من خلال قوله "لا يصلين أحد العصر إلا في بني قريظة"[37]. وفعلا بدأت الاستعدادات في تلك اللحظة وحملوا السلاح للتوجه إلى بنو قريظة وتأديبهم لما أخلفوا من عهود.

وقد تعلّم الصحابة استنهاض الهمم وتعبئة الجيوش، "قال سعيد بن المسيب عن أبيه قال: هدأت الأصوات يوم اليرموك فسمعنا صوتا يكاد يملأ العسكر يقول: يا نصر الله اقترب، الثبات الثبات يا معشر المسلمين، قال: فنظرنا فإذا هو أبو سفيان تحت راية ابنه يزيد"[38].

وقد ساهمت قدرة الرسول ﷺ في تعبئة الصحابة ورفع معنوياتهم وتحفيزهم أثر إيجابي على نجاحاتهم وانتصاراتهم.

6.6. القدرة على اتخاذ القرارات: يتطلب من القائد اتخاذ مجموعة من القرارات الخطيرة، لذا فأول شرط يجب أن يتوفر في القائد هو ثقته بنفسه، وبالتالي قدرته على اتخاذ القرارات مهما كانت خطورتها، ومنها إعلان الحرب والسلم عند الضرورة. ومن الأمثلة عن ذلك اتخاذ رسول الله ﷺ لقرار صلح الحديبية رغم عدم رضا بعض الصحابة، لتأكده مما سيعود عليه الصلح من فوائد على الإسلام والمسلمين، وهو ما حدث فعلا.

من هنا يتضح لنا أن محمدا عليه السلام، كان كله ثقة بنفسه وبسلامة منهجه في الدعوة والتعامل مع الأحداث الاجتماعية والسياسية والعسكرية. وكانت له القدرة على مواجهة الأحداث واتخاذ القرارات المناسبة، وخاصة عند الأزمات والظروف الحالكة.

7.6 **الحفاظ على تماسك الجماعة:** إن القائد الكفء هو الذي يراعي أفراد الجماعة التي يشتغل معها وقدرات وإيجابيات وسلبيات كلّ عضو منها، والعمل من أجل تكامل وتماسك الجماعة. وهي القضايا التي كان الرسول ﷺ يناقشها مع صحابته عند اختيار القادة والرّسل المبعوثين إلى مختلف المماليك لدعوتها للإسلام. يرى المصري محمد أمين أن "الروح المعنوية ووضوح الأهداف ومشاركة الأعضاء في وضع الخطط لتحقيق الأهداف، وفي رسم قواعد سلوك الجماعة ومثلها، ودور القيادة... كلّ هذه العوامل تؤثر في تماسك الجماعة ووحدتها"[39].

وهكذا فإن الكفاءات التي كان الرسول عليه السلام يتمتع بها، هي التي جعلت أصحابه يلتفون حوله حتى في أحلك الظروف، وجعلت كفار قريش يتحولون عن أصنامهم إلى عبادة الواحد الأحد، والانضمام إلى أمة الإسلام والجهاد في سبيل نشره.

7. المنهج المحمّدي في تطوير الكفاءات القيّادية

يعود الفضل في انتصار الإسلام في مختلف المجالات الدعوية والعسكرية والسياسية إلى شخصية الرسول ﷺ ، وما تميز به من قوّة إيمان وعزيمة وصبر على الشدائد. وما ساعد على ذلك أيضا معرفته بالرجال وقدرته على تدريبهم وتطوير قدراتهم القيادية. ذلك أن القدرة على تدريب الأتباع ومدّهم بالكفاءات التي يحتاجونها، هي من شروط القائد الناجح[40]. وذلك ما كان الرسول ﷺ يتميّز به، إذ كان معلّما وقدوة وموجها وناصحا وناهيا ومدربا لأصحابه.

وهكذا فأول عمل قام به الرسول ﷺ هو إصلاح عقيدة أتباعه، وقد اعتمد أساليب علمية لبناء شخصية الإنسان المسلم، حيث جاء على لسان بعض الصحابة: (كان رسول الله ﷺ يفرغنا ثم يملؤنا)، أي كان عليه السلام يفرغ أصحابه من الصفات السيئة ويملؤهم بالصفات الحسنة. وقد استعمل في ذلك وسائل وهياكل

وأساليب متعدّدة، تتمثل في البناء على تعاليم القرآن الكريم ومؤسسة المسجد والقدوة واختيار الرجال وإبداء النصائح والإرشاد.

1.7 البناء على تعاليم القرآن الكريم:

لقد كان القرآن الكريم الجامع الموحد للمسلمين. قال الله تعالى: ﴿ هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولاً مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ... ﴾[41]، وقال أيضا: ﴿ **كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ** وليتذكر أولو الألباب ﴾[42]. **وقوله سبحانه وتعالى:** ﴿ وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ﴾[43].

وقد كان الصحابة الأوائل يتلقفون السور والآيات القرآنية التي كانت تنزل على الرسول ﷺ لحفظها وتدبرها والعمل بها. وبهذا ساهم القرآن الكريم في تشكيل شخصية المسلمين وعلى الأخص منهم الصحابة والقادة، الذين كانوا يحضرون بانتظام جلسات الرسول عليه السلام بالمسجد، والذين صاحبوه في غزواته. ذلك أن القرآن الكريم هو الأساس العقدي للمسلمين الذين يحترمون أحكامه في السلم والحرب وفي كلّ الظروف وكلّ الفئات الاجتماعية، غنيّها وفقيرها، سادتها وعبيدها، وهو ما يميز سلوك المسلم القائد.

2.7 استغلال مؤسسة المسجد لتدريب القادة:

يعتبر المسجد هو أهمّ مؤسسة استعملت – ولازالت تستعمل – في تعليم المسلمين وتوعيتهم وتدريبهم على الكفاءات القيادية، حيث يتعلم المسلمون مبادئ القراءة والكتابة في الكتّاب الذي عادة ما يكون تابعا للمسجد، ثم يستمرون في حفظ القرآن الكريم والتعرّف على سنة نبيه الكريم. فهم يتعلمون العقيدة الإسلامية ويمارسون الشعائر الدينية.

ومن خلال المسجد، كان الرّسول ﷺ يلاحظ مدى التزام وانضباط المؤمنين، ومدى تنفيذهم لتوجيهات عليه السلام، ومدى تفانيهم في العمل الخيري، واستجاباتهم للمساهمة في الغزوات بجيوش المسلمين، وهو ما يساهم في بروز القادة. وبالتالي كان الاعتماد كبيرا على مؤسسة المسجد في تدريب القادة ومدّهم بقدر وافر من المعرفة الدينية والدنيوية. وقد ساهم كثير من هؤلاء القادة في نشر الإسلام وتوسيع رقعته، وإدارة الولايات الإسلامية.

3.7 القدوة الحسنة:

إلى جانب ما تقدمه مؤسسة المسجد من توعية وتدريب، فإن ممارساته القيادية ﷺ في مختلف المجالات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والعسكرية، كان لها وقع كبير في تدريب الصحابة وخاصة الشباب منهم على المهارات والممارسات القيادية.

وقد حث الله تعالى المؤمنين على اتخاذ الرسول ﷺ قدوة في أقوالهم وأفعالهم، لقوله تعالى: ﴿ لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُو اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَذَكَرَ اللَّهَ كَثِيراً ﴾[44] ، وقال الإمام ابن كثير في تفسيره: "هذه الآية الكريمة أصل كبير في تأسيب رسول الله صلى الله عليه وسلم في أقواله وأفعاله وأحواله"[45].

وكان عليه الصلاة والسلام إذا أراد من أصحابه فعل شيء، يقوم بفعله مما يدفعهم إلى الاقتداء به. فعند صلح الحديبية، لم تكن بنود الصلح لترض بعض الصحابة لما رأوا فيها من إجحاف في حق المسلمين. لكن الرسول ﷺ مضى قدما في إتمام اتفاقية الصلح، لأنه يعلم من الله ما لا يعلمه أصحابه. ولما رأى صحابته قد تلكؤوا في التحلّل من إحرامهم، قام فبدأ بنفسه فنحر هديه وحلق رأسه، فلما رآه المسلمون قاموا

يفعلون كما فعل. وهكذا كان رسول الله ﷺ قدوة في أقواله وأفعاله، وهي سنّة يُهتدى بها.

4.7 معرفة الرجال واختيار القادة:

كان الرسول ﷺ يعرف أهمية القيادة وما تتطلبه من خصائص نفسية وعقلية وبدنية. قال صلى الله عليه وسلم "إنما الناس كالإبل المائة، لا تكاد تجد فيها راحلة"[46]، والراحلة هي الناقة القوية السريعة في السير، ونفس الشيء ينطبق على القادة الأكفاء المتميزين فهم قليلون ويجب التعرف عليهم والعناية بهم. وقد كانت للرسول ﷺ دراية بالرجال وكان يتفنن في اختيار قادة الجيوش والولاة والمفاوضين والمبعوثين إلى الملوك والقادة العرب والأعاجم.

ولتأكيد معرفة محمد بن عبد الله ﷺ بطبيعة ونوعية الرجال، قوله: " النَّاسُ مَعَادِنُ، خِيَارُهُمْ فِي الْجَاهِلِيَّةِ خِيَارُهُمْ فِي الإِسْلاَمِ إِذَا فَقِهُوا"[47]. وهو ما جعل حكام وشرفاء قريش يحافظون على مكانتهم كقادة بعد دخولهم الإسلام، وقد كانوا دعما وعونا للمسلمين، كما كان الحال بالنسبة لعمر بن الخطاب وخالد بن الوليد، وغيرهم كثيرون.

لهذا قرّب عليه السلام قادة قريش بعد إسلامهم، رغم ما عانى منهم قبل إسلامهم. وهكذا بقي خالد بن الوليد، الذي كان السبب في انهزام المسلمين في غزوة أحد، قائدا على جيوش المسلمين وأصبح يُعرف بعد إسلامه ب "سيف الله المسلول"، لكن على الكافرين هذه المرّة.

كما أن معرفة رسول الله ﷺ للرجال، هي التي أدّت إلى رفضه تولية أبي ذر الغفاري على أحد الولايات عندما طلبها. فعَنْ أَبِي ذَرٍّ قَالَ, قُلْتُ: "يَا رَسُولَ اللَّهِ, أَلَا تَسْتَعْمِلُنِي؟ -تضعني بوظيفة أو بعمل- قَالَ: فَضَرَبَ بِيَدِهِ عَلَى مَنْكِبِي -هذا معنى ربت، شيء في منتهى المودة والمحبة- ثُمَّ قَالَ: يَا أَبَا ذَرٍّ إِنَّكَ ضَعِيفٌ, وَإِنَّهَا أَمَانَةُ، وَإِنَّهَا يَوْمَ الْقِيَامَةِ خِزْيٌ وَنَدَامَةٌ، إِلَّا مَنْ أَخَذَهَا بِحَقِّهَا، وَأَدَّى الَّذِي عَلَيْهِ فِيهَا"[48].

فرغم إيمان أبي ذر الغفاري وورعه وصحبته للرسول ﷺ، إلا أن للقيادة شروط رأى النبي محمّد عليه الصلاة والسلام عدم توفرها في أبي ذرّ. وهكذا كان منهج الرسول ﷺ دقيقا في اختيار القادة المسلمين، وهو بذلك يضمن نجاحهم في تأدية مهامهم بطرق متميزة خالية من الأخطاء.

5.7 المتابعة وإبداء النصح والإرشاد:

لم يترك الرسول أصحابه مستقلين في تصرفاته، بل كان يتابع كل أعمالهم المرتبطة بمسؤولياتهم الاجتماعية والسياسية والعسكرية، وهو لا يتردّد في تقديم الملاحظات والنصائح من أجل تقويم سلوكاتهم وممارساتهم. وكان الصحابة رضوان الله عليهم سريعو الفهم والانضباط، ويعملون بالنصيحة ويتسابقون في الخيرات وفي إرضاء الرسول عليهم السلام. فعن أبي رقية تميم بن أوس الداريّ – رضي الله عنه – "أن النبي ﷺ قال: الدّين النصيحة. قلنا لمن؟ قال: لله، ولكتابه، ولرسوله، ولأئمة المسلمين، وعامتهم"[49].

وبذلك كانت متابعة الرسول ﷺ لأعمال صحابته وتصرفاتهم، وما تضمن ذلك من نصائح وإرشادات، منهجا ثمينا ساهم في تدريب القادة المسلمين، حتى تميزوا في ممارساتهم القيادية.

6.7 تفويض السلطات والثقة في المرؤوسين:

من الجوانب التي تفطنت لها النظريات الحديثة في السلوك التنظيمي عدم هيمنة القائد على كل السلطات والصلاحيات بل إشراك أعضاء فريق القيادة في تحمل المسؤوليات، وإشراكهم في اتخاذ القرارات. وقد كان الرسول ﷺ يخرج في غزوات ويترك بعض الصحابة

أمناء على المدينة. كما أن الرسول ﷺ كان يفوض بعض سلطاته لقادة الجيوش والولاة حتى يتخذوا القرارات المناسبة في الظروف المناسبة. ولا يتم ذلك لولا الثقة في الصحابة والقادة وفي قدراتهم وكفاءاتهم.

ففي حوار لرسول ﷺ مع معاذ حين بعثه إلى اليمن، سأله: "كيف تقضي إذا عرض لك قضاء؟ "، قال أقضي بكتاب الله، قال: "فإن لم تجد في كتاب الله؟ " قال: فبسُنّة رسول الله صلى الله عليه وسلم، قال: " فإن لم تجد في سُنّة رسول الله صلى الله عليه وسلّم ولا في كتاب الله؟ "، قال: أجتهد رأيي ولا آلو، فضرب رسول الله صلى الله عليه وسلم صدره وقال: " الحمد لله الذي وفق رسول الله لما يرضي رسول الله " (50).

وهكذا ساهمت خبرة محمّد ﷺ وكفاءاته القيادية وخبرته بالرجال في تدريب فريق من القادة والمستشارين، ومتابعتهم واستشارتهم في مختلف القضايا، حتى برزوا كقادة قام بتفويض مختلف السلطات لهم، وساهموا في نشر الإسلام وتوسيع رقعته وبناء الدولة الإسلامية والحضارة الإنسانية.

8. من جودة القيادة إلى التميّز والإبداع:

التميز في إنجاز عمل، معناه إنجازه بجودة عالية من كلّ جوانبه، بحيث يكون خاليا من أي أخطاء مهما كانت بسيطة، وهو ما يشار إليه ب "صفر خطأ"، ويكون أداؤه متسما بالإبداع. وبهذا فإن التميّز في الأداء القيادي ينتج من خلال شخصية متميزة تجمع حولها أفراد متميزين لتشكيل فريق منسجم ومتكامل، ومن أفراد متحمسين ومقتنعين بالهدف المشترك الذي يجمعهم. حيث يكون القائد محور الجماعة ومحركها لتحقيق الأهداف في أدنى وقت وبأقل جهد وبأقل التكاليف وبجودة عالية متميزة، متسمة بالإبداع والابتكار وتكون خالية من الأخطاء.

يرى رضا أكرم أن "الابتكار هو العملية التي تتضمن الإحساس بالمشكلات والثغرات في مجال ما، ثم تحديد بعض الأفكار ووضع الفروض التي تعالج هذه المشكلات، واختبار مدى صحة أو خطأ هذه الفروض، وتوصيل النتائج إلى الآخرين"[51] وتطبيقها على أرض الواقع، لما فيها من مصالح، وما تعود به من فوائد على المجتمع.

ولتحقيق التميّز في القيادة، يرى الشريف طلال عبد الملك ضرورة توفر شروط في القيادة، بحيث تكون "المحرك الأساسي وذات دور رئيسي في ممارسة التأثير على الموظفين للتعاون فيما بينهم من أجل تحقيق الأهداف المشتركة للوصول إلى التميز، فهناك أمور لتميز القيادة، منها ما هو خاص بسمات الشخصية القيادية، ومنها ما يجب التدريب عليه. فبدون مشاركة فعالة واهتمام عملي من القيادة تعتبر إدارة التميز صعبة، بل وحتى مستحيلة. فمهمات القائد الحريص على التميز تتركز في تحديد رؤية المنظمة المستقبلية ونشر ثقافة التطوير والإبداع"[52].

وقد وضع الرسول ﷺ أسس ودعائم القيادة الإسلامية، التي يجب تدعيمها بمتغيرات العصر ومفاهيمه، ومنها الإبداع والتميز من أجل إحداث ثورة ضد التخلف الذي تعرفه الشعوب العربية في هذا العصر.

إن كانت القيادة ظاهرة عامة وممكنة، نشاهدها يوميا في كل المجالات، ولها أمثلة في كلّ العصور، إلا أن القيادة المتميزة قليلة بل نادرة إن وُجدت، ومن بين ما عرفته الإنسانية قيادة الرسول محمد ﷺ في نشر الرسالة وتأسيس الدولة وتثبيت ركائز الأمة. ولولا تميز القيادة

المحمدية لما انتصرت على أعدائها قديما وحديثا، ولما استمر الإسلام إلى اليوم رغم كيد الأعداء وتفانيهم للقضاء عليه. فالرسالة المحمدية باقية لصلابتها رغم كيد أعدائها، إلى أن يرث الله الأرض ما عليها، لقوله تعالى: ﴿ يُرِيدُونَ أَنْ يُطْفِئُوا نُورَ اللَّهِ بِأَفْوَاهِهِمْ وَيَأْبَى اللَّهُ إِلَّا أَنْ يُتِمَّ نُورَهُ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ ﴾[53].

ذلك أنه من مؤشرات نجاح النموذج القيادي، البقاء والاستمرارية، والتفاعل مع الواقع والمواجهة ومسايرة التغيرات، وهو ما نلاحظه في الإسلام، رغم ما أصاب المسلمين من وهن في العصور المتأخرة.

9. البيئة المحمدية واستعداد الصحابة للتعلّم:

إن الظروف التي كانت سائدة في عهد الرسول ﷺ جعلت الصحابة يقبلون على التعلم. إذ كانوا يتسابقون للاستماع للقرآن الكريم والصلاة وراء الرسول ﷺ وحضور دروسه وجلساته بالمسجد النبوي، وكانوا يعملون على الأخذ بسنته وتطبيقها.

وهكذا أقبل المسلمون الأوائل على التعلّم وتبني حضارة جديدة بقيمها وثقافتها ومتطلباتها القيمية والسلوكية. وهو ما جعل الجوّ مناسبا للتعلم والتحصيل وتغيير السلوك والممارسات والتكيف مع الواقع الجديد.

وقد تعلّم المسلمون الأوائل القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة، كما تعلموا الكفاءات الاجتماعية والسياسية والعسكرية. وقد كان التعلّم يتمّ عن طريق التشبث بالإسلام، وما يمثله من أوامر ونواهي وأساليب المعاملات، وتبني شبكة من القيم الإسلامية الجديدة كما أخذوها من الرسول ﷺ.

وهكذا يحتاج القائد الاجتماعي إلى خبرة التواصل والتعامل مع الآخرين، و يحتاج القائد العسكري إلى إتقان فنون المبارزة والقتال، ويحتاج القادة السياسيون إلى الحكمة والقدرة على المفاوضات وتوقع وفهم خفايا الأحداث الدولية وتوقع مجرياتها.

لقد تعلّم الصحابة والقادة المسلمون الأوائل الكفاءات السياسية من خلال مناقشة قضايا المسلمين في المسجد، ومن خلال ممارسة الشورى بين المسلمين في حضور الرسول عليه الصلاة والسلام، وهو ما سمح للصحابة بتعلم الكفاءات السياسية.

أما القيادة العسكرية فكانت من خلال الجهاد الفعلي ومصاحبة الجنود المسلمين والمشاركة في غزوات الرسول ﷺ، مما أدى إلى بروز عدد كبير من القادة العسكريين.

لقد اجتمعت في عهد الرسول ﷺ شروط ثلاثة ضرورية لتعلّم الكفاءات، وهي:

- توفّر الرغبة الذاتية للتعلّم عند الصحابة.
- إيجاد الظروف البيئية المناسبة للتعلّم.
- توفّر القائد المعلّم، والمتمثل في شخص الرسول ﷺ.

وهكذا، إضافة إلى ما كان للصحابة رضوان الله عليهم من قدرات عقلية وإبداعية وخصائص نفسية ضرورية لنجاحه، فقد كانوا يتحكمون في مجموعة من المهارات والكفاءات التي تعلموها عن الرسول ﷺ وتحكموا في أدائها. إلى جانب ذلك نجد الخبرة التي اكتسبوها من محيط صحراوي صعب خشن، وتحكمهم في مختلف المهارات الاجتماعية والتقنيات العسكرية التي تعلموها من مجتمع محارب، مما أهّلهم ليصبوا قادة.

وهكذا تعدّدت قدرات وكفاءات الصحابة حسب اهتماماتهم وميولهم والفطرة التي جبلهم الله عليها.

لقد كانت الأجيال السابقة تعتمد على الخبرة الشخصية والتجربة الذاتية والتنشئة الاجتماعية لتعلّم الكفاءات القيادية، إلا أن تعقد المهام والأداءات

القيادية في عصرنا، أدى إلى ظهور مدارس ومعاهد لتدريب القادة ومدّهم بالمهارات اللازمة لهم. كما وضعت لذلك مناهج علمية مناسبة، واعتمدت أساليب التدريب النظري والتطبيقي، ورصدت موازين مالية معتبرة، لتحقيق أهدافها في تخريج قادة أكفاء، في مستوى تحدّيات المرحلة.

وهكذا كانت للعرب دوافع واستعداد للتعلّم والاندماج في واقعهم الجديد بعد ظهور الرسالة، وتكيفوا مع شروط ومتطلبات ممارسة الحضارة الجديدة التي أتى بها الإسلام.

10. المنهج المحمدي في صناعة التميز:

لم يتوقف المنهج المحمدي في تطوير الكفاءات القيادية عند الصحابة، وإنما تعدّاها إلى صناعة التميّز وتنمية قدراتهم الإبداعية. فعدا القضايا الفقهية والتعبدية، فإن الرسول ﷺ كان ينمي عند الصحابة حرية المشاركة بالآراء من خلال جلسات الشورى. وكان الرسول ﷺ يأخذ بآراء صحابته إذا ارتأى أنها كانت صائبة في القضايا الدنيوة، وهو ما أكسبهم حرية وقدرة على التفكير. وقد استمر الخلفاء الراشدين في رفع راية الإسلام بعد وفاة الرسول ﷺ، وأظهروا تميزا في ذلك، نتيجة ما لقوه من تدريب وتطوير لكفاءاتهم القيادية من طرف الرسول ﷺ، ولتمسكهم بسنته صلى الله عليه وسلم.

يتميز المنهج المحمدي بمجموعة من الخصائص المتمثلة في اعتبار تحمل المسؤولية عبادة، والجد في العمل والإخلاص في العمل وإتقانه والإيجابية والأخذ بالأسباب، وهي دعائم تؤدي إلى الجودة والتميّز.

1.10 اعتبار تحمّل المسؤولية عبادة:

إن المسؤولية في الإسلام تكليف لا تشريف. وهكذا فكلّ راع هو مسؤول: قال رسول الله ﷺ: "كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته، فالإمام راع ومسؤول عن رعيته، والرجل راع في أهله ومسؤول عن رعيته، والمرأة راعية في بيت زوجها ومسؤولة عن رعيتها، والولد راع في مال أبيه ومسؤول عن رعيته، والخادم راع في مال سيده ومسؤول عن رعيته، وكلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته"[54].

وقال عليه الصلاة والسلام أيضا: "إذا ضُيعت الأمانة فانتظروا الساعة". قيل: وكيف إضاعتها يا رسول الله؟ قال: "أن يوسد الأمر لغير أهله". وفي حديث آخر: "مَن استعمل رجلاً على عصابة من المسلمين وفيهم مَن هو أرضى لله منه فقد خان الله ورسوله وجماعة المؤمنين"[55].

وهكذا تولي المسلم لأي مهمة هي مسؤولية وأمانة في عنقه. لذلك على كلّ قائد مسلم صون الأمانة وتأديتها على خير وجه.

2.10 الاجتهاد في العمل: يتميز المسلم المؤمن بالاجتهاد في العمل، أثناء تأديته لمهامه التجارة أو في المهام العسكرية أو المهنية، وهو ما يؤدي إلى جودة العمل والتميز فيه. وقد تطوّ المسلمون بعملهم واجتهادهم وتفانيهم في العمل، ولما تهاونوا عن تأدية واجباتهم تخلفوا وأصبحوا محل أطماع أعدائهم.

3.10 الإخلاص في العمل وإتقانه:

اهتم الإسلام بالصدق والإخلاص في المعاملات. إذ قال الله تعالى: ﴿ يا أيها الذين آمنوا لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل إلا أن تكون تجارة عن تراض منكم...﴾[56]. وقال عليه الصلاة والسلام: "من غشنا فليس منا"[57]. وقال أيضا "التاجر الصدوق الأمين مع النبيين والصديقين والشهداء يوم القيامة"[58]. إلى غيرها من الآيات والأحاديث التي تحث المسلمين على إيقاف

العمل والإخلاص فيه وحسن المعاملات في مجالات التجارة والصناعة والمعاملات اليومية.

إلى جانب الصدق والإخلاص والأمانة، نجد أن سلوك المسلم وفق النموذج المحمدي يتسم بالإتقان في العامل، قال رسول الله ﷺ: "إن الله يحب إذا عمل أحدكم عملاً أن يتقنه "[59]. وقد تقدّمت الشعوب الغربية لجدية أبنائها في العمل وإتقانه، وتخلف المسلمون لما تهاونوا عن ذلك.

4.10 الإيجابية والأخذ بالأسباب: لقد أمر الإسلام بالتفاعل الايجابي مع الأحداث والسعي من أجل التغيير ومقاومة المنكر والأخذ بالأسباب لتحقيق الأهداف. وذلك عملا بقوله تعالى: ﴿ وَقُلِ اعْمَلُوا فَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ ﴾ **[60]**. وقوله أيضا: ﴿ فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَه، وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَه ﴾[61].

وقد كان الرسول ﷺ ينهى عن التهاون والاقتصار على التوكّل في قضاء الحاجات. "عن أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ قَالَ: قَالَ رَجُلٌ يَا رَسُولَ اللَّهِ: أَعْقِلُهَا وَأَتَوَكَّلُ أَوْ أُطْلِقُهَا وَأَتَوَكَّلُ قَالَ:" اعْقِلْهَا وَتَوَكَّلْ" **[62]**. وهو ما يوضح ضرورة أخذ المسلم بالأسباب، والسعي إلى النصر.

وهكذا انتصر الإسلام من خلال تحويل أتباعه إلى أفراد إيجابيين وفعالين، تمكنوا من تغيير ما بأحوالهم والتأثير إيجابيا على واقعهم[63].

5.10 احترام الوقت:

إن المسلم مسؤول عن وقته فيما يمضيه لهذا فهو يحافظ عليه ويشغله في العبادة وفيما ينفعه وينفع غيره (الناس). وقد اهتم الإسلام بالوقت ووضع أوقاتا محدّدة لإقامة الصلوات، لقوله تعالى: ﴿إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَّوْقُوتًا﴾ **[64]**. وهو ما يوضح أهمية الوقت في العبادات والمعاملات.

وهو ما يؤدي دون شك إلى تميز القائد والفرد المسلم نتيجة تصرفاته وما تتصف به من خصائص إيجابية. وهي ما يطلق عليها حاليا بالجودة في مختلف المجالات الاجتماعية والمهنية.

وهكذا عرف الإسلام توسعا كبيرا في مدّة زمنية وجيزة، وذلك راجع إلى العناية الإلهية برسوله ﷺ، ولدينه الجديد بالدرجة الأولى. كما يعود ذلك إلى شخصية الرسول محمد ﷺ، وذكائه وفطنته ومهاراته القيادية. يعود الفضل أيضا للصحابة رضوان الله عليهم من جنود وقادة استلهموا الدروس القيادية من قائد الأمة واجتهدوا في الاقتداء به. وهو ما أدى إلى بروز قادة سياسيين وعسكريين كبار بارزين ومتميزين.

11. نحو مقاربة إسلامية في تطوير الكفاءات القيادية وصناعة التميّز:

عرفت الأمة الإسلامية تأخرا كبيرا في القرون الأخيرة، بسبب الابتعاد عن الإسلام، وما يمثله من ممارسات إيجابية. كما أن قادة الدول العربية والإسلامية هجروا ممارسة شروط القيادة المحمدية السليمة، مما أدى إلى انتشار الجهل والتخلف والفساد بجل المجتمعات الإسلامية في عصورنا الحالية.

لقد ذهب المسلمون الأوائل، وما كانوا يمثلونه من صفات الإيمان والعدل والقوّة، وعلى رأسهم قائد هذه الأمة محمد بن عبد الله ﷺ. ورغم هذا الغياب الذي ترك فراغا كبيرا، إلا أن "الإسلام موجود ينتظر القيادة الصالحة الواعية، القادرة على استيعاب الماضي والعيش في الحاضر. لهذا فإن دراسة الجانب القيادي في شخصية محمد ﷺ تلقي ضوءا على أهم سبل بعث المسلمين من جديد"[65].

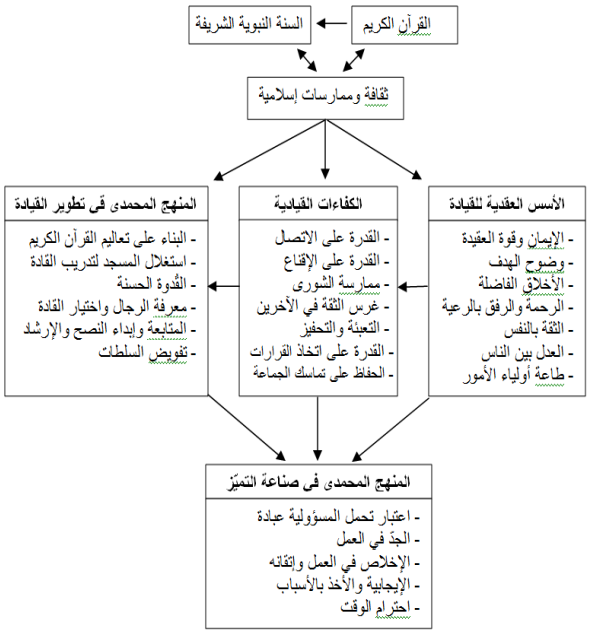
فرغم بُعد الفترة التي تفصلنا عن عهد النبوّة والخلفاء الراشدين، إلا أن الروح الإسلامية لا زالت باقية والبذرة

لا زالت حية. يرى المصري محمد أمين: "أنه مازال في المسلمين بذور هذه المعاني – القواعد الإسلامية – كامنة ولن تزال ولن ينقطع أثرها بحال، وما يزال في المسلمين طاقات كامنة دفينة على رغم كل ما أصابهم، وأن ومضة من ومضات الخير والرشد وانتباهة واحدة، لكفيلتان بعودة الأمة إلى مكانتها"[66].

وهو ما يتطلب من الفقهاء والعلماء والباحثين المسلمين تثمين ثرواتهم المعرفية في العلوم الاجتماعية والإدارية انطلاقا من السنة النبوية الشريفة، وما تزخر به من تجربة ثرية، كانت سببا في انتصار المسلمين الأوائل ورفع شأنهم، وهي تجربة يمكن إعادة تكرارها في حال توفر القيادة الإسلامية الرشيدة، التي تطبق السنة النبوية الشريفة.

إن تحديد أسس القيادة المحمدية متشابك يحتاج إلى تدخل مجموعة من الاختصاصات والمجالات العلمية، ومنها علم الحديث وعلم النفس التنظيمي وعلم الإدارة والعلوم العسكرية، من أجل دراسة وتحليل وتحديد معالم المنهج المحمدي في القيادة، ووضع خطط تكييف هذا المعالم بمفاهيم حديثة وبلغة العصر لتطبيقها في تدريب وتطوير القيادات الناشئة.

يمكن المساهمة في ذلك من خلال استنتاج مخطط لتنمية الكفاءات القيادية وصناعة التميز، كما هو موضح في الشكل التالي، تم استخلاصها انطلاقا من تفحص السنة النبوية والتجربة القيادية الناجحة للنبي محمد ﷺ.



شكل 1: مقاربة إسلامية في تطوير الكفاءات القيادية وصناعة التميّز

مما سبق، يتضح لنا أنه يجب توفير شروط تطوير الكفاءات القيادية في المجتمعات الإسلامية، واعتماد المنهج النبوي في التنمية البشرية. يكون ذلك من خلال تدعيم الأسس العقدية للقيادة، وحصر عناصر الكفاءات القيادية، وبالتالي توفير شروط تطبيق المنهج المحمدي في تطوير القادة. كما يمكن الانتقال إلى مرحلة من الإعداد والتدريب والتطوير والمتابعة، وتحسين الأداءات للوصول إلى مرحلة متقدمة من التميّز.

وهكذا فإن السبيل الوحيد لإعادة مجد المسلمين الضائع، هو العودة إلى تطبيق مبادئ القيادة الإسلامية. وقد قال عمرُ الفاروق رضي الله عنه: (نحن أمّة أعزَّنا الله بالإسلام، ومتى ابتَغَينا العزّةَ من غير الإسلام أذلَّنا الله). وقال مالكُ بن أنس رحمه الله: "لن يُصلِح آخرَ هذه الأمّة إلاَّ ما صلُح به أوّلها". لذا على قادة الأمة وعلمائها البحث عن سبل الخلاص من واقعهم المؤلم، باعتماد إصلاح يعتمد المنهج المحمّدي في تطوير الكفاءات وصناعة التميز في مختلف النشاطات الاجتماعية والسياسية والعسكرية والمهنية.

12. خاتمة وتوصيات:

من خلال ما تم عرضه يمكن القول أن القيادة مفهوم واسع وشامل، فهي منهج ومهارة وعمل وسبيل للنجاح. وقد ارتبط مفهوم القيادة قديما بالحروب والمعارك حيث كانت الانتصارات في الحروب سببا رئيسيا في إظهار مواصفات القائد وشخصيته.

ولقد شهد العالم قيادات كثيرة سجلها التاريخ ولكن ثبت بما لا يدع مجالا للشك أن أفضل قيادة شهدها التاريخ ولن يشهد لها مثيل فيما بعد، هي قيادة الرسول محمد صلى الله عليه وسلم، حيث جمع فيها بين القوة العسكرية والجوانب الإنسانية، الإدارية والتربوية.

وبعد خمسة عشر قرنا من نزول الرسالة، لا زال الإسلام قائما، رغم كيد أعدائه مما يبرز عظمة الصرح الذي بناه الرسول ﷺ، ولو أن هذه الأمة أصابها بعض الوهن لابتعادها عن المنهج المحمدي في القيادة.

إن عود هذه الأمة إلى سالف عهدها وقوتها، يتطلب منّا تثمين السنّة المحمدية الشريفة، من خلال الأخذ بالملاحظات التالية:

– رغم ظهور صحوة في دراسة القضايا الإسلامية ومحاولة ربط السنة النبوية الشريفة بالواقع الحديث في مختلف المجالات، إلا أن هناك نقص كبير، وبالتالي حاجة ملحة إلى دراسة المنهجية المحمدية في تطوير الكفاءات وصناعة التميّز.

– إن تداخل مجموعة من الاختصاصات العلمية في موضوع القيادة وتطوير الكفاءات، يتطلب إيجاد فرق بحث مشتركة من فقهاء ورجال الحديث وعلماء النفس وعلماء الإدارة والعلوم العسكرية، لدراسة موضوع القيادة المحمدية بعمق من كلّ الجوانب المتشعبة والمتداخلة، وأن دراسة موضوع القيادة من زاوية واحدة لا يفي الغرض.

– ضرورة إعداد بحوث لتقديم السنة النبوية عموما، بما في ذلك ما يخص القيادة وتطوير الكفاءات القيادية وصناعة التميز، في صورة نظرية متميزة قابلة للتطبيق في مختلف المجالات، حتى يقبل شباب الجامعات على دراستها وإثرائها وتطبيقها في الميدان.

لذا فما أحوج المسلمين اليوم إلى مزيد من الجهود العلمية والبحثية، والعودة إلى السنة النبوية الشريفة للكشف عن خفاياها واستغلالها لإخراج المسلمين من حلقة التخلف الذي يعيشونه.

وهو ما يمكن تحقيقه من خلال تنظيم نظري لمبادئ القيادة المحمدية، والعمل على تدريب النشء الصاعد عليها وممارستها على أرض الواقع، والله المستعان.

المصادر والمراجع:

القرآن الكريم

ابن كثير، إسماعيل بن عمر (سامي بن محمد السلامة– محقق)، تفسير القرآن العظيم، دار طيبة، 1420هـ / 1999م.

ابن كثير، إسماعيل بن عمر، البداية والنهاية، مكتبة المعارف، بيروت، 1966م، ج 7 .

ابن هشام، أبو محمد عبد الملك بن هشام، السيرة النبوية ج1، تحقيق مصطفى السقا وإبراهيم الأبياري وعبد الحفيظ شلبي، بيروت، دار إحياء التراث العربي، 1971، ط3.

ابن هشام، أبو محمد عبد الملك بن هشام، مختصر سيرة بن هشام، وزارة الأوقاف: المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة 1421. هـ / 2000م ط4.

بوشارب، عبد السلام، الإفادة في اختيار القادة، المتحف الوطني للمجاهد، الجزائر، 1995.

حنفي، عبد الغفار، السلوك التنظيمي وإدارة الأفراد، الدار الجامعية، بيروت، 1991.

رضا، أكرم. برنامج تدريب المدربين: كيف تكون مدربا مؤثرا، دار التوزيع والنشر الإسلامية، القاهرة، 1427هـ/ 2003م، ص 34.

الشريف، طلال عبد الملك، الأنماط القيادية وعلاقتها بالرضا الوظيفي من وجهة نظر العاملين بإمارة مكة المكرمة. ماجستير في العلوم الإدارية، جامعة الرياض، السعودية، 2003.

عرموش، أحمد راتب، قيادة الرسول السياسية والعسكرية، دار النفائس، بيروت، 1412هـ / 1991م، ط 2.

غيات، بوفلجة. التربية من أجل الفعالية. الجزائر: دار الغرب للنشر والتوزيع، 2008.

غيات، بوفلجة. مبادئ التسيير البشري، دار الغرب للنشر والتوزيع، الجزائر، 2008، (ط3).

فرج، محمد، العبقرية العسكرية في غزوات الرسول ﷺ، دار الفكر العربي، القاهرة، 1419 هـ/1998م.

كورتوا، ج. ترجمة الأيوبي الهيثم، لمحات في فنّ القيادة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1980م.

مسلم محمد، مقدمة في علم النفس الاجتماعي، دار قرطبة، الجزائر، 2007م، ص 134.

المصري، محمد أمين، المجتمع الإسلامي، دار الأرقم، الكويت 1403 هـ / 1983م.

الهوامش:

[1]. ابن كثير، إسماعيل بن عمر، السيرة النبوية ج1، تحقيق مصطفى السقا وإبراهيم الأبياري وعبد الحفيظ شلبي، بيروت، دار إحياء التراث العربي، 1971، ط3. ص359 .

[2] عرموش، أحمد راتب، قيادة الرسول السياسية والعسكرية، دار النفائس، بيروت، 1412هـ / 1991م.

[3] فرج، محمد، العبقرية العسكرية في غزوات الرسول ﷺ، دار الفكر العربي، القاهرة، 1419 هـ/1998م.

[4]. سورة الفرقان /7.

[5]. فرج محمد، مرجع سابق، ص 415.

[6]. عرموش، أحمد راتب، مرجع سابق، ص 10.

[7]. ابن تيمية، أحمد، مجموع الفتاوى، ج. 16. دار الكتب العلمية، بيروت. ص 179.

[7]. مسلم محمد، مقدمة في علم النفس الاجتماعي، دار قرطبة، الجزائر، 1428 هـ / 2007م، ص 134.

[9]. بوشارب، عبد السلام، الإفادة في اختيار القادة، المتحف الوطني للمجاهد، الجزائر، 1995، ص 21.

[10]. غيات بوفلجة، مبادئ التسيير البشري، دار الغرب، وهران، 2008، ص 80.

[11]. عرموش، أحمد راتب، مرجع سابق، ص 153.

[12]. سورة الضحى / 6 – 11.

[13]. سورة الأحزاب/72.

[14]. سورة الحشر/ 21.

[15]. رواه الطبراني في مسند الشاميين، رقم 1141.

[16]. سورة فصلت / 33.

[17]. سورة الذاريات / 56.

[18]. النساء /59.

[19]. رواه الترمذي، عن أبي هريرة، السنن الكبير للبيهقي، كتاب الشهادات، باب، بيان مكارم الأخلاق، رقم 19096

[20]. سورة القلم / 4.

[21]. واه الطحاوي، مشكل الآثار، باب ما روي من خلق رسول الله ﷺ، رقم 3792

[22]. رواه أبو داود في صحيحه، رقم 4798.

[23]. آل عمران/ 159.

[24]. سورة الفتح/29.

[25]. رواه الطبري في تاريخه، 3/60-61.

[26]. سورة النساء / 58.

[27]. سورة المائدة / 8.

[28]. رواه الترمدي في جامعه، باب: ما جاء في الإمام العادل، رقم 1313

[29]. صحيح البخاري، كتاب المغازي، رقم 4077.

[30]. سورة النساء/ 59.

[31]. حنفي، عبد الغفار، السلوك التنظيمي وإدارة الأفراد، الدار الجامعية، بيروت، 1991.

[32]. سورة طه / 27 -28.

[33]. سورة القصص / 34

[34]. سورة الشورى/ 38.

[35]. سورة آل عمران / 159.

[36]. عرموش، أحمد راتب، مرجع سابق، ص 46.

[37]. رواه البخاري في صحيحه، أبواب صلاة الخوف، رقم 918

[38]. ابن كثير، إسماعيل بن عمر، البداية والنهاية، مكتبة المعارف، بيروت، 1966م، ج 7 – ص 18.

[39]. المصري، محمد أمين، المجتمع الإسلامي، دار الأرقم، الكويت 1403 هـ / 1983م، ص 31.

[40]. كورتوا، ج. ترجمة الأيوبي الهيثم، لمحات في فنّ القيادة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1400 هـ / 1980م، ص 97.

[41]. سورة الجمعة / 2.

[42]. سورة ص / 29.

[43]. سورة آل عمران/ 104

[44]. سورة الأحزاب/ 21.

[45]. بن كثير، إسماعيل بن عمر (سامي بن محمد السلامة- محقق)، تفسير القرآن العظيم، دار طيبة، 1420هـ / 1999م.

[46]. رواه البخاري. فتح الباري شرح صحيح البخاري، كتاب الرقاق، باب رفع الأمانة، ٤٠٥/١١ ،رقم (٦٤٩٨ ،)

[47]. رواه أبو هريرة. رياض الصالحين، كتاب الأمور المنهى عنها، باب ذم ذو الوجهين، حديث رقم 1540

[48]. صحيح مسلم، كتاب الإمارة، باب كراهة الإمارة بغير ضرورة، رقم 3512

[49]. رواه مسلم في صحيحه، كتاب الإيمان، باب بيان أن الدين النصيحة، رقم 111.

[50]. رواه أبو داود في كتاب كيف القضاء ، باب اجتهاد الرأي في القضاء ، الحديث 3592 : 303/3 .

[51]. رضا أكرم، برنامج تدريب المدربين: كيف تكون مدربا مؤثرا، دار التوزيع والنشر الإسلامية، القاهرة، 1427هـ/ 2003م، ص 34.

[52]. الشريف، طلال عبد الملك، الأنماط القيادية وعلاقتها بالرضا الوظيفي من وجهة نظر العاملين بإمارة مكة المكرمة. ماجستير في العلوم الإدارية، جامعة الرياض، السعودية، 2003، ص 82.

[53]. سورة التوبة / 32.

[54]. رواه البخاري في صحيحه، كتاب الأحكام، باب الطاعات، رقم 6756

[54]. رواه البخاري في صحيحه، كتاب الرقاق، باب رفع الأمانة، رقم 6158.

[56]. سورة النساء / 29.

[57]. رواه مسلم في صحيحه، كتاب الإيمان، باب قول النبي صلى الله عليه وسلم، من غشنا.

[58]. رواه الترمدي وقال حديث حسن، باب صدق التاجر وأمانته، رقم 3496.

[59]. مسند أبي يعلي الموصلي، مسند عائشة، رقم 4272.

[60]. التوبة/ 105.

[61]. الزلزلة/ 7- 8.

[62]. أخرجه الترمذي برقم (4415)، وحسنه الألباني في تخريج مشكلة الفقر – (23/1)

[63]. غيات، بوفلجة. التربية من أجل الفعالية. الجزائر: دار الغرب للنشر و التوزيع، 2008، ص 65.

[64]. سورة النساء/ 103.

[65]. عرموش، أحمد راتب، مرجع سابق، ص 12.

[66]. المصري، محمد أمين، مرجع سابق، ص 32.

مقدمة في نظرية الأدب الإسلامي

Introduction to Islamic literature theory

السعيد قوراري

Gourari Saïd

جامعة العربي بن مهيدي، أم البواقي، الجزائر. Gourarisaid04@gmail.com

تاريخ الارسال : 2020/03/22	تاريخ القبول : 2020/05/02	تاريخ النشر : 2020/06/10

ملخص:

تهدف هذه الدراسة إلى تبيان الظروف الصعبة التي يمر بها المسلمون اليوم، هذه الأخيرة تجاوزت كل حدود الهوان والمذلة، مما يفرض أنّ تستنفر الأمة قواها كلها لحماية ديارها وأعراضها ولحماية دينها قبل كل شيء. ولذا فإننا نريد من الأدب الإسلامي أن يخوض معركة الإسلام بكل قواه، ليكون أدباً يشدُّ الأبصار ويقرع القلوب ويهزُّ النفوس. فقد كان سلاحاً عظيماً في دعوة النبوّة الخاتمة وفي معركتها وملاحمها، سلاحاً متميّزاً بخصائصه وروحه وألفاظه وأهدافه، ولم يكن تابعاً لليونان ولا مقلداً للرومان، وإنما كان شيئاً جديداً يقوم على أسس راسخة، أدباً عزَّ بأمته وعزَّت به أمّته، كان روحاً جديدة في حياة البشرية.

الكلمات المفتاحية : المسلون، الأمة، الأدب، الإسلامي، النبوة.

Abstract:

This study aims at showing the difficult circumstances that Muslims are going through. The latter has exceeded all limits of humiliation and indignity, which necessitates the nation to devote all its forces to protect its lands, people's honour, their religion, and make it above all. Therefore, we want the Islamic literature to fight the battle of Islam with all its strength to be a literature that sharpens the eyes,knocks the hearts, and shakes the souls. It has been a great weapon in the call of the final prophecy, its battle, and its epics. It has been a weapon distinguished by its characteristics, spirit, words and targets.

المؤلف المرسل: السعيد قوراري، الإيميل: Gourarisaid04@gmail.com

It has been neither a follower of Greece nor an imitator of the Romans, but a new thing based on firm principals, a literature that made the nation's pride, and it has been proud of being a part of this nation. It has been a new inspiration in humankind's life.

Keywords: **Muslims**, **the nation**, **literature**, **Islamic**, **Prophecy**.

مقدمة:

لقد كان الأدب الإسلامي عنصرا من العناصر التكوينية للحضارة الإسلامية منذ أن زرع النبي عليه الصلاة والسلام بذور نشأتها الأولى، وقد كان خلال مسيرتها وتطورها مظهرا من مظاهر قوتها وتفردها بين الحضارات، حيث عبر عن خصائصها وعناصرها. كما صاحب أيضا فترات أفولها وانحطاطها ثم اندثارها وتبعية شعوبها اليوم لحضارات غيرها...

وإذا كانت الحضارة الإسلامية المنبثقة من الإسلام حضارة الفطرة التي فطر الله الناس عليها، فقد كان الأدب الإسلامي أدبا للفطرة وناتجا عن الإيمان الذي غرسته الدعوة الإسلامية في نفوس المؤمنين بها والسائرين في نهجها.

1. مفهوم الأدب الإسلامي:

في السنوات الأخيرة احتل الحديث عن الأدب الإسلامي مساحة واسعة من الإعلام المكتوب في البلاد العربية و والإسلامية كما حظي بعدد غير قليل من الدراسات العلمية والنقدية، واختلف الدارسون حوله بين مؤيد ومنكر، وأثار هذا الاختلاف جدلا واسعا في الندوات والمحاضرات وعلى صفحات الجرائد والمجلات، وقد أفرز هذا الاختلاف أفهاما ما متعددة لمصطلح الأدب الإسلامي، حيث انصرف ذهن البعض مباشرة إلى أدب عصر النبوة والخلفاء الراشدين إضافة إلى عصر بني أمية واعتقد أن أي أدب لا يمكن وصفه بأنه إسلامي إلا إذا تكرر فيه ذكر كلمة "الإسلام" و"الإسلامي" و" الإسلامية " وغير ذلك من الألفاظ المعبرة عن الإسلام..

وذهب الفهم بالبعض الآخر إلى أن مصطلح الأدب الإسلامي يعارض مصطلح الأدب العربي وينافسه في المكانة. والحقيقة أن كل هذه الأفهام خاطئة ومجانبة للحقيقة والموضوعية، فالأدب الإسلامي ليس أدب فترة بل هو أدب فكرة يعبر عن روح الإسلام وحقيقته الصافية وينطلق منه في علاج أوضاع المجتمع وتغيير واقع الأفراد.

والأدب الإسلامي لا يزاحم الأدب العربي ولا يعارضه، بل أن بينهما علاقة الرحم والقرابة، فالأدب العربي هو محضن الأدب الإسلامي وميدانه الرئيسي، لكنه ليس ميدانه الوحيد، كما أن الأدب الإسلامي ليس هو كل ما ورد فيه ذكر الإسلام، بل هو كل أدب يحمل القيم الإسلامية ويعبر عن روح الإسلام النقية الصافية.

إن الأدب الإسلامي في حقيقته هو ذلك الأدب الذي يلتقي فيه الابداع الناتج عن الحس الفني الأدبي، بالقيم الفنية النقية الإيمانية الناتجة عن الحس الإسلامي.

2. تعريف الأدب الإسلامي:

من خلال هذه الحقيقة انطلقت كل التعاريف التي وضعت للأدب الإسلامي في الدراسات الأدبية الإسلامية المعاصرة، فقد عرفه الأستاذ محمد قطب بأنه " التعبير الجميل عن الكون والإنسان والحياة من خلال التصور الإسلامي للكون والإنسان والحياة" [1]، وعرفه الدكتور عماد الدين خليل بأنه:" تعبير جمالي مؤثر بالكلمة عن التصور الإسلامي للوجود " [2] . وجمع

الدكتور عبد الرحمن رأفت الباشا بين هذين التعريفين، فاصطلح على الأدب الإسلامي بأنه:"التعبير الفني الهادف عن واقع الحياة والكون والإنسان على وجدان الأديب، تعبيرا ينبع من التصور الإسلامي للخالق عز وجل ومخلوقاته" [3] .

أما الدكتور نجيب الكيلاني فقد وسع من مساحة التعريف ليشمل الوظيفة والغايات، فعرف الأدب الإسلامي بأنه " تعبير فني جميل مؤثر نابع من ذات مؤمنة مترجم عن الحياة والإنسان والكون وفق الأسس العقائدية للمسلم، وباعث للمتعة والمنفعة ومحرك للوجدان والفكر، ومحفز لاتخاذ موقف والقيام بنشاط ما" [4] . وعرّف الأستاذ سيد قطب الأدب بأنه: "التعبير عن تجربة شعوريّة في صورة موحية[5]". وعرّف الأستاذ محمد قطب الأدب الإسلامي بأنه:" التعبير الجميل عن الكون والحياة والإنسان من خلال تصوّر الإسلام للكون والحياة والإنسان" [6]. وعرّف الأستاذ محمد المجذوب الأدب الإسلامي بأنه:"الفنّ المصوّر للشخصية الإنسانيّة من خلال الكلمة المؤثرة" [7] ولقد جمع الأستاذ الدكتور جابر قميحة تعاريف الأدب الإسلامي التي تمكّن من حصرها بجهد كريم في مقالته:" بين إشكالية المصطلح ومعياريّة التطبيق" [8]. وعلّق عليها وقارن بينها. وأشار كذلك في جملة ما أشار إليه صعوبة وضع تعريف جامع شامل في العلوم الإنسانيّة.

هذه التعريفات التي ظهرت حديثاً استجابة لواقع جديد، قدّمت كلها خيراً، ودفعت مسيرة الأدب الإسلامي، وساهمت في الدعوة إلى مؤتمرات وندوات انبثقت عنها رابطة الأدب الإسلامي العالمية، وتبنَّت الرابطة في لقائها التأسيسي في لكهنو في الهند بضيافة ندوة العلماء في (25-27) ربيع الثاني لعام 1406هـ الموافق 9جانفي 1986م، التعريف التالي: "الأدب الإسلامي هو التعبير الفني الهادف عن الحياة والكون والإنسان وفق الكتاب والسنّة". حسب النظام الأساسي للرابطة الصادر يوم تأسيسها.

ولقد طرأ تعديل بعد ذلك على هذا التعريف في نشرة الرابطة الصادرة سنة (1409هـ) حيث أصبح: هو التعبير الفنّي الهادف عن الحياة والكون والإنسان في حدود التصوّر الإسلامي لها''. مع أنّ لفظة'' التصوّر'' أطلقت العنان للتصورات المختلفة، وخاصة في عصرنا الحاضر، حيث ظهرت تصورات متضاربة في الميدان الإسلامي، أدباً وفكراً وسياسةً واقتصاداً.

ومن خلال هذه التعاريف كلِّها نخلص إلى أنّ كلّ تعريف ركّز على ناحية محددة دون أن يبيّن ماهيّة الأدب بعامة والأدب الملتزم بالإسلام بخاصة. ولم يكن هذا ناتجاً إلا عن طبيعة التعريف لموضوعات تتعلق'' بالعلوم الإنسانيّة ''، حيث لا يمكن للتعريف أن يحدّد الموضوع تحديداً كاملاً كما يحدّده في العلوم التطبيقية. فالتعريف في العلوم التطبيقية يكون عادة مغنياً كافياً. فتعريف نظريّة فيثاغورس حدّد النظريّة بصورة تامة، وكذلك تعريف قانون بويل وغيره. ذلك لأن العلوم التطبيقية تقوم على قانون أو نظريّة أو فرضيّة تتمثّل بمعادلة رياضيّة أو فيزيائية أو كيميائية. والعلوم الإنسانية تعتمد على خصائص ووسائل وأساليب وأهداف، لا يتحدّد العلم الإنسانيّ إلا بها. فالتعريف بجمل محدودة وأسطر محدودة لا يستطيع أن يجمع ذلك كله، ولكن يمكنه أن يشير إليها ليوفي أكثر في بيان التصور.

من هنا أعتقد أنه من المناسب أن تُبيَّنَ الأُسس التي يقوم عليها تعريف الأدب الإسلامي وما يشير إلى منطلقه وولادته المتميّزة، وخصائصه المتميّزة، لتكوّن كلها الميزان الذي يحدّد ماهية الأدب الإسلامي وجوهره ورسالته وأهدافه، الميزان الذي يحسم قضايا يَختلف عليها

بعض المسلمين. فدون أن يكون للإنسان ميزان يزن به الأمور والقضايا، فسيظل يضرب في متاهة بعد متاهة، أو يثير خلافاً بعد خلاف. يضاف إلى ذلك أن التعريف يجب أن يفي بمتطلبات الواقع الذي نردُّه إلى منهاج الله، كما أشرنا في أول الكلمة.

ومهما تعددت تعاريف الأدب الإسلامي وتنوعت ألفاظها واتسعت مساحتها فإنها تتفق في جملتها على:

1-أنه لابد للأدب من أن يكون تعبيرا جميلا مؤثرا فاعلا، وهذا شرط في كل كلام حتى يمكن أن يسمى أدبا.

2-ضرورة انطلاقه من التصور الإسلامي للكون والحياة، والأصح، ضرورة انطلاقه من المذهبية الإسلامية في الكون والحياة والإنسان، وهذا شرط لوصف الأدب بأنه اسلامي. من هذا المنطلق يفرق الدكتور محمد عادل الهاشمي في كتابه:(في الأدب الإسلامي تجارب ومواقف) بين مصطلح (الأدب الإسلامي) ومصطلح (الاتجاه الإسلامي في الأدب) حيث أن الأول يعني-كما أسلفنا- صدور النتاج الأدبي عن حقائق التصور الإسلامي في موضوعه أو شخصياته أو إشاراته دون بلوغه منزلة التعبير الفني عن حقائق التصور الإسلامي وقيمه.

3. أدب رسالة:

إن الدعوة إلى الأدب ليست دعوة إلى الترف الفكري والكلامي، بل هي دعوة إلى جعل هذا الأدب وسيلة للبناء وسبيلا من سبل الدعوة التي تتمثل أحكام الإسلام وقيمه وتعاليمه في حياة الإنسان وواقعه الاجتماعي، ومقاومة الانحلال والتغريب والتفسخ الثقافي الذي يهدف إلى التحلل من قيود الدين. كما أن الدعوة إلى هذا الأدب لا تعني تحكيم النظرة الدينية وحدها، بل تعني أن تتخذ مقياسين للعمل الأدبي: أولهما يهتم بمضمونه وما فيه من موافقة أو مخالفة للمذهبية الإسلامية في العقيدة والعبادة والسلوك، وثانيهما فني يراعي قواعد الشكل الفني لكل نوع من الأنواع الأدبية.

وهذان المقياسان إنما وضعا للأدب حتى يكون إسلاميا، لأن الأدب في الإسلام ينبغي أن يكون أدبا رساليا مهمته نشر القيم الإسلامية وتحبيبها إلى النفوس، والعمل على تغيير المنظومة النفسية والاجتماعية للإنسان والسلوك به إلى التمذهب بهذه القيم وتمثلها في حياتها الفردية والاجتماعية، حتى يتطابق في معتقداته وسلوكاته مع المذهبية الإسلامية النابعة من كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم..[9].

ولأن الأدب الإسلامي أدب رسالة وقيم، وهذه القيم تفرض سلطانها على كل العصور و تتميز بأنها تضم تصورا كاملا شاملا نموذجيا لكل النواحي الحياتية، فإن من شأن هذا الأدب أن يساهم في صناعة حضارة فذة، وأن يقدم التجارب الفردية للبشرية، وأن يكون جزءا من البناء الإسلامي الكبير وأن يعبر عن ايديولوجيتنا أو مذهبيتنا الإسلامية العظيمة، وأن يظل وسيلة من وسائل الدعوة في هذا العصر، ولعل من أهم ما يلزم أن يساهم في انجازه، صناعة المجتمع المسلم المتمثل لقيم الإسلام وآدابه وشريعته في واقع أفراده ومؤسساته، وتلك هي طبيعة الأدب الرسالي، التي يتعين عليه أن يسايرها ويعمل وفقها.

4. خصائص الأدب الإسلامي:

يستمد الأدب الإسلامي خصائصه المميزة من المذهبية الإسلامية نفسها... من القيم الإسلامية في الإنسان والكون والحياة، ومن أهم هذه الخصائص:

1.4. الإيمانية: فالأدب الإسلامي أدب إيماني ينطلق من التسليم بالعقيدة الإسلامية منهجا في الحياة، ويعمل على أن يلتزم الناس بهذه العقيدة ويعملوا

بالشريعة المتفرعة عنها وبما أنه أدب إيماني، فقد انعكست عليه الخصائص الإيمانية، حيث أنه أدب لتربية خلق العزة الايمانية في نفس المؤمن، ويحارب فيها الذل والمهانة والاستكانة والخنوع، وهو أدب للجهاد والبسالة، وليس أدبا للتواني والكسل والجبن، وهو أدب عمل واجتهاد وإنتاج، لا أدب وتخلف، وهو أدب أجيال ممتدة ودعوة ممتدة، لا تتوقف رسالته عند جيل معين أو مرحلة زمنية محدودة، بل هو أدب لكل العصور ولكل الأجيال.

2.4. الواقعية: فهو أدب للواقع، ينطلق من معطيات واقعية، حيث ينظر إليها نظرة إيمانية عقائدية، ومن خلالها يعطي حكمه ويبني لبناته، فهو يشجع المحاسن ويعمل على ترسيخها، ويحارب المهاوي ويعمل على القضاء عليها وإنقاذ المجتمع من عللها، إنه ليس أدب الرضا بالواقع أو تبريره، بل هو أدب إصلاح الواقع وتكييفه حتى يصبح صورة مجسدة لما يجب أن يكون عليه الواقع المسلم المنشود، فهو أدب صادق يصف الواقع كما هو لا ليبرره ويرسخه في لاشعور الإنسان، بل ليبعث الاشمئزاز منه في نفسه، حتى يتهيأ لتقبل تغييره وبناء ما تهدم من قيمه من جديد .

3.4. الايجابية: فهو ليس أدبا متشائما يزرع اليأس ويقطع الأمل، بل هو أدب متفائل ينظر إلى الحياة نظرة إيجابية ملؤها الأمل واليقين في المستقبل الباسم المشرق، وهو ينطلق من هذه النظرة ليزرع البسمات على الشفاه البائسة والأمل في القلوب اليائسة خلافا لما جرت عليه بعض الآداب التي زرعت الحيرة والقلق واليأس في نفوس الناس بفعل انطلاقها من نظرة يائسة إلى الحياة..

4.4. الجمالية الواسعة: فهو أدب الجمال ينطلق في آفاق الكون الفسيحة ليتأمل في عظيم خلق الله وسعته وجلاله وجماله، لينقل بعد ذلك ما ينطبع في مخيلته وأحاسيسه ومشاعره إلى الناس بأسلوب رائق مشرق جميل، يحببهم في الله ويعرفهم مقدار عظمته وسعة ملكوته وعظمة جلاله .

5.4. الغائية والجدية الهادفة: حيث يعمل على تغيير الحياة وترقيتها إلى الأصلح والأفضل عن طريق زرع بذور العقيدة وترسيخها في النفوس، مع غرس مبادئ الخير والحق والجمال فيها حتى تنطلق من ذاتها لعمل الخير وعمارة الكون وبناء حياة أفضل تسودها العدالة والطمأنينة والأمان، وتنعدم مظاهر الرذيلة والقبح والشين.

6.4. الحركية الدائمة: فهو أدب الحركة المتقدمة المشتعلة بالنشاط والحيوية، لا أدب السكون والتخاذل، أدب للنشاط المستمر والسعي الدائب للتغيير وخدمة الإنسان والإنسانية، لا أدب السكون وحب الذات والتخلي على آداء الواجب.

5. غايات الأدب الإسلامي:

إن غاية الأدب في نظر الأديب المسلم تنطلق من غايته في الحياة، هذه الغاية تتمثل في خدمة العقيدة الإسلامية والذود عنها والجهاد في سبيلها، والسعي إلى تحقيق العبودية الكاملة لله عز وجل، وهذه غاية مركزية تتفرع عنها غايات جزئية، يحددها الدكتور مأمون فريز جرار في كتابه "خصائص القصة الإسلامية" في النقاط التالية[10]:

1.5. الغاية التربوية: وتتمثل في نقل المعتقدات والأفكار والعادات والتقاليد المرغوبة، وترسيخها في لاشعور الفرد، بفعل تأثرها بما يقرأ أو يسمع أو يشاهد.

2.5. الغاية الجمالية: وذلك بإشباع ميل الإنسان إلى الجمال، وصقل ذوقه، ورفعه ليصبح قادرا على استكشاف مظاهره في مجالي الكون والحياة.

3.5. الغاية الترويحية: بالتخفيف من أعباء الحياة وإعطاء النفس دفعة من النشاط، وخاصة في عصرنا هذا حيث تعقدت الحياة وأصبح الناس يعيشون فصولها بصعوبة بالغة.

6. الأدب في موكب الصحوة:

إن الصحوة الإسلامية المعاصرة التي أسبغت بردائها مختلف بقاع العالم الإسلامي في العقود الأخيرة، إنما استطاعت أن تخترق حواجز المجتمع وتنفذ إلى نفوس الأفراد وقلوبهم من خلال أدبياتها التي عبرت بحق عن التطلع إلى بناء مجتمع اسلامي منشود تظلله العدالة والطمأنينة، وإنها بحاجة ماسة إلى ترسيخ الأدب الإسلامي وبعث الروح فيه وتشجيع المبدعين في مختلف فنونه وميادينه، وما تجنبه من وراء ذلك كثير ولا شك حيث أنه سيساهم في:

1-تأصيل الكلمة المتأدبة وملؤها بالخير حتى تتصل بالقلوب وهي تعبق بعبير الإيمان وتشع بنوره المتألق.

2-تجنيب الأدب المعاصر مزالق التغريب والمسخ الثقافي والغزو الفكري، حتى لا يساهم في تغريب الأمة والرجوع بها إلى الوراء عقودا طويلة ومنح القارئ المتأدب ملكة يميز بها بين الأدب النافع والأدب المنحرف الذي يسعى إلى نشر الفساد.

3-ترسيخ عوامل الوحدة بين شعوب الأمة الإسلامية حول أدب ينبع من شخصية الأمة المسلمة، ويعبر عن أصالتها الثقافية والحضارية.

4- إعلاء قيمة الأمة الحضارية من خلال ابتعاث أدب يعبر عن تطلعاتها وقيمها وأعراقها ويمثل شخصيتها الحضارية.

إننا في أمس الحاجة إلى أدب هادف نبيل يسمو بنفوسنا وأرواحنا ويشبع فينا رغبة التخلي في آفاق الكون والحياة ويزرع في نفوسنا الأمل وعلى شفاهنا البسمات[11] .

7. مذهب الإسلام في التعبير:

ينطلق التعبير الإسلامي من واقع الدوائر الثلاث، الكون، والإنسان، والحياة، حيث يتوخى التعبير في هذا الأدب أن يعرض الواقع ويصوره جماليا لهدف وغاية، فالغاية في الأدب الإسلامي حقيقة واقعة وضرورة لازمة، بل حتمية فيه. ولكن واقعية الإسلام ليست منقوصة أو مضخمة، بل إنها تعطي لكل شيء وزنه الخاص فيه فلا يطغى جانب على آخر ولا يغيب جانب ويظهر آخر، فإنه عندما يصور الضعف الإنساني بدون تهويل تظهره بحجمه الحقيقي متوسلة من خلال هذا التصوير إظهار العنصر المقابل، وهو لحظة القوة الإنسانية مع فطرة الإنسان ودوره في الحياة، وبالتالي فإن الأدب الإسلامي بغاياته الواضحة يريد أن ينقل الواقع إلى ما يجب أن يكون عليه هذا الواقع، لا ما هو عليه بصفته الحالية.

وقد تلتبس هذه النقطة بما يشاع عن أدب الإسلام، بأنه يعرض الأفكار مجردة حتى يتحول التعبير إلى عملية نظم مجردة من الانفعال والإحساس، وهذه فكرة ليست صائبة، فكل الأفكار التي يعبر عنها الإنسان قد يحسن الإنسان تصويرها، وقد يخفق في هذا التعبير، وهذه ليست سلبية تلصق بأدب الإسلام دون سواه، فالأدباء الواقعيون في مستهل أدب العرب الحديث قد وقعوا في هذا الفخ، وأدباء النزعة الماركسية لم يتخلصوا منه، وهذا عائد لطبيعة الأديب أولا وقبل كل شيء، وهو خاضع بطبيعة الحال إلى الأداء الفني وامتلاك الأدوات الفنية، والسمات الشخصية، وهي مختلفة ومتفاوتة عند بني البشر، ولهذا تجد التعبير الأدبي الجمالي الرائع في الأدب الإسلامي كما تجد التعبير الإسلامي الخاوي من الجمال

وهذا ما لم ينج منه اتجاه أدبي أو فني.وهنا قد يثار السؤال التالي: هل الأدب الإسلامي أدب إمتاعي؟

يحقق الأدب بشكل عام وظائف عدة، وتبقى الوظيفة الإمتاعية هي المقصود الأول لكل أدب، إذ العقد بينك وبين القارئ تقديم أدب ممتع حتى يكون قادرا باستعداده النفسي أن يتابعك، فإن فقد الأدب هذه الخاصية فَقَدَ قيمة كبرى في أهمية التواصل مع الآخرين، ولا شك أن الأدب ينشأ من أجل إنشاء رابطة شعورية وجدانية مع المتلقي، تقوم على الإمتاع أولا، ولكن الأدب الإسلامي الذي يحرص كل الحرص على الناحية الإمتاعية فيما يُنْتِج، إلا أنها ليست هي المقصودة في ذاتها، بل إن الإمتاع في الأدب الإسلامي وسيلة لغاية أخرى، فإذا تحقق الإبداع في النص من خلال نقل الشعور والإمتاع للآخرين، لا بد أن يحقق الغايات الأخرى، فلا يتنازل الأدب الإسلامي عن الفكرة والهدف والغاية، ودون أن يتنازل كذلك عن قواعد الفن الأصيل[12] .

ومن جانب آخر، يمتلك هذا الأدب – بفعل استناده إلى النظرة الكلية عن الكون والإنسان والحياة واتصاله بالعقيدة – فاعلية خارقة في تأسيس مبادئ الحياة الصحيحة في النفس، وقادر على إثارة المشاعر في صميم النفس البشرية، فتتحول هذه المشاعر المتعددة في نفس الإنسان إلى طاقة حركية، لتدفع الإنسان في مسيرته الحياتية، وحمل رسالته الدعوية لبناء حضارة نافعة قائمة على الروح والمادة في توازن تام، وانتماء إلى المشاعر الإنسانية التي تعم المجتمع الإسلامي، وتحمل الخير لغيرها، في توافق جدلي بين الشكل والمضمون، المضمون المبني على قواعد الإسلام وأفكاره، والشكل الفني ؛ فليس هناك انفصال بين شكل العمل الأدبي ومضمونه في الإسلام، فالاتجاه العام لأداء التعبير عن قيم الإسلام لم تفصل بين قيمة الشكل وقيمة المضمون، فإن للشيء الجميل طريقا جميلا يقود إليه حتما.

8. عناصر الأدب الإسلامي.

الأدب الإسلامي نتاج العلاقة بين الثابت الإسلامي المتجلي في نص القرآن وجمالياته، وبين المتغير المتمثل في المعطى الحضاري الإسلامي وجمالياته كذلك، فقد أحدث الثابت الإسلامي تحولاً جذرياً في صميم الضمير الإنساني العربي ، تحت هذا التحول من (الموقف) المعبر عن وجود الإنسان في بيئته المحلية مكة وأطرافها في الجزيرة العربية إلى (موقف) يجرد عن هذا الوجود البيئي لكي يحقق بذلك شموليته في البيئة ذاتها لكي تصبح هذه النموذج لكل البيئات في العالم من خلال التوحيد المطلق لله عز وجل– الذي تطورت في ظله منظومة القيم الحضارية الإسلامية[13] ومنها منظومة الأدب والفن التي شملت مساحات كبيرة في الحضارات الإنسانية التي اختار الكثير من أبنائها الإسلام طريقاً للحقيقة والشريعة والجمال.

وبناء على هذه الرؤية القرآنية للوجود والإنسان التي امتدت لتشمل العالم بأسره قامت الثقافة الإسلامية وفي طليعتها الأدب الإسلامي بعناصره المتعددة ولذلك يبدو من الصعب استبعاد الأعمال الأدبية الرصينة التي استلهمت الرؤية الإسلامية للعالم واقتربت منها عن إمكانية إثراء الأدب الإسلامي والإنتماء إليه، فلا يمكن مثلاً إغفال بعض أعمال الشاعر الألماني (جوته) لاسيما في ديوانه الشرقي واستبعادها عن ساحة الأدب الإسلامي ما دامت رؤاه وكثير من موضوعاته منسجمة مع الرؤية الإسلامية للإنسان والوجود.

ولنا في هذا الفهم دليل من النبي صلى الله عليه وسلم وهو يتابع الشعر الجاهلي الذي كان يعجب

بكثير من أفكاره وحكمه، فالرسول صلى الله عليه وسلم، كان ينظر إلى الوظيفة الاجتماعية للشعر بوصفه تاج الأدب، وقد عبر عن ذلك بمقولته الرائعة: "الشعر كلام فما وافق الحق فهو حسن، وما لم يوافق الحق فلا خير فيه" [14]

إن موقف الرسول محمد صلى الله عليه وسلم من الشعر يحدد تصورنا لإسلامية الأدب التي تعني تبني الأديب الرؤية الإسلامية في معالجة قضايا الحياة المتعددة.

إن الأدب الإسلامي في ضوء الرؤية القرآنية للإنسان والوجود، وفي ضوء الموقف العملي لرسول صلى الله عليه وسلم من الأدب بعامة، هو الأدب الذي ينبثق من التصور الإسلامي للإنسان والوجود، أو على الأقل ألا يصطدم بالمفاهيم الإسلامية عن الكون والحياة والإنسان ولا ينحرف عن هذه المفاهيم [15] .

إن موقف الرسول صلى الله عليه وسلم من الشعر لا يقتصر على الموقف المذكور آنفاً وإنما هناك العديد من المواقف الأخرى المماثلة إزاء الأدب الجاهلي والشعراء الجاهليين، فقد كان صلى الله عليه وسلم يعجب بشعر عنترة بن شداد، ولم يكن أدرك الإسلام وكذلك بشعر أمية بن أبي الصلت الذي أدرك الإسلام ولم يسلم. كان يقول فيه: (آمن شعره وكفر قلبه). وتذكر له المصادر القديمة أخباراً في الأعشى وغيره من المخضرمين مثل زيد بن عمرو الذي قال فيه "إنه يبعث يوم القيامة أمة وحده." [16]

وهذا عمر بن الخطاب رضي الله عنه يسن لنا مواقف من الشعر الجاهلي تناسب كل مضمون على حدة: من أقصى النهي إلى أقصى الطلب، فقد روي عنه الهني عن شعر التهاجي دفعاً للتضاغن، ونهى الخنساء عن رثاء قوم هلكوا في الجاهلية وهي أعضاء اللهب وحشو جهنم، وهذا لم يمتعه من الحض على رواية الشعر الحسن قائلاً:"اروا من الشعر عفه، ومن الحديث أحسنه. ومحاسن الشعر تدل على مكارم الأخلاق، وتنهى عن مساويها"

لقد أدرك عمر بن الخطاب الوظيفة الاجتماعية الخطيرة للشعر حين قال: "من خير صناعات العرب الأبيات يقدمها الرجل بين يدي خاصته، يستنزل بها الكريم، ويستعطف بها اللئيم" [17] .

إن الإجابة على هذين السؤالين تتطلب تحديد عناصر الأدب الإسلامي وعلى النحو الآتي (*):

– إن الوحدانية لله تعالى هي المبدأ الأول للإسلام ولكل ما هو إسلامي على مستوى العلم أو الأدب، ومحتوى هذا العنصر أن لا إله إلا الله واحد أحد، فرد صمد، لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفواً أحد، وأنه مطلق الجمال والكمال بكل المقاييس، ليس كمثله شيء، وكل موجود سواه مغاير له، ومخلوق له، هو الخلاق ليس له شريك، بأمره توجد الموجودات، وإرادته هي التي تحدد غاية وجود الكائنات، وهي القانون الذي يحكم الكون والمخلوقات، ويقنن السلوك والأخلاق.

–وإن التوجه لله والرغبة إليه تعني التوجه إلى الخير والعدل والحق، وهي أسمى الغايات وأسمى مراتب الوجود، ويعد الأدب الواعي لهذه الحقيقة أرقى أشكال الأدب، لأنه يعد أحد أشكال إقامة الوجه لله عز وجل بالقول الجميل الخيّر النافع المنسجم مع هدى الله.

–إن التفكير، على المستوى الأدبي، الواعي بوحدانية الله يعني الوعي بربوبية الله الحق وألوهيته الحق، في عالم غايته الحق والجمال والخير والاعمار والحيوية والجدية، والأدب الذي يعي هذه الحقيقة يدرك من العلاقات بينه وبين الكائنات مالا يحده عدّ.

وما دام الله عز وجل هو الخالق –وهو الديّان– فلن يكون الأدب إسلامياً حقاً حتى يسير على هدى الحق الذي حددته إرادة الله، قاصداً به وجه الله وحده.

إن الأدب الإسلامي في إطار وعيه بالتوحيد وانطلاقه منه "يستبعد أي اعتقاد بالحلول والخلط، أو السريان، أو التجسد، أو الانبعاث أو الاستغراق أو الاتصال الجوهري بين ما هو قدسي وما ليس بقدسي، أو بين الخالق والمخلوق، وهو يستبعد تماماً أن الذات الإلهية يمكن أن توحى أو تمثل لأن مثل هذا يتضمن دخولها في إطار الزمان والمكان، مما يخل بحقيقة التنزيه"[18]، ولكن هل التوحيد يلغي الاتصال مع الله نهائياً؟

"لا.. فالاتصال قائم، ولكن هذا الاتصال يجب أن يكون بطبيعته مما لا يمس قداسة الذات الإلهية أو التنزيه، إنه يمكن أن يتم فقط في الذهن الإنساني، وحتى في مثل هذه الحالة فإنه لا يكون اتصالاً بالذات الإلهية، ولكنه اتصال بمشيئة هذه الذات.. إن الإسلام يؤكد في هذا الصدد أن يظل الثابت دائماً في ذهن المسلم، أن الكلمات والتصورات والأفكار التي يعبر بها عن هذه الذات الإلهية يجب أن تؤخذ (بلا كيف) مباشرة وبدون الاعتماد على ركائز تخيلية، وذلك حتى لا يساء فهم تلك الذات، وحتى في حالة القرآن الكريم، فإن ما يحيط به المسلم خلال كلماته ليس الله، وإنما إرادة الله للخلق، فكلمات القرآن ليست رموزاً معبرة عن الذات الإلهية، وإنما هي (كلماته القدسية) (بلا كيف) فمن التجديف في الله إذن الادعاء بأن شيئاً ما في الطبيعة، وخاصة في الإنسان، يمكن أن يؤخذ على أنه رمز للذات الإلهية المقدسة، أو أداة لها، أو إيحاء بها أو تعبير عنها، أو تجسيد لها، أو فيض، أو اشتقاق منها، فلا شيء مما يدرك بالحس أو بالوعي المحسوس يرقى أو يمكن أن يرقى إلى مستوى تلك الذات[19] .

فإذا كان الأمر كذلك مع الذات الإلهية، فكيف يتصرف الأدب الإسلامي حين يتعامل مع الله عز وجل في ظل هذا التصور؟

هنا ينبغي الانتباه إلى أن عدم التعبير عن الذات الإلهية قضية، والتعبير عن الحقيقة الجميلة المتضمنة لتلك الحقيقة الفكرية قضية أخرى، فإذا كانت القضية الأولى سلبية، فإن القضية الثانية إيجابية، وهي الميدان الذي تتجلى فيه روعة الأدب الإسلامي وعبقريته.

لقد مدّ (التوحيد) الأدب الإسلامي بالقدرة على التعبير عن اللاطبيعية واللانهائية، في الوجود دون المساس بتنزيه الذات الإلهية، وذلك من خلال اللغة العربية التي اختارها الله عز وجل أداة لإيصال رسالته.

9. وظيفة الأدب الإسلامي:

إن بناء المفاهيم عملية معرفية حضارية خطيرة. كونها تعني عملية استيعاب للفضاء الحضاري الذي نعيشه ونفكر فيه عبر اللغة والعقيدة والمنهج ومعطياتها العلمية والأدبية والاجتماعية إلخ وهي كذلك عملية تساهم إسهاماً خطيراً في إعادة تكوين (العقل المسلم الحضاري) بمستوييه الفردي والجماعي اللذين يشكلان ميدان عمل المفاهيم ذلك أن " تحليل بنية المحتوى المعرفي لأية حضارة يرتكز على ثلاثة عناصر في غالب الأمر هي: المفاهيم، والعلاقات التي تؤلف من المفاهيم حقلاً، والعلاقات التي تشكل من الحقول نسقاً، ولو نحينا جانباً البحث في هذه العلاقات لوجدنا أن المفاهيم تحتل من البناء الفكري لأي نسق معرفية موقع الحجر الأساس"[20]

لقد اهتم القرآن الكريم بقضية المفهوم اهتماما واضحا، ابتدأت كما يعرضها القرآن الكريم – مع أول

تعليم إلهي للإنسان، يقول تعالى:﴿ وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا...﴾[21] .

ذلك أن عملية التعليم هذه هي أولى المهمات الإعمارية الاستخلافية في الأرض، حتى لا يدع الله الإنسان إلى نفسه واجتهاده في سائر المفاهيم الأساسية التي تتوقف عليها مهمة الاستخلاف، فعلمه الألوهية والعبودية والزوجية والأبوة والبنوة والأخوة إلى غير ذلك من المفاهيم التي تشكل قاعدة البناء الاجتماعي الذي تقوم عليه حياة الإنسان في الأرض.

وكذلك علم الأنبياء (عليهم السلام) مفاهيم، النبوة والرسالة والتوحيد والشرك والعمل الصالح.. وعلم سيدنا محمداً صلى الله عليه وسلم مفاهيم أخرى مبثوثة في القرآن الكريم والسنة المطهرة.. إذ تكاملت معه المفاهيم الإلهية الخالدة، ولا أدل على أهمية المفهوم وتحديده في حياة الإنسان والمجتمع من قوله تعالى:﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقُولُوا رَاعِنَا وَقُولُوا انظُرْنَا وَاسْمَعُوا وَلِلْكَافِرِينَ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴾[22] .

وقد نبه القرآن الكريم، محذراً مما وقعت فيه الأمم السابقة من تحريف الكلم عن مواضعه وغيرها من أساليب تحريف الخطاب الإلهي ومفاهيمه، ومما تشكله هذه العملية من تحريف للحقيقة، وتحريف للنسق الحضاري للامة.

تتمثل بعض مظاهر أزمة (العقل المسلم) الفكرية، والفكر الإسلامي المعاصر المنهجية، في هذه الفوضى الحضارية التي اجتاحتها عبر عملية غزو (المفاهيم) الغربية للنسق الحضاري الإسلامي، فأحدثت انشقاقات خطيرة عقائدية وأخلاقية واجتماعية وأدبية وفكرية وأفقدته وحدته وتجانسه وتكامل معطياته المعرفية والعلمية والاجتماعية.. فغربته عن الزمان والمكان. تغرب عن الزمان حين لم يجد بديلاً عن مواجهة هذه الفوضى سوى الوقوف عند معطيات المنجز الحضاري الإسلامي القديم على مستوى الأدب وعلى مستوى حقول المعرفة الأخرى. وتغرب عن المكان حين أخذ يفكر بمفاهيم الغرب ومعطياتها المعرفية، فهو لا يعيش زمانه بعقل إبداعي قادر على التجاوز، ولا يعيش المكان بمؤثراته البيئية والحضارية. فيتصدى لها بأدواتها المعرفية الأصلية – إنه في الحالتين يستعير منجز الآخر، إما عبر الزمان من الماضي، أو عبر المكان من الغرب الأوربي.

لذلك فإن عملية مواجهة هذه الفوضى الحضارية – على الصعيد المعرفي– تعد ضرورة شرعية وحضارية فهي ضرورة شرعية تتمثل في عدم طاعة غير المسلمين من يهود ونصارى لا سيما فيما يتعلق بالعقيدة ونمط التفكير. يقول تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن تُطِيعُوا الَّذِينَ كَفَرُوا يَرُدُّوكُمْ عَلَىٰ أَعْقَابِكُمْ فَتَنقَلِبُوا خَاسِرِينَ﴾[23].

وفي قوله: ﴿وَلَن تَرْضَىٰ عَنكَ الْيَهُودُ وَلَا النَّصَارَىٰ حَتَّىٰ تَتَّبِعَ مِلَّتَهُمْ ...﴾[24] .

ولذلك تعد عملية بناء المفاهيم ضرورة شرعية استجابة لدعوة الله عز وجل للتمسك بهدى الله ورسوله التي تشكل أنماط التفكير ومناهجه أحد معطياته.

وتعد ضرورة حضارية لأنه من غير المعقول أن نعيش حضارة تخترقها مفاهيم الغرب ومعارفه كل يوم عبر مختلف الوسائل في محاولة لأضعافها وإنكار هويتها وإحالتها العقائدية والفكرية والعلمية دون أي موقف جهادي ضد هذه المحاولات التي دعا إليها القرآن الكريم إلى التحصن ضدها – عبر الآيات القرآنية التي تنهى عن التشبه بأهل الكتاب، والذي يعد (التشبه المعرفي) من أخطر أشكاله وأكثرها خطورة في تشويه العقل المسلم وانحرافه عن هدى الله عز وجل:﴿ **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ كَفَرُوا** .. ﴾[25] . وقوله

أيضا:﴿ وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللَّهَ فَأَنسَاهُمْ أَنفُسَهُمْ...﴾[26] .

وعليه فإن عملية مواجهة هذا الغزو وهذه الفوضى الحضارية –معرفياً– لا تكون مجدية ومعطاء إلا بإعادة صياغة (مفاهيم) الأمة صياغة إسلامية على وفق أسس علمية إسلامية محضة، تستقى من كتاب الله عز وجل، مستفيدة من عطاء العلماء المسلمين في الشؤون الأدبية وغير الأدبية كافة.

وحتى تكون عملية البناء فاعلة لا بد أولاً من استحضار مفاهيم القرآن الكريم أولاً، والوقوف على بنيتها المعرفية، وإجراء علمية تفكيك لها للوقوف على مكوناتها الداخلية في ظل منهجية إسلامية.

10. الأدب الإسلامي ودوره في الصراع:

يعد الأدب في كل أمة مرآة فكرها وحياتها، ومنبعا من منابع حيويتها وطاقاتها، وقد مثل الأدب الإسلامي زمن الرسول ــ صلى الله عليه وسلم ــ سلاحا مقاوما في وجه الطغاة والمشركين، وكلنا يعرف شاعر الرسول (ص) حسان بن ثابت ــ رضي الله عنه ــ ودعوة الرسول (ص) له لنصرة الإسلام بلسانه، كما نصر المجاهدون الإسلام بأسنتهم وسيوفهم في ساحات القتال.

أما في العصر الحديث فقد غيب هذا الأدب ردحا من الزمن، ومورست ضده حملة من التضليل والتشويه، وأوصدت في وجهه معاقل النشر والتوزيع وجوبه حملته والداعون له، واتهموا بشتى التهم من رجعية وتقليد وتخلف، ولكنه عاد ليظهر بقوة في الفترة الأخيرة، وذلك يرجع في تقديري إلى عاملين:

الأول: امتداد الصحوة الإسلامية في كل بقاع الأرض حتى وصلت إلى عقر ديار الغرب، وأصبح ينظر إلى الإسلام النظرة الفكرية المتعمقة، فأدركوا أن لا مجال لاجتثاث هذه الصحوة، ومن هنا جاء الأدب الإسلامي حاملا طبيعيا ومعبرا عفويا تلقائيا عن هذه الصحوة المتنامية.

الثاني: فشل الآداب الأخرى في التعبير عن الإنسان والكون والحياة التعبير المتوازي المتزن، بحيث أخفقت تلك الآداب في تحقيق قيمة الحياة للإنسان مما ساهم في بروز نزعة الانتحار أو الانسحاب من الحياة لثلة غير قليلة من هؤلاء الأدباء، فجاء الإسلام بأدبه وفكره دعامة ليسد هذه الثغرة في المعالجة الحسية والإدراكية والوجدانية لحاجات الإنسان وآماله وتطلعاته[27] .

وعليه فإن الأدب الإسلامي المعاصر قد أخذ صورة من صور التحدي للموقف الحضاري الذي يريد مسخ الحضارة الإسلامية وإلحاقها بحضارات ما وراء البحار، ويمثل الأدب الإسلامي فيما يمثله القيم الإسلامية والدفاع عن الفكرة، وبث الروح الإسلامي كجبهة صراع فكري حقيقية مثلها مثل أي جبهة صراع أخرى تدور رحاها بين الغرب والإسلام، وتنبع أغلب الشبهات حول الأدب الإسلامي في أكثرها من النمطية السائدة تجاه الإسلام، حيث ترى في الإسلام نفسه مذهبا جامدا غير متطور، يحكمها الفكر العدائي المسبق حول الإسلام وأهله وأدبه.

11. الصلة بين الأدب والعقيدة:

إن الصلة بين الأدب والعقيدة كصلة المؤمن بربه، علاقة دائمة لا انفصال فيها، ولا تشويش ولا اضطراب، ولذا فإنك ترى في الأدب الإسلامي قدرة متميزة في التعبير عن المبادئ والقيم بكل ما تشتمل عليه من إبداعات، ويتمتع هذا الأدب بقدرته على حسم النزاع الفكري الذي تخلفه في الناس الأطروحات المذهبية الأخرى حول المبادئ العامة للحياة والقيم

الكبرى التي تقودها، وتتساوق في الإسلام حركة الأدب والفكر بحيث يلتحمان معا، فيعبر الأديب الإسلامي عن روح الالتزام بالإسلام وتعاليمه التزاما حقيقيا نابعا من شعور ديني، لا تفرضه عليه سلطة أدبية أو سياسية، أو دينية مؤسساتية، بل بمحض إرادته يرى نفسه ملتزما بالإسلام فكرا وأدبا وشعورا وسلوكا، فتتمثل في أدبه كل الملامح الإسلامية الراقية، ليخرج إلى الحياة لبنة صالحة تدعم وجود الإسلام فكرا ومنهجا على أرض الواقع.

إن ما يلفت النظر في الأدب الإسلامي تلك العلاقة القائمة بين الأديب وبين خالقه، فالأديب ينبع أدبه من علاقة وجدانية مع هذا الخالق، فالإله البارئ هو مصدر الخير والوحي، والإنسان خليفة الله المؤتمن على هذه الأرض، ومن هنا تتكامل الحلقات الثلاث (الكون والإنسان والحياة) في هذا الأدب وتشكل محورا رئيسيا فيه، فيظهر في هذا الأدب تجليات الحياة والنظرة إليها والغاية والمقصد من وجودها وعلاقتها بالإنسان وما حوله من تجليات الكون، فتتجاوز نظرة الأدب الإسلامي حدود الواقع، وتتطلع إلى ما وراء هذه الحياة الفانية من نعيم دائم، وبهذا يكون الأدب الإسلامي مرجعا حقيقيا وصورة حية لعلاقة الإنسان بأخيه الإنسان في المفهوم الشامل القائم على المحبة والخير والعطاء. ولهذا الأدب أبعاده الإنسانية العالمية التي لا تكتفي بالظهور بالثوب المحلي أو الإقليمي، فتحارب الفئوية والحزبية والتشرذم والتقوقع، فكما أن الإسلام دين شامل كامل إنساني عالمي فإن ما ينتج عنه من فكر وأدب وتصور لا بد أن تظهر فيه هذه الخصائص، فالمتوقع من هذا الأدب أن يعطي الصورة الصادقة والثابتة عن شكل العالم وجوهره والعلاقات التي تحكمه والقوى الفاعلة فيه[28] .

12.موضوع الغيب في الأدب الإسلامي:

ولعل ارتباط الأدب الإسلامي بالعقيدة، يؤدي إلى اتهام هذا الأدب باتكائه على ثقافة الغيب، فإن من يطرح هذا التصور، يرى فيه شبهة وعارا على الأدب، ويكون قد ارتكز على مخلفات فكرية غربية لا تؤمن إلا بما ترى أو تسمع، أما ما لا يقع عليه البصر أو السمع فلا دخل لها به، وهذا نابع أصلا من تصور غربيّ فكريّ بأن الدين ليس له حق في رسم الحياة والتفكير من خلال مغيبات تنطلق من رحم الدين.

وبما أن الأدب الإسلامي يرتكز في مؤداه الإبداعي على الإسلام وعقيدته، فإن ثقافة الغيب هي روحه، لأنه متعلق مشاعري وعقلي بالمغيب الذي طلب أن يؤمن به، فكيف يؤمن بالمغيبات إيمانا قطعيا جازما ثم يحاربها في أدبه؟

هذا أمر، أما الأمر الآخر، هو صحة المغيب أو عدم صحته، فإذا كان المغيب موجودا حقا فلماذا لا يكون له ركن في الأدب، فالمسلم يرى أن الغيب يحكم حياته كلها، وهذا لا يعني سلبية المؤمن بل الايجابية الفاعلة التي ترى أن العمل والجد والإخلاص لا تتنافى مع ما قدر أو غُيِّب، فهو ليس مطالبا بمعرفة الغيب وإن كان محكوما به، وبالتالي فإن ثقافة الغيب متجذرة في حركة الإسلام الفكرية، وهي سر تميز أتباعه وأدباءه ومفكريه.

هذه بعض جوانب من الأدب الإسلامي وتجليات وجوده في حلبة الصراع الفكري مع المذاهب الأدبية الفكرية الأخرى، يناضل عن أفكاره بالفن، ويوظف الفن في خدمة البناء الفكري الحضاري السياسي المتكامل، جامعا تلابيب الموضوع في نسق فني فريد، لا يقبل بالتهتك والسطحية والسذاجة والتصوير الشهواني الحيواني، أدب راق رقي الإسلام، وعظيم عظمة أفكار

هذا الدين، فالمستقبل لهذا الدين حتما، ومستقبل الآداب أن تكون نابعة ومنبثقة من هذا الدين؛ لتكون الحياة باتساق كامل فرديا وجماعيا، وصولا إلى الكون المسبح بحمد الله، يفقه الفكرة الإسلامية، ويترنم بالفن والأدب الإسلامي.

خاتمة:

إن اهتمامنا بالأدب الإسلامي وأثره ينبع من تأثير الإسلام على الحياة البشرية، فلقد أثر الإسلام على شتى مناحي الحياة الإنسانية، وخاصة على نظرة الإنسان إلى الخالق –عز وجل–، ونظرته إلى القضاء والقدر، ونظرته إلى الكون، ونظرته إلى الإنسان، وأصبح نوراً يُستضاء به وهدياً يقتدى به في كل أمور الحياة، ولقد أعطى الإسلام الأدب عناية خاصة فمنذُ بزوغ فجر الدعوة المحمدية والأدب يحظى بالاهتمام من الرسول–صلى الله عليه وآله وسلم – ونجد ذلك في عدة مواقف للرسول يقول (ص) إن من البيان لسحرا، ومن الشعر لحكمة.

وهناك قنوات أخرى كثيرة التي تحتاج المقاومة القوية و المواجهة الباسلة و الكفاح المستمر و الجهود المتتالية تجاه المؤامرات و المهاجمات والخارطات والخطات اليهودية و النصرانية التي تستهدف القضاء على الأمة الإسلامية و تدميرها و تمزيقها و تفريقها و تفتيتها و تقسيمها وتضعيفها كما أن هناك ضرورة قصوى و حاجة ماسة إلى النهوض و المبادرة و الصحوة و المشاركة للمسلم المعاصر في أن يلعب دورا ملحوظا لأجل الحفاظ على الكيان الإسلامي للأمة الإسلامية و مصادر الإسلام حتى لا تتوقف مسيرة إبلاغ الرسالة الإسلامية العالمية في كل مكان و في كل زمان كما نستطيع بذلك الذود عنها و هذه مسؤوليتنا قبل كل مسؤولية .باستخدام كل الوسائل المتاحة في سبيل إعلاء كلمة الله تعالى.

المصادر والمراجع:

- **القرآن الكريم** .

1- إدريس الناقوري، قضية الإسلام والشعر، دار النشر المغربية، الدار البيضاء، المغرب، ط3، (د، ت).

2-إسماعيل الفاروقي،"التوحيد والعنف"، مجلة المسلم المعاصر، العدد 25، مكتبة دار السلام للطباعة والنشر القاهرة، مصر،1401هـ/1981م.

3- جابر قميحة،"رؤية في الأدب الإسلامي"، مجلة الوعي الإسلامي، العدد 376، مكتب منار للتوزيع، الكويت، ذو الحجة 1417هـ/ 1997م.

4- سيد قطب، النقد الأدبي وأصوله ومناهجه، القاهرة دار الشروق، مصر، ط8، 1983م.

5- شاكر حسن آل سعيد، الأصول الحضارية والجمالية للخط العربي، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، العراق، (د، ط)، 1988م.

6- عبد الرحمن رأفت الباشا، نحو مذهب اسلامي في الأدب والنقد، دار الأدب الإسلامي، القاهرة، مصر، ط6، 2008م.

7-عدنان علي رضا النحوي، الأدب الإسلامي إنسانيته وعالميته، دار النحوي للنشر والتوزيع، الرياض، السعودية، ط2، 1407هـ/1987م.

8- عماد الدين خليل،" ماهية الأدب الإسلامي"، مجلة الفيصل، العدد78، المجلد الرابع، شركة الطباعة العربية السعودية، 1983م.

9-مأمون فريز جرار، خصائص القصة الإسلامية، دار المنارة، جدة، السعودية، (د، ط)،1988م.

10-محمد إقبال عروى، جمالية الأدب الإسلامي، المكتبة السلفية، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1986م.

11- محمد الحسناوي، في الأدب الإسلامي، دمشق، سوريا، المكتب الإسلامي للطباعة والنشر،ط1، 1986م،

12-محمد المجذوب،"الخلفية التاريخية للفقه الإسلامي"، مجلة البعث الإسلامي، العدد 41، مؤسسة الصحافة والنشر، الهند،1401هـ.

13-محمد قطب، منهج الفن الإسلامي، دار الشروق، القاهرة، مصر، ط6، 1983م.

14-محمد موسى الشريف، الصحوة الإسلامية: تاريخا وتقويما، مركز أبصار للنشر والتوزيع، السعودية، ط1، (د،ت).

15-نجيب الكيلاني، مدخل إلى الأدب الإسلامي، العدد14، كتاب الأمة، قطر، ط1، (د،ت).

الهوامش:

[1]-محمد قطب، منهج الفن الإسلامي، دار الشروق، ط6، القاهرة، 1983م، ص:06.

[2]- عماد الدين خليل، "ماهية الأدب الإسلامي"، مجلة الفيصل، المجلد 04، العدد 78، 1983م، شركة الطباعة العربية، السعودية، ص: 08.

[3]- عبد الرحمن رأفت الباشا، نحو مذهب اسلامي في الأدب والنقد، دار الأدب الإسلامي، ط6، القاهرة، 2008م، ص:92.

[4]- نجيب الكيلاني، مدخل إلى الأدب الإسلامي، كتاب الأمة، العدد 14، ط1، قطر، (د، ت)، ص:.36

[5]- سيد قطب، النقد الأدبي وأصوله ومناهجه، دار الشروق، ط8، القاهرة،1983م، ص:09

[6]- محمد قطب، منهج الفن الإسلامي، ص: 06.

[7]- محمد المجذوب،"الأدب الإسلامي"، مجلة البعث الإسلامي، العدد 41، 1401هـ، مؤسسة الصحافة والنشر، الهند، ص:68.

[8]-جابر قميحة،"بين إشكالية المصطلح ومعياريّة التطبيق"، مجلة الوعي الإسلامي، العدد 376، ذو الحجة 1417هـ/1997م مكتب منار للتوزيع، الكويت، ص:66.

[9]- ينظر: محمد المجذوب، الأدب الإسلامي، ص:72.

[10]-ينظر: مأمون فريز جرار، خصائص القصة الإسلامية، دار المنار، جدة، (د، ط)،1988م، ص: 51.

[11]-ينظر: محمد موسى الشريف، الصحوة الإسلامية: تاريخا وتقويما، مركز أبصار للنشر والتوزيع، السعودية، ط1، (د، ت)، ص: 312.

[12]- ينظر: المرجع نفسه، ص: 352.

[13]-ينظر: شاكر حسن آل سعيد، الأصول الحضارية والجمالية للخط العربي، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، (د، ط)، 1988م. ص:17.

[14]- المرجع نفسه، ص: 133.

[15]- محمد قطب، منهج الفن الإسلامي، ص: 04.

[16]-إدريس الناقوري، قضية الإسلام والشعر، دار النشر المغربية، الدار البيضاء، ط3، (د، ت)، ص:30.

[17]- محمد الحسناوي، في الأدب الإسلامي، المكتب الإسلامي للطباعة والنشر، دمشق، ط1، 1986م، ص:69.

(*) اعتمدت في صياغة عناصر الأدب الإسلامي على مشروع إسلامية المعرفة، المبادئ العامة، خطة العمل، المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

[18]- إسماعيل الفاروقي، "التوحيد والعنف، مجلة المسلم المعاصر"، العدد 25، 1401هـ/1981م، مكتبة دار السلام للطباعة والنشر، القاهرة، ص:139.

[19]- ينظر: المرجع نفسه، ص ص:139-140.

[20]- محمد الحسناوي، في الأدب الإسلامي، ص:87.

[21]- سورة البقرة، الآية:31.

[22]- سورة البقرة، الآية: 104.

[23]- سورة آل عمران، الآية:149.

[24]- سورة البقرة، الآية: 120.

[25]- سورة آل عمران، الآية:156.

[26]- سورة آل الحشر، الآية: 19.

[27]- ينظر: محمد إقبال عروى، جمالية الأدب الإسلامي، المكتبة السلفية، الدار البيضاء، ط1، 1986م. ص:113.

[28]- ينظر: عدنان علي رضا النحوي، الأدب الإسلامي إنسانيته وعالميته، دار النحوي للنشر والتوزيع، الرياض، ط2، 1407هـ/1987م، ص ص: 231- 414.