مجلة الشهاب



ALSHIHAB

# الشهاب

- فصلية
- عالمية
- محكمة

متخصصة في البحوث والدراسات الإسلامية

تصدر عن معهد العلوم الإسلامية بجامعة الوادي - الجزائر

ISSN 2477-9954

العدد الثامن - السنة الثالثة - ذو الحجة 1438 هـ / سبتمبر 2017 م

معهد العلوم الإسلامية - جامعة الوادي

العدد (08) - سبتمبر 2017

منشورات جامعة الشهيد حمه لخضر ـ الوادي:

ISSN 2477-9954

العدد الثامن ـ السنة الثالثة ـ ذو الحجة 1438 هـ / سبتمبر 2017 م

المدير الشرفي
أ.د. عمر فرحاتي

مدير المجلة
أ.د. إبراهيم رحماني

رئيس التحرير
أ.د. مصطفى حميداتو

هيئة التحرير

أ.د. أبو بكر لشهب (أصول الفقه)
أ.د. كمال قدة (علوم القرآن)
أ.د. محمد رشيد بوغزالة (الفقه)
أ.د. يوسف عبد اللاوي(علوم الحديث)
أ.د. عبد الكريم بوغزالة (علوم القرآن)
أ.د. عبد الرحمن تركي (عقائد وأديان)

- جميع المراسلات باسم السيد:
مدير مجلة الشهاب – معهد العلوم الإسلامية – جامعة الوادي ، ص ب 789 الوادي 39000
ولاية الوادي – الجزائر. البريد الإلكتروني: alshehab@univ-eloued.dz
الموقع الإلكتروني: www.univ- eloued.dz

رقم الإيداع القانوني للمجلة بالمكتبة الوطنية: 6182 – 2015.

## الهيئة العلمية الاستشارية للمجلة

**(أ) من جامعة الوادي:**

**أ.د. أبو بكر لشهب** (أصول الفقه )
**أ.د. إبراهيم رحماني** (الفقه المقارن)
**أ.د. مصطفى حميداتو** (علوم الحديث)
**أ.د. عبد الكريم بوغزالة**(علوم القرآن)
**أ.د. محمد رشيد بوغزالة** (الفقه الإسلامي)
**أ.د. كمال قدة** (علوم القرآن)
**أ.د. يوسف عبد اللاوي** (علوم الحديث)
**أ.د. عمر روينة** (العقيدة ومقارنة الأديان)

**(ب) من الجامعات الوطنية:**

**أ.د. الأخضر الأخضري** (جامعة وهران)
**أ.د. سليمان ناصر** (جامعة ورقلة)
**أ.د. سليمان ولد خسال** (جامعة المدية)
**أ.د. صالح بوبشيش** (جامعة باتنة)
**أ.د. صالح حمليل** (جامعة أدرار)
**أ.د. عبد القادر بن حرز الله** (جامعة باتنة)
**أ.د. عبد القادر بن عزوز** (جامعة الجزائر1)
**أ.د. نوار بن الشلي** (جامعة الأمير عبد القادر)
**أ.د. عبيد بوداود** (جامعة معسكر)
**أ.د. عز الدين كيحل** (جامعة بسكرة)
**أ.د. محمد خالد اسطنبولي** (جامعة أدرار)
**أ.د. محمد سنيني** (جامعة البليدة)
**أ.د. مقلاتي صحراوي** (جامعة باتنة)
**أ.د. مولود عويمر** (جامعة الجزائر2)
**أ.د. نصر سلمان** (جامعة الأمير عبد القادر)

**(ج) من خارج الوطن:**

**أ.د. أمين محمد القضاة** (عميد كلية الشريعة- الجامعة الأردنية)
**أ.د. بديع السيد اللحام** (عميد كلية الشريعة سابقا- جامعة دمشق - سوريا)
**أ.د. حسن عبد الغني أبو غدة** (جامعة الملك سعود بالرياض - السعودية)
**أ.د. رشيد بن محمد كهوس** (جامعة القرويين - المملكة المغربية)
**أ.د. صالح خالد الشقيرات** (جامعة الجوف - السعودية)
**أ.د. عبد الحق حميش** (جامعة حمد بن خليفة - قطر)
**أ.د. عبد العزيز دخان** (جامعة الشارقة - الإمارات العربية المتحدة)
**أ.د. عبد الوهاب فرحات** (جامعة الملك خالد - أبها - السعودية)
**أ.د. عز الدين بن زغيبة** (كلية الدراسات الإسلامية والعربية - دبي)
**أ.د. محماد بن محمد رفيع** (جامعة سيدي محمد بن عبد الله - فاس - المملكة المغربية)
**أ.د. محمد أحمد حسن القضاة** (عميد كلية الشريعة سابقا-الجامعة الأردنية)
**أ.د. محمد علي سميران** (نائب رئيس جامعة آل البيت - المفرق - الأردن)
**أ.د. يوسف إبراهيم يوسف** (مدير مركز صالح كامل للاقتصاد الإسلامي - جامعة الأزهر)

# المحتويات

**مجلة الشهاب ـ العدد (08) ـ السنة (03) ذو الحجة 1438 هـ ـ سبتمبر 2017 م**


| الموضوع | رقم الصفحة |
|---|---|
| ـ بين يدي هذا العدد | 07 |
| ● دور الاستقراء في تحديد مباحث علوم القرآن التفسير عند الإمام محمد الطاهر ابن عاشور<br>✍ **أ/ محمد الصالح غريسي** (جامعة الوادي) | 09 |
| ● ملامح علم الجرح والتعديل عند الشيعة الإمامية<br>✍ **د/ عز الدين كشنيط** (المركز الجامعي بتامنرست) | 37 |
| ● نظرية الاكتساب وكشف الفساد المالي على ضوء السنة النبوية.<br>✍ **د/ قبلي بن هني** (جامعة الأغواط) | 63 |
| ● مقصد العدل وأثره في القضايا المالية المعاصرة: ـ نماذج مختارة ـ .<br>✍ **د/ أمير شريبط** ( جامعة الوادي) | 83 |
| ● النظر في المآل عند المالكية « القواعد والتطبيقات ».<br>✍ **الباحث/ الياس بولفخاذ** ، **و أ. د/ أبو بكر لشهب** (جامعة الوادي) | 113 |
| ● حكم الاحتفال بأعياد الميلاد الشخصية: «دراسة شرعية نقدية ».<br>✍ **الباحث/ عنتر ساسي** ، **و د/ منوبة برهاني** (جامعة باتنة 1) | 139 |
| ● التكامل المعرفي «مقاربة مفاهيمية» .<br>✍ **د/ عمار قاسمي** ( جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية ـ قسنطينة) | 171 |
| ● فلسفة الدين عند طه عبد الرحمن: النقد الائتماني للحداثة الغربية.<br>✍ **الباحث/ يوسف المتوكل** ، **و أ. د/ شاكير أحمد السحمودي**<br>(جامعة سيدي محمد بن عبد الله – سايس ـ فاس) | 201 |


- **ما ينشر في المجلة يعبر عن رأي كاتبه، ولا يمثل بالضرورة رأي المجلة.**
- **يخضع ترتيب الموضوعات بالمجلة لاعتبارات فنية لا ترتبط برتبة الباحث ولا بمكانته العلمية.**

# قواعد النشر في المجلة

ترحب المجلة بكل إسهامات الأساتذة والباحثين، ويشترط في البحوث والدراسات المرشحة للنشر بالمجلة ما يأتي:

- اندراج البحث ضمن تخصص المجلة.
- المعالجة الموضوعية وفق الأسلوب العلمي الموثق.
- الالتزام بأصول البحث العلمي وقواعده العامة والأعراف الجامعية في التوثيق الدقيق لمواد البحث.
- أن لا يكون البحث منشورا أو مقدّما للنشر في مجلة أخرى.
- أن لا يكون البحث مستلا من رسالة جامعية أو من كتاب سبق نشره.
- يشترط في البحوث ذات الصبغة النقدية التزام الموضوعية، وتجنب العبارات الجارحة.
- أن يتراوح عدد صفحات البحوث من أربعة عشر صفحة إلى ثلاثين صفحة من بعد إدخال البحث في قالب المجلة وفق النموذج المعتمد وبتفصيلاته (يرجع إلى صفحة المجلة بالموقع الإلكتروني للجامعة).
- أن يلتزم الباحث بمعايير البحث العلمي وقواعده مع مراعاة التصحيح الدقيق للبحث.
- يرسل البحث عبر بريد المجلة الإلكتروني، أو يرسل في قرص ممغنط CD مع نسختين ورقيتين عبر العنوان البريدي للمجلة.
- يرفق الباحث خطاباً موقعاً منه يطلب فيه نشر بحثه، متضمنا تصريحا بكون بحثه ليس جزءا من رسالة جامعية أو كتاب منشور أو أرسل للنشر في دورية أخرى.
- يرفق البحث بالسيرة الذاتية للكاتب متضمنة درجته العلمية ووظيفته وعنوانه الكامل (المهني – الشخصي) البريدي والإلكتروني ورقم الهاتف.
- تُعرض البحوث على لجنة فحص أولي للنظر في مدى استيفائها لشروط النشر، ثم توجه إلى التحكيم المتخصص بشكل سري.
- ترسل المجلة وعدا بالنشر بمجرد وصول التقارير إيجابية. كما ترسل اعتذارا عن النشر إذا كانت التقارير غير إيجابية دون الالتزام بإعادة إرسال الأبحاث إلى أصحابها أو بيان مبررات الامتناع عن النشر.
- يُعطى الباحث في حالة نشر بحثه نسختان من العدد الذي نشر فيه بحثه.
- تمتلك المجلة حقوق نشر البحوث المقبولة فيها للنشر، ولا يجوز نشرها لدى جهة أخرى إلا بعد الحصول على ترخيص رسمي من إدارة المجلة.

## بسم الله الرحمن الرحيم

### بين يدي هذا العدد

الْحَمْدُ لِلَّهِ، نَحْمَدُهُ وَنَسْتَعِينُهُ وَنَسْتَغْفِرُهُ، وَنَعُوذُ بِاللَّهِ مِنْ شُرُورِ أَنْفُسِنَا وَمِنْ سَيِّئَاتِ أَعْمَالِنَا، مَنْ يَهْدِهِ اللَّهُ فَلا مُضِلَّ لَهُ، وَمَنْ يُضْلِلْ فَلا هَادِيَ لَهُ. وَأَشْهَدُ أَنْ لا إِلَهَ إِلا اللَّهُ وَحْدَهُ لا شَرِيكَ لَهُ، وَأَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ، أَمَّا بَعْدُ:

﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِۦ وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُم مُّسْلِمُونَ ﴾ [آل عمران: 102].

﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَآءً ۚ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ ٱلَّذِى تَسَآءَلُونَ بِهِۦ وَٱلْأَرْحَامَ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا ﴾ [النساء: 1].

﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَقُولُواْ قَوْلًا سَدِيدًا ۝٧٠ يُصْلِحْ لَكُمْ أَعْمَٰلَكُمْ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ ۗ وَمَن يُطِعِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ فَقَدْ فَازَ فَوْزًا عَظِيمًا ﴾ [الأحزاب: 70 و71].

أما بعد:

فإن أصدق الحديث كتاب الله وأحسن الهدي هدي محمد صلى الله عليه وسلم، وشر الأمور محدثاتها، وكل محدثة بدعة، وكل بدعة ضلالة، وكل ضلالة في النار.

يسعدنا أن نزفّ إلى جمهور الباحثين والمتابعين للدراسات الإسلامية العدد الثامن من مجلة الشهاب، وقد ضمنّاه جملة مختارة من البحوث المهمة في مادة تخصصها؛ فجاء ثريا بالدراسات المتنوعة التي تستمد بهاءها ورونقها من عبق الشريعة وهداية السماء؛ نسأل الله تعالى أن يتقبلها وينفع بها، ويبارك الجهود.

**أسرة المجلة**

# دور الاستقراء في تحديد مباحث علوم القرآن والتفسير عند الإمام محمد الطاهر ابن عاشور

بقلم

أ. محمد الصالح غريسي (*)

## ملخص

يأتي هذا البحث لدراسة مدى اعتماد ابن عاشور على الاستقراء في كشف مسائل التفسير وعلوم القرآن، وقد بدأت الكلام فيه عن مفهوم الاستقراء لغة واصطلاحا وحجيته عند ابن عاشور، ثم ثنيت بذكر المواضع التي استخدم فيها ابن عاشور الاستقراء، مثل أسباب النزول، وإعجاز القرآن، ومراتب التشابه، وعادات القرآن ومقاصده، وتفسير الألفاظ والمعاني القرآنية، واستقصاء أغراض السور القرآنية، وذلك للتأكيد على اعتماد ابن عاشور لهذا الطريق واحتفائه به وتقديمه على غيره.

**الكلمات المفتاحية**: الاستقراء، علوم القرآن، التفسير، محمد الطاهر بن عاشور.

## مقدمة

الحمد لله الذي علم القرآن خلق الإنسان علمه البيان، والصلاة والسلام على أشرف المرسلين وعلى آله وصحبه أجمعين.

أما بعد: فإن من مناهج البحث المهمة في العلوم الإسلامية منهج الاستقراء القائم على التتبع والتقصي للجزئيات للوصول إلى نتائج صحيحة؛ وقد استعمل هذا المنهج علماء الأمة في مجالات كثيرة منها الفقه وأصوله، والحديث وعلومه، والتفسير وعلومه، والمقاصد وعلوم

(*) أستاذ مساعد "أ" بقسم أصول الدين ـ معهد العلوم الإسلامية ـ جامعة الوادي.
gmedsalah@gmail.com

اللغة...الخ.

ومن بين العلماء الذين اعتنوا واحتفوا بمنهج الاستقراء الإمام محمد الطاهر بن عاشور التونسي، وذلك ظاهر بين في مؤلفاته كالتحرير والتنوير، ومقاصد الشريعة، وأصول النظام الاجتماعي، وكشف المغطى.

وقد بين الباحثون مسلكه في الأخذ بمنهج الاستقراء في مقاصد الشريعة الإسلامية باعتبار الاستقراء أحد المسالك المهمة في الكشف عن مقاصد الشريعة[1].

وعناية ابن عاشور بالاستقراء ليست مقصورة فقط في مجال المقاصد الشرعية، وإنما تعدتها إلى مسائل التفسير وعلوم القرآن؛ وسأحاول في هذا البحث إظهار بعض مباحث علوم القرآن والتفسير التي أسسها وأصلها ابن عاشور بناء على مسلك الاستقراء.

لذلك أثارت أن يكون عنوان هذا البحث: **دور الاستقراء في تحديد مباحث علوم القرآن والتفسير عند الإمام محمد الطاهر بن عاشور.**

**إشكالية البحث:** يتساءل هذا المقال عن مجالات استخدام ابن عاشور لمنهج الاستقراء في مباحث التفسير وعلوم القرآن؛ وبناء على هذا الإشكال العام يمكن طرح الإشكالات الجزئية الآتية:

ما مفهوم الاستقراء عند ابن عاشور؟ وهل هو حجة عنده أم لا؟

ما مدى تأثير الاستقراء كمنهج بحث على بناء شخصية ابن عاشور العلمية؟

ما هي المسائل والمباحث المتعلقة بالتفسير وعلوم القرآن التي بناها ابن عاشور على مسلك الاستقراء؟

**منهجية البحث:** وقد اتبعت المنهج الوصفي للإجابة عن هذه الإشكالية المطروحة وبالاقتصار على موسوعته الضخمة في التفسير وعلوم القرآن "التحرير والتنوير".

**الأهداف:** أسعى من خلال هذا البحث إلى تحقيق جملة من الأهداف منها:

1- توضيح مفهوم الاستقراء وحجيته عند ابن عاشور.

**2-** بيان واحدة من أهم السمات العلمية في شخصية ابن عاشور.

3- بيان أهم مباحث التفسير وعلوم القرآن التي استعمل فيها ابن عاشور أداة الاستقراء.

4- الإسهام في إثراء مكتبة التفسير وعلوم القرآن وذلك في مادة منهجية البحث في التفسير وعلوم القرآن.

**الدراسات السابقة:** هذا البحث له محوران:

المحور الأول: مفهوم الاستقراء وحجيته عند ابن عاشور في هذا المحور وجدت الدراسات الآتية:

1- دور الاستقراء في إثبات مقاصد القرآن الكريم عند ابن عاشور، لنشوان عبده خالد قائد، طالب دكتوراه، مجلة مجمع، العدد الرابع، كلية معارف الوحي والعلوم الإنسانية، الجامعة الإسلامية بماليزيا. وهذه الدراسة خاصة فقط ببيان استعمال ابن عاشور للاستقراء في إثبات مقاصد القرآن الكريم العامة والخاصة والجزئية.

2- طرق الكشف عن مقاصد الشارع، للدكتور نعمان جغيم، حيث خصص الفصل الرابع كاملا لدراسة الاستقراء عند ابن عاشور ومجالات استخدامه الاستقراء في الكشف عن مقاصد الشريعة، وقد قسمه إلى مبحثين: (في حدود خمس عشرة صفحة).

الأول: الاستقراء بين القطع والظن عند ابن عاشور.

الثاني: مجالات استخدام الاستقراء عند ابن عاشور.

3- نظرية المقاصد عند محمد الطاهر بن عاشور، لإسماعيل الحسني، حيث خصص مطلبا من مطالب البحث لدور الاستقراء في نظرية ابن عاشور للمقاصد؛ وذلك في حدود عشر صفحات.

أما في المحور الثاني وهو تحديد أهم المسائل والمباحث في التفسير وعلوم القرآن التي استخدم فيها ابن عاشور الاستقراء كمنهج بحث فلم أجد دراسة علمية في هذا ـ في حدود علمي ـ.

**خطة البحث:** قسمت هذا البحث إلى العناصر الآتية:

المقدمة: وفيها بيان إشكالية البحث وأهم أهدافه وأبرز الدراسات السابقة حول الموضوع.

أولا: مفهوم الاستقراء لغة واصطلاحا وحجيته عند ابن عاشور.

ثانيا: أهم مباحث علوم القرآن التي استعمل فيها ابن عاشور الاستقراء كأداة إجرائية.

ثالثا: أهم مباحث التفسير التي استعمل فيها ابن عاشور الاستقراء كأداة إجرائية.

الخاتمة: وفيها أهم نتائج البحث وتوصياته.

**أولا: مفهوم الاستقراء لغة واصطلاحا وحجيته عند ابن عاشور.**

1ـ **تعريف الاستقراء لغة:** للاستقراء معان عدة، ومن أبرزها:

ـ الجمع والضم: جاء في المعاجم: "وقرأت الشيء قرآنا جمعته وضممت بعضه إلى بعض"[2].

ـ القصد والتتبع والإحصاء: جاء في "القاموس المحيط" أن معنى قرأ: جمع الشيء وضمه، والقرو القصد والتتبع، أما السين والتاء في كلمة الاستقراء، فلأجل التكثير؛ لأن الاستقراء يمثل كثير تتبع وتعدد الاستقصاء"[3].

ـ الوجود: ويعرف بأنه: "هو الحكم على كلي بوجوده في أكثر جزئياته"[4].

ومما سبق من المعاني اللغوية يتضح أن الاستقراء له من المعاني اللغوية: الجمع والضم، والقصد والتتبع، والإحصاء، والوجود[5].

**2: تعريف الاستقراء في الاصطلاح:**

تعددت التعريفات الاصطلاحية للاستقراء تبعا للأهمية التي حظي بها[6]، وسأكتفي بتعريف ابن عاشور حيث يرى أنه: "تتبع الجزئيات لإثبات حكم كلي، وإنما اعتبر دليلا؛ لأن الكلية لم تكن ثابتة ولا دليل عليها إلا تتبع الجزئيات، ولأنها بعد ثبوتها يستدل بها على أحكام جزئيات مجهولة"[7].

والاستقراء حجة عند جمهور العلماء[8]، وقد ناصر هذا الموقف ابن عاشور، وذلك من

خلال تعريفه للاستقراء المذكور سلفا.

أوصل الاستقراء الدقيق العلماء إلى وضع كليات وأصول كان لها أبلغ الأثر في ضبط العلوم، ووضع النتائج الصحيحة للمسائل العلمية، فهو أداة بحثية لازمة لا تنفك بحال عن كل طالب علم محقق.

وقد أوصل الاستقراء ابن عاشور إلى الإبداع من خلال تتبعه الاستقرائي لعدة مسائل كان نهايتها ابتكارات تفرد بها[9].

ويمثل الاستقراء عند ابن عاشور أحد الأدوات الإجرائية المهمة التي استخدمها في استنباط ومعرفة مباحث علوم القرآن كأسباب النزول، ومقاصد القرآن، وإعجاز القرآن، والمحكم والمتشابه، والناسخ والمنسوخ، وعادات القرآن، وفي التفسير وعلومه.

**ثانيا: أهم مسائل علوم القرآن التي استعمل فيها ابن عاشور الاستقراء كأداة بحثية**

**1-علم أسباب النزول:**

يعتبر علم أسباب النزول من أهم المباحث المتعلقة تعلقا مباشرا بالنص القرآني، ونظرا لأهميته عمد ابن عاشور إلى تخصيص المقدمة الخامسة من مقدمات تفسيره لأسباب النزول، محاولا برؤيته النقدية لمباحث علم أسباب النزول تحرير القول فيها، واستعمل في ذلك منهج الاستقراء والتتبع. فمثلا عند بيانه لمراتب أسباب النزول في التفسير؛ قال: "وقد تصفحت أسباب النزول التي صحت أسانيدها فوجدتها خمسة أقسام[10]:

**الأول:** هو المقصود من الآية، يتوقف فهم المراد منها على علمه؛ فلا بد من البحث عنه للمفسر، وهذا منه تفسير مبهمات القرآن.

**والثاني:** هو حوادث تسببت عليها تشريعات أحكام، وصور تلك الحوادث لا تبين مجملا، ولا تخالف مدلول الآية بوجه تخصيص أو تعميم أو تقييد، ولكنها إذا ذكرت أمثالها وجدت مساوية لمدلولات الآيات النازلة عند حدوثها...وهذا القسم لا يفيد البحث فيه إلا زيادة تفهم في معنى الآية وتمثيلا لحكمها، ولا يخشى توهم تخصيص الحكم بتلك الحادثة، إذ قد اتفق العلماء أو كادوا على أن سبب النزول في مثل هذا لا يخصص، واتفقوا على أن أصل

التشريع أن لا يكون خاصا.

**والثالث:** هو حوادث تكثر أمثالها تختص بشخص واحد فنزلت الآية لإعلانها وبيان أحكامها وزجر من يرتكبها فكثيرا ما تجد المفسرين وغيرهم يقولون: نزلت في كذا وكذا، وهم يريدون أن من الأحوال التي تشير إليها تلك الآية تلك الحالة الخاصة، فكأنهم يريدون التمثيل.

وهذا القسم قد أكثر من ذكره أهل القصص وبعض المفسرين ولا فائدة في ذكره، على أن ذكره قد يوهم القاصرين قصر الآية على تلك الحادثة لعدم ظهور العموم من ألفاظ تلك الآيات.

**والرابع:** هو حوادث حدثت وفي القرآن تناسب معانيها سابقة أو لاحقة؛ فيقع في عبارات بعض السلف ما يوهم أن تلك الحوادث هي المقصود من تلك الآيات، مع أن المراد أنها مما يدخل في معنى الآية، ويدل لهذا النوع وجود اختلاف كثير بين الصحابة في كثير من أسباب النزول.

**والخامس:** قسم يبين مجملات ويدفع متشابهات... ومن هذا القسم مالا يبين مجملا ولا يؤول متشابها ولكنه يبين وجه تناسب الآي بعضها مع بعض.

**التحليل والمناقشة:**

"وهذه الأقسام التي ذكرها الشيخ لا يمكننا أن نسلم له كلها بسهولة لعدة أسباب:

1- إنها أقسام متداخلة يمكن الاستغناء ببعضها عن بعض.

2- إن منها ما لا يسمى سبب النزول كالقسم الرابع.

3- إن القسم الخامس من هذه التقسيمات يعد من أسباب النزول وليس نوعا منها.

4- إن القسم الأول يغلب عليه طابع المبهمات، وهذه لا تعد من أسباب النزول. ثم إن كلام الشيخ في هذا القسم غير دقيق؛ لأنه يمكن أن نفهم الآية بدون تعيين ما أبهمه القرآن فيها، ولو كان كلام الشيخ دقيقا، لعد هذا القسم من مسوغات طلب البحث عما أبهم في

القرآن الكريم، ولم نر من نص على ذلك.

5- إن القسم الأول والثاني لا فرق بينهما تقريبا"[11].

**2-استعمال ابن عاشور الاستقراء في كشف مقاصد القرآن الأصلية:**

خص ابن عاشور المقدمة الرابعة فيما يحق أن يكون غرض المفسر، وقد بين فيها بيانا وافيا المقاصد العامة والأصلية والجزئية للقرآن الكريم مستعينا بمنهج الاستقراء في معرفة ذلك.

حصر ابن عاشور استنادا على الاستقراء مقاصد القرآن الخاصة في ثمانية، يتوجب على المفسر العلم بها والتوسل بها إلى الفهم[12].

ويمثل الاستقراء عند ابن عاشور أحد الأدوات الإجرائية المهمة التي انبنى عليها توجهه المقاصدي، حيث يعتبر من أكثر الناس احتفاء به، وتوظيفا له وتشهد لذلك مؤلفاته التي ضمنها ببراعة استقرائه[13].

فقال: "أليس قد وجب على الآخذ في هذا الفن أن يعلم المقاصد الأصلية التي جاء القرآن لتبيانها فلنلم بها الآن بحسب ما بلغ إليه **استقراؤنا** وهي ثمانية أمور[14]:

**الأول:** إصلاح الاعتقاد وتعليم العقد الصحيح، وهذا أعظم سبب لإصلاح الخلق، لأنه يزيل عن النفس عادة الإذعان لغير ما قام عليه الدليل، ويطهر القلب من الأوهام الناشئة عن الإشراك والدهرية وما بينهما.

**الثاني:** تهذيب الأخلاق...وهذا المقصد قد فهمه عامة العرب بله خاصة الصحابة.

**الثالث:** التشريع وهو الأحكام خاصة وعامة...ولقد جمع القرآن جميع الأحكام جمعا كليا في الغالب، وجزئيا في المهم.

**الرابع:** سياسة الأمة وهو باب عظيم في القرآن القصد منه صلاح الأمة وحفظ نظامها كالإرشاد إلى تكوين الجامعة...الخ

**الخامس:** القصص وأخبار الأمم السالفة للتأسي بصالح أحوالهم.

**السادس:** التعليم بما يناسب حالة عصر المخاطبين، وما يؤهلهم إلى تلقي الشريعة ونشرها،

وذلك علم الشرائع وعلم الأخبار، وكان ذلك مبلغ علم مخالطي العرب من أهل الكتاب. وقد زاد القرآن على ذلك تعليم حكمة ميزان العقول وصحة الاستدلال في أفانين مجادلاته للضالين وفي دعوته إلى النظر، ثم نوه بشأن الحكمة...وهذا أوسع باب انبجست منه عيون المعارف، وانفتحت به عيون الأميين إلى العلم، وقد لحق به التنبيه المتكرر على فائدة العلم، وذلك شيء لم يطرق أسماع العرب من قبل، إنما قصارى علومهم أمور تجريبية، وكان حكماؤهم أفرادا اختصوا بفرط ذكاء تضم إليه تجربة وهم العرفاء...

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

**الثامن:** الإعجاز بالقرآن ليكون آية دالة على صدق الرسول إذ التصديق يتوقف على دلالة المعجزة بعد التحدي، والقرآن جمع كونه معجزة بلفظه ومتحدى لأجله بمعناه والتحدي وقع فيه، ولمعرفة أسباب النزول مدخل في ظهور مقتضى الحال ووضوحه.

**ثم علق قائلا: "هذا ما بلغ إليه استقرائي "**[15].

**التحليل والمناقشة:**

1. إن المقاصد الثمانية التي ذكرها ابن عاشور تندرج ضمن المقاصد الخاصة تبعا للتقسيم الثلاثي للمقاصد: العامة والخاصة والجزئية، فكل مقصد منها يعبر عن غرض تشريعي مشترك لمجموعة من الأحكام، كمقصد إصلاح الاعتقاد، ومقصد تهذيب الأخلاق، ومقصد سياسة الأمة...إلخ.

2. إن المقاصد الثمانية ليست كلها في مرتبة المقاصد، بل بعضها في مرتبة الوسائل لبلوغ تلك المقاصد، مثل القصص وأخبار الأولين، والتعليم، والترغيب والترهيب، والإعجاز، فهذه وسائل لتحقيق المقاصد الأصلية، كإصلاح الاعتقاد، وتهذيب الأخلاق، وسياسة الأمة...إلخ.

3. يقول عبد الكريم حامدي: "لم يفصل ابن عاشور المقصد الثالث، واكتفى بالتعبير عنه بـ"التشريع"، والمراد منه الأحكام العمليّة من عبادات ومعاملات، وكلّ منها يهدف إلى تحقيق مقاصد خاصة، فالمقصد من تشريع العبادات إصلاح النفس، أمّا المقصد من تشريع

المعاملات فهو إصلاح الأحوال الاجتماعية للإنسان، كالإصلاح العائلي والإصلاح المالي...

ولذلك يمكن إعادة صياغة ما ذكره ابن عاشور من أنواع مقاصد القرآن الخاصة كما يلي:

**المقصد الأول:** الإصلاح العقدي، **المقصد الثاني:** الإصلاح الأخلاقي، **المقصد الثالث**: إصلاح النفس، **المقصد الرابع**: الإصلاح العائلي، **المقصد الخامس**: الإصلاح المالي، **المقصد السادس**: الإصلاح العقابي، **المقصد السابع**: الإصلاح الحربي، **المقصد الثامن**: الإصلاح السياسي[16].

### 3-استعماله الاستقراء في بيان علاقة القراءات القرآنية بالتفسير[17]

يرى ابن عاشور أن القراءات المتعلقة بفرش الحروف هي التي لها تعلق بالتفسير، فقال: "أرى أن للقراءات حالتين إحداهما: لا تعلق لها بالتفسير بحال، والثانية لها تعلق به من جهات متفاوتة.

**أما الحالة الأولى**: فهي اختلاف القراء في وجوه النطق بالحروف والحركات كمقادير المد والإمالات والتخفيف والتسهيل والتحقيق والجهر والهمس والغنة...وهذا غرض مهم جدا لكنه لا علاقة له بالتفسير لعدم تأثيره في اختلاف معاني الآي.

**وأما الحالة الثانية:** فهي اختلاف القراء في حروف الكلمات... وهي من هذه الجهة لها مزيد تعلق بالتفسير لأن ثبوت أحد اللفظين في قراءة قد يبين المراد من نظيره في القراءة الأخرى، أو يثير معنى غيره، ولأن اختلاف القراءات في ألفاظ القرآن يكثر المعاني في الآية الواحدة[18].

### 4-استعماله الاستقراء في حصر وجوه الإعجاز[19]:

قال ابن عاشور: "وإذ قد كان تفصيل وجوه الإعجاز لا يحصره المتأمل **كان علينا أن نضبط معاقدها** التي هي ملاكها، فنرى ملاك وجوه الإعجاز راجعا إلى ثلاث جهات:

**الجهة الأولى:** بلوغه الغاية القصوى مما يمكن أن يبلغه الكلام العربي البليغ من حصول كيفيات في نظمه مفيدة معاني دقيقة ونكتا من أغراض الخاصة من بلغاء العرب مما لا يفيده أصل وضع اللغة، بحيث يكثر فيه ذلك كثرة لا يدانيها شيء من كلام البلغاء من شعرائهم وخطبائهم.

**الجهة الثانية:** ما أبدعه القرآن من أفانين التصرف في نظم الكلام مما لم يكن معهودا في أساليب العرب، ولكنه غير خارج عما تسمح به اللغة.

**الجهة الثالثة:** ما أودع فيه من المعاني الحكمية والإشارات إلى الحقائق العقلية والعلمية مما لم تبلغ إليه عقول البشر في عصر نزول القرآن وفي عصور بعده متفاوتة"[20].

ثم قال: "وقد عد كثير من العلماء من وجوه إعجاز القرآن ما يعد جهة رابعة هي ما انطوى عليه من الأخبار عن المغيبات مما دل على أنه منزل من علام الغيوب، وقد يدخل في هذه الجهة ما عده عياض في الشفاء وجها رابعا من وجوه إعجاز القرآن وهو ما أنبأ به من أخبار القرون السالفة مما كان لا يعلم منه القصة الواحدة إلا الفذ من أحبار أهل الكتاب[21] ، فهذا معجز للعرب الأميين خاصة وليس معجزا لأهل الكتاب وخاص ثبوت إعجازه بأهل الإنصاف من الناظرين في نشأة الرسول صلى الله عليه وسلم وأحواله، وليس معجزا للمكابرين.

فإعجاز القرآن من الجهتين الأولى والثانية متوجه إلى العرب، إذ هو معجز لفصحائهم وخطبائهم وشعرائهم مباشرة، ومعجز لعامتهم بواسطة إدراكهم أن عجز مقارعيه عن معارضته مع توفر الدواعي عليه هو برهان ساطع على أنه تجاوز طاقة جميعهم. ثم هو بذلك دليل على صدق المنزل عليه لدى بقية البشر الذين بلغ إليهم صدى عجز العرب بلوغا لا يستطاع إنكاره لمعاصريه بتواتر الأخبار، ولمن جاء بعدهم بشواهد التاريخ.

فإعجازه للعرب الحاضرين دليل تفصيلي، وإعجازه لغيرهم دليل إجمالي.

والقرآن معجز من الجهة الثالثة للبشر قاطبة إعجازا مستمرا على ممر العصور، وهذا من جملة ما شمله قول أئمة الدين: إن القرآن هو المعجزة المستمرة على تعاقب السنين، لأنه قد يدرك إعجازه العقلاء من غير الأمة العربية بواسطة ترجمة معانيه التشريعية والحكمية والعلمية والأخلاقية، وهو دليل تفصيلي لأهل تلك المعاني وإجمالي لمن تبلغه شهادتهم بذلك.

وهو من الجهة الرابعة- عند الذين اعتبروها زائدة على الجهات الثلاث- معجز لأهل عصر نزوله إعجازا تفصيليا، ومعجز لمن يجيء بعدهم ممن يبلغه ذلك بسبب تواتر نقل القرآن، وتعين صرف الآيات المشتملة على هذا الإخبار إلى ما أريد منها"[22].

ثم علق قائلا: "هذا ملاك الإعجاز **بحسب ما انتهى إليه استقراؤنا** إجمالا"[23].

**5-استعماله الاستقراء في بيان مراتب المتشابه في القرآن الكريم:**

قسم ابن عاشور -في معرض تفسيره للآية السابعة من سورة آل عمران- مراتب التشابه إلى عشرة أضرب وذلك بحسب استقرائه فقال: **"بقي أن نذكر لك مراتب التشابه وتفاوت أسبابها. وأنها فيما انتهى إليه استقراؤنا الآن عشر مراتب"**[24]:

**أولاها:** معان قصد إيداعها في القرآن، وقصد إجمالها: إما لعدم قابلية البشر لفهمها، ولو في الجملة، إن قلنا بوجود المجمل، الذي استأثر الله بعلمه، ونحن ـ ابن عاشور ـ لا نختاره. وإما لعدم قابليتهم لِكُنْهِ فهمها، فَأُقِيَتْ إليهم على وجه الجملة أو لعدم قابلية بعضهم في عصر، أو جهة، لفهمها بالكُنه ومن هذا أحوال القيامة، وبعض شؤون الربوبية كالإتيان في ظُلل من الغمام، والرؤية، والكلام، ونحو ذلك.

**وثانيتها:** معان قصد إشعار المسلمين بها، وتعين إجمالها، مع إمكان حملها على معان معلومة لكن بتأويلات.

**ثالثتها:** معان عالية ضاقت عن إيفاء كُنهها اللغة الموضوعة لأقصى ما هو متعارف أهلها، فعبر عن تلك المعاني بأقصى ما يقرب معانيها إلى الأفهام، وهذا مثل أكثر صفات الله نحو الرحمان، الرؤوف، المتكبر، نور السموات والأرض[25].

**رابعتها:** معان قَصُرت عنها الأفهام في بعض أحوال العصور، وأودعت في القرآن ليكون وجودها معجزة قرآنية عند أهل العلم في عصور قد يضعف فيها إدراك الإعجاز النظمي.

**خامستها:** مجازات وكنايات مستعملة في لغة العرب، إلا أن ظاهرها أوهم معان لا يليق الحمل عليها في جانب الله تعالى.

**وسادستها:** ألفاظ من لغات العرب لم تعرف لدى الذين نزل القرآن بينهم: قريش والأنصار.

**سابعتها:** مصطلحات شرعية لم يكن للعرب علم بخصوصها، فما اشتهر منها بين المسلمين معناه، صار حقيقة عرفية: كالتيمم، والزكاة، وما لم يشتهر بقي فيه إجمال: كالربا...

**ثامنتها:** أساليب عربية خفيت على أقوام فظنوا الكلام بها متشابها.

**وتاسعتها**: آيات جاءت على عادات العرب، ففهمها المخاطبون، وجاء من بعدهم فلم يفهموها، فظنوها من المتشابه.

**عاشرتها:** أفهام ضعيفة عدت كثيرا من المتشابه وما هو منه، وذلك أفهام الباطنية، وأفهام المشبهة[26].

**6-استعماله الاستقراء في كشف عادات القرآن الكريم في نظمه وكلمه:**

يرى ابن عاشور أن المتصدي للتفسير ينبغي أن يعرف عادات القرآن الكريم في نظمه وكلمه. ومن جملة الأدوات الإجرائية التي استعملها في معرفة تلك العادات: الاستقراء.

قال ابن عاشور: "**وقد استقريت** بجهدي عادات كثيرة في اصطلاح القرآن سأذكرها في مواضعها"[27].

وقال أيضا: "**وقد استقريت** أنا من أساليب القرآن أنه إذا حكى المحاورات والمجاوبات حكاها بلفظ (قال) دون حروف عطف.."[28].

ومن بين عادات القرآن التي اختص ابن عاشور بالكشف عنها معنى كلمة (هؤلاء) إذا لم يعقبها عطف بيان يوضح أنه مقصود بها كفار مكة.

وقد أشار ابن عاشور إلى هذه الكلية القرآنية في أكثر من موضع من مواضع ورود هذا اللفظ في القرآن الكريم. فهو يرى من خلال استقراء وتقصي وتتبع ورود كلمة (هؤلاء) في القرآن الكريم أنها إذا لم يرد بعدها عطف بيان يبين المشار إليهم، فإنها يراد بها المشركون من أهل مكة.

ويصرح ابن عاشور بأنه لم يسبقه في استنباط هذه العادة أحد من سابقيه، ويحرص على ربط هذه النظائر ببعضها البعض؛ ويضبطها ويقيدها بعدم ورود بعد هؤلاء عطف بيان يبين المشار إليهم؛ وهذا الاستنباط وفّق إليه وألهم إليه، بدليل الاستقراء، وبين أنها كلية أغلبية، وينوع في دلالة وصيغ هذا الاستنباط فيقول مرة: "المشركون من أهل مكة"، أو "المشركون"، أو "مشركي قريش"، "أهل مكة"، ومرة يقول: "كفار قريش"، "مشركي العرب" في عدة

مواضع من تفسيره:

ـ قال ابن عاشور: "**وقد تتبعت** اصطلاح القرآن فوجدته إذا استعمل هؤلاء ولم يكن معه مشار إليه مذكور: أنه يريد به المشركين من أهل مكة"[29].

ـ"وهؤلاء إشارة إلى الذين دعاهم النبي ﷺ لحضورهم في ذهن السامع عند سماعه اسم الإشارة، وأصل الإشارة يكون إلى مشاهد في الوجود أو منزل منزلته، وقد اصطلح القرآن على إطلاق إشارة (هؤلاء) مرادا بها المشركون، وهذا معنى ألهمنا إليه، **استقريناه فكان مطابقا**"[30].

ـ"والإشارة بهؤلاء إلى مشركي قريش.**وقد تتبعت** اصطلاح القرآن فوجدته عناهم باسم الإشارة هذا في نحو **أحد عشر موضعا وهو مما ألهمت إليه** "[31] .

ـ"والإشارة في قوله: (هؤلاء) إلى المشركين من أهل مكة، وهي إشارة إلى حاضر في أذهان السامعين، كما ورد في حديث سؤال القبر"فيقال له: ما علمك بهذا الرجل؟"[32]، (يعني النبي ﷺ). وفي البخاري[33] قال الأحنف بن قيس: ذهبت لأنصر هذا الرجل (يعني علي بن أبي طالب)، **وقد تقصيت مواقع آي القرآن** فوجدته يعبر عن مشركي قريش كثيرا بكلمة (هؤلاء)...ولم أر من نبه عليه من قبل"[34].

ـ "و(هؤلاء) إشارة إلى حاضر في الذّهن وهم المشركون الذين أكثر الحديث عليهم. وقد تتبّعتُ مواقع أمثال اسم الإشارة هذا في القرآن فرأيته يُعنى به المشركون من أهل مكّة"[35].

ـ قوله أيضا: "و(هؤلاء) إشارة إلى غير مذكور في الكلام، وقد استقريْتُ أن مصطلح القرآن أن يريد بمثله مشركي العرب، ولم أر من اهتدى للتنبيه عليه"[36].

ـ وقوله: "والإشارة بـ هؤلاء لحاضرين في الأذهان وهم كفار قريش، وقد استقريت أن القرآن إذا ذكرت فيه هذه الإشارة دون وجود مشار إليه في الكلام فهو يعني بها كفار قريش"[37].

ـ وقوله: "وهؤلاء إشارة إلى حاضرين في ذهن المخاطب لكثرة الحديث عنهم، وقد استقريت من القرآن أنه إذا أطلق هؤلاء دون سبق ما يكون مشارا إليه فالمقصود به

المشركون"[38].

ـ ومن النماذج في هذا الباب قوله: "والذي يؤخذ من استقراء القرآن وصف الواسع المطلق إنما يراد به سعة الفضل والنعمة، ولذلك يقرن بوصف العلم"[39].

**ثالثا: أهم مباحث التفسير التي استعمل فيها ابن عاشور الاستقراء كأداة إجرائية**

**1 – استعماله الاستقراء في بيان طرائق المفسرين ومناهجهم:**

قال ابن عاشور: "فطرائق المفسرين للقرآن ثلاث:

إما الاقتصار على الظاهر من المعنى الأصلي للتركيب مع بيانه وإيضاحه وهذا هو الأصل.

وإما استنباط معان من وراء الظاهر تقتضيها دلالة اللفظ أو المقام ولا يجافيها الاستعمال ولا مقصد القرآن، وتلك هي مستتبعات التراكيب وهي من خصائص اللغة العربية المبحوث فيها في علم البلاغة ككون التأكيد يدل على إنكار المخاطب أو تردده، وكفحوى الخطاب ودلالة الإشارة واحتمال المجاز مع الحقيقة.

وإما أن يجلب المسائل ويبسطها لمناسبة بينها وبين المعنى، أو لأن زيادة فهم المعنى متوقفة عليها، أو للتوفيق بين المعنى القرآني وبين بعض العلوم مما له تعلق بمقصد من مقاصد التشريع لزيادة تنبيه إليه، أو لرد مطاعن من يزعم أنه ينافيه لا على أنها مما هو مراد الله من تلك الآية بل لقصد التوسع..."[40].

**2 – استعماله الاستقراء في كشف أغراض ومحتويات السور:**

اهتم ابن عاشور في تفسيره "التحرير والتنوير" ببيان أغراض ومقاصد السور القرآنية، ولا يمكن أن يتأتى له ذلك إلاّ بالتتبع والاستقراء والتدبر. **قال ابن عاشور: "**ولم أغادر سورة إلا بينت ما أحيط به من أغراضها لئلا يكون الناظر في تفسير القرآن مقصورا على بيان مفرداته ومعاني جمله كأنها فقر متفرقة تصرفه عن روعة انسجامه وتحجب عنه روائع جماله"[41].

**3 – استعماله الاستقراء في بيان علاقة العلوم الأخرى بالقرآن الكريم:**

**قال ابن عاشور: "**إن علاقة العلوم بالقرآن على أربع مراتب:

**الأولى:** علوم تضمنها القرآن كأخبار الأنبياء والأمم، وتهذيب الأخلاق والفقه والتشريع والاعتقاد والأصول والعربية والبلاغة.

**الثانية:** علوم تزيد المفسر علما كالحكمة والهيأة وخواص المخلوقات.

**الثالثة:** علوم أشار إليها أو جاءت مؤيدة له كعلم طبقات الأرض والطب والمنطق.

**الرابعة:** علوم لا علاقة لها به إما لبطلانها كالزجر والعيافة والميثولوجيا، وإما لأنها لا تعين على خدمته كعلم العروض والقوافي"[42].

**4- استعماله الاستقراء في بيان مراتب التفسير الإشاري[43]:**

قال ابن عاشور: "وعندي أن هذه الإشارات لا تعدو واحدا من ثلاثة أنحاء:

**الأول:** ما كان يجري فيه معنى الآية مجرى التمثيل لحال شبيه بذلك المعنى يشبه ضرب المثل لحال من لا يزكي نفسه بالمعرفة، ويمنع قلبه أن تدخله صفات الكمال الناشئة عنها...

**الثاني:** ما كان من نحو التفاؤل، فقد يكون للكلمة معنى يسبق من صورتها إلى السمع هو غير معناها المراد، وذلك من باب انصراف ذهن السامع إلى ما هو المهم عنده والذي يجول في خاطره...

**الثالث:** عبر ومواعظ وشأن أهل النفوس اليقظى أن ينتفعوا من كل شيء ويأخذوا الحكمة، حيث وجدوها فما ظنك بهم إذا قرأوا القرآن وتدبروه فاتعظوا بمواعظه..."[44].

**5- استعماله الاستقراء في حصر عشر فوائد للقصص القرآني.**

بعد أن عرّف ابن عاشور القصة القرآنية ذكر شيئا من مميزاتها، ثم استنتج من ذلك عشر فوائد[45].

**6- استعماله الاستقراء في بيان مراتب الخيرية في آية النسخ من سورة البقرة:**

قال ابن عاشور: "وقد أجملت جهة الخيرية والمثلية لتذهب نفس السامع كل مذهب ممكن فتجده مرادا إذ الخيرية تكون من حيث الاشتمال على ما يناسب مصلحة الناس، أو ما يدفع عنهم مضرة، أو ما فيه جلب عواقب حميدة، أو ما فيه ثواب جزيل، أو ما فيه رفق بالمكلفين

ورحمة بهم في مواضع الشدة وإن كان حملهم على الشدة قد يكون أكثر مصلحة. وليس المراد أن كل صورة من الصور المفروضة في حالات النسخ والإنساء أو النسء هي مشتملة على الخير والمثل معا، وإنما المراد أن كل صورة منهما لا تخلو من الاشتمال على الخير منها أو المثل لها، فلذلك جيء بـ: أو في قوله: ﴿**بخير منها أو مثلها**﴾، فهي مفيدة لأحد الشيئين مع جواز الجمع.

وتحقيق هاته الصور بأيديكم، ولنضرب لذلك أمثالا ترشد إلى المقصود وتغني عن البقية مع عدم التزام الدرج على القول الأصح فنقول:

(1) نسخ شريعة مع الإتيان بخير منها كنسخ التوراة والإنجيل بالإسلام.

(2) نسخ شريعة مع الإتيان بمثلها كنسخ شريعة هود بشريعة صالح فإن لكل فائدة مماثلة للأخرى في تحديد أحوال أمتين متقاربتي العوائد والأخلاق فهود نهاهم أن يبنوا بكل ريع آية يعبثون وصالح لم ينه عن ذلك ونهى عن التعرض للناقة بسوء.

(3) نسخ حكم في شريعة بخير منه مثل نسخ كراهة الخمر...بتحريمها بتاتا فهذه الناسخة خير من جهة المصلحة دون الرفق، وقد يكون الناسخ خيرا في الرفق كنسخ تحريم الأكل والشرب وقربان النساء في ليل رمضان بعد وقت الإفطار عند الغروب إذا نام الصائم قبل أن يتعشى...

(4) نسخ حكم في الشريعة بحكم مثله كنسخ الوصية للوالدين والأقربين بتعيين الفرائض والكل نافع للكل في إعطائه مالا، وكنسخ فرض خمسين صلاة بخمس صلوات مع جعل ثواب الخمسين للخمس فقد تماثلتا من جهة الثواب...

(5) إنساء بمعنى التأخير لشريعة مع مجيء خير منها، تأخير ظهور دين الإسلام في حين الإتيان بشرائع سبقته كل واحدة منها هي خير بالنسبة للأمة التي شرعت لها والعصر الذي شرعت فيه فإن الشرائع تأتي للناس بما يناسب أحوالهم حتى يتهيأ البشر كلهم لقبول الشريعة الخاتمة التي هي الدين عند الله فالخيرية هنا ببعض معانيها وهي نسبية.

(6) إنساء شريعة بمعنى تأخير مجيئها مع إرادة الله تعالى وقوعه بعد حين ومع الإتيان بمثلها كتأخير شريعة عيسى في وقت الإتيان بشريعة موسى وهي خير منها من حيث

الاشتمال على معظم المصالح وما تحتاج إليه الأمة.

(7) إنساء بمعنى تأخير الحكم المراد مع الإتيان بخير منه كتأخير تحريم الخمر وهو مراد مع الإتيان بكراهته أو تحريمه في أوقات الصلوات فقط فإن المأتي به خير من التحريم من حيث الرفق بالناس في حملهم على مفارقة شيء افتتنوا بمحبته.

(8) إنساء شريعة بمعنى بقائها غير منسوخة إلى أمد معلوم مع الإتيان بخير منها أي أوسع وأعم مصلحة وأكثر ثوابا لكن في أمة أخرى أو بمثلها كذلك.

(9) إنساء آية من القرآن بمعنى بقائها غير منسوخة إلى أمد معلوم مع الإتيان بخير منها في باب آخر أعم مصلحة أو بمثلها في باب آخر أي مثلها مصلحة أو ثوابا مثل تحريم الخمر في وقت الصلوات وينزل في تلك المدة تحريم البيع في وقت صلاة الجمعة.

(10) نسيان شريعة بمعنى اضمحلالها كشريعة آدم ونوح مع مجيء شريعة موسى وهي أفضل وأوسع وشريعة إدريس مثلا وهي مثل شريعة نوح.

(11) نسيان حكم شريعة مع مجيء خير منه أو مثله، كان فيما نزل عشر رضعات معلومات يحرمن فنسخن بخمس معلومات ثم نسيا معا وجاءت آية وأخواتكم من الرضاعة على الإطلاق والكل متماثل في إثبات الرضاعة ولا مشقة على المكلفين في رضعة أو عشر لقرب المقدار"[46].

**7 ـ استعماله الاستقراء في تحديده معنى السورة اصطلاحا:**

قال ابن عاشور: "السورة قطعة من القرآن معينة بمبدأ ونهاية لا يتغيران، مسماة باسم مخصوص، تشتمل على ثلاث آيات فأكثر في غرض تام ترتكز عليه معاني آيات تلك السورة، ناشيء عن أسباب النزول، أو عن مقتضيات ما تشتمل عليه من المعاني المتناسبة. وكونها تشتمل على ثلاث آيات مأخوذ من **استقراء سور القرآن**..."[47].

**8- استعماله الاستقراء لتحديد السياقات التي وردت فيها مواقع سجود القرآن:**

قال ابن عاشور: "**وقد دل استقراء مواقع سجود القرآن** أنها لا تعدو أن تكون إغاظة للمشركين أو اقتداء بالأنبياء أو المرسلين"[48].

8 – **بيانه نوع الاستقراء** في قوله تعالى: ﴿ ٱدۡعُوهُمۡ لِأٓبَآئِهِمۡ هُوَ أَقۡسَطُ عِندَ ٱللَّهِۚ فَإِن لَّمۡ تَعۡلَمُوٓاْ ءَابَآءَهُمۡ فَإِخۡوَٰنُكُمۡ فِي ٱلدِّينِ وَمَوَٰلِيكُمۡۚ ﴾ [الأحزاب: 5].

قال ابن عاشور: "أي: فهم لا يعدون أن يوصفوا بالإخوان في الإسلام إن لم يكونوا موالي أو يوصفوا بالموالي إن كانوا موالي بالحلف أو بولاية العتاقة وهذا **استقراء** تام"[49].

9ـ استعماله الاستقراء من القرآن في وصفه تعالى بالتواب؛ قال ابن عاشور: "وهو أن هذا الوصف ذاتي له لا يتخلف معموله عن عباده فقد **دل استقراء القرآن** على إخبار الله عن نفسه بذلك من مبدأ الخليقة"[50].

**10ـ استخراجه المعاني الكثيرة من الآية الواحدة:**

1- قال ابن عاشور: "وإسلام النفس لله معناه إسلامها لأجله وصيرورتها ملكا له، بحيث يكون جميع أعمال النفس في مرضاة الله، وتحت هذا معان جمة هي جماع الإسلام: **نحصرها في عشرة:**

**المعنى الأول:** تمام العبودية لله تعالى، وذلك بألا يعبد غير الله، وهذا إبطال للشرك لأن المشرك بالله غير الله لم يسلم نفسه لله بل أسلم بعضها.

**المعنى الثاني:** إخلاص العمل لله تعالى فلا يلحظ في عمله غير الله تعالى، فلا يرائي ولا يصانع فيما لا يرضي الله ولا يقدم مرضاة غير الله تعالى على مرضاة الله.

**الثالث:** إخلاص القول لله تعالى فلا يقول ما لا يرضى به الله، ولا يصدر عنه قول إلا فيما أذن الله فيه أن يقال، وفي هذا المعنى تجيء الصراحة، والأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، على حسب المقدرة والعلم، والتصدي للحجة لتأييد مراد الله تعالى، وهي صفة امتاز بها الإسلام.

**الرابع:** أن يكون ساعيا لتعرف مراد الله تعالى من الناس، ليجري أعماله على وفقه، وذلك بالإصغاء إلى دعوة الرسل المخبرين بأنهم مرسلون من الله، وتلقيها بالتأمل في وجود صدقها، والتمييز بينها وبين الدعاوى الباطلة، بدون تحفز للتكذيب، ولا مكابرة في تلقي الدعوة، ولا إعراض عنها بداعي الهوى وهو الإفحام، بحيث يكون علمه بمراد الله من

الخلق هو ضالته المنشودة.

**الخامس:** امتثال ما أمر الله به، واجتناب ما نهى عنه، على لسان الرسل الصادقين، والمحافظة على اتباع ذلك بدون تغيير ولا تحريف، وأن يذود عنه من يريد تغييره.

**السادس:** ألا يجعل لنفسه حكما مع الله فيما حكم به، فلا يتصدى للتحكم في قبول بعض ما أمر الله به ونبذ البعض.

**السابع:** أن يكون متطلبا لمراد الله مما أشكل عليه فيه، واحتاج إلى جريه فيه على مراد الله: بتطلبه من إلحاقه بنظائره التامة التنظير بما علم أنه مراد الله.

**الثامن:** الإعراض عن الهوى المذموم في الدين، وعن القول فيه بغير سلطان.

**التاسع:** أن تكون معاملة أفراد الأمة بعضها بعضا، وجماعاتها، ومعاملتها الأمم كذلك، جارية على مراد الله تعالى من تلك المعاملات.

**العاشر:** التصديق بما غيب عنا، مما أنبأنا الله به: من صفاته، ومن القضاء والقدر، وأن الله هو المتصرف المطلق"[51].

2- في تفسير قوله تعالى: ﴿لَا يَتَّخِذِ ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلْكَٰفِرِينَ أَوْلِيَآءَ مِن دُونِ ٱلْمُؤْمِنِينَ ۖ وَمَن يَفْعَلْ ذَٰلِكَ فَلَيْسَ مِنَ ٱللَّهِ فِى شَىْءٍ إِلَّآ أَن تَتَّقُوا۟ مِنْهُمْ تُقَىٰةً ۗ وَيُحَذِّرُكُمُ ٱللَّهُ نَفْسَهُۥ ۗ وَإِلَى ٱللَّهِ ٱلْمَصِيرُ ﴿٢٨﴾﴾ [آل عمران: 28].

استعمل ابن عاشور الاستقراء في استنباط أحوال الموالاة والمعاداة للكفار:

قال ابن عاشور: "والآية نهي عن موالاة الكافرين دون المؤمنين باعتبار القيد أو مطلقا، والموالاة تكون بالظاهر والباطن وبالظاهر فقط، وتعتورها أحوال تتبعها أحكام، **وقد استخلصت من ذلك ثمانية أحوال:**

**الحالة الأولى:** أن يتخذ المسلم جماعة الكفر، أو طائفته، أولياء له في باطن أمره، ميلا إلى كفرهم، ونواء لأهل الإسلام، وهذه الحالة كفر، وهي حال المنافقين.

**الحالة الثانية:** الركون إلى طوائف الكفر ومظاهرتهم لأجل قرابة ومحبة دون الميل إلى دينهم،

في وقت يكون فيه الكفار متجاهرين بعداوة المسلمين، والاستهزاء بهم، وإذا هم كما كان معظم أحوال الكفار، عند ظهور الإسلام مع عدم الانقطاع عن مودة المسلمين، وهذه حالة لا توجب كفر صاحبها، إلا أن ارتكبها إثم عظيم، لأن صاحبها يوشك أن يواليهم على مضرة الإسلام، على أنه من الواجب إظهار الحمية للإسلام، والغيرة عليه.

**الحالة الثالثة:** كذلك، بدون أن يكون طوائف الكفار متجاهرين ببغض المسلمين ولا بأذاهم، كما كان نصارى العرب عند ظهور الإسلام... وكذلك كان حال الحبشة فإنهم حموا المؤمنين، وآووهم، قال الفخر: وهذه واسطة، وهي لا توجب الكفر، إلا أنه منهي عنه، إذ قد يجر إلى استحسان ما هم عليه وانطلاء مكائدهم على المسلمين.

**الحالة الرابعة:** موالاة طائفة من الكفار لأجل الإضرار بطائفة معينة من المسلمين مثل الانتصار بالكفار على جماعة من المسلمين، وهذه الحالة أحكامها متفاوتة.

**الحالة الخامسة:** أن يتخذ المؤمنون طائفة من الكفار أولياء لنصر المسلمين على أعدائهم، في حين إظهار أولئك الكفار محبة المسلمين وعرضهم النصرة لهم، وهذه قد اختلف العلماء في حكمها.

**الحالة السادسة:** أن يتخذ واحد من المسلمين واحدا من الكافرين بعينه وليا له، في حسن المعاشرة أو لقرابة، لكمال فيه أو نحو ذلك، من غير أن يكون في ذلك إضرار بالمسلمين، وذلك غير ممنوع.

**الحالة السابعة:** حالة المعاملات الدنيوية: كالتجارات، والعهود، والمصالحات، أحكامها مختلفة باختلاف الأحوال وتفاصيلها في الفقه.

**الحالة الثامنة:** حالة إظهار الموالاة لهم لاتقاء الضر "[52].

### 3-استقراؤه ستة أحوال في أحكام وجوب الخروج من البلد الذي يفتن فيه المؤمن في دينه:

**قال ابن عاشور:** "وقد اتفق العلماء على أن حكم هذه الآية[53] انقضى يوم فتح مكة لأن الهجرة كانت واجبة لمفارقة أهل الشرك وأعداء الدين، وللتمكن من عبادة الله دون حائل يحول عن ذلك، فلما صارت مكة دار إسلام ساوت غيرها...غير أن القياس على حكم هذه

الآية يفتح للمجتهدين نظرا في أحكام وجوب الخروج من البلد الذي يفتن فيه المؤمن في دينه، وهذه أحكام يجمعها ستة أحوال:

**الحالة الأولى**: أن يكون المؤمن ببلد يفتن فيه في إيمانه فيرغم على الكفر وهو يستطيع الخروج، فهذا حكمه حكم الذين نزلت فيهم الآية، وقد هاجر مسلمون من الأندلس حين أكرههم النصارى على التنصر، فخرجوا على وجوههم في كل واد تاركين أموالهم وديارهم ناجين بأنفسهم وإيمانهم، وهلك فريق منهم في الطريق وذلك في سنة 902 وما بعدها إلى أن كان الجلاء الأخير سنة 1016.

**الحالة الثانية:** أن يكون ببلد الكفر غير مفتون في إيمانه ولكن يكون عرضة للإصابة في نفسه أو ماله بأسر أو قتل أو مصادرة مال، فهذا قد عرض نفسه للضر وهو حرام بلا نزاع، وهذا مسمى الإقامة ببلد الحرب المفسرة بأرض العدو.

**الحالة الثالثة:** أن يكون ببلد غلب عليه غير المسلمين إلا أنهم لم يفتنوا الناس في إيمانهم ولا في عباداتهم ولا في أنفسهم وأموالهم وأعراضهم، ولكنه بإقامته تجري عليه أحكام غير المسلمين إذا عرض له حادث مع واحد من أهل ذلك البلد الذين هم غير مسلمين، وهذا مثل الذي يقيم اليوم ببلاد أوروبا النصرانية، وظاهر قول مالك أن المقام في مثل ذلك مكروه كراهة شديدة من أجل أنه تجري عليه أحكام غير المسلمين، وهو ظاهر المدونة[54] في كتاب التجارة إلى أرض الحرب والعتبية، كذلك تأول قول مالك فقهاء القيروان، وهو ظاهر الرسالة، وصريح كلام اللخمي في طالعة كتاب التجارة إلى أرض الحرب من تبصرته[55]، وارتضاه ابن محرز وعبد الحق، وتأوله سحنون وابن حبيب على الحرمة وكذلك عبد الحميد الصائغ والمازري، وزاد سحنون فقال: إن مقامه جرحة في عدالته، ووافقه المازري وعبد الحميد، وعلى هذا يجري الكلام في السفر في سفن النصارى إلى الحج وغيره.

**الحالة الرابعة:** أن يتغلب الكفار على بلد أهله مسلمون ولا يفتنوهم في دينهم ولا في عبادتهم ولا في أموالهم، ولكنهم يكون لهم حكم القوة عليهم فقط، وتجري الأحكام بينهم على مقتضى شريعة الإسلام كما وقع في صقلية حين استولى عليها رجير النرمندي.

وكما وقع في بلاد غرناطة حين استولى عليها طاغية الجلالقة على شروط منها احترام دينهم،

فإن أهلها أقاموا بها مدة وأقام منهم علماؤهم وكانوا يلون القضاء والفتوى والعدالة والأمانة ونحو ذلك، وهاجر فريق منهم فلم يعب المهاجر على القاطن، ولا القاطن على المهاجر.

**الحالة الخامسة:** أن يكون لغير المسلمين نفوذ وسلطان على بعض بلاد الإسلام، مع بقاء ملوك الإسلام فيها، واستمرار تصرفهم في قومهم، وولاية حكامهم منهم، واحترام أديانهم وسائر شعائرهم، ولكن تصرف الأمراء تحت نظر غير المسلمين وبموافقتهم، وهو ما يسمى بالحماية والاحتلال والوصاية والانتداب، كما وقع في مصر مدة احتلال جيش الفرنسيس بها، ثم مدة احتلال الأنقليز، وكما وقع بتونس والمغرب الأقصى من حماية فرانسا، وكما وقع في سوريا والعراق أيام الانتداب وهذه لا شبهة في عدم وجوب الهجرة منها.

**الحالة السادسة:** البلد الذي تكثر فيه المناكر والبدع، وتجري فيه أحكام كثيرة على خلاف صريح الإسلام بحيث يخلط عملا صالحا وآخر سيئا ولا يجبر المسلم فيها على ارتكابه خلاف الشرع، ولكنه لا يستطيع تغييرها إلا بالقول، أو لا يستطيع ذلك أصلا وهذه روي عن مالك وجوب الخروج منها، رواه ابن القاسم، غير أن ذلك قد حدث في القيروان أيام بني عبيد فلم يحفظ أن أحدا من فقهائها الصالحين دعا الناس إلى الهجرة.

وحسبك بإقامة الشيخ أبي محمد بن أبي زيد وأمثاله. وحدث في مصر مدة الفاطميين أيضا فلم يغادرها أحد من علمائها الصالحين. ودون هذه الأحوال الستة أحوال كثيرة هي أولى بجواز الإقامة، وأنها مراتب، وإن لبقاء المسلمين في أوطانهم إذا لم يفتنوا في دينهم مصلحة كبرى للجامعة الإسلامية"[56].

**4- استقراؤه مواقع التزيين المذموم: في تفسير قوله تعالى:** ﴿ زُيِّنَ لِلَّذِينَ كَفَرُوا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا وَيَسْخَرُونَ مِنَ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ اتَّقَوْا فَوْقَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَاللَّهُ يَرْزُقُ مَنْ يَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ ﴿٢١٢﴾ ﴾ [البقرة: 212].

قال ابن عاشور: "**وقد استقريت** مواقع التزيين المذموم فحصرتها في ثلاثة أنواع:

**الأول**: ما ليس بزين أصلا لا ذاتا ولا صفة، لأن جميعه ذم وأذى ولكنه زين للناس بأوهام وخواطر شيطانية. وتخييلات شعرية كالخمر.

**الثاني**: ما هو زين حقيقة لكن له عواقب تجعله ضرا وأذى كالزنا.

**الثالث**: ما هو زين لكنه يحف به ما يصيره ذميما كنجدة الظالم"[57].

5- استعمال ابن عاشور الاستقراء في مسألة حكم حكام المسلمين في خصومات غير المسلمين؛ فقال: "والآية[58] تقتضي تخيير حكام المسلمين في الحكم بين أهل الكتاب إذا حكموهم؛ لأن إباحة ذلك التخيير لغير الرسول من الحكام مساو إباحته للرسول. واختلف العلماء في هذه المسألة وفي مسألة حكم حكام المسلمين في خصومات غير المسلمين. وقد دل الاستقراء على أن الأصل في الحكم بين غير المسلمين إذا تنازع بعضهم مع بعض أن يحكم بينهم حكام ملتهم، فإذا تحاكموا إلى حكام المسلمين فإن كان ما حدث من قبيل الظلم كالقتل والغصب وكل ما ينتشر منه فساد فلا خلاف أنه يجب الحكم بينهم..."[59].

## الخاتمة

توصلت من خلال تناولي للبحث إلى النتائج الآتية:

1- أن الاستقراء سمة بارزة في تكوين شخصية ابن عاشور العلمية، والدليل على ذلك ظهور هذه السمة في كثير من مؤلفاته منها التحرير والتنوير.

2- يرى ابن عاشور أن الاستقراء حجة، ومسلك قوي في بناء المسائل العلمية.

3- اعتماد ابن عاشور طريق الاستقراء في مسائل علوم القرآن والتفسير.

4- الاستقراء عند ابن عاشور غير محصور في دلالة الألفاظ والتراكيب، بل تعداه لاستقراء المقاصد والأحوال والمعاني[60].

5- بناء ابن عاشور ترجيحاته واختياراته على الاستقراء جعلها قوية ومعتبرة.

6- يرى ابن عاشور أن المعاني التي تتحلمها جمل القرآن تعتبر مرادة بها ما لم يمنع من ذلك مانع من دلالة لغوية أو توقيفية؛ لذلك نراه يستقرئ المعاني الكثيرة في تفسير الآية الواحدة.

7- استعمل ابن عاشور عدة ألفاظ في التعبير عن الاستقراء منها: لفظة الاستقراء بتصريفاتها، التتبع، التقصي، الحصر، الاستخلاص، التصفح.

وأوصي الباحثين في الحديث وعلومه بجمع أهم المسائل العلمية التي استعمل فيها ابن عاشور الاستقراء كأداة بحثية إجرائية وذلك من خلال كتبه: أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، وكشف المغطى، والنظر الفسيح، وتحقيقات وأنظار في القرآن والسنة.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

**- قائمة المصادر والمراجع:**

- القرآن الكريم برواية حفص عن عاصم باعتماد مصحف المدينة الإلكتروني.

1. أثر الدلالات اللغوية في التفسير عند الطاهر بن عاشور، مشرف بن أحمد الزهراني، مؤسسة الريان، بيروت-لبنان، 1430-2009، ط1.

2. أسباب الخطأ في التفسير دراسة تأصيلية، طاهر محمود محمد يعقوب، دار ابن الجوزي، المملكة العربية السعودية، الدمام، 1425هـ، ط1.

3. الاستقراء ودوره في معرفة مقاصد الشرع عند الإمام الشاطبي، ماهر حامد الحولي، مجلة جامعة الأزهر بغزة، المجلد12، العدد1.

4. التبصرة، علي بن محمد الربعي، أبو الحسن اللخمي، (وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر،1432 هـ - 2011 م)، ط1.ت: أحمد عبد الكريم نجيب.

5. التحرير والتنوير، محمد الطاهر بن عاشور، الدار التونسية، تونس، 1984م.

6. التعريفات، علي بن محمد بن علي الجرجاني، (دار الكتاب العربي – بيروت، 1405هـ)، ط1.

7. تفسير ابن عاشور التحرير والتنوير، دراسة منهجية ونقدية، جمال محمود أحمد أبو حسان، الجامعة الأردنية، كلية الدراسات العليا.

8. التفسير والمفسرون، محمد حسين الذهبي، مكتبة وهبة، القاهرة، دت،دط.

9. جناية التأويل الفاسد على العقيدة الإسلامية، محمد أحمد لوح، (دار ابن القيم، دار ابن عفان، الدمام/القاهرة، 1424هـ-2003م)،ط1.

10. حاشية التوضيح والتصحيح لمشكلات التنقيح، ابن عاشور، (مطبعة النهضة، نهج الجزيرة عدد11، تونس، 1341هـ)، ط1.

**11.** دور الاستقراء في إثبات مقاصد القرآن الكريم عند ابن عاشور، نشوان عبده خالد قائد، مجلة مجمع، العدد الرابع، الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا.

12. القاموس المحيط، الفيروز آبادي، (دار الفكر، بيروت - لبنان، 1425هـ/1426هـ - 2005)، ت: يوسف الشيخ محمد البقاعي.

13. كتاب الشفا بتعريف حقوق المصطفى، القاضي عياض، (دار الهدى، عين مليلة، الجزائر)، تعليق وتحقيق: عبد الحق زداح.

14. لسان العرب، محمد بن مكرم، أبو الفضل، جمال الدين ابن منظور، (دار صادر – بيروت، 1414 ه)، ط3.

**15.** مبتكرات القرآن عند الطاهر ابن عاشور – دراسة بلاغية-، هاني الصاعدي، رسالة ماجستير في البلاغة، 1434ه/2013م، جامعة أم القرى، كلية اللغة العربية.

16. المتشابه في القرآن الكريم –مفهومه وأسبابه وحكمته، طه عابدين طه، مجلة جامعة أم القرى، ج19،ع41، جمادى الثانية 1427ه.

**17.** المدونة الكبرى للإمام مالك برواية سحنون عن ابن القاسم، (دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، 1415ه-1994)، ط1.

18. مفاتيح التفسير، معجم شامل لما يهم المفسر معرفته من أصول التفسير وقواعده ومصطلحاته ومهماته، أحمد سعد الخطيب، دار التدمرية، الرياض، المملكة العربية السعودية، 1431ه-2010م، ط1.

19. مقاصد القرآن من تشريع الأحكام، عبد الكريم حامدي، (دار ابن حزم، 1429ه-2008)، ط1.

20. نظرية المقاصد عند محمد الطاهر بن عاشور، إسماعيل الحسني، (المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الولايات المتحدة الأمريكية، 1416ه-1995)، ط1.

21. نهج ابن عاشور في الاحتجاج بالقراءات القرآنية، حسن عبد الجليل عبد الرحيم، مجلة جامعة دمشق للعلوم الاقتصادية والقانونية، المجلد21، العدد الأول، 2005.

**الحواشي والإحالات:**

1- ينظر على سبيل المثال: طرق الكشف عن مقاصد الشارع، الدكتور نعمان جغيم، ص295-312، نظرية المقاصد عند محمد الطاهر بن عاشور، إسماعيل الحسني، ص357-368.

2. لسان العرب، ابن منظور، 128/1، ( دار صادر – بيروت، 1414 ه)، ط3.

3. انظر: القاموس المحيط، الفيروز آبادي ص46، ص1191، (دار الفكر، بيروت ـ لبنان، 1425ه/1426ه ـ 2005)، ت: يوسف الشيخ محمد البقاعي.

4. التعريفات، الجرجاني، ص18.

5- دور الاستقراء في إثبات مقاصد القرآن الكريم عند ابن عاشور، نشوان عبده خالد قائد، ص14، مجلة مجمع، العدد الرابع.

6- المرجع نفسه، ص14.

7. حاشية التوضيح والتصحيح لمشكلات التنقيح، ابن عاشور، 224/2. (مطبعة النهضة، نهج الجزيرة عدد11، تونس، 1341ه)، ط1.

8- ينظر: طرق الكشف عن مقاصد الشارع، نعمان جغيم، ص252-257، الاستقراء ودوره في معرفة مقاصد

الشرع عند الإمام الشاطبي، ماهر حامد الحولي، ص557-559، مجلة جامعة الأزهر بغزة، المجلد12، العدد1، دور الاستقراء في إثبات مقاصد القرآن الكريم عند ابن عاشور، نشوان عبده خالد قائد، ص15-16، مجلة مجمع، العدد الرابع.

9- مبتكرات القرآن عند الطاهر ابن عاشور، هاني الصاعدي، ص40. رسالة ماجستير في البلاغة، 1434هـ/2013م، جامعة أم القرى، كلية اللغة العربية.

10- التحرير والتنوير، 1/47-50، مع التصرف في حذف الأمثلة.

11- تفسير ابن عاشور – دراسة منهجية نقدية-، جمال أبو حسان، ص121.

12- نظرية المقاصد عند محمد الطاهر بن عاشور، إسماعيل الحسني، ص363. (المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الولايات المتحدة الأمريكية، 1416/1995)، ط1.

13- دور الاستقراء في إثبات مقاصد القرآن الكريم عند ابن عاشور، نشوان عبده خالد قائد، ص16.

14- التحرير والتنوير، 1/39- 41.

15- التحرير والتنوير، 1/41.

16. مقاصد القرآن من تشريع الأحكام، عبد الكريم حامدي، ص 92.

17- للمناقشة والتحليل ينظر: نهج ابن عاشور في الاحتجاج بالقراءات القرآنية، حسن عبد الجليل عبد الرحيم، ص369-386، مجلة جامعة دمشق للعلوم الاقتصادية والقانونية، المجلد21، العدد الأول، 2005.

18- التحرير والتنوير، 1/51- 55، مع تصرف.

19- ولتحليل ومناقشة آراء ابن عاشور في وجوه الإعجاز القرآني: ينظر: تفسير ابن عاشور –دراسة منهجية نقدية –، ص132-142، قضايا الإعجاز البياني في تفسير التحرير والتنوير، بن عيسى بطاهر، أثر الدلالات اللغوية في التفسير عند الطاهر بن عاشور، مشرف بن أحمد الزهراني، ص817-833.

20 - التحرير والتنوير، 1/104.

21 - كتاب الشفا بتعريف حقوق المصطفى، ص173، (دار الهدى، عين مليلة، الجزائر)، تعليق وتحقيق: عبد الحق زداح.

22- التحرير والتنوير، 1/105.

23- المرجع نفسه، 1/106.

24- المرجع نفسه، 3/158.

25-قد لجأ كثير من المتأخرين مبالغة منهم في تنزيه الله تعالى عن مماثلة المخلوقين كما يزعمون، فأدخل بعضهم آيات الصفات في المتشابه الذي لا يعلم معناه إلا الله، وبعضهم أوله على المصطلح الحادث للتأويل وهو صرف اللفظ عن المعنى الراجح إلى المعنى الراجح...وهذا تناقض وباطل من وجوه. ينظر: جناية التأويل الفاسد على العقيدة الإسلامية، محمد أحمد لوح، ص149، أسباب الخطأ في التفسير، طاهر محمود محمد يعقوب، 1/415-439، المتشابه في القرآن الكريم –مفهومه وأسبابه وحكمته، طه عابدين طه، ص134-136، مجلة جامعة أم القرى، ج19، ع41، جمادى الثانية 1427هـ.

26- التحرير والتنوير، 3/158- 160. بتصرف.

27- التحرير والتنوير، 1/125.

28- المرجع نفسه، 125/1.
29. المرجع نفسه، 223/23.
30. المرجع نفسه، 57/5.
31. المرجع نفسه، 168/12.
32. أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الوضوء، باب: باب من لم يتوضأ إلا من الغشي المثقل، رقم الحديث: 184.
33. صحيح البخاري، كتاب الإيمان، باب وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما، رقم الحديث: 31.
34. التحرير والتنوير، 353/7.
35. المرجع نفسه، 252/14.
36. المرجع نفسه، 197/25.
37. المرجع نفسه، 76/17.
38. المرجع نفسه، 407/29.
39 - التحرير والتنوير، 217/18.
40- التحرير والتنوير، 42/1.
41- المرجع نفسه، 8/1.
42- التحرير والتنوير، 45/1.
43- لمعرفة مفهوم التفسير الإشاري وشروطه وآراء العلماء فيه ينظر: التفسير والمفسرون، محمد حسين الذهبي، 261/2-280. مفاتيح التفسير، معجم شامل لما يهم المفسر معرفته من أصول التفسير وقواعده ومصطلحاته ومهماته، أحمد سعد الخطيب، 338/1-341.
44- التحرير والتنوير، 35/1-36.
45- التحرير والتنوير، 65/1-67.
46- التحرير والتنوير، 660/1- 661.
47- المرجع نفسه، 84/1.
48- المرجع نفسه، 224/9.
49- المرجع نفسه، 262/21.
50- التحرير والتنوير، 597/30.
51- التحرير والتنوير، 203/3- 204.
52- التحرير والتنوير، 217/3- 220. مع تصرف.
53- وهي قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ تَوَفَّىٰهُمُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ ظَالِمِىٓ أَنفُسِهِمْ قَالُوا۟ فِيمَ كُنتُمْ ۖ قَالُوا۟ كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِى ٱلْأَرْضِ ۚ قَالُوٓا۟ أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ ٱللَّهِ وَٰسِعَةً فَتُهَاجِرُوا۟ فِيهَا ۚ فَأُو۟لَٰٓئِكَ مَأْوَىٰهُمْ جَهَنَّمُ ۖ وَسَآءَتْ مَصِيرًا ﴿٩٧﴾ إِلَّا ٱلْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ ٱلرِّجَالِ وَٱلنِّسَآءِ وَٱلْوِلْدَٰنِ لَا يَسْتَطِيعُونَ حِيلَةً وَلَا يَهْتَدُونَ سَبِيلًا ﴿٩٨﴾﴾ [النساء: 97-98].
54- المدونة الكبرى للإمام مالك برواية سحنون عن ابن القاسم، 294/3، (دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، 1415هـ-1994)، ط1.

55- التبصرة، علي بن محمد الربعي، أبو الحسن اللخمي، 4305/9.(وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر،1432 هـ - 2011 م)، ط1.

56- التحرير والتنوير، 178/5- 180.

57- المرجع نفسه، 295/2.

58- وهي قوله تعالى: ﴿فَإِن جَآءُوكَ فَٱحۡكُم بَيۡنَهُمۡ أَوۡ أَعۡرِضۡ عَنۡهُمۡۖ وَإِن تُعۡرِضۡ عَنۡهُمۡ فَلَن يَضُرُّوكَ شَيۡـٔٗاۖ وَإِنۡ حَكَمۡتَ فَٱحۡكُم بَيۡنَهُم بِٱلۡقِسۡطِۖ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلۡمُقۡسِطِينَ ٤٢﴾[المائدة: 42].

59- التحرير والتنوير، 204/6.

60- مبتكرات القرآن عند الطاهر ابن عاشور – دراسة بلاغية-، هاني الصاعدي،ص43.

ooooooooooooooooooooooooooooo

## The role of induction in determining the fields of Quran Sciences and interpretation in view of Imam Muhammad al-Tahir Ibn Ashour

**Mohammed Salah GHRISSI**
Institute of Islamic Sciences - University of El-oued – Algeria

**Abstract:**

This research relates to the question of Ibn Ashour's reliance on induction in uncovering the issues of interpretation and the Quran Sciences. It includes the concept of induction in language and terminology , and its power to convince in view of Ibn Ashour. It also includes areas in which Ibn Ashour used induction, such as " asbab nouzoul ", inimitability of the Quran, the levels of similarity, and the habits of the Quran and its purposes, interpretation of Quranic terms and meanings, and the survey of the purposes of the sura Quranic, In order to emphasize that Ibn Ashour relied on this approach.

**Keywords:** induction, Quran Sciences, interpretation, Muhammad al-Tahir ibn Ashour.

# ملامح علم الجرح والتعديل عند الشيعة الإمامية

بقلم

**د. عز الدين كشنيط**(*)

## ملخص

هذا البحث محاولة لرسم ملامح علم الجرح والتعديل لدى علماء الشيعة الإمامية، وبيان تاريخه عندهم ومنهجهم ومصطلحاتهم فيه، مع ذكر أهم مصادرهم المعتمدة في هذا الفنّ، والتطرق إلى آثار معتقداتهم على مصطلحاتهم الحديثية، وبالخصوص موقفهم من الصحابة رضي الله عنهم، وتأثيرها في رسم مذاهبهم في علم الرّجال، ونقد الرّواة.

**الكلمات المفتاحية**: الجرح والتعديل – علم الرجال – الشيعة – الإثناعشرية – الرجاليون.

## مقدّمة

الحمد لله ربّ العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا محمّد وعلى آله وأصحابه الطيبين الطاهرين، ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين وبعد ...

فقد أخبرنا النبيّ(صلى الله عليه وسلم) بافتراق هذه الأمّة إلى بضع وسبعين فرقة، وصدق رسول الله (صلى الله عليه وسلم)؛ إذْ ظهرت الفُرقة بُعَيْد وفاته، واشتعلت نار الفتنة، يُذكي نيرانها رؤوس الضلالة، وقد كتب الله تعالى الغلبة في الغالب لأهل السنة والجماعة فأصبحوا ظاهرين، فقد انقرضت أكثر تلك الفرق، ولم يبق منها إلا بعض الطوائف المسالمة أو المدارية، وإنّ أشهر ما بقي منها طائفة الشّيعة الإمامية، التي تداري حينا، وتهجم حينا آخر، وقد

(*) دكتوراه أصول الدين من جامعة بغداد، أستاذ محاضر (أ) بالمركز الجامعي لتامنغست، ومدير مخبر الموروث العلمي والثقافي لمنطقة تامنغست.
azzddn@gmail.com

نظرتُ في أصول الخلاف بين هذه الطائفة وما يحول بينها وبين مسالمة أهل السنّة أو مهادنتهم، فعلمت أنّ سبب ذلك كلّه تأثّر منهجهم في نقد الرجال بعقائدهم الفاسدة في الصحابة؛ فأحببت أنْ ألقي نظرة على ملامح علم الجرح والتعديل في المباحث الحديثية عندهم، لأقف على الأسباب التفصيلية لمفارقتهم ما عليه الأمّة مما كان عليه رسولها الكريم(صلى الله عليه وسلم) وأصحابه المتّبعين(رضي الله عنهم) أجمعين.

وقد حاولت أن أستوضح ملامح الموضوع من خلال لمحة عن أهمّية هذا العلم عندهم، وبيان أقوالهم في مشروعيته، ثمّ ذكرت أهمّ كتب الحديث عندهم، ثمّ بيان أهمّ كتاب مصطلح الحديث وعلومه عندهم. ثمّ بيان أهمّ كتب الرجال والجرح والتعديل عندهم بشيء من التفصيل، ثمّ ذكرت شيئا مما عدّوه من آداب الجارح والمعدّل، وما ذكروا من شروط أهلية الراوي للرواية، ثمّ ذكرت أهمّ طرق ثبوت العدالة عندهم من الناحية النّظرية، وكذلك بالنسبة إلى الضبط وما يثبت به، ثمّ بسطت الكلام عن مذهبهم في عدالة الصحابة، وعدّدت بعض ما اختصوا به من ألفاظ الجرح والتعديل، وبعض الطرق الخاصّة بهم في إثبات الوثاقة أو الضعف، وختمت ذلك ببعض التنبيهات عن بعض ما اختصّوا به من مصطلحات ومفاهيم.

**- أهمّية هذا العلم عندهم:**

يقول علي أكبر غفاري: "إن معرفة من تقبل روايته ومن ترد من أهم أنواع علم الحديث، وأتمها نفعا، وألزمها ضبطا وحفظا، لأن بها يحصل التمييز بين صحيح الرواية وضعيفها، والتفرقة بين الحجة واللاحجة"، وقال: "ووجه الأهمية ظاهر، فإن فيه صيانة الشريعة المطهرة من إدخال ما ليس منها فيها، ونفيا للخطأ والكذب عنها. "(1)

**- مشروعيته:**

غالبا ما ترد على هذا العلم شبهة كونه مما يعارض أصلا أصيلا من مبادئ الإسلام، وهو شبهه بالغيبة، وأعراض المسلمين معصومة كما عصمت دماؤهم وأموالهم، غير أنّ العلماء

استثنوا من هذه القاعدة أمورا منها مسألة الجرح فيمن تعاطى شيئا من فنون الرواية، وهو أمر أجازه علماء السنّة، بل وأوجبوا بيان حال من كانت هذه حاله، وقد وافقهم الشيعة على ذلك؛ قال علي أكبر غفاري: " ولذا جعلوا مصلحته أهم من مفسدة القدح في المسلم المستور، وإشاعة الفاحشة في الذين آمنوا اللازمين لذكر الجرح في الرواة، وجوزوا لذلك هذا البحث "[2]، ثمّ نقل جواب يحيى بن سعيد القطان والإمام أحمد بن حنبل (دون تسميتهما) لمن أنكر عليهما فعلهما في ذلك متوهما أنّه غيبة.[3]، ثمّ استدلّوا على استثنائه من الحرمة المذكورة بأهمية مصلحة حفظ أحكام الله تعالى عن الضياع ورجحانها على مفسدة الغيبة، ثمّ استدلوا بالأخبار الواردة عن أئمّتهم في ذم جملة من الرواة وبيان فسقهم وكذبهم، وقول المعصومين عندهم حجّة.[4] قال علي أكبر غفاري: " فالجواز مما لا شبهة فيه، بل هو من فروض الكفايات كأصل المعرفة بالحديث ".[5]

**- أهمّ كتب الحديث عندهم:**

السنّة عند الشيعة قول المعصوم أو فعله أو تقريره، والمعصوم عندهم هو النبيّ(صلى الله عليه وسلم) والأئمة الأوصياء عندهم، وأهمّ الكتب التي يعتمدونها مصادر للأخبار عند الإمامية؛ هي ما يدْعونه بـ(الجوامع الثَّمانية)، وهي أربعة أصول للمتقدمين، وأربعة من كتب المتأخرين؛ وقد أسماها بعضهم بالصحاح الثمانية؛ أربعة منها للمحمدين الثلاثة الأوائل، وثلاثة بعدها للمحمدين الثلاثة الأواخر، وثامنها لحسين النوري؛ وأول هذه المصادر وأصحها عندهم الكافي لمحمد بن يعقوب الكليني(ت:329هـ)، وبلغت أحاديث الكافي كما يقول العاملي: (16099) حديثاً، ثم كتاب: (من لا يحضره الفقيه) [6] لشيخهم المشهور عندهم بالصدوق محمد بن بابويه القمي(ت381هـ)، ثم (تهذيب الأحكام) [7] و(الاستبصار) [8] كلاهما لشيخهم المعروف بشيخ الطائفة أبي جعفر محمد ابن الحسن الطوسي(ت460هـ) و(الاستبصار) لا يعدو أن يكون اختصاراً من الطوسي لكتابه الأول (تهذيب الأحكام) كما صرّح به في مقدمته[9]. وقد ذكروا لهم أصلا خامسا؛ هو كتاب مدينة العلم غير أنّه ضائع؛ قال الشيخ حسين بن عبد الصمد الحارثي: " وأصولنا الخمسة الكافي

ومدينة العلم وكتاب من لا يحضره الفقيه والتهذيب والاستبصار."[10] وقد أضاف علماؤهم في القرون المتأخرة مجموعة من المدونات ارتضوا منها أربعة سموها بالمجاميع الأربعة المتأخرة وهي: الوافي[11] لشيخهم محمد بن مرتضى المعروف بملا محسن الفيض الكاشاني (ت1091هـ)، وبحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار[12] لشيخهم محمد باقر المجلسي (ت1110هـ)، ووسائل الشيعة[13] إلى تحصيل مسائل الشريعة تأليف شيخهم محمد بن الحسن الحر العاملي(ت1104هـ)، ومستدرك الوسائل[14] لحسين النوري الطبرسي (ت1320هـ).

وأما محتوى هذه الكتب، فإن التهذيب، والاستبصار، ومن لا يحضره الفقيه، ووسائل الشيعة، ومستدرك الوسائل كلها في الفقه، وكذلك بعض الكافي، فإن بعضه في الأصول وسائره في الفقه وهو مما يسمى (فروع الكافي). وأما الباقي من هذه المدونات وهي أصول الكافي، وبحار الأنوار فتتعلق بمسائل: التوحيد، والعدل، والإمامة.. وأكثر ما فيها يدور حول عقائدهم وآرائهم في الإمامة والأئمة الاثني عشر والنص عليهم، وصفاتهم، وأحوالهم، وزيارة قبورهم، والحديث عن أعدائهم من الصحابة وأتباعهم.[15]

**- أهمّ كتب الدراية عند الإمامية:**

وقد تأخّر ظهور هذا العلم عندهم، وأهمّ من كتب فيه[16]:

- زين الدين بن على الشامي العاملي المعروف بالشهيد الثاني(ت966هـ) وله فيه كتاب (نية القاصدين في معرفة اصطلاح المحدثين) وكتاب (البداية في علم الدراية).

- عز الدين حسين بن عبد الصمد الحارثي العاملي(ت 984هـ) تلميذ الشهيد الثاني، وله في المصطلح كتاب (وصول الأخيار إلى أصول الأخبار).

- أبو منصور حسن بن زين الدين العاملي(ت1011هـ) الذي قد ذكر في مقدمة كتابه: منتقى الجمان في الأحاديث الصحاح والحسان (أصول علم الحديث).

- الشيخ بهاء الدين العاملي(ت1031هـ) صاحب كتاب (الوجيزة في علم دراية الحديث).

– والسيد الداماد مير محمد الباقر الحسينى الأستر آبادى(ت1041هـ) صاحب (الرواشح السماوية).

– وأخيرا من الكتب المفصلة التي صنفت في هذا المجال هو (مقباس الهداية في علم الدراية) لمؤلفه الشيخ عبد الله بن محمد حسن المامقاني(1290–1351هـ).

– وقد اعتنى الأستاذ علي أكبر الغفاري بهذا الكتاب، وحوّله إلى نص دراسي بعد إجراء التعديلات والشروح المناسبة، وذلك لسدّ الفراغ الفكري عندهم في هذا الحقل.

**– أهمّ كتب الرجال عند الإمامية:**

يعتمد الإمامية الإثنا عشرية في الرجال على مصنّفات عديدة أهمُّها أربعة كتب هي:

1– رجال الكشّي: أسماه الكشّي (معرفة الرجال)، وقيل بأنّه أسماه (معرفة الناقلين عن الأئمّة الصادقين) أو (معرفة النّاقلين)؛ وصاحبه هو محمد بن عمر بن عبد العزيز المعروف بالكشّي –بفتح الكاف وتشديد الشين– بلد معروف بمراحل من سمرقند. قال عنه النّجاشي:" محمد بن عمر بن عبد العزيز الكشّي أبو عمرو، كان ثقة عينا وروى عن الضّعفاء كثيرا، وصحب العياشي وأخذ عنه وتخرّج عليه في داره... له كتاب في الرجال، كثير العلم وفيه أغلاط كثيرة."[17] وقد فُقد أصل هذا الكتاب، والموجود عندهم في هذه الأعصار هو مختصره للشيخ الطوسي بعده والمسمّى: (اختيار الرجال)[18]، وقد ذكر القهبائي أنّ أصل الكتاب كان في رجال العامّة والخاصّة (أي: السنّة والشيعة) فاختار منه الطوسي رجال الشيعة، وبعض السنّة ممن روى عن بعض أئمتهم[19]، وقد ألّفه على الطبقات مبتدئا بأصحاب الرسول(صلى الله عليه وسلم) والوصيّ –عندهم–إلى أصحاب العسكري فمن بعدهم.

قال السبحاني:" وهو بين الشيعة كطبقات ابن سعد بين السنّة."[20]

2– فهرس النّجاشي: لصاحبه أبي العباس أحمد بن علي بن أحمد بن العباس المشتهر بالنّجاشي (372–450هـ)، ترجم لنفسه في كتابه هذا، وقد ألّفه في زمان الشريف الرضا لمّا

قيل له لا سلف لكم ولا مؤلّف.[21] وَمِيزة هذا الكتاب أنّه:

– خصّه لرجال الشيعة، ولا يذكر فيه من غيرهم إلا إذا روى عن الشيعة أو صنّف لهم، أو كان شيعيا غير إماميٍّ.

– تعرّضه لجرح الرواة وتعديلهم غالبا، وقد اختلفوا فيمن سكت عنه هل هو سالم من الغمز؟

– أنّه متثبّت محقّق، قال السبحاني:" والمعروف أنّه أثبت علماء الرجال وأضبطهم وأضبط من الشيخ والعلاّمة..."[22]

– سعة معرفته بهذا الفن، وكثرة اطّلاعه بالأشخاص والأنساب، وذلك لصحبته كثيرا من المحققين في هذا الفنّ.

– أنّه ألفه بعد فهرس الطوسي، فاستدرك عليه.[23]

3 – رجال الشيخ الطوسي: لمصنّفه محمد بن الحسن الطوسي(385-460هـ)، جمع في كتابه هذا الكلام عن الصحابة وأئمة الشيعة وغيرهم، وقد حاول أن يستقصي فيه رجال الشيعة ومن روى عنهم إماميا كان أو عاميّا، غير أنّه لم يأت بكل الصّحابة ولا بكلّ أصحاب أئمّتهم. والذي في مقدّمة الكتاب أنّه أُلف لبيان الرواة عن الأئمّة، وقد ذكروا أنّ الكتاب كان مذكرات للطوسي لم يُوفّق لإكماله.[24]

4- فهرس الشيخ الطوسي: وقد سرد فيه أسماء الأصول والمصنّفات وطرقه إليها من رجال الإمامية أو الشيعة، وقد اشترط فيه التنبيه على بيان الجرح والتعديل، وبيان مذاهب رجاله، غير أنّه لم يوف بهذا الشرط.[25]

ومنهم من زاد كتبا أخرى:

5- رجال البرقي: وهو في الحقيقة ليس بكتاب جرح أو تعديل بل مجرّد بيان أسماء الصحابة والأئمة إلى الإمام الثاني عشر وأصحابهم، وهو خال من الجرح والتعديل، وفي

نسبته خلاف.[26]

ومنهم من زاد على هذه الكتب:

6- رسالة أبي غالب الزراري(ت368هـ): نسبة إلى أبي غالب أحمد بن محمّد نسبة إلى بكير بن أعين. وهي رسالة في آل أعين وتراجم المحدّثين منهم.

7- مشيخة الصّدوق: نسبة إلى أبي جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه (306-381هـ) وفيها وصل أسانيده في كتابه المشهور (من لا يحضره الفقيه)؛ لأنّه اختصرها هناك، وقد أدرج الصدوق مشيخته هذه في آخر هذا الكتاب.

8- مشيخة الشيخ الطوسي: نسبة إلى الطوسي المتقدّم، وهي على شاكلة مشيخة الصّدوق؛ ذيّل بها كتابيه(التهذيب، والاستبصار).

ولهم مصادر رجالية أخرى منها:

1- فهرس الشيخ منتجب الدين: نسبة إلى الحافظ علي بن عبيد الله بن الحسن بن الحسين بن بابويه، وقد حاول فيه إكمال فهرست الطوسي المذكور والتذييل عليه، وقد ذكر السبحاني أنّ الحافظ ابن حجر قد أكثر النقل منه في لسان الميزان معبّرا عنه بـ(رجال الشيعة) أو (رجال الإمامية).

2- معالم العلماء في فهرس كتب الشيعة وأسماء المصنّفين: تأليف حافظهم محمّد بن علي ابن شهرآشوب المازنداني(488-588هـ) من مشاهير علماء الشيعة؛ وهو معاصر لمنتجب الدين، يتضمّن كتابه هذا (1021 ترجمة) وهذا الفهرس كالذي قبله في كونه تكملة لفهرس الشيخ الطوسي.

3- رجال ابن داود: نسبة لتقي الدين الحسن بن علي بن داود الحلّي(647-707هـ)، ومن مزايا هذا الكتاب ترتيبه على حروف المعجم، وأحسن تبويبه وتهذيبه، وجمع فيه ما في فهرس الطوسي والنجاشي ورجال الطوسي والكشّي وابن الغضائري والبرقي وابن عقدة والفضل بن شاذان وغيرهم، وتميّز أيضا بتقسيمه إلى جزأين أحدهما للموثّقين والمسكوت عنهم،

والثاني للمجروحين والمجهولين.

4- خلاصة الأقوال في علم الرجال: صنّفه العلامة الحسن بن يوسف بن المطهر(648-726هـ)، وهو على منهج كتاب ابن داود المذكور، وقد جعله على قسمين؛ أولهما فيمن اعتمد عليه وفيه سبعة عشر فصلا، وخصّ الثاني بذكر الضّعفاء أو من توقف فيه، وهذا الكتاب خلاصة لفهرس الطوسي والنجاشي مع بعض الزيادات عليهما.[27]

وهذه هي الكتب المعتمدة عندهم من العهود المتوسطة أي في القرن السادس والسابع.

ثمّ تلاهم بعد ذلك جماعة من المتأخرين في أواخر القرن العاشر إلى أواخر القرن الثاني عشر، أهمّها ما يأتي[28]:

1- مجمع الرجال: لزكيّ الدين عناية الله القهبائي حاول فيه جمع ما في كتب الأوائل.

2- منهج المقال: لميرزا محمّد بن على بن إبراهيم الأسترآبادي(ت 1028هـ)، وقد لخّص منه تلخيص وسيطا أسماه (تلخيص المقال)، وتلخيصا موجزا (الوجيز).

3 – جامع الرواة: صنّفه محمد بن علي الأردبيلي، ذكروا أنّه استغرق فيه ما يقرب من عشرين سنة، وأنّه ابتكر فيه قواعد رجالية وصل به ما لم يكن موصولا، وقد جمع في هذا الكتاب رواة الكتب الأربعة المعتمدة عندهم[29]، وسدّ بذلك ثغرة طالما عمّرت في كتب الرجال عندهم.[30]

4- نقد الرجال: صنّفه مصطفى التّفريشي ألّفه عام (1015هـ) ذكر أنّه حاول أن يضمّ فيه جميع أسماء الرجال من الممدوحين والمذمومين والمهملين ممن ذكره السابقون، وما قيل فيه من مدح أو ذمّ.

5- منتهى المقال في أحوال الرجال أو (رجال أبي علي الحائري): لصاحبه أبي علي محمد ابن إسماعيل الحائري(1159-1215 أو16هـ)، وقد استغنى فيه عن ذكر المجاهيل والمهمَلين لعدم فائدة ذلك على قوله.

ثمّ صنف بعد هؤلاء قوم من متأخري الإمامية؛ فمنهم من نهج طريقة من ذكرت من المتقدّمين، ومنهم من حاول التجديد بما يناسب خصوصية هذا العلم من ذكر طبقات الرواة، ومدى ضبطهم وعلمهم وإتقانهم، ومقدار مروياتهم مما أهمل ذكره غالبا في كتب المتقدّمين عندهم. (ينظر كليات في علم الرجال ص133)[31] من هذه الكتب:

1- بهجة الآمال في شرح زبدة المقال في علم الرجال: لصاحبه علي بن عبد الله التبريزي(1236-1327هـ) شرح فيه منظومتين في هذا العلم إحداهما للبروجردي، والثانية للتبريزي نفسه أتمّ بها ما أهمله البروجردي من المجاهيل والمتأخرين.

2- تنقيح المقال في معرفة علم الرجال: لصاحبه علي الممقاني(ت1351هـ)، قال السّبحاني:" هو أجمع كتاب أُلّف في الموضوع، وقد جمع جُلّ ما ورد في الكتب الرّجالية المتقدّمة والمتأخرة."[32] وذكر بأنّه أُخذ عليه خلطه فيه بين المهملين والمجاهيل.[33]

3- قاموس الرجال: لمحمّد تقي الدين التستري، ابتدأ تأليفه هذا على شكل تعليقة على كتاب المامقاني المذكور ناقش فيها كثيرا من منقولاته ونظرياته، ثمّ أفرده في مؤلف خاصّ.

وقد ذكر السّبحاني بعض ما يشوب هذه المصنّفات من نقص كالتحريف والتصحيف، وعدم تحديدي الطبقات فيها لأنّ أكثرها وأهمّها صنّف على ترتيب حروف المعجم وذلك لا يفيد في معرفة اتصال الأسانيد أو انقطاعها، وكذلك عدم التفريق بين المتشابه من الأسماء مما يحتاجه المحدّث والناقد لمعرفة الثقة من الضّعيف، وقد نبّه السبحاني أنّهم لو اقتفوا منهج الطوسي في ترتيب رجاله على الطبقات، وذكر إلى جنوح المتأخرين إلى محوالة الوقوف على أحوال الرواة من مروياتهم وما قيل فيهم، وذكر جملة ممن سلك هذا المنهج؛ منهم :

محمد بن علي الأردبيلي صاحب جامع الرواة، اعتمد فيه على استنباط مشايخ الراوي وعصره وتلاميذه من خلال جملة من الأسانيد في الكتب الأربعة.

ومنهم محمد بن شفيع الموسوي صاحب (طرائف المقال في معرفة طبقات الرجال)، ومنهم البروجردي في كتابيه (مرتّب الأسانيد الكافي) و(مرتب أسانيد التهذيب)، وقد حاول

جمع أسانيد كل راو إلى الإمام، ورترتيبها في فهارس كاملة، وآخر من سلك هذا المنهج السيد الخوئي في كتاب (معجم رجال الحديث وتفصيل طبقات الرواة) وقد أور في ترجمة كلّ راو جميع من روى لهم أو رووا عنه، في كتبهم الأربعة، وعرّف بهم بما يظهر التمايز بين المشتركين في الأسماء والآباء والأنساب.

**- آداب الجارح:**

ذكروا في آداب الجارح أن يتحرّز ويتحرى في تجريح الرواة ويتثبّت في نظره لئلا يقدح في بريء غير مجروح بما ظنه جرحا، فيجرح سليما، ويسم بريئا بسمة سوء يبقى عليه الدهر عارها، قالوا: لأن كثيرا من تلك الأقوال وردت متناقضة وقد أوردها الرجاليون كالكشي دون ترجيح بينها. قالوا: وكثيرا ما يتفق لهم التعديل بما لا يصلح تعديلا، أو يجرحون بما لا يكون جرحا، فلذلك يلزم المجتهد بذل الوسع في ذلك.[34]

**- شروط أهلية الراوي للرواية عند الشيعة:**

اشترطوا في الراوي ما اشترطه أهل السنّة على تفصيلات تميّزهم:

الإسلام: اتفقوا على ردّ رواية الكافر، كتابيا كان أو من كفار أهل القبلة عندهم من مجسمة وخوارج والغلاة، قال غفاري بأنّ الاتّفاق واقع على من كفر من غير أهل القبلة.[35]

العقل: ولا خلاف في ذلك بينهم وبين أهل السنّة.

البلوغ: ذكروا اشتراط البلوغ فيمن لم يميّز، ولهم خلاف في المميّز إذا لم يكن بالغا، فذكر أن المشهور عندهم عدم قبول روايته، ونسب مثل ذلك لجمهور أهل السنّة (وهو لا يصحّ)، ثمّ ذكر قبوله عن جمع من أهل السنّة وأنّ بعض المتأخرين عندهم وافقوهم على ذلك.[36]

الإيمان: ومقصودهم بذلك كون الراوي شيعيّا اثنا عشريا؛ قال علي أكبر غفاري : "ومقتضاه عدم جواز العمل بخبر المخالفين ولا ساير فرق الشيعة"[37]. وخالف بعضهم ذلك فأجازوا العمل بخبر المخالفين إذا رووا عن أئمة الشيعة إذا لم يكن في روايات الأصحاب ما يخالفه ولا يعرف لهم قول فيه."[38]، واستدلّوا بما رووه عن الإمام

الصادق(عليه السلام) أنّه قال:" إذا نزلت بكم حادثة لا تجدون حكمها فيما روي عنا، فانظروا إلى ما رووه عن علي عليه السلام فاعملوا به."[39] ومن هذا الباب قبلوا مرويات مثل حفص بن غياث، وغياث بن كلوب، ونوح بن دراج والسكوني وغيرهم من رواة أهل السنّة عن أئمتهم.[40]

وأجازوا أيضا- العمل بمرويات سائر فرق الشيعة وبعض الفرق إن كان ليس هناك ما يخالفه ولا يعرف عند الإثني عشرية العمل بخلافه، بل أوجبوا العمل به إذا كان الراوي ورعا في روايته مأمونا وإن كان مخطئا في أصل الاعتقاد.[41]

العدالة: وذكروا في مفهومها قريبا مما ذكره أهل السنّة فقالوا بأنّها:" ملكة نفسانية راسخة باعثة على ملازمة التقوى وترك ارتكاب الكبائر والإصرار على الصغائر وترك ارتكاب منافيات المروءة، الكاشف ارتكابها عن قلة المبالاة بالدين بحيث لا يوثق منه التحرز عن الذنوب."[42]

وذكروا فيها أشياء منها:

- أنه لا يكفي فيها مجرد الإسلام.
- وأنه ليس الأصل في المسلم العدالة.
- لا يكفي فيها مجرد عدم ارتكاب الكبيرة ما لم ينبعث ذلك الترك عن تلك الملكة.
- لا يكفي لثبوتها حسن الظاهر فقط.
- تنكشف العدالة بالعلم والاطمئنان الحاصل من المعاشرة ومن مراجعة المعاشرين للراوي.
- وقالوا بأنّ العدالة لا تزول بمجرّد ارتكاب الصغيرة مرة من غير إصرار عليها، ولا بترك المندوبات وارتكاب المكروهات؛ إلاّ أن يبلغ حداً يؤذن بالتهاون بالسنن والمكروهات وقلة المبالاة بالدين.[43]

واختلفوا في اشتراط العدالة في الراوي لقبول روايته إلى قولين:

أحدهما اشتراطها؛ وهو المشهور عندهم.[44]

والثاني عدم اشتراطها على قولين؛

أحدهما: حجية خبر مجهول الفسق. وهو المنقول عن ظاهر جمع من المتأخرين.

ثانيهما: عدم حجية خبر مجهول الحال، بل من يوثق بتحرزه عن الكذب خاصة؛ قالوا لأنّ " من كان مخطئا في بعض الأفعال أو فاسقا بأفعال الجوارح وكان ثقة في روايته متحرزا فيها، فإن ذلك لا يوجب رد خبره، ويجوز العمل به، لأن العدالة المطلوبة في الرواية حاصلة فيه، قالوا: وإنما الفسق بأفعال الجوارح يمنع من قبول شهادته، وليس بمانع من قبول خبره. ومال إليه جمع كثير من الأواخر، واشتهر بينهم.[45]

واحتجّوا لجواز قبول بعض ما يروي الفاسق أنّ القرآن طلب منّا التثبّت من خبره لا ردّه مطلقا، فإذا صحّ لنا خبر الفاسق بعد التثبّت قبلناه، وعلى ذلك يتوجّب أن يكون مجهول الحال أحسن حالا من معلوم الفسق ظاهراً؛ واستدلّوا أيضا بالمعهود من أفعال العقلاء؛ قالوا عهدناهم مطبقين على العمل بخبر الفاسق بالجوارح المتحرز عن الكذب في أمور معاشهم ومعادهم عند الوثوق به، وهذا الذي يؤيده ظاهر عمل الشيعة الإمامية.[46]

- **مسألة: فيما تثبت به العدالة:** وذكروا فيما تثبت به العدالة أمورا منها:-

o الملازمة والصحبة المؤكدة والمعاشرة التّامة المطلعة على سريرته وباطن أمره، بحيث يحصل العلم أو الاطمئنان العادي بعدالته.

o الاستفاضة والشهرة. فمن اشتهرت عدالته بين أهل العلم من أهل الحديث وغيرهم، وشاع الثناء عليه بها، كفى في عدالته، ولا يحتاج مع ذلك إلى معدل ينص عليها؛ ومثلوا له بالكليني وكثير من المشايخ بعده.

o شهادة القرائن الكثيرة المتعاضدة الموجبة للاطمئنان بعدالته؛ قالوا: ككونه مرجع العلماء والفقهاء، وكونه ممن يكثر عنه الرواية من لا يروي إلا عن عدل، ونحو ذلك من القرائن.

o تنصيص عدلين على عدالته. بأن يقولا: هو ثقة، أو عدل، أو مقبول الرواية، إن كانا ممن يرى العدالة شرطا، أو نحو ذلك. وكفاية ذلك مما لا خلاف فيه عندهم وعند غيرهم.

ووقع الخلاف عندهم في كفاية تزكية العدل الواحد، فاختار بعضهم الكفاية، وذهب آخرون إلى عدم الكفاية[47]، وكلّهم مجمعون على ثبوت ذلك لمن زكّاه أحد الأئمّة المعصومين[48].

ومما انفرد به الإمامية في ثبوت العدالة قولهم بأنّه مما تثبت به العدالة رؤية الراوي للإمام الغائب في معتقدهم؛ يقول الممقاني -وهو من آياتهم- في أحد الرواة:"تشرف الرجل برؤية الحجة -عجل الله فرجه وجعلنا من كل مكروه فداه- بعد غيبته؛ فنستشهد بذلك على كونه في مرتبة أعلى من مرتبة العدالة ضرورة".[49]

ولهم كلام عن الصلة بين مصطلحي العدالة والضّبط؛ هل ذكر العدالة يغني عن صفة الضبط أم لا؟ فذهب بعضهم إلى أنّ ذكر العدالة يغني عن ذكر الضبط؛ لأن العدل لا يروي إلا من ضبطه وتحقّقه على الوجه المعتبر، قالوا: وتخصيص الضبط بالذكر تأكيد جرت عليه عادة العلماء، وذهب علي أكبر غفاري إلى أن ذكر العدالة لا يغني في بيان صفة الضّبط؛ لأنّ العدالة تفيد عدم تعمّده نقل ما ليس بمضبوط، ولا تفيد أنّه لا يكثر سهوه[50] وهو تفصيل لطيف.

**الضّبط:**

اشترطوا في الراوي من الضبط مثل ما اشترطه محدّثوا السنّة وهو أن يكون حافظا لما سمع مستيقضا غير مغفل إن حدث من حفظه، ضابطا لكتابه، حافظا له من الغلط، والتصحيف، والتحريف إن حدث منه، عارفا بما يختل به المعنى حيث يجوز له ذلك، والضابط عندهم؛ من يغلب ذكره سهوه.[51] غير أنّهم استثنوا أئمّتهم المعصومين من هذا المفهوم النسبي للضبط، على ما يقتضيه وصف العصمة عندهم.

**مسألة- فيما يثبت به الضبط:-**

ذكروا لذلك أمورا منها:

- كفاية وصف الراوي بالضبط إذا كان كثير الاهتمام بنقل الحديث؛ فيذكر الحديث

بمجرّد سماعه، ولا يضرّه إن كان فيه سهو يسير.[52]

– يعتبر ضبط الراوي بأن تعتبر روايته برواية الثقات المعروفين بالضبط والإتقان، فإن وجدت رواياته موافقة لها غالبا –ولو من حيث المعنى– بحيث لا يخالفها، أو تكون المخالفة نادرة، عرف حينئذ كونه ضابطا ثبتا. وإن وجدت كثيرة المخالفة لروايات المعروفين، عرف اختلال ضبطه أو اختلال حاله في الضبط، ولم يحتج بحديثه.

– يحصل الاطمئنان على ضبط الراوي إذا شهد له ثقة ماهر بذلك.[53]

– اختلفوا فيمن جُهل حاله إلى قولين؛ والأظهر عندهم قبوله، استنادا إلى أنّ الغالب من حال الرواة والغالب في حال الناس الضبط وعدم غلبة السّهو؛ أي التذكر بالمعنى المنافي للنّسيان، لا بمعنى التذكر الفعلي.[54]

ونبّهوا على أنّ اشتراط الضّبط إنّما يكون فيما سوى الأصول المشهورة، مما يُروى من الحفظ، أو ما يروى من غير الطرق المشهورة.[55]

– ذكروا أن شرط الضبط إذا تحقق في الراوي أُخذ بخبره ولا يُنظر هل وافق غيره أم لا، وهل عضده ظاهر مقطوع من كتاب أو سنة متواترة أو عمل بعض الصحابة به، محتجين بقبول الإمام علي(رضي الله عنه) وسائر الصحابة لخبر الواحد وإن لم يكن عندهم.[56]

ولم يشترطوا في الراوي (الذكورة ولا الحرية – وقبلوا رواية الأعمى والأمي وغير الفقيه، وغير العالم بالعربية[57]، ولا أن يكون معروف النسب.[58]

**– رأيهم في الصحابة وعدالتهم:**

مما خالف به الشيعة الإمامية أهل السنّة والجماعة جرأتهم على نقد الصحابة، وتكفير غالبيتهم؛ قال التستري –وهو من أكابرهم–: "كما جاء موسى للهداية وهدى خلقاً كثيراً من بني إسرائيل وغيرهم فارتدوا في أيام حياته ولم يبق فيهم أحد على إيمانه سوى هارون (عليه السلام)، كذلك جاء محمد(صلى الله عليه وسلم) وهدى خلقاً كثيراً, لكنهم بعد وفاته ارتدوا على أعقابهم"[59]. وهذا عرض موجز عن أبرز شبهاتهم، مع نقض أهل السنّة دعاواهم.

انطلق الشيعة في نقدهم عقيدة السنّة في عدالة الصّحابة من عدّة منطلقات؛ منها أنّ مصطلح الصحبة في اللغة لا يقتضي العدالة، فذكروا أنّ الصّاحب هو المعاشر والملازم، وأنّه لا يقال ذلك إلاّ لمن كثرت ملازمته، وأن المصاحبة تقتضي طول لبثه.(60)

وقد ردّ عليهم غير واحد من علماء السنّة هذه الشبهة، بأنْ فرّقوا بين نوعي الصّحبة، صحبة عرفية؛ وهي التي ذكرها الشيعة، وصحبة لغوية مطلقة؛ وهي التي تتعلّق بالرواية(61)، ولا فرق بين المفهومين فيما يخصّ الرواية إلا في مجال الترجيح حين تعارض الروايات(62) لأنّ الرواية عن رسول الله (صلى الله عليه وسلم) أو غيره لا تحتاج تحقّق الصحبة العرفية، وهو الذي يدلّ عليه الواقع في كتب السنّة والشيعة على حدّ سواء.

والعجيب أنّ العدالة تثبت عندهم لمن لقي إمامهم الغائب الذي ينتظرون خروجه، ويستكثرون ذلك على من تشرّف بلقيا النبي(صلى الله عليه وسلم) مؤمنا به ومات على ذلك؛ يقول الممقاني -وهو من آياتهم- في أحد الرواة:" تشرف الرجل برؤية الحجة -عجل الله فرجه وجعلنا من كل مكروه فداه- بعد غيبته؛ فنستشهد بذلك على كونه في مرتبة أعلى من مرتبة العدالة ضرورة."(63)

ومن اعتراضات الشيعة على مذهب السنة في تعديل الصحابة، أنّ لفظ الصحبة لا يقتضي التزكية، واستشهدوا بنص القرآن في قول يوسف عليه السّلام للمسجونين معه من غير أهل ملّته ﴿**يا صاحبي السجن**﴾ وغير ذلك من النصوص، وأجابهم أهل السنّة أنّ مصطلح الصحبة الثابت عند أهل السنّة فيه شرط الإيمان حين اللقاء، والموت على ذلك، فلا أحد من أهل السنّة يقول بصحبة عبد الله بن أبي السّرح الذي أسلم ثم هاجر إلى الحبشة وتنصّر هناك ومات نصرانيا.

ومن أكثر ما يشاغبون به على أهل السنّة اعتراضهم على تعديل السنّة للصحابة مع أنّ القرآن ذكر فيهم منافقين، وهذه جرأة عظيمة، لأنّ حدّ الصحابي يتضمّن صفة الإيمان، والمنافق غير مؤمن، ومن حكمته(صلى الله عليه وسلم) أنّه لم يؤذهم في دولته، ولكنّه لم يتركهم يعبثون بتعاليم هذه الأمّة، فقد أعطى أسماءهم لأمين سرّه حذيفة بن اليمان، واشتهر

ذلك عنه حتى كان عمر يأتيه يسأله خشية أن يكون منهم، فما كان لأحد منهم أن يجرؤ على الكذب على رسول الله (صلى الله عليه وسلم). فليس للمنافقين أثر في الرواية، وأما ما قد يتشبثون به من قوله(صلى الله عليه وسلم) "لا يقال محمّد يقتل أصحابه" حينما استشاره بعض الصحابة في قتل أحد المنافقين، فسياق الحديث يردّه، إذ المعنى أنّ الناس يحسبونهم من الصحابة فيقولون بأنّ محمدّ يقتل أصحابه، فقالها النبيّ(صلى الله عليه وسلم) حفظا لأمن المجتمع الإسلامي، ولم يكن ضررهم كبير؛ لأنّ الله تعالى تولّى أمرهم وكشفه للنبي(صلى الله عليه وسلم).

والحقّ أنّ هذه الدعوى التي قال بها الروافض إنّما قصدوا بها الدسّ والتشكيك في نفاق أي صحابي يريدونه، لأنّ بعض من يطعنون فيه كأبي بكر وعمر وعثمان (رضي الله عنهم) لهم صحبة طويلة.

من مفتريات الشيعة في هذا الموضوع أنّ السنّة يقولون بعصمة الصحابة، مع أنّ الذي جرى بينهم من حروب وقتال ينقض ذلك، وقد نشأ هذا الفهم السقيم من تأثرهم في فهم صفة العدالة عند أهل السنّة بعقيدتهم الفاسدة في عصمة أئمّتهم؛ فالعدالة لا تقتضي العصمة من أيّ وجه، ودليل ذلك أنّ أهل السنّة أثبتوها لعدد كبير من رواة الحديث في العصور المتأخرة عن عصر الصحابة، فغاية ما تفيده العدالة عدم تعمّدهم الكذب في حديث رسول الله(صلى الله عليه وسلم) وفي غيره، وكذلك تفيد تحقّق صفة الضبط فيما ينقلون عنه من أخبار تحققا غالبا لمزايا توفرت لهم دون من جاء بعدهم، لذلك قيّد من جاء بعدهم من علماء الحديث بصفة الضبط في الراوي؛ لأنها لم تعد صفة ملازمة للعدالة. ومع ذلك فقد جوّز أهل الحديث الوهم على الصحابي، وإن كان ذلك فيهم نادرا. وأما العصمة فهي منع إلهي للمعصوم من قول غير الحق أو فعله في كل أحواله على الراجح، وذلك ما لم ينسبه أحد إلى الصحابة.

**- بعض ألفاظهم المميزة في الجرح والتعديل:**

لا يسعني في هذا المقام إيراد جميع ما ذكروا في هذا المجال، وإنّما عمدت إلى ألفاظ ربّما تميّزوا بها، لأنّ أكثر ألفاظ متأخريهم مقتبسة من اصطلاح أهل السنّة، فمن ألفاظ التعديل عندهم:

(عين) ويقصدون به كونه من أعيان الشيعة[64]–وقد خالف فيها بعضهم[65]– وقولهم في الراوي: (شيخ الطائفة) أو (شيخ الطائفة وفقيهها)، (شيخ القميين وفقيههم) (وجهها) و(عميدها) أو (رئيسها) ونحو ذلك من الألفاظ يستعملونها للمشاهير من أقطاب المذهب؛ ممن يستغني عن التوثيق عندهم[66]؛ قال والد البهائي العاملي:" أما نحو (شيخ هذه الطائفة) و(عمدتها) و(وجهها) و(رئيسها) ونحو ذلك؛ فقد استعملها أصحابنا فيمن يستغنى عن التوثيق لشهرته، ايماء إلى أن التوثيق دون مرتبته."[67] وألحقوا بذلك قولهم: (فقيه أصحابنا) و(وجههم) و(عارفهم بالحديث) و(المسموع قوله فيهم)، (من خواص الشيعة)، (من حواري الإمام).[68]

ومنها قولهم: (وكيل) أي أنه من وكلاء إمام من أئمّتهم، وذلك يقتضي الثقة بل ما فوقها[69]، ومنها قولهم: (عظيم المنزلة)، ومنها قولهم: (كثير الحديث) لما رووا عن أئمّتهم أنّهم قالوا:"اعرفوا منازل الرجال منا على قدر رواياتهم عنا."[70] ومن ذلك قولهم: (له أصل) أو(له كتاب)؛ يفيد التوثيق عندهم.[71] ولبعض محقّقيهم اعتراض على بعض هذه الإطلاقات.[72] ومن ذلك قولهم (صحيح الحديث) لأنه يقتضي كونه ثقة ضابطا. ففيه زيادة تزكية.[73] وهذه المرتبه الأولى عندهم.

**– أدلّة الوثاقة أو الجرح عند الإمامية:**

ومما يدلّ على الوثاقة عندهم أيضا:

– إجماع العصابة على تصحيح ما يصح عنه.[74]

– كونه من مشايخ الإجازة، ومعنى ذلك أنه ممن يستجاز في رواية الكتب المشهورة.[75] وذلك لأنّ (عادة المصنفين عدم توثيق الشيوخ) ولا يعتنون ببيان حالهم؛ لشهرتهم في عصورهم.[76] وقد وقع الخلاف في ذلك وعليه اختار الصدر تصنيفهم في مرتبة الممدوحين دون الموثقين.[77]

وأما المرتبة الثانية فهي ما أفاد عندهم المدح دون التّوثيق الصريح كقولهم :

(فاضل)، (صالح)، (متقن)، (حافظ)، (واسع الرواية)، (ضابط)، (روى عنه الناس)، (ورع)، (صدوق). ثم نحو (ينظر في حديثه)، (يكتب حديثة)، (مسكون الى روايته)، (بصير بالحديث والرواة)، (خاص) (مضطلع بالرواية)، (مشكور)، (مستقيم)، (ممدوح)، (من أولياء أمير المؤمنين عليه السلام)، (صاحب الرضا عليه السلام) فهذه الألفاظ تفيد المدح عندهم وليس بصريحة في التوثيق.[78]

- ومما اختصوا به من اصطلاحات في جانب الجرح قولهم (في مذهبه ارتفاع)، أو (مرتفع القول) أي (لا يعتبر قوله ولا يعتمد عليه)، وقولهم:(كان من الطيارة) يريدون بذلك كله التجاوز بالأئمة عليهم السلام إلى ما لا يسوغ، والغلوّ فيهم.[79]

**- من أمارات العدالة ودلائلها عندهم أمور:-**

- منها: رواية من يطعن على الرجال في روايتهم عن المجاهيل وغير الثقات والضعفاء.[80]
- ومنها : رواية من عرف أنه لا يروي إلا عن ثقة.[81]
- ومن ذلك كثرة تناول الأجلاء منهم وروايتهم عنه بل إكثار الجليل المتحرج في روايته من الرواية عنه كالكليني صاحب الكافي.[82] قال الصدر:" وكل هذا لا يفيد إلا قوة في الرواية، أما إدخالها في الصحيح ففي غاية الإشكال."[83]
- ومنها : اعتماد القُمِّيين عليه وروايتهم عنه لما عرفوا به من شدة الإنكار والتعنّت، وخالف الصدر في ذلك وذكر بأنّ أقصى ذلك كله إفادة القوة.[84]
- ومن ذلك كونه من الوكلاء لآل البيت عليهم السلام وقالوا بأنّهم ما كانوا ليعتمدوا إلا على ثقة، سالم العقيدة.[85] قال الصدر:" وعندي أنها لا تدل بمجردها على شيء" وذكر قول الطوسي في مدح بعضهم وذمّ آخرين.[86]

**ومن أمارات الجرح ودلائله عندهم أمور:-**

- منها: كثرة روايته عن الضعفاء والمجاهيل.[87]

- ومنها: كثرة رواية المذمومين عنه أو ادعاؤهم كونه منهم.[88]
- ومنها: أن يروي عن الأئمة عليهم السلام على وجه يظهر منه عدّه إياهم رواة لا حججا معصومين، فهذا يدلّ على أنّه ليس شيعيّا، إلا إن دلّت القرائن على خلاف ذلك.[89]
- ومنها : كونه كاتب الخليفة أو الوالي أو من عماله.[90]
- ومنها : فساد العقيدة سواء كان في نفس الأصول أو في فروعها.[91]

**- تنبيهات مهمّة:-**

- لهم تفرقة بين من وُثّق صراحة، ومن مُدح فقط؛ كقولهم(صالح، وشيخ، وزاهد...)؛ وجعلوا حديث الأول صحيحا، وحديث الثاني حسنا، والحسن عند متأخريهم ليس بحجة[92]، غير أنّ هذا من اصطلاح المتأخرين عندهم، أمّا المتقدّمين فما هو إلا من قبيل التفنّن في العبارة، والمضمون واحد[93].

- إذا قال أحد الرجاليين الكبار المتقدمين عندهم كالكشي، والشيخ الطوسي، والنجاشي (ثقة) فإنّه يعني في الغالب كونه إماميا.[94]

- تعديل غير الإمامي يفيد الظنّ، أي أن حكمه قريب محتمل الصحّة.[95]

- لهم اصطلاحان جديد وقديم كما عند أهل السنّة.[96]

- يطلق المتقدّمون من علمائهم على الصدوق الضابط غير الإمامي (مقبول الحديث) وليس (صحيح الحديث).[97]

- قوله في الراوي (خاص) يعني من الخواص لا من الخاصّة الإمامية، وإلا لقيل(خاصي).[98]

- المدح عندهم إذا تعلّق بإمامي أفاد حسن حديثه، وإذا تعلّق بغير الإمامي فإنّه يفيد القوة.[99]

- تشدّد القمّيون في تضعيف من يغالي في الأئمّة؛ كمن ينفي عنهم السهو، أو يُطلق التفويض إليهم أو يغرق في تعظيمهم، ويروي المعجزات وخوارق العادات عنهم، أو يبالغ

في تنزيههم عن النقائص، وإظهار سعة قدرتهم، وعلمهم المحيط بمكنونات الغيوب في السماء والأرض[100]؛ لذلك يعاملون المتكلمين في الرجال القدماء من القميين كما يعامل محدثوا أهل السنّة المتشددين من النقاد كشعبة وابن القطان وغيرهما.

## خاتمـة

من خلال هذه الصفحات، ومن خلال التعاطي مع بعض كتب هذه الفرقة الإسلامية، تبيّن لي ما يأتي:-

- انطباع هذا العلم عندهم بما قامت عليه مدرستهم من عقائد.
- تأليف الشيعة مناظرة لما يكتبه أهل السنّة في المواضيع المختلفة، فهي محاولة متأخرة لإيجاد البديل، لإبعاد جمهورهم عن النظر في كتب أهل السنّة.
- مفهوم علم الرجال عندهم موافق لمفهوم علم الجرح والتعديل عند أهل السنّة، وأما التواريخ العامة عند السنّة فيدعونها علم التراجم.[101]
- كثرة اقتباسها من مدرسة أهل السنّة ومنهجهم في هذا العلم لما كان لهم من الريادة فيه.
- محاولة مخالفتهم في المصطلحات: (المجروحين – المذمومين)، (المسكوت عنهم – المهملين)، (أهل الجرح والتعديل- الرجاليون)، ولا عجب في ذلك لأنّ من أصول مذهبهم مخالفة العامة(أي أهل السنة)، ولأنّهم يعتقدون الأخذ من أهل السنّة نقيصة في علمهم الذي يزعمونه.
- لحظت تقاربا في مسائل هذا العلم وطرق الكلام فيها عند المتأخرين.
- لهم هوس في ادعاء السبق في مختلف العلوم؛ منها هذا العلم، غير بعض المتأخرين منهم، يقرّ بتأخر علوم الحديث عندهم، وقد برّر ذلك بأنّ زمان النصّ عندهم تأخر إلى زمان إمامهم الغائب، فهنالك بدت عندهم الحاجة إلى مثل المنهج الذي أبدعهم محدثوا أهل السنّة،

غير أنّني لا لأرى وجه الفرق طالما كان للمهدي المنتظر وكلاء، يتصلون به في مختلف الأزمان، فالنّص موجود في كل الأحوال.

o والحقّ أنّ هذا البحث الوجيز قد أوقفني على عظمة ما قام به علماء السنّة في ميادين هذا العلم، بما لا مجال للمقارنة فيه بينهم وبين غيرهم من الفرق.

**مصادر البحث ومراجعه:**


1. الاستبصار فيما اختلف من الأخبار، أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي(ت460هـ)، تحقيق السيد حسن الموسوي، دار الكتب الإسلامية/ تهران. (د.ت)
2. الأصول من الكافي، أبو جعفر محمد بن يعقوب بن إسحاق الكليني الرازي (ت 328/ 329هـ) تعليق على أكبر غفاري ، دار الكتب الإسلامية/ طهران، ط3/ (1388هـ) .
3. خاتمة مستدرك الوسائل، الميرزا حسين النوري الطبرسي(ت1320هـ)، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، قم-إيران، ط1/ 1415هـ..
4. دراسات في علم الدراية (تلخيص مقباس الهداية للعلامة المامقانى)، تلخيص وتحقيق على أكبر الغفاري، جامعة الإمام الصادق. (د.ت)
5. الذريعة إلى تصانيف الشيعة، آقا بزرك الطهراني، دار الأضواء/ بيروت ط3/ 1403هـ 1983م.
6. كليات في علم الرجال: جعفر السبحاني ط3/ 1414هـ، مؤسسة النشر الإسلامي / قم – إيران.
7. المستصفى في علم الأصول، أبو حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالي (ت505 ه( تصحيح: محمد عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية بيروت – لبنان.
8. معالم المدرستين (بحوث ممهدة لتوحيد كلمة المسلمين الجزء الأول بحوث المدرستين في الصحابة والإمامة)، السيد مرتضى العسكري، مؤسسة النعمان / بيروت. (د.ت)
9. نهاية الدراية (في شرح الرسالة الموسومة بالوجيزة للبهائي)، السيد حسن الصدر 1354 هـ تحقيق ماجد الغرباوي السيد حسن الصدر، تحقيق: ماجد الغرباوي. (د.ت)
10. الهداية (في الأصول والفروع)، الشيخ الصدوق محمد بن علي بن بابويه، تحقيق ونشر: مؤسسة الإمام الهادي عليه السلام ط: 1/ 1418.
11. وسائل الشيعة (تفصيل وسائل الشيعة الى تحصيل مسائل الشريعة)، محمد بن الحسن الحر العاملي (ت1104هـ)، تحقيق مؤسسة آل البيت لإحياء التراث/ قم ط2/ 1414 هـ.
12. وصول الأخيار إلى أصول الأخبار، حسين بن عبد الصمد العاملي(918 - 984)، تحقيق السيد عبد

اللطيف الكوهكمري ، مجمع الذخائر الإسلامية/ قم-إيران، عام: 1041 هـ.

**ـ الحواشي والإحالات:**

(1) دراسات في علم الدراية، علي أكبر غفاري ص77.
(2) المرجع نفسه ص77.
(3) ينظر المرجع نفسه ص78.
(4) ينظر المرجع نفسه ص78.
(5) ينظر المرجع نفسه ص78.
(6) ألفه في فترة ما بين (368-372). ينظر الهداية في الأصول والفروع، للشيخ الصدوق: ص200.
(7) ذكر محقّقه أنّه حوى 13590حديثا.: ينظر مقدمة تحقيق الاستبصار: 1/ 22.
(8) وهو عبارة عن جمع المصنّف لأحاديث الكتب الأربعة المتقدمة الكافي والتهذيب والاستبصار ومن لا يحضره الفقيه.، وقد حصر المؤلف أحاديثه بـ5511حديثا. وقال:" حصرتها لئلا يقع زيادة أو نقصان، وقد جاء في الذريعة أن أحاديثه 6531. وهو خلاف ما قاله المؤلف." نقلا عن كتاب أصول مذهب الشيعة الإمامية الإثني عشرية عرض ونقد، تأليف دكتور ناصر بن عبد الله بن علي القفاري: 1/ 427.
(9) مقدمة الاستبصار [الاستبصار: 1/2-3.]
(10) الهداية في الأصول والفروع، للشيخ الصدوق: ص192.
(11) قال د. ناصر بن عبد الله بن علي القفاري:" ويقع في 3 مجلدات كبار، وطبع في إيران، وبلغت أبوابه 273. باباً، وقال شيخهم محمد بحر العلوم - من المعاصرين - بأنه يحتوي على نحو خمسين ألف حديث. لؤلؤة البحرين "الهامش" ص122.، بينما يذكر محسن الأمين بأن مجموع ما في الكتب 44244. حديثاً أعيان الشيعة: 1/280.." نقلا عن كتابه أصول مذهب الشيعة الإمامية الإثني عشرية: 1/ 427، ولم أقف على هذه الكتب.
(12) قال د. ناصر :"قالوا بأنه أجمع كتاب في الحديث، جمعه مؤلفه من الكتب المعتمدة عندهم. وعزا إلى : الذريعة: 3/27، أعيان الشيعة: 1/293." نقلا عن كتابه أصول مذهب الشيعة الإمامية الإثني عشرية: 1/ 427،
(13) قال د. ناصر:" هو أجمع كتاب لأحاديث الأحكام عندهم، جمع فيه مؤلفه رواياتهم عن الأئمة من كتبهم الأربعة التي عليها المدار في جميع الأعصار- كما يقولون - وزاد عليها روايات أخذها من كتب الأصحاب المعتبرة تزيد على 70 كتاباً، كما ذكر صاحب الذريعة، ولكن ذكر الشيرازي في مقدمة الوسائل بأنها تزيد على 180، ولا نسبة بين القولين، وقد ذكر الحر العاملي أسماء الكتب التي نقل عنها فبلغت - كما حسبتها - أكثر من ثمانين كتاباً، وأشار إلى أنه رجع إلى كتب غيرها كثيرة، إلا أنه أخذ منها بواسطة من نقل عنها طبع في ثلاثة مجلدات عدة مرات، ثم طبع أخيراً بتصحيح وتعليق بعض شيوخهم في عشرين مجلداً.." نقلا عن كتابه أصول مذهب الشيعة الإمامية الإثني عشرية: 1/ 427.
(14) قال د. ناصر:" قال الطهراني: "أصبح كتاب المستدرك كسائر المجاميع الحديثية المتأخرة في أنه يجب على

المجتهدين الفحول أن يطلعوا عليها ويرجعوا إليها في استنباط الأحكام، وقد أذعن بذلك جل علمائنا المعاصرين" الذريعة: 2/110-111.، ثم استشهد بعض أقوال شيوخهم المعاصرين باعتماد المستدرك من مصادرهم الأساسية الذريعة: 2/111.." نقلا عن كتابه أصول مذهب الشيعة الإمامية الإثني عشرية: 1/ 428.

(15) ينظر أصول مذهب الشيعة الإمامية الإثني عشرية: 1/ 427-428.

(16) ينظر مقدّمة تحقيق دراسات في علم الدراية، علي أكبر غفاري ص4.

(17) كليات في علم الرجال ص58 نقلا عن رجال النجاشي: رقم1018، ولم أقف على هذا الكتاب.

(18) المرجع نفسه ص59.

(19) ينظر المرجع نفسه ص59-60.

(20) المرجع نفسه ص60.

(21) المرجع نفسه ص61.

(22) المرجع نفسه ص62.

(23) ينظر كليات في علم الرجال ص63.

(24) ينظر المرجع نفسه ص69.

(25) ينظر المرجع نفسه ص70-71.

(26) ينظر المرجع نفسه ص72.

(27) تكلّم السبحاني عن هذه الكتب؛ ينظر كليات في علم الرجال ص114-119.

(28) ذكر جملة أهمّها السبحاني في كليات في علم الرجال من ص127-إلى ص130.

(29) يقصدون بالكتب الأربعة عندهم: الكافي للكليني، ومن لا يحضره الفقيه للشيخ الصدوق والتهذيب والاستبصار للطوسي.

(30) ينظر كليات في علم الرجال ص128.

(31) لا شكّ أنّ ذلك من أثر نظرائهم من علماء السنّة في هذا المجال خصوصا الذهبي وابن حجر.

(32) كليات في علم الرجال ص134.

(33) المهمل عندهم من لم يُذكر فيه مدح أو ذمّ، وقد احتجّ به بعضهم، وأما المجهول فهو من صرّح أئمة الرجال فيه بالمجهولية، وهو جرح. ينظر المرجع نفسه ص135.

(34) ينظر دراسات في علم الدراية، علي أكبر غفاري ص78.

(35) ينظر المرجع نفسه ص79.

(36) ينظر المرجع نفسه ص79.

(37) المرجع نفسه ص79.

(38) دراسات في علم الدرايةص79-80.

(39) المرجع نفسه ص80.

(40) ينظر المرجع نفسه ص80.

(41) ينظر المرجع نفسه ص80.
(42) غفاري المرجع نفسه ص80.
(43) ينظر غفاري، دراسات في علم الدراية 80.
(44) ينظر غفاري المرجع نفسه ص81.
(45) ينظر المرجع نفسه ص81.
(46) ينظر المرجع نفسه ص81 -83.
(47) ينظر دراسات في علم الدراية ص90-91.
(48) ينظر كليات في علم الرجال ص151
(49) تنقيح المقال، للممقاني: 211/1..
(50) ينظر دراسات في علم الدراية ص83-84.
(51) ينظر دراسات في علم الدراية ص83.
(52) ينظر المرجع نفسه ص84.
(53) ينظر المرجع نفسه ص84.
(54) ينظر المرجع نفسه ص84.
(55) دراسات في علم الدراية ص 83.
(56) المرجع نفسه ص 85.
(57) قالوا : لأن الغرض من الخبر الرواية لا الدراية، وهي تتحقق بدونها، ولعموم قوله ﷺ.: " نضَّر الله امرئ سمع مقالتي فوعاها، وأداها كما سمعها، فرب حامل فقه ليس بفقيه ". المرجع نفسه ، علي أكبر غفاري ص86.
(58) ينظر المرجع نفسه ص86.
(59) من كتاب إحقاق الحق للتستري ص316.
(60) ينظر معالم المدرستين، السيد مرتضى العسكري: 83/1.
(61) ينظر المستصفى، الغزالي:ص130-131.
(62) ثبت عن بعض الصحابة ردّ انفراد بعض الصحابة من أعراب البادية.
(63) تنقيح المقال، للممقاني: 211/1.
(64) ينظر وسائل الشيعة آل البيت . الحر العاملي:03/ 288.
(65) ينظر نهاية الدراية، السيد حسن الصدر ص394.
(66) ينظر خاتمة المستدرك ، الميرزا النوري:1/ 65، ونهاية الدراية، السيد حسن الصدر ص 398.
(67) وصول الأخيار إلى أصول الأخبار، والد البهائي العاملي ص192 .
(68) ينظر نهاية الدراية، السيد حسن الصدر ص398، قال الصدر: وعندي لا بد من العدالة المستفادة من الملكة. المصدر نفسه ص398.
(69) ينظر وسائل الشيعة آل البيت . الحرّ العاملي:03/ 289، وقد خالف فيها بعضهم لما ثبت في حق

بعضهم من الجرح الصريح من قبل أئمتهم.

(70) الكافي1 / 40 .، وينظر وسائل الشيعة آل البيت، الحر العاملي:03/ 289.

(71) ينظر وسائل الشيعة آل البيت . الحر العاملي:03/ 289.

(72) ينظر نهاية الدراية، السيد حسن الصدر ص389 -391.

(73) ينظر المرجع نفسه : ص397 .

(74) ينظر نهاية الدراية، السيد حسن الصدر ص407.

(75) ينظر المرجع نفسه ص409.

(76) اعترض الصدر على إطلاق الحكم؛ قال لأنّ فيهم من علم فساد عقيدته عندهم وضعفه. ينظر المرجع نفسه ص412.

(77) ينظر المرجع نفسه ص414.

(78) ينظر المرجع نفسه :ص398، وأكثر هذه الألفاظ لم يتميّزوا بها وإنّا ذكرتها لأبين أنّ بعض ألفاظ التوثيق عندنا لا تفيده عندهم.

(79) ينظر المرجع نفسه ص433.

(80) ينظر نهاية الدراية، السيد حسن الصدر ص414.

(81) ينظر المرجع نفسه ص415.

(82) ينظر المرجع نفسه ص415..

(83) المرجع نفسه ص416.

(84) ينظر المرجع نفسه ص416

(85) ينظر المرجع نفسه ص416.

(86) ينظر المرجع نفسه ص417..

(87) ينظر دراسات في علم الدراية، علي أكبر غفاري ص135.

(88) ينظر المرجع نفسه ص135.

(89) ينظر دراسات في علم الدراية، علي أكبر غفاري ص135.

(90) ينظر المرجع نفسه ص136.

(91) ينظر المرجع نفسه ص139.

(92) ينظر خاتمة المستدرك، الميرزا النوري : 1/ 65.

(93) ينظر خاتمة المستدرك ، الميرزا النوري:1/ 66.

(94) ينظر نهاية الدراية، السيد حسن الصدر ص388.

(95) ينظر المرجع نفسه :ص392.

(96) ينظر المرجع نفسه : ص397 .

(97) ينظر نهاية الدراية، السيد حسن الصدر ص398.

(98) ينظر المرجع نفسه ص398.

(99) ينظر المرجع نفسه ص403 .
(100) ينظر المرجع نفسه ص433.
(101) ينظر كليات في علم الرجال للسبحاني: ص13.

ooooooooooooooooooooooooooooo

# Invalidating Narrators in view of Shiites Imamia

**Dr. Ezzeddine KECHNIT**
University Center of Tamenrast

**Abstract:**
This paper deals with the science of Invalidating Narrators in the opinion of the Shiite scholars of Imamiyah. It also deals with the history of this science, their methodology and terminology in their opinion. We refer to the sources adopted in this area. Their terminology in in the science of Hadith has been influenced by the effects of their beliefs, especially their position on the The Companions (Sahabah).
**Keywords:** Invalidating Narrators - Study of Narrators – Shiites.

# نظرية الاكتساب وكشف الفساد المالي على ضوء السنة النبوية

بقلم

د. قبلي بن هني (*)

## ملخص

لعظم شأن التصرفات المالية لم تغفل السنة المشرفة تقييمها في التنظيم الجاري بين المتعاقدين، وتقويمها جبرا لما يلحقها من الفساد وإقامة للحقوق في مظانها. فتتبع مقاصد السنة النبوية ضرورة ملزمة بتصحيح مبدأ تلك التصرفات وإحكام لمناحيها في أموال الأمة.

**الكلمات المفتاحية**: المال، الاكتساب، الفساد المالي، السنة النبوية.

## مقدمة

الحمد لله المنعم الكريم، وصلى الله على نبيه محمد المصطفى الأمين، وعلى آله وصحبه وسلم تسليما كثيرا أما بعد:

فقد تنوعت العقود وتعددت أنواعها في معاملات الناس، كما أنها بنيت تلك القواعد المستقراة من التصرفات النبوية على باب الذرائع فتحا وسدا، فما جرى عليه من الأصول المالية على تسهيل دوران المال وفق حدود الشريعة ومقاصدها، ودليلها عموم الارتفاقات الباعثة على حفظ الروابط المدنية، فرامت الشريعة أصولا وفروعا إلى فتحها والسعي في تفعيلها، وما كان من ضدها أمّت درْء شرها بسدها.

كل ذلك لأن المال وما تعلق به من أحكام ولوازم، إنما لأجل ما تلبس به من قوام مصالح جماعة الأمة وعون أفرادها على نيل مآربهم على الوجه المشروع، فلا يعقل أن يدع الشارع مهما بلا تقييد ولا ضبط للتصرف فيه، وخاصة وأن النفوس قد جبلت على حبه وجمعه وكنزه

(*) أستاذ محاضر "أ" بقسم العلوم الإسلامية ـ كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية ـ جامعة الأغواط ـ الجزائر.
gueblibn@yahoo.fr

والشح والضن به دون غيره، فلزم تهذيب جموح النفس وتربيتها على أصول السنن وبواعثها.

كما أن صون التسبب في كسب المال وتوفيره في الأمة مقصد ملحوظ، مبالغ فيه تبيين وجوه الفساد، ولذلك كثرت النصوص والسنن الآثار في شأنه، ومن خلال هذه المنظومة السنية بدا أن أكتب أسطرا تخدم المسألة في مقال بعنون: "**نظرية الاكتساب وكشف الفساد المالي في ضوء السنة النبوية**".

وقد جمعت مضامينه في الخطة التالية:

- مقدمة

أولا- الحث على الاكتساب في ضوء السنة النبوية.

ثانيا- المصلحة مناط اكتساب المال وصيانته وضبطه في السنة النبوية.

ثالثا- فساد التصرف المالي وأثر السنة النبوية في تهذيب مسالكه.

رابعا- قسمة التصرفات المالية باعتبار الصلاح والفساد في السنة النبوية

- خاتمة

**أولا- الحث على الاكتساب في ضوء السنة النبوية:**

"اعلم أن الكسب إنّما يكون بالسعي في الاقتناء والقصد إلى التحصيل"[1]، ولقد وردت عن النبي ﷺ آثار صريحة في الحث على الاكتساب وترك الخمول، والنهي عن تكفف الناس وضياع العيال، كما جاءت أخبار أخرى محكمة عنه ﷺ تحذر من الدنيا والافتتان بزينتها، وقد اهتم أهل الحديث والسنة بالباب من طرفيه، فقد جمعوا كتبا وألفوا رسائل[2]، وخاصة منهم أهل الحديث والأثر فقد بينوا حكمه في تراجم عدة.

على غرار ما ترجم له الحافظ ابن حبان البستي رحمه الله تعالى بقوله: "ذكر تخوف المصطفى ﷺ على أمته زينة الدنيا وزهرتها"[3]، وأسند حديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه قال: خطبنا رسول الله ﷺ، فقال: "إن أخوف ما أخاف عليكم ما يخرج الله من زينة الدنيا وزهرتها"، فقال له رجل: يا رسول الله أو يأتي الخير بالشر؟، فسكت عنه رسول الله ﷺ، فرأينا أنه ينزل عليه، فقيل له: ما شأنك تكلم رسول الله ﷺ ولا يكلمك؟ فسري عن رسول الله ﷺ، فجعل يمسح عنه الرحضاء، وقال: "أين السائل"، ورأينا أنه حمده، فقال: "إن الخير

لا يأتي بالشر، وإن مما ينبت الربيع يقتل أو يلم حبطا، ألم تر إلى آكلة الخضر، أكلت حتى امتلأت خاصرتاها، استقبلت عين الشمس فثلطت وبالت، ثم رتعت. وإن المال حلوة خضرة -وهنا محل الشاهد-، ونعم صاحب المسلم هو إن وصل الرحم، وأنفق في سبيل الله، ومثل الذي يأخذه بغير حقه كمثل الذي يأكل ولا يشبع، ويكون عليه شهيدا يوم القيامة".

وفقهه أن الحكم في المال يجوز للعبد جمعه من حله إذا أدى حق الله منه. قال أبو عمر النمري رحمه الله تعالى: "المال المذموم عند أهل العلم هو المطلوب من غير وجهه والمأخوذ من غير حله، والآثار الواردة بذم المال.. فوجه ذلك كله عند أهل العلم والفهم في المال المكتسب من الوجوه التي حرمها الله ولم يبحها وفي كل مال ما لم يطع الله جامعه في كسبه وعصى ربه من أجله وبسببه واستعان به على معصية الله وغضبه ولم يؤد حق الله وفرائضه فيه ومنه، فذلك هو المال المذموم والمكسب المشئوم، وأما إذا كان المال مكتسبا من وجه ما أباح الله وتأدت منه حقوقه، وتقرب فيه إليه بالإنفاق في سبيله ومرضاته، فذلك المال محمود ممدوح كاسبه ومنفقه لا خلاف بين العلماء في ذلك، ولا يخالف فيه إلا مَن جهل أمر الله وقد أثنى الله على إنفاق المال في غير آية ومحال أن ينفق ما لا يكتسب"[4].

ولما دار الأمر بينهما جلبا ودفعا بُني أصالة على الاقتصاد في طلب المال، وقد ترجم لذلك الحافظ المنذري بقوله: "الترغيب في الاقتصاد في طلب الرزق والإجمال فيه وما جاء في ذم الحرص وحب المال"[5]. مع ما فيه من التفاوت بين الناس قسمة من رب العالمين، قال سبحانه: ﴿ **نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُمْ مَعِيشَتَهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ** ﴾ [الزخرف: 32]، وهو جار على حكمته وباعث عطائه سبحانه وتعالى.

ثم مع اعتبار العرف فإنه قد ساد في الناس أن قيمة المرء بقدر ما يكسب، -وقيمته عند العقلاء بقدر ما يهب-. حيث أضحى المعول عليه في كافة الأعراف وفي كل زمن تمام سؤدد الرجل بالمال، فوجهاء القوم أرباب الأموال[6]، ولا تتقرر هيبة الأشخاص إلا وفق ميزان مكاسبهم تغليبا للمنظور المادي، كما قال بعضهم:

إذا قلَّ مال المرء لم يرض عقله بنوه ولم يغضب لـــــه أولياؤه
فإن مات لم يفقد ولم يحزنوا له وإن عاش لم يسرر صديقا بقاؤه[7].

فيكون الحث على اكتساب المال بعرق الجبين ومشقة النفس من وجهه الحلال، أولى مصلحة وأكمل مقصدا[8] من تكفف الناس[9] في نظر الشارع وحكمته البالغة، لأن مقصد التعفف ملحوظ باهتمام. ودليله قال الله تعالى: ﴿ **يَحْسَبُهُمُ الْجَاهِلُ أَغْنِيَاءَ مِنَ التَّعَفُّفِ تَعْرِفُهُمْ بِسِيمَاهُمْ لَا يَسْأَلُونَ النَّاسَ إِلْحَافًا** ﴾ [البقرة: 273].

ولعل أشهر الأحاديث في ذلك ما رواه مالك من حديث أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال: "والذي نفسي بيده لأن يأخذ أحدكم حبله فيحتطب على ظهره، خير من أن يأتي رجلا أعطاه الله من فضله فيسأله أعطاه أو منعه"[10]. وهذا المنحى العملي والسلوكي محل اتفاق بين أئمة الفقه والحديث ونظار أصول الشريعة ومقاصدها، وكافة العقلاء من العرب والعجم، لأن البشر فطروا على العمل وحب الكسب.

ومتتبع بعض تراجم البخاري من كتاب البيوع في صحيحه يقف عليه عيانا –ومعلوم أنه رحمه الله تعالى وقومه كانوا أصحاب تجارة وزرع[11]–، فمن ذلك قوله: "باب ما ذكر في الأسواق"[12]، و"باب التجارة في البر"، و"باب الخروج في التجارة"، و"باب كراهية السخب في السوق"، و"باب: كسب الرجل وعمله بيده"[13].

ولا يفوتك أن فضلاء السلف وخيارهم كانوا يرتادون الأسواق لحاجتهم، فدل على جواز دخول أهل الفضل الأسواق. قال ابن رشد: "وأما جواز دخول الأسواق والمشي فيها، فكفى في الحجية في ذلك قول الله عز وجل: ﴿ **وَما أَرْسَلْنا قَبْلَكَ مِنَ الْمُرْسَلِينَ إِلَّا إِنَّهُمْ لَيَأْكُلُونَ الطَّعامَ وَيَمْشُونَ فِي الْأَسْواقِ** ﴾ [الفرقان:20]. ردا لقول المشركين: ﴿ **مالِ هذَا الرَّسُولِ يَأْكُلُ الطَّعامَ وَيَمْشِي فِي الْأَسْواقِ** ﴾ [الفرقان: 7][14].

وقال ابن الحاج: "والخروج إلى السوق من شعار الصلحاء والأولياء والعلماء المتقدمين رحمة الله عليهم أجمعين.. ألا ترى أن أصحاب رسول الله ﷺ كانوا في الأسواق يتجرون وفي حوائطهم يعملون وعلى هذا استمر علماء الأمة وسلفها"[15].

ومن الملح مما يتعلق بالحث على الكسب ومدح المال والزجر عن القعود عن التكسب وذم الفقر نذكر ما أنشده الحافظ ابن عبد البر عن بعضهم قال:

خاطر بنفسك كي تصيب رغيبةً  إنّ الجلوس مع النساء قبيح[16]

والمقصود منه أن ما ورد من النصوص والآثار في ذم الدنيا والتزهيد فيها والحط من شأنها، فهو محمول على هذا الباب. تحصيلا للاحتياط من الافتتان بالمال وحب التكاثر والاشتغال المفضي إلى الركون للدنيا وزينتها والتنافس فيها، والاسترسال مع مركب الهوى في النفوس لميلها لحب المال طبعا وخاصة إذا اجتمع فيه صفات ذميمة مثل الكبر والحسد والمكر. إذ الأصل في الإنسان حب المال مع الحرص والشره، قال سبحانه: ﴿ **وَتُحِبُّونَ الْمَالَ حُبًّا جَمًّا** ﴾ [الفجر: 20].

وفي الحديث الذي يرويه مسلم عن ابن عباس، يقول: سمعت النبي ﷺ، يقول: "لو أنّ لابن آدم مِلْءَ وادٍ مالاً لأحبَّ أن يكون إليه مثلُهُ، ولا يملأ نفس ابن آدم إلا الترابُ، والله يتوب على من تاب". قال ابن عباس: "فلا أدري أمن القرآن هو أم لا"[17].

وإلى هذا ذهب البخاري حيث ترجم للحديث في صحيحه بقوله: "باب ما يحذر من عواقب الاشتغال بآلة الزرع، أو مجاوزة الحد الذي أمر به". وأورد فيه حديث أبي أمامة الباهلي أنه قال: ورأى سكة وشيئا من آلة الحرث فقال سمعت النبي ﷺ يقول: "لا يدخل هذا بيت قوم إلا أدخله الله الذل"[18]. وله شاهد عند الترمذي من حديث عبد الله بن مسعود، قال: قال رسول الله ﷺ: "لا تتخذوا الضيعة فترغبوا في الدنيا"[19].

وقد علق عليه الألباني في الصحيحة بقوله: "فإن من المعلوم أن الغلو في السعي وراء الكسب يلهي صاحبه عن الواجب ويحمله على التكالب على الدنيا والإخلاد إلى الأرض والإعراض عن الجهاد، كما هو مشاهد من الكثيرين من الأغنياء". ويؤيد هذا الوجه قوله ﷺ: "إذا تبايعتم بالعينة، وأخذتم أذناب البقر ورضيتم بالزرع وتركتم الجهاد سلط الله عليكم ذلا لا ينزعه حتى ترجعوا إلى دينكم ". ثم قال: "فتأمل كيف بين هذا الحديث ما أجمل في حديث أبي أمامة المتقدمة قبله، فذكر أن تسليط الذل ليس هو لمجرد الزرع والحرث بل لما اقترن به من الإخلاد إليه والانشغال به عن الجهاد في سبيل الله، فهذا هو المراد بالحديث، وأما الزرع الذي لم يقترن به شيء من ذلك فهو المراد بالأحاديث المرغبة في الحرث فلا تعارض بينها ولا إشكال". وختم تعقيبه بما نصه: "واعلم أن هذا التكثر المفضي إلى الانصراف عن القيام بالواجبات التي منها الجهاد في سبيل الله هو المراد بالتهلكة المذكورة في قوله تعالى : ﴿ **وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ** ﴾ [البقرة: 195]"[20].

قلت: ولذا جاءت آثار في مقابل ذلك تدل على فضل الفقر وكرامة الفقير المسلم عند الله تعالى، وقد ترجم لذلك البخاري بقوله: "باب فضل الفقر"[21]. وقال الترمذي مترجما في السنن: "باب ما جاء في فضل الفقر"[22].

والحاصل مما سبق بيانه نرتشف من السنة النبوية أنها قد أولت اهتماما بالنفس من حيث الترغيب في رفاهيتها وحفظ وجودها، في ضوء الاعتدال والتوازن[23]، حملا لها على البقاء في عتبات التعبد، لأن الخروج عن العدل إلى الجور في تعاملها الطبعي دليل فساد تمدنها، وإلا لما قامت الشواهد على صلوحية الحكومة النبوية في تمتين المدنية على أوج ما تكون أقوى أمة وأشدها بأسا بين الأمم. قال العلامة عبد الحي الكتاني في التراتيب: "هذا وشبهه عنّ لنا أن تكون عنايتنا في التدوين بالتراتيب الإدارية، والحرف والصنائع والمتاجر وأنواع العلوم والمشخصات التي كانت على عهد تأسيس المدنية الإسلامية النبوية، حتى يعلم الناس من أبناء ملتنا وعشق التاريخ من غيرهم، أن النبي العربي قد مدّن الشعوب، ورقّى الأمم بما أسس لهم من مباني العمران وسنّ من أنظمة التقدم وأنه يمر بك كثيرا أن النبي ﷺ جاء بهذا الرقي والعمران بما أنزل الله عليه من آي ذلك وأساليبه. ولكن غفلوا عن ذكر كيفية تمشية ذلك النظام في ذلك الزمان، وحراس تلك التمشية، الذين كانوا يسهلون على الشعب العمل بآداب ذلك وأساليبه، ويسهرون على تمسك الأفراد بها"[24].

ويبقى الضابط في المسألة قول النبي ﷺ المبني على تربيته الصحيحة كما في حديث جابر بن عبد الله رضي الله عنه مرفوعا: "أيها الناس اتقوا الله وأجملوا في الطلب، فإن نفسا لن تموت حتى تستوفي رزقها وإن أبطأ عنها، فاتقوا الله وأجملوا في الطلب، خذوا ما حل، ودعوا ما حرم"[25].

وتلك التربية قامت أصولها على كليات التصفية النبوية لمبدأ التصرفات المالية كسبا وإنفاقا، حصّلت من خلالها سلامة التصور لنظام المال في نظرية سوق الأعمال المبني على قوله ﷺ: "نعم المال الصالح للمرء الصالح"[26].

**ثانيا- المصلحة مناط اكتساب المال وصيانته وضبطه في السنة النبوية:**

المال نعمة من الله تعالى، استخلفنا الله فيه لينظر ما نحن عاملون، وقضت حكومة النبي ﷺ بالسعي في تكثيره ونهت عن الخيانة والغش والخديعة في تحصيله، وندبنا النبي ﷺ

لاستغلاله وأومأ إلى ترك اكتنازه فقال ﷺ: "إنما لك من مالك ما أكلت فأفنيت، أو لبست فأبليت، أو تصدقت فأمضيت"[27].

والحق أن "ذلك الحاصل أو المقتنى، إن عادت منفعته على العبد، وحصلت له ثمرته، من إنفاقه في مصالحه وحاجاته سمي ذلك رزقا"[28]، وهو الذي ينتفع به في مجالات الحياة التي بنيت عليها قوانين وسنن العمران. ومن رام تتبع تصرفات النبي ﷺ حصّل قاعدة مطردة وهي أن كل ما كان فيه مصلحة شرعية فهو مأذون فيه، حيث لا ضرر فيه على التصرف المالي من جهة بنود المتعاقدين وشروطهم. وكل ما كان فيها شبهة مفسدة أو تعد لحدود الله تعالى، أو غرر يغبن به أحد الطرفين كان باطلا مرغوبا عنه.

وطالب المنظومة الفقهية في أصول التشريع الإسلامي الحنيف، يجده ليس تقنينا جافا ولا جامدا في جميع أبوابه ومنه المعاملات المالية بالأخص، حيث تسري روحه في تصرفات أتباعه مما يمكّنهم من ارتشاف الأحكام والحكم المنوطة بمقاصدها، وبينت كل ما يدل على صيانة المال وردع منتهكي حرمة المكاسب بصنوف الأعمال والتصرفات.

ولو أنعم الناظر في مطلق ورود الشروط بين المسلمين للزم تنفيذها متى ما امتثل بها المتصرفون، لكن بشرط ألا تغير من حكم الشريعة شيئا حلة وحرمة[29]، وهو صريح الخبر عنه ﷺ فيما يرويه أبو داود من حديث أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: "الصلح جائز بين المسلمين، إلا صلحا أحل حراما، أو حرم حلالا، والمسلمون على شروطهم"[30].

فهذا أصل ترجع إليه جميع معاملات المسلمين واعتبار صلوحية شروطهم، وتطبيقه في نحو ما ترجم به الإمام مالك في الموطأ بقوله: "ما يفعل في الوليدة إذا بيعت، والشرط فيها". ثم قال رحمه الله: " في من اشترى جارية على شرط أنه لا يبيعها، ولا يهبها، أو ما أشبه ذلك من الشروط؛ فإنه لا ينبغي للمشتري أن يطأها. وذلك، أنه لا يجوز له أن يبيعها، ولا أن يهبها. فإذا كان لا يملك ذلك منها، فلم يملكها ملكا تاما. لأنه قد استثني عليه فيها ما ملكه بيد غيره. فإذا دخل هذا الشرط، لم يصلح. وكان بيعا مكروها"[31].

ولنا مثال ثان في الموطأ حيث قال الإمام مالك: "مالا يجوز من الشرط في القراض"، ثم قال"لا ينبغي لصاحب المال أن يشترط لنفسه شيئا من الربح خالصا دون العامل. ولا ينبغي

للعامل أن يشترط لنفسه شيئا من الربح خالصا دون صاحبه. ولا يكون مع القراض بيع. ولا كراء، ولا عمل، ولا سلف، ولا مرفق. يشترطه أحدهما لنفسه دون صاحبه. إلا أن يعين أحدهما صاحبه على غير شرط. على وجه المعروف. إذا صح ذلك منهما.."[32].

وطالب التحقيق تجلو عنده توجيه المناحي الخلافية في تقعيد المسائل، وتخريجها على أصول أئمة الفتوى واختيارات أصحاب المذاهب المتبوعة رحمهم الله تعالى، لأن بذلك تتسع الأنظار وتتمحص المدارك وتستبين الرؤى في معاجلة القضايا والمستجدة منها خاصة.

إذ كم أنتج من الخلاف شرخا في صف الأمة وخللا في توحيد كلمتها، أليس من الغبن أن نعطي الفروع العملية التي منتهاها النظر والاجتهاد منزلة القطعيات والأصول الثابتة عن الاشتباه. فلذا لزم المسلم تعلم أصول السنّة النبوية ومنهجها في تقويم الأمور وتقييم الفِكر والمفاهيم. ولا يزال النبي ﷺ حريصا على سداد وهداية أتباعه حتى لا يراعوا في أموالهم ومكاسبهم، حتى تكون طيبة مباركة.

ولنضرب عليه مثالا يتحقق به تقعيد المسألة بتقصيد السنّة النبوية منطوقها ومفهومها، فقد أخرج البخاري عن سعيد بن المسيب أن أبا سعيد الخدري وأبا هريرة حدثاه: أن رسول الله ﷺ بعث أخا بني عدي الأنصاري، واستعمله على خيبر، فقدم بتمر جنيب، فقال له رسول الله ﷺ: "أكل تمر خيبر هكذا؟"، قال: لا، والله يا رسول الله، إنا لنشتري الصاع بالصاعين من الجمع، فقال رسول الله ﷺ: "لا تفعلوا، ولكن مثلا بمثل، أو بيعوا هذا واشتروا بثمنه من هذا، وكذلك الميزان"[33].

فمن الحيف أن يكون الاعتياض حين يتبادل طرفان شيئا من جنس واحد الأثر بينهما اعتبار صفة الجودة، فيتماثلان في القيمة، لأن الجيد لا يكون كالرديء مطلقا، حيث أن الجودة "صفة مرغوبة يبذل العوض في مقابلتها"[34]. لكن إذا كان العوض والمعوض من جنس ربوي ألغيت الصفة اعتبارا بأصل المعاوضة. فـ"صفة الجودة في الأموال يجوز الاعتياض عنها، لكن ذلك ساقط في الأموال الربوية تعبدا.. فبقيت متقومة في غيرها على الأصل"[35].

ويستفاد من الحديث الإشارة إلى واحدة من محاسن شرعنا وهي إبطال الحيل وذمها، فكل عقد حوى حيلة ظاهرها الرحمة وباطنها صريح الغرر والربا وهي أكل لأموال الناس

بالباطل[36]. وقد نهينا عن ذلك كما ورد في الأثر الذي يرويه ابن بطة في "جزء فى الخلع وإبطال الحيل" من حديث أبي هريرة عن النبي ﷺ قال: "لا ترتكبوا ما ارتكبت اليهود فتستحلوا محارم الله بأدنى الحيل"[37]. فسد بابها جار على أصول الشريعة وكليات مقاصدها[38].

**ثالثا- قسمة التصرفات المالية باعتبار الصلاح والفساد في السنة النبوية:**

"ملاك أصل نظام صلاح الأعمال النظر إلى المصلحة والمفسدة المطردتين أو الغالبين"[39]، ولا شك أن تحصيل مطلوبهما بما خامر النفوس وخالط القرائح ينضبط بالمشروعية وعدمها فيه.

فالقسمة ثنائية على ما ذُكر آنفا، أي فيما ارتبط بالمال ودوران الثروة ومساعي إدراتها، دل عليها قوله تعالى: ﴿ **وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا** ﴾ [البقرة: 275]، لأن البيع بشتى صوره التي أحل الله تعالى تضمنت صلاحا عاما، والربا وما يقاس عليه مما احتوى غررا أو ضررا بالمتعاقدين فقد ظهر فساده ووجه تحريمه.

والمتأمل في صور تصرفات النبي ﷺ يجد تطبيقا واقعيا لذلك من ذلك ما أخرجه أبو داود في السنن من حديث سويد بن قيس قال: جلبت أنا ومخرمة العبدى بزا من هجر فأتينا به مكة، فجاءنا رسول الله ﷺ يمشى فساومنا بسراويل فبعناه، وثم رجل يزن بالأجر فقال له رسول الله ﷺ: "زن وأرجح"[40].

ففيه دلالة واضحة على أن النبي ﷺ حث على الرجحان فى الوزن والمراد الميل اليسير، لما فيه من تحقيق المصلحة بين البائع حيث يهنأ باله من جهة استيفاء حق المشتري، وهو على سبيل الاحتياط. وأن المشتري أخذ حقه الذي بذل عوضه على صورة مرضية. وليس في الحديث ما يدل على الميل العظيم الذي يضر بالبائع فقد احتوى ضررا بأحدهما. قال العلامة ولي الله الدهلوي: "اعلم أنه يجب في كل مبادلة من أشياء عاقدين وعوضين، والشيء الذي يكون مظنة ظاهرة لرضا العاقدين بالمبادلة، وشيء يكون قاطعا لمنازعتهما موجبا للعقد عليهما"[41].

وقريب منه هذا التوجيه النبوي ما رواه أبو داود من حديث أبى رافع قال استسلف رسول الله ﷺ بكرا فجاءته إبل من الصدقة فأمرنى أن أقضى الرجل بكره فقلت: لم أجد فى الإبل إلا جملا خيارا رباعيا. فقال النبى ﷺ: "أعطه إياه فإن خيار الناس أحسنهم قضاء"[42]. ففيه

من جميل المعاملات ورفيع أخلاقها حيث يعطي المقترض أكثر مما اقترض، فيفتح الأنس في قلوب الناس ويطمئن المتعاملون لبعضهم، زيادة لما في من معنى القربى وإكرام رب العالمين[43]. قال العلامة الشركاني: "هذا باب وردت السنّة بالترغيب فيه وتعظيم أجر فاعله ولا خلاف بين المسلمين في مشروعيته وهذا الترغيب وعموم المشروعية لا ينبغي قصره على بعض ما ينتفع به الناس ويطلبون الأجر في قرضه إلا بدليل يدل على ذلك ويقتضي تخصيص العمومات فإن لم يقم دليل على ذلك لم يجز لأحد أن يتقول على الشرع ما ليس فيه ويسد بابا فتحه الله لعباده وجعله نفعا للمحاويج المستقرضين وأجرا للأغنياء المقرضين"[44].

وتجد في السنّة ما يقابله من النهي عن المطل، كما في حديث أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال: "مطل الغنى ظلم وإذا أتبع أحدكم على ملىء فليتبع"[45].

ولو نلقي نظرة في باب الجوائح أيضا نجد تصحيح الإدارة النبوية الخاصة بالتصرفات المالية، حيث نهى عن استغلال المال وأخذه من غير مقابل، فعن جابر بن عبد الله أن رسول الله ﷺ قال: "إن بعت من أخيك تمرا فأصابتها جائحة، فلا يحل لك أن تأخذ منه شيئا بم تأخذ مال أخيك بغير حق"[46].

ونهى عن استغلاله باعتار آخر وهو ضعف البائع أيا كان نوع ضعفه، كنقص الخبرة بالبيع أو أنه يغبن أو ليس ذو كياسة ونحو ذلك فجاء عن أنس بن مالك، أن رجلا، على عهد رسول الله ﷺ كان يبتاع وفي عقدته ضعف، فأتى أهله نبي الله ﷺ، فقالوا: يا نبي الله، احجر على فلان، فإنه يبتاع وفي عقدته ضعف، فدعاه النبي ﷺ، فنهاه عن البيع، فقال: يا نبي الله، إني لا أصبر عن البيع، فقال رسول الله ﷺ: "إن كنت غير تارك البيع، فقل: هاء وهاء، ولا خلابة"[47].

فلا غرو مما سيق من نصوص السنة المشرفة أن الصلاح المعتبر في التصرف المالي ما حصل نفعه بين المتعاقدين من غير غبن أحد الطرفين، وإلا كان في جهة الفساد التي تتنافى مع مقاصد الشريعة الإسلامية وكلياتها الرامية إلى حفظ المال واستصلاح الحظوظ منه رغبة في تكثيره في الأمة ودعم الانتفاع به بين أفرادها[48].

**رابعا- فساد التصرف المالي وأثر السنة النبوية في تهذيب مسالكه:**

تعدد مكاسب الناس صنوفا شتى لا يشهد لها بالصلاح والنفع في الأمة إلا إذا قامت على أساس متين من الدين، موافقه لمعهود الشارع في سنن التصرف المالي عند التعاقد أو مجرد التبادل في البيع والشراء، لأن الأصل التيسير على المكلفين لتسهيل تحصيل منافذ عيشهم سواء كان ثمنا أو عوضا.

قال العلامة الدهلوي: "علم أن الله تعالى لما خلق الخلق، وجعل معايشهم في الأرض، وأباح لهم الانتفاع بما فيها وقعت بينهم المشاحة والمشاجرة. فكان حكم الله عند ذلك تحريم أن يزاحم الإنسان صاحبه فيما اختص به لسبق يده إليه. أو يد مورثه. أو لوجه من الوجوه المعتبرة عندهم إلا بمبادلة أو تراض معتمد على علم من غير تدليس وركوب غرر، وأيضا لما كان الناس مدنيين بالطبع لا تستقيم معايشهم إلا بتعاون بينهم نزل القضاء بإيجاب التعاون، وألا يخلو أحد منهم مما له دخل في التمدن إلا عند حاجة لا يجد منها بدا، وأيضا فأصل التسبب حيازة الأموال المباحة أو استنماء ما اختص به مما يستمد من الأموال المباحة كالتناسل بالرعي، والزراعة بإصلاح الأرض وسقي الماء، ويشترط في ذلك ألا يضيق بعضهم على بعض بحيث يفضي إلى فساد التمدن، ثم الاستنماء في أموال الناس بمعونة في المعاش يتعذر أو يتعسر اسقامة حال المدينة بدونها كالذي يجلب التجارة من بلد إلى بلد، ويعتني إلى حفظ الجلب إلى أجل معلوم أو يسمسر بسعي وعمل، أو يصلح مال الناس بإيجاد صفة مرضية فيه وأمثال ذلك، فإن كان الاستنماء فيها بما ليس له دخل في التعاون كالميسر، أو بما هو تراض يشبه الاقتضاب كالربا، فإن المفلس يضطر إلى التزام ما لا يقدر على إيفائه، وليس رضاه رضا في الحقيقة، فليس من العقود المرضية ولا الأسباب الصالحة، وإنما هو باطل وسحت بأصل الحكمة المدنية. قال رسول الله ﷺ: "من أحيا أرضا ميتة فهي له".

أقول: الأصل فيه ما أومأنا أن الكل مال الله، وليس فيه حق لأحد في الحقيقة، لكن الله تعالى لما أباح لهم الانتفاع بالأرض وما فيها وقعت المشاحة، فكان الحكم حينئذ ألا يهيج أحد مما سبق إليه من غير مضارة، فالأرض الميتة التي ليست في البلاد ولا في فنائها إذا عمرها رجل فقد سبقت يده إليها من غير مضارة، فمن حكمه إلا يهيج عنها، والأرض كلها في

الحقيقة بمنزلة مسجد أو رباط جعل وقفا على أبناء السبيل، وهم شركاء فيه، فيقدم الأسبق فالأسبق، ومعنى الملك في حق الآدمي كونه أحق بالانتفاع من غيره"[49]، وقد سقته بطوله لدقة معانيه وجليل فائدته.

فالأصل أن أيّ تصرف شهد الشرع بفساده فهو تصرف باطل، يحكم عليه بالفساد في الفعل والحرمة في الحكم، يجب على أولي العلم والنهى بيانه ووجه فساده ودليل حرمته حتى يحذره الناس. وقد حث القرآن الكريم عليه كما في قوله تعالى: ﴿ **فَلَوْلَا كَانَ مِنَ الْقُرُونِ مِنْ قَبْلِكُمْ أُولُو بَقِيَّةٍ يَنْهَوْنَ عَنِ الْفَسَادِ فِي الْأَرْضِ إِلَّا قَلِيلًا مِمَّنْ أَنْجَيْنَا مِنْهُمْ وَاتَّبَعَ الَّذِينَ ظَلَمُوا مَا أُتْرِفُوا فِيهِ وَكَانُوا مُجْرِمِينَ * وَمَا كَانَ رَبُّكَ لِيُهْلِكَ الْقُرَى بِظُلْمٍ وَأَهْلُهَا مُصْلِحُونَ** ﴾ [هود: 116، 117].

ومن جهة السنة النبوية فإنها لا تزال مبينة ومكملة لما بين القرآن الكريم تحريمه، بل ولا تزال تبين السبل المرعية لمكافة ظواهر الفساد المالي والأخلاقي في تجارة الناس.

ومن أوضح الأمثلة عليه النهي عن صور كثيرة من البيوع التي كانت مشتهرة في عصر النبوة، وجماع علل فسادها كما شرحه الفقهاء: إما كون العين محرمة أو أنها تفضي إلى الربا أو حوت غررا أو غبنا أو شرطا لا يليق بصورة العقد[50]. وكلها حِكم تعارض مقصود الشريعة من تمويل الناس بعضهم بعضا وفق سلم التصرفات المنضبط بالمصالح.

ومن ذلك ما جاء في باب المزارعة، وورود النهي عن النبي ﷺ عن كرائها، وكيف وضح سبيل التصرف المالي في هذا الشأن، لأن الصحابة كانوا يشترطون الثلث والربع مما خرج من الأرض، وهو شرط فاسد أبطله النبي ﷺ، وأعطى بديله مما فيه مصلحة الشريكين ولا يلحق الضرر بأي منهما. وهو صريح ما حدث به رافع بن خديج رضي الله عنه حيث قال: "كنا أكثر الأنصار حقلا، فكنا نكري الأرض، فربما أخرجت هذه، ولم تخرج هذه، فنهينا عن ذلك ولم ننه عن الورق"[51].

وهذه بعض نصوص المسألة:

– روى أبو داود بإسناده إلى عمرو بن دينار أنه قال: سمعت ابن عمر يقول: ما كنا نرى بالمزارعة بأسا. حتى سمعت رافع بن خديج يقول: إن رسول الله ﷺ نهى عنها، فذكرته لطاوس، فقال: قال لي ابن عباس: إن رسول الله ﷺ لم ينه عنها ولكن قال: "لأن يمنح

أحدكم أرضه خير من أن يأخذ عليها خراجا معلوما"[52].

– وخرّج بسنده عن ابن شهاب قال: أخبرني سالم بن عبد الله بن عمر أن ابن عمر كان يكري أرضه حتى بلغه أن رافع بن خديج الأنصاري حدث "أن رسول الله ﷺ كان ينهى عن كراء الأرض". فلقيه عبد الله، فقال: يا ابن خديج، ماذا تحدث عن رسول الله ﷺ في كراء الأرض؟، قال رافع لعبد الله بن عمر: سمعت عمي وكانا قد شهدا بدرا يحدثان أهل الدار: "أن رسول الله ﷺ نهى عن كراء الأرض". قال عبد الله: "والله لقد كنت أعلم في عهد رسول الله ﷺ أن الأرض تكرى". ثم خشي عبد الله أن يكون رسول الله ﷺ أحدث في ذلك شيئا لم يكن علمه فترك كراء الأرض[53].

وهذا من باب الورع والاحتياط من ابن عمر رضي الله عنه، لما فيه من تتبع الأحدث عنه ﷺ، ولعله لم يبلغه فيه شيء. قال الباجي رحمه الله:" لعل ابن عمر لما بلغه نهي النبي ﷺ عن ذلك امتنع منه وجوزه بالذهب، والورق على ما جوزه ابنه سالم ويحتمل أن يكون امتنع منه جملة لما خشي أن يكون حدث من النبي ﷺ في ذلك منع عام والله أعلم"[54].

– وفي النص الموالي تهذيب الإدارة النبوية هذا التصرف وقطع دابر الفساد فيه، فعن سعيد بن المسيب عن سعد قال: "كنا نكري الأرض بما على السواقي من الزرع وما سعد بالماء منها، فنهانا رسول الله ﷺ عن ذلك، وأمرنا أن نكريها بذهب أو فضة"[55].

فمن خلال هذا البيان ظهرت مقاصد السنة المشرفة في تحديد لمسلك الفساد المنهي عنه في عملية الكراء، ومسلك الصلاح فيه حيث أنه لا تخدم الأرض ولا ينال ما فيها على وجه الضرر والمخاطرة وإنزال الغبن بأحد الطرفين، "فإن مبنى المشاركات على العدل بين الشريكين فإذا خص أحدهما بربح دون الآخر لم يكن ذلك عدلا"[56].

قال ابن القيم: "من تأمل حديث رافع وجمع طرقه واعتبر بعضها ببعض، وحمل مجملها على مفسرها ومطلقها على مقيدها، على أن الذي نهى عنه النبي ﷺ من ذلك أمر بين الفساد وهو المزارعة الظالمة الجائرة". ونقل عن الليث بن سعد رحمه الله أنه قال: "الذي نهى عنه رسول الله ﷺ أمر إذا نظر إليه ذو البصيرة بالحلال والحرام علم أنه لا يجوز"[57].

وليس الكراء على هذا القانون فحسب، بل نظمت الحكومة النبوية سَننا لخدمة الأرض وعمارتها على غرار المساقاة والمحاقلة والمغارسة والمضاربة فيها، والنهي عن بيع الثمار حتى يبدو صلاحها، والحث على إحياء الموات. حتى أنه عد من فضائل الأعمال التي ينبغي أن يهتم بها المسلم لينال بها الأجر، وذلك فيما حدث به جابر بن عبد الله رضي الله عنه حيث قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: "لا يغرس مسلم غرسا فيأكل منه سبع وطير وشيء إلا كان له فيه أجر"[58].

وفيه امتنان الباري عز وجل لجليل النعم، وقد فسر الإمام الجصاص قوله تعالى: ﴿ **هُوَ أَنْشَأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا** ﴾ [هود: 61] بقوله: "يعني أمركم من عمارتها بما تحتاجون إليه وفيه الدلالة على وجوب عمارة الأرض للزراعة والغراس والأبنية"[59]. وقال الزمخشري في تفسير الآية ما نصه: "أمركم بالعمارة، والعمارة متنوعة إلى واجب وندب ومباح ومكروه، وكان ملوك فارس قد أكثروا من حفر الأنهار وغرس الأشجار، وعمروا الأعمار الطوال، مع ما كان فيهم من عسف الرعايا، فسأل نبى من أنبياء زمانهم ربه عن سبب تعميرهم، فأوحى إليه: إنهم عمروا بلادي فعاش فيها عبادي. وعن معاوية بن أبى سفيان أنه أخذ في إحياء الأرض في آخر أمره، فقيل له، فقال: ما حملني عليه إلا قول القائل:

ليس الفتى بفتيً لا يُستضاء به ولا تكونُ له في الأَرض آثارُ"[60].

والمتأمل في حال الصحابة رضي الله عنهم يقف على مدى اهتمامهم بالأرض وخدمتها، وكيف اقتضت حكومة المصطفى ﷺ الفصل في الباب.

فقد جاء في ترجمة ربيعة بن كعب الأسلمي من الطبقات الكبرى لابن سعد أن النبي ﷺ أقطع أبا بكر وربيعة الأسلمي أرضا فيها نخلة مائلة أصلها في أرض ربيعة، وفرعها في أرض أبي بكر فقال أبو بكر: هي لي، وقال ربيعة: هي لي. حتى أسرع إليه أبو بكر فكف ربيعة، فبلغ ذلك قوم ربيعة فجاؤوه. فقال لهم ربيعة: أحرج على كل رجل منكم أن يقول له شيئا فيغضب، فيغضب رسول الله ﷺ لغضبه، فيغضب الله لغضب رسوله. فلما أن ذهب غضب أبي بكر قال: رد علي يا ربيعة فقال: لا أرد عليك، فانطلق أبو بكر إلى النبي ﷺ وبدره ربيعة فقال: أعوذ بالله من غضب الله وغضب رسوله قال: وما ذاك. فأنبأه بالقصة. فقال له النبي ﷺ: أجل فلا ترد عليه، قال: فحول أبو بكر وجهه إلى الحائط يبكي قال: وقضى النبي ﷺ بالفرع

لمن له الأصل[61]. وقد ذكر الإمام ابن زنجويه طرفا من ذلك في كتابه الأموال، وترجم له بقوله: "كتاب أحكام الأرضين وإقطاعها وإحيائها وحماها ومياهها"[62].

فلاغرو أنه كانت للصحابة رضي الله عنهم بساتين وضياع ونخل مزارع يعملون فيها، إما بأيديهم أو يعطونها لمن يخدمها بالربع ونحوه حتى لا تتعطل. وقد علم أنّ من سياسة الخليفة عمر بن الخطاب رضي الله عنه أنه كان يأمر بدفع أرضه إذا عجز عن خدمتها، وليس ببعيد عنا قصته مع بلال بن الحارث رضي الله عنه، ومفادها كما يرويه عبد الله بن أبي بكر قال: "جاء بلال بن الحارث المزني رسول الله ﷺ فاستقطعه أرضا، فقطعها له طويلة عريضة، فلما ولي عمر قال له: يا بلال إنك استقطعت رسول الله ﷺ أرضا عريضة طويلة فقطعها لك، وإن رسول الله ﷺ لم يكن يمنع شيئا يسأله، وإنك لا تطيق ما في يديك، فقال: أجل، قال: فانظر ما قويت عليه منها فأمسكه، وما لم تطق فادفعه إلينا نقسمه بين المسلمين، فقال: لا أفعل والله، شيء أقطعنيه رسول الله ﷺ، فقال عمر: والله لتفعلن. فأخذ منه ما عجز عن عمارته فقسمه بين المسلمين"[63].

ومرد هذه السياسة الرشيدة في الجملة إلى اعتبار مبادئ ملحوظة في التشريع الحنيف منها: المساواة في المصالح بين المسلمين، والعدل في تحصيل مآربهم، وضبط حقوقهم من خير حيف ولا ضرر، والسعي في تنظيم التدابير المالية وحفظها من الضياع والتلف وتعطيل نفعها. ولذا لزم ولاة الأمر التسنن بمثل هذه الأصول، ومراعاة تلك القضايا في إدراتهم المالية وتقنين تصرفاتها، وإبطال كل موانع الاكتساب المشروعة وتحصيل بواعث النماء والثروة. كل ذلك تعميما للعمل والكسب والربح، وتعيينا للحقوق ونسبتها إلى أربابها من دون محاباة.

## خاتمة

لا مناص لكل عاقل ينتحل الحنيفية السمحة من مراعاة أصول الشريعة وحكمها، وتحصيل مقاصد أحكامها في حفظ المال وصون التصرف فيه من وجوه الفساد، لأن إهمال هذه المراعاة جلب للسخط والعقوبة الإلهية وتقريب للوعيد وتحقيق للحرب الربانية على المخالفين. ولذا لزم العبد معرفة ما يجوز له وما ينبغي أن يتسبب فيه تسهيلا لمكاسبه ونمائها، وأن يتجنب كل محظور ومكروه رجاء السلامة في العواقب. قال سبحانه: ﴿ **لَكِنِ الرَّاسِخُونَ**

فِي الْعِلْمِ مِنْهُمْ وَالْمُؤْمِنُونَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنْزِلَ مِنْ قَبْلِكَ وَالْمُقِيمِينَ الصَّلَاةَ وَالْمُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَالْمُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ أُولَئِكَ سَنُؤْتِيهِمْ أَجْرًا عَظِيمًا ﴾ [النساء: 162]. وتم المقصود وصلى الله على نبينا محمد وآله وصحبه وإخوانه.

## ـ قائمة المصادر والمراجع


- القرآن الكريم.

1. أحكام القران للجصاص حققه محمد القمحاوي الناشر: دار إحياء التراث العربي – بيروت 1405هـ
2. إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل لمحمد ناصر الدين الألباني - إشراف: زهير الشاويش المكتب الإسلامي - بيروت الطبعة: الثانية 1405 هـ - 1985م.
3. إعلام الموقعين عن رب العالمين تحقيق طه عبد الرؤوف سعد . مكتبة الكليات الأزهرية، مصر، 1388ه
4. أصول النظام الاجتماعي للطاهر بن عاشور الطبعة التونسية دط / دت.
5. الأموال لأبي أحمد ابن زنجويه - تحقيق الدكتور: شاكر ذيب فياض - مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، السعودية الطبعة: الأولى، 1406 هـ - 1986 م
6. بحوث في قضايا فقهية معاصرة القاضي محمد تقي العثماني بن الشيخ المفتي محمد شفيع دار النشر: دار القلم - دمشق الطبعة: الثانية، 1424هـ
7. بداية المجتهد ونهاية المقتصد لابن رشد مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر الطبعة : الرابعة، 1395هـ/1975م.
8. بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع للكاساني - دار الكتب العلمية الطبعة: الثانية، 1406هـ.
9. البيان والتحصيل لابن رشد، حققه: محمد حجي وآخرون، دار الغرب الإسلامي بيروت الطبعة2/ 1408هـ.
10. التراتيب الإدارية والعمالات والصناعات والمتاجر والحالة العلمية التي كانت على عهد تأسيس المدنية الإسلامية في المدينة المنورة العلمية لعبد الحي الكتاني المحقق: عبد الله الخالدي دار الأرقم بيروت الطبعة:2/دت
11. جامع بيان العلم وفضله لابن عبد البر، تحقيق: أبو عبد الرحمن فواز أحمد زمرلي مؤسسة الريان-دار ابن حزم الطبعة الأولى 1424 - 2003 هـ
12. حجة الله البالغة لولي الله الدهلوي- تحقيق: السيد سابق. دار الجيل، بيروت - لبنان الطبعة: الأولى، 1426 هـ - 2005م.
13. الروضة الندية شرح الدرر البهية لصديق خان - دار المعرفة.
14. زاد المعاد في هدي خير العباد، نشر مؤسسة الرسالة، بيروت الطبعة: 27/ 1415هـ .
15. سنن أبي داود، حققه: محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، صيدا - بيروت.

16. سنن الترمذي -شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي - مصر الطبعة: الثانية، 1395 هـ - 1975م.
17. سير أعلام النبلاء للذهبي - حققه مجموعة من المحققين بإشراف الشيخ شعيب الأرناؤوط بمؤسسة الرسالة الطبعة : الثالثة ، 1405 هـ / 1985 م.
18. صحيح البخاري، دار ابن كثير، اليمامة - بيروت الطبعة الثالثة، 1407 - 1987
19. صحيح مسلم، دار إحياء التراث العربي - بيروت- دط/دت.
20. طرح التثريب في شرح التقريب للعراقي -الطبعة المصرية القديمة - دط/دت.
21. غمز عيون البصائر في شرح الأشباه والنظائر -دار الكتب العلمية الطبعة: 01/ 1405هـ .
22. فتح الباري لابن حجر -دار المعرفة - بيروت، 1379.
23. الفروق للقرافي بتحقيق خليل المنصور، الناشر: دار الكتب العلمية الطبعة: 1418هـ .
24. القواعد النورانية لابن تيمية، حققه أحمد الخليل .دار ابن الجوزي-السعودية الطبعة: الأولى 1422هـ
25. الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل للزمخشري، دار إحياء التراث العربي بيروت- دط/دت.
26. مجموع الفتاوى ابن تيمية، بتحقيق الباز وعامر الجزار، دار الوفاء.
27. المحلى لابن حزم -دار الفكر - بيروت.
28. المدخل لابن الحاج، طبعة دار الفكر دط/ عام: 1401هـ
29. مصنف ابن أبي شيبة، مكتبة الرشد - الرياض الطبعة: الأولى، 1409هـ.
30. معالم السنن للخطابي، الناشر: المطبعة العلمية - حلب الطبعة: الأولى 1351 هـ .
31. المغني لابن قدامة، مكتبة القاهرة - دط/دت.
32. مقاصد الشريعة الإسلامية للطاهر بن عاشور، الطبعة التونسية دط / دت.
33. مقدمة ابن خلدون بتحقيق عبد الله محمد الدرويش، دار البلخي سوريا، الطبعة الأولى 2004م.
34. منهج التشريع الإسلامي وحكمته للامين الشنقيطي -الجامعة الإسلامية، المدينة المنورة الطبعة: الثانية.
35. الموافقات للشاطبي بتحقيق مشهور بن حسن آل سلمان، الناشر: دار ابن عفان الطبعة الأولى 1417هـ
36. نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار للشوكاني تحقيق: عصام الدين الصبابطي، الناشر: دار الحديث، مصر الطبعة: الأولى، 1413هـ - 1993م.

**الحواشي والإحالات:**

1 مقدمة ابن خلدون (ص 215).

2 وقد جمع في ذلك ابن أبي الدنيا جزءا وسمه بـ"ذم الدنيا". وجمع آخر بعنوان: "إصلاح المال". وللحافظ ابن رجب والحنبلي رسالة شرح فيها حديث النبي ﷺ: "ما ذئبان جائعان" طبعت بعنوان: "ذم الجاه والمال"، وهي ضمن مجموع رسائله (الرسالة الثانية: ص61).

3 صحيح ابن حبان (19/8).

4 جامع بيان العلم وفضله لابن عبد البر (2/25-26).

5 الترغيب والترهيب للمنذري (2/338).
6 مع العلم أن توسيع الرزق ليس من باب الاكرام والاختيار بل هو جار على سنن الابتلاء والامتحان، {أَيَحْسَبُونَ أَنَّمَا نُمِدُّهُمْ بِهِ مِنْ مَالٍ وَبَنِينَ * نُسَارِعُ لَهُمْ فِي الْخَيْرَاتِ بَلْ لَا يَشْعُرُونَ } [المؤمنون: 55، 56].
7 أنشده ابن عبد البر في بهجة المجالس وأنس المجالس وشحذ الذاهن والهاجس [حققه محمد موسى الخولي دار الكتب العلمية بيروت الطبعة الثانية] (1/198).
8 ينظر: التراتيب الإدارية والعمالات والصناعات والمتاجر والحالة العلمية التي كانت على عهد تأسيس المدنية الإسلامية في المدينة المنورة العلمية لعبد الحي الكتاني [المحقق: عبد الله الخالدي دار الأرقم بيروت الطبعة:2] (2/8-9 وص18).
9 وخاصة أنه يسول لبعض الفئات تقديم التكفف بحجة الانقطاع للعبادة أو التعلم، وقد أجاد العلامة الحافظ ابن عبد البر في كتابه جامع بيان العلم وفضله [تحقيق: أبو عبد الرحمن فواز أحمد زمرلي مؤسسة الريان-دار ابن حزم الطبعة الأولى 1424 - 2003 هـ] (2/25) لما ترجم بقوله: "فصل في كسب طالب العلم المال، وما يكفيه من ذلك". وأورد فيه جملة من النصوص والآثار لهذا الغرض، ومن ذلك في (2/31) ما حدث به أيوب عن أبي قلابة قال: لا تضركم دنيا إذا شكرتموها لله. قال أيوب: وكان أبو قلابة يقول لي: يا أيوب الزم سوقك، فإن الغنى من العافية.
10 موطأ الإمام مالك (2/598-ح2853) في باب: "ما جاء في التعفف عن المسألة" وهو في البخاري(2/123).
11 ينظر: سير أعلام النبلاء للذهبي (12/391).
12 صحيح البخاري (2/745).
13 صحيح البخاري (2/726)، (2/729)، (2/747).
14 البيان والتحصيل [حققه محمد حجي وآخرون دار الغرب الإسلامي بيروت الطبعة2/ 1408هـ] (17/153).
15 المدخل [طبعة دار الفكر دط/ عام: 1401هـ] (2/84).
16 بهجة المجالس وأنس المجالس له (1/202).
17 صحيح مسلم (2/725 -ح1049).
18 صحيح البخاري (2/817).
19 سنن الترمذي (4/565 -ح 2328) وقال عقيبه: «هذا حديث حسن».
20 سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها وفوائدها للألباني [مكتبة المعارف الرياض ط: الأولى] (1/42-46).
21 صحيح البخاري (8/95).
22 سنن الترمذي (4/576).
23 ينظر بحث مسألة (الصابر والشاكر) شرح البخاري لابن بطال(10/170) والفتح لابن حجر (11/274).
24 التراتيب الإدارية (1/19).
25 سنن ابن ماجه (2/725) وهو حديث صحيح.
26 خرجه البخاري في الأدب المفرد -باب: المال الصالح للمرء الصالح (ص 144-ح 299) وتمام لفظه قال عمرو بن العاص: بعث إلي النبي ﷺ فأمرني أن آخذ علي ثيابي وسلاحي، ثم آتيه، ففعلت فأتيته وهو يتوضأ، فصعد إلي البصر ثم طأطأ، ثم قال: يا عمرو، إني أريد أن أبعثك على جيش فيغنمك الله، وأرغب لك رغبة من المال صالحة، قلت: إني لم أسلم رغبة في المال، إنما أسلمت رغبة في الإسلام فأكون مع رسول الله ﷺ، فقال: "يا عمرو، نعم المال الصالح للمرء الصالح".
27 مخرج في صحيح مسلم (4/2273 -ح2958).

28 مقدمة ابن خلدون (2/ص65).

29 ينظر ترجمة البخاري في الصحيح: باب ما يكره من الشروط في المزارعة (105/3). وقول النسائي في السنن من كتاب المزارعة الثالث من الشروط فيه المزارعة والوثائق (39/7).

30 في كتاب الأقضية ترجم بقوله باب في الصلح (ح3596) وهو عند أحمد في المسند (366/2) والدارقطني. وفيه كثير بن زيد قال يحيى بن معين في رواية: هو ثقة وضعفه في رواية أخرى. ورواه الترمذي في الأحكام (ح1352) من حديث كثير بن عبد الله بن عمرو بن عوف المزني عن أبيه عن جده: أن رسول الله ﷺ قال: "الصلح جائز بين المسلمين إلا صلحا حرم حلالا، أو أحل حراما". وقال عقيبه: "حديث حسن صحيح". ولكن كثير بن عمرو ضعفه الجماعة، وضرب أحمد على حديثه فلم يحدث به. ورواه أبو بكر البزار عن محمد بن عبد الرحمن السلماني عن أبيه عن ابن عمر قال: قال رسول الله ﷺ: "الناس على شروطهم ما وافق الحق". وهذه الأسانيد -وإن كان كل واحد منها ضعيفا- فاجتماعها من طرق يشد بعضها بعضا. وفي مصنف ابن أبي شيبة (450/4) باب: من قال: المسلمون عند شروطهم.. من طريق ابن عيينة، عن يزيد بن يزيد عن جابر عن إسماعيل بن عبيد الله عن عبد الرحمن بن غنم قال: قال عمر: "إن مقاطع الحقوق عند الشروط".

31 الموطأ لمالك (891/4).

32 المصدر نفسه (997/4).

33 رواه البخاري في الاعتصام - باب إذا اجتهد العامل أو الحاكم، فأخطأ خلاف الرسول من غير علم، فحكمه مردود (107/9 -ح7350).

34 بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع للكاساني (46/6).

35 المصدر نفسه(46/6).

36 ينظر: المغني لابن قدامة (4/ 42).

37 قال ابن كثير في التفسير (293/1): "إسناده جيد". وينظر: إرواء الغليل للألباني (375/5)

38 ولقد أجاد شرح مسائل الباب العلامة ابن القيم في إعلام الموقعين (3/ بداية من الصفحة: 159).

39 ينظر: أصول النظام الاجتماعي للطاهر بن عاشور (ص77).

40 مخرج في سنن أبي داود من كتاب البيوع (250/3- ح3338).

41 حجة الله البالغة للدهلوي (162/2).

42 سنن أبي داود (253/3 -ح3348).

43 بشرط ألا يفضي إلى الربا كأن يكون شرط الزيادة في مسمى العقد، وهو محل إجماع.

44 السيل الجرار المتدفق على حدائق الأزهار للشوكاني (ص548).

45 سنن أبي داود (253/3 -ح3347)

46 سنن أبي داود (276/3 -ح 3470).

47 سنن أبي داود (282/3 -ح3501).

48 ينظر: أصول النظام الاجتماعي للطاهر بن عاشور (ص196و197).

49 حجة الله البالغة (160/2). وينظر للفائدة: مقدمة ابن خلدون (68/2) الباب الخامس من الكتاب الأول - الفصل الثاني: "في وجوه المعاش وأصنافه ومذاهبه".

50 ينظر: بداية المجتهد ونهاية المقتصد لابن رشد (145/3).

51 رواه البخاري في الصحيح (191/3-ح2722) وترجم له بقوله: "باب الشروط في المزارعة". وقد أوضح

البيهقي في السنن الكبرى (215/6) لما ترجم للمسألة بقوله: "باب بيان المنهي عنه، وأنه مقصور على كراء الأرض ببعض ما يخرج منها دون غيره مما يجوز أن يكون عوضا في البيوع".

52 سنن أبي داود (3/ 257 –ح3389).

53 سنن أبي داود (259/3).

54 المنتقى شرح الموطإ (144/5).

55 سنن أبي داود (258/3 –ح3391).

56 إعلام الموقعين عن رب العالمين لابن القيم (2/ص6).

57 حاشيته على سنن أبي داود مطبوع مع عون المعبود للعظيم أبادي (185/9). وقال في المصدر نفسه (2/ص6): "وما قسم الله من ربح كان بينهما على الإشاعة ولهذا لا يجوز أن يختص أحدهما بربح مقدر لأن هذا يخرجها عن العدل الواجب في الشركة وهذا هو الذي نهى عنه النبي ﷺ من المزارعة فإنهم كانوا يشترطون لرب الأرض زرع بقعة بعينها وهو ما ثبت على الماذيانات وأقبال الجداول ونحو ذلك فنهى النبي ﷺ عنه".

58 رواه ابن حبان في الصحيح – ذكر البيان بأن ما يأكل السباع والطيور من ثمر غراس المسلم يكون له فيه أجر (3369- 154/8)

59 أحكام القرآن للجصاص (378/4).

60 الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل للزمخشري (407/2).

61 الطبقات لابن سعد (218/5).

62 الأموال لابن زنجويه (607/2–674).

63 تاريخ دمشق لابن عساكر (427/10).

ooooooooooooooooooooooooooooo

# Acquisition theory and detection of financial corruption in the light of the Prophetic Sunnah

**Dr. Kabli ben HANNI**

Faculty of Social and Human Sciences - University of Laghouat - Algeria

**Abstract:**

The Sunnah has not overlooked the assessment of financial conduct in the regulation in place between the contractors. It is necessary to follow the purposes of the Sunnah to correct and adjust the principle of these acts in the interest of the nation's money.

**Keywords:** Money, Acquisition, Financial Corruption, Sunnah.

# مقصد العدل وأثره في القضايا المالية المعاصرة

## ـ نماذج مختارة ـ

بقلم

د. أمير شريبط (*)

### ملخص

تسعى هذه الورقة البحثية للكشف عن محل العدل من المعاملات المالية، وبيان دور مقصد العدل في تشريع أحكامها؛ للوصول إلى معرفة مدى إمكانية الاستناد على مقصد العدل في الفتاوى المالية المعاصرة، ومن ثم يتبين موقع مقصد العدل في صناعة الفتوى أهو جوهري أم تكميلي بعد الاستناد إلى مصادر تشريع الأحكام.

وجاءت معالجة الموضوع ضمن ثلاثة مباحث، فكان كلٌّ من المبحثين الأولين للجانب النظري التأصيلي لمقصد العدل من خلال القرآن الكريم والسنة النبوية، وأما المبحث الأخير فكان للجانب التطبيقي لمقصد العدل في القضايا المالية المعاصرة.

**الكلمات المفتاحية**: العدل، المقاصد، الفقه، المعاملات المالية.

### مقدمة

إن الشريعة الإسلامية استهدفت صيانة الأركان الخمسة الضرورية للحياة البشرية، وهي: الدين، النفس، العقل، النسل والمال، ومن المعلوم أن الله سبحانه وتعالى لا يشرع إلا ما يكون فيه تحقيق هذه المصالح الشرعية في العاجل والآجل، فكان من رحمة الله تعالى

(*) أستاذ مساعد "ب" بقسم الشريعة ـ معهد العلوم الإسلامية ـ جامعة الوادي.
mrchrbt@gmail.com

بالناس في التشريع أنه قصد إلى حفظ التوازن بين مصالح الأفراد والجماعات وتنظيم العقود والتصرفات من أجل إقامة العدل ومنع المنازعات وحفظ الحقوق المالية وعدم الاعتداء عليها، فحرم أكل أموال الناس بالباطل، ومنع كل ما يؤدي إلى الظلم والنزاع والقطيعة بين الناس، فقال الله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَأۡكُلُوٓاْ أَمۡوَٰلَكُم بَيۡنَكُم بِٱلۡبَٰطِلِ إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَٰرَةً عَن تَرَاضٖ مِّنكُمۡ ﴾ [النساء:29]، وقال النبي ﷺ : « لا يَحِلُّ مَالُ امْرِئٍ مُسْلِمٍ إلاّ عَنْ طِيبِ نَفْسٍ » (1)، فجعل الله تعالى الرضا أساس العقود المالية، فإذا اختل الرضا اختلت تلك العقود؛ لأن الإنسان مفطور على حب المال، ومن طبيعة كل محبوب للنفس التمسك به وعدم التفريط فيه، بل ربما يؤدي الإفراط في سوء تسييره إلى التنازع والتخاصم من أجله حين يَخْفى ميزان العدل والتسامح .

وحيث «إن الشريعة مبناها وأساسها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد وهي عدل كلها، ورحمة كلها، وحكمة كلها، فكل مسألة خرجت عن العدل إلى الجور، وعن الرحمة إلى ضدها، وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن الحكمة إلى العبث فليست من الشريعة» (2)، فإذا كان الأمر كذلك، فأين محل ذلك العدل من المعاملات المالية ؟ وما هو دور مقصد العدل في تشريع أحكامها ؟ وهل يمكن الاستناد على مقصد العدل في الفتاوى المالية المعاصرة ؟ وهل مقصد العدل أساس جوهري في صناعة الفتوى أم هو أمر تكميلي بعد الاستناد إلى مصادر التشريع المتنوعة في بيان الأحكام؟

كل هذا وغيره استدعاني إلى بحث هذه المسائل من خلال ثلاثة مباحث، فكان كلٌّ من المبحثين الأولين للجانب النظري التأصيلي لمقصد العدل من خلال القرآن الكريم والسنة النبوية، وأما المبحث الأخير فكان للجانب التطبيقي لمقصد العدل في القضايا المالية المعاصرة، والله الموفق للصواب.

## المبحث الأول

## مقصد العدل في المعاملات المالية من خلال القرآن الكريم

لقد قرّر القرآن أن تحقيق العدل في الأرض هو هدف الرسالات الإلهية جميعا، كما قال سبحانه: ﴿ لَقَدۡ أَرۡسَلۡنَا رُسُلَنَا بِٱلۡبَيِّنَٰتِ وَأَنزَلۡنَا مَعَهُمُ ٱلۡكِتَٰبَ وَٱلۡمِيزَانَ لِيَقُومَ ٱلنَّاسُ

﴿بِٱلْقِسْطِ﴾ [الحديد:25]، والقسط هو العدل؛ وقد جاء الأمر به في آيات كثيرة وبصِيَغ شتى فقال الله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُ بِٱلْعَدْلِ وَٱلْإِحْسَٰنِ وَإِيتَآئِ ذِى ٱلْقُرْبَىٰ﴾ [النحل:90]، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤَدُّوا۟ ٱلْأَمَٰنَٰتِ إِلَىٰٓ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ أَن تَحْكُمُوا۟ بِٱلْعَدْلِ﴾ [النساء:58].

والأمر بالقسط والعدل يلزم منه النهي عن ضده، وهو: الجَوْر والظلم، وقد حرَّمه القرآن وذمَّ أصحابه، وتوعَّد عليه بأشدِّ العقوبات في الدنيا والآخرة فقال تعالى: ﴿وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ [آل عمران:57]، ﴿إِنَّهُۥ لَا يُفْلِحُ ٱلظَّٰلِمُونَ﴾ [الأنعام:21]، ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ [المائدة:51]، ﴿وَتِلْكَ ٱلْقُرَىٰٓ أَهْلَكْنَٰهُمْ لَمَّا ظَلَمُوا۟ وَجَعَلْنَا لِمَهْلِكِهِم مَّوْعِدًا﴾ [الكهف:59]، ﴿فَتِلْكَ بُيُوتُهُمْ خَاوِيَةًۢ بِمَا ظَلَمُوٓا۟﴾ [النمل:52].

والقرآن ينهى المسلم أن يكون ظالما، كما ينهاه أن يكون عونا لظالم أو يركن إليه، فيشاركه في الإثم والعقوبة، قال تعالى عن فرعون: ﴿فَأَخَذْنَٰهُ وَجُنُودَهُۥ فَنَبَذْنَٰهُمْ فِى ٱلْيَمِّ فَٱنظُرْ كَيْفَ كَانَ عَٰقِبَةُ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ [القصص:40]، فانظر كيف أشرك جنوده معه، واعتبر الجميع ظالمين.

وقال سبحانه: ﴿وَلَا تَرْكَنُوٓا۟ إِلَى ٱلَّذِينَ ظَلَمُوا۟ فَتَمَسَّكُمُ ٱلنَّارُ وَمَا لَكُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ مِنْ أَوْلِيَآءَ ثُمَّ لَا تُنصَرُونَ﴾ [هود:113]، والركون هو الميل، فحرَّم مجرَّد الميل إلى الظلمة، ورتَّب عليه خسران الآخرة بعذاب النار، والخيبة في الدنيا بفقدانهم ولاية الله ونصره [3].

«وإذا تضمن العقد ظُلمًا بينا بأحد طرفيه أو أطرافه فلا يسع المجتهد تجاهل ذلك بدعوى استيفائه لأركانه وشروطه الظاهرية أو الشكلية، فلو كان الشرع يعتد بالعقود الظالمة، المستوفية لشروط التعاقد، لأباح عقد الربا، وبيع المجهول، وسائر عقود الغرر.

وإذًا فقصدُ الشارع إلى منعِ المظالم ثابتٌ قطعًا وعمومًا، وثابتٌ خصوصًا في العقود، ومن هنا فإن العقود الظالمة – ظلمًا بينًا – تشكل مخالفة صريحة وجسيمة لمقاصد الشريعة، فليس "**العقد شريعة المتعاقدين**" إلا إذا جاء في حدود الشريعة ومقاصدها، إذ شريعة الله

فوق شريعة المتعاقدين، فإذا تجاوزها العقد وجب نقضه أو تعديله بما يحقق العدل للطرفين»[4].

وقد وردت جملة من الأحكام في القرآن الكريم تضمنت إرساء قواعد العدالة في المعاملات المالية، وإبطال كا ما من شأنه أن يلحق ظلما أو ضررا بأحد المتعاقدين، فمن ذلك:

**1 – تحريم الربا**: قال الله تعالى: ﴿ **يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَذَرُواْ مَا بَقِيَ مِنَ ٱلرِّبَوٰٓاْ إِن كُنتُم مُّؤۡمِنِينَ ۝ فَإِن لَّمۡ تَفۡعَلُواْ فَأۡذَنُواْ بِحَرۡبٖ مِّنَ ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦۖ وَإِن تُبۡتُمۡ فَلَكُمۡ رُءُوسُ أَمۡوَٰلِكُمۡ لَا تَظۡلِمُونَ وَلَا تُظۡلَمُونَ** ﴾ [البقرة: 278-279]، فبين الله تعالى أن المقصد الشرعي مِن مَنْعِ الربا هو نفيُ الظلم وبطريق اللزوم تحقيق ضده وهو العدل، فأثبت الله الحقوق فأمر بأدائها، ونفى المظالم نهيا عن ارتكابها.

وبيان وجه الظلم في التعامل الربوي، يقتضي أن نلاحظ فيه حالتين ونكشف الظلم فيهما[5]:

**الحالة الأولى: القرض للحاجة**، كالذي يقترض لضرورات المعيشة من غذاء وكساء ودواء وسكن، فقد دعاه ضعفه المالي إلى القرض، ولما كان الإسلام نظام إخاءٍ وتعاون فقد أوجب على الإنسان أن يُعينَ أخاه، وإن عسر عليه الوفاء فوجب انتظاره لقوله تعالى: ﴿ **وَإِن كَانَ ذُو عُسۡرَةٖ فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيۡسَرَةٖ** ﴾ [البقرة:280]، وإذا كانت هذه شريعة الرحمن، فكيف لأولياء الشيطان استغلال الفقراء والتلبيس على الناس بأن البنوك تساعد هذا الفقير بتأمين حاجاته، ثم يغضون الطرف عن عجزه عن أداء الديون وفوائدها، حتى يكون مصيره السجن إن لم يُؤَدِّ ما عليه من الدَّين!!

**الحالة الثانية: القرض الاستثماري**، بأن يأخذه المستقرض ليعمل به ويربح، فمن الظلم أن يحافظ المرابي على رأس ماله ويربح، ويبقى شريكه المستثمر الذي عمل واجتهد بلا ربح؟! بل ربما يخسر فيقع في أداء الدين، وأداء الربا عليه وتعويض خسارته، فالمستثمر خسر جهده كله وأدى لصاحب المال ماله كاملاً، فلم يخسر صاحب المال، لكن فاته الربح

فقط، فمقتضى العدل أن يتقاسما المسؤولية بالسوية، فيربح هذا عن ماله، وهذا عن جهده، أو يخسر هذا جهده ويخسر الآخر من ماله، وهو ما يسمى في الإسلام **بالمضاربة** أو **القِراض**(6).

فالتعامل الربوي نظام **ظالم**، ولكنه مألوف مسيطر على الواقع الاقتصادي، حيث إن الأسواق الرأسمالية لا تعترف بأية آلية أخرى بديلة عن آلية الفائدة الربوية التي مُنِيَت طيلةَ هذه الأزمة الكبيرة بإخفاق لا جدال حوله، واضطرت البنوك المركزية الكبرى في العالم إلى تخفيض متسارع في سعر الفائدة حتى وصل حد الصفر أو ما يقاربه، وهو دليل صارخ على الفشل الذريع لهذا السبيل، وكيف لا يكون كذلك وقد قال الله تعالى: ﴿ **فَإِن لَّمْ تَفْعَلُوا۟ فَأْذَنُوا۟ بِحَرْبٍ مِّنَ ٱللَّهِ** ﴾ [البقرة: 279].

2 – **ضبط المقادير**:

غلَّظ ربُّ العالمين من شأن التطفيف في الكيل والميزان، وعبَّر عن شناعته في عدَّة مواضع من القرآن الكريم وبعبارات مختلفة، ليكون أبلغ في التحذير منه، فقال الله تعالى: ﴿ **وَيْلٌ لِّلْمُطَفِّفِينَ ۝ ٱلَّذِينَ إِذَا ٱكْتَالُوا۟ عَلَى ٱلنَّاسِ يَسْتَوْفُونَ ۝ وَإِذَا كَالُوهُمْ أَو وَّزَنُوهُمْ يُخْسِرُونَ** ﴾ [المطففين:1-3]، وقال تعالى: ﴿ **وَأَقِيمُوا۟ ٱلْوَزْنَ بِٱلْقِسْطِ وَلَا تُخْسِرُوا۟ ٱلْمِيزَانَ** ﴾ [الرحمن:9] ، وقال تعالى: ﴿ **وَزِنُوا۟ بِٱلْقِسْطَاسِ ٱلْمُسْتَقِيمِ** ﴾ [الشعراء:182]، والقسط هو العدل كما مرّ سابقا .

ومن سبيل العدل في المعاملات المالية أن تنضبط مقادير المبيعات من السِّلَع والبضائع، فَيُعرف قدرها وزناً فيما يوزن وكيلا فيما يُكال وذَرْعا فيما يُقاس بالذَّرْع كالقماش، وعدَّاً فيما يُقدَّر بالعدد كالبيض مثلاً، فتنضبط بذلك مقادير المثمونات، وبهذا تستقيم الأسواق بالقسط والعدل .

وقد حفلت كتب الحسبة بتفصيل القول في الموازين والمكاييل، ففي كتاب **"نهاية الرتبة الظريفة في طلب الحسبة الشريفة"** للإمام الشَّيْزَري بابٌ عنوانه: **[الباب الرابع في معرفة الموازين والمكاييل وعيار الأرطال والمثاقيل]** بيَّن فيه أصحَّ الموازين وَضْعاً، وهو ما اسْتَوى جَانِباهُ وَاعْتَدَلَتْ كَفَّتَاهُ، وذكر أن مِن واجب المحتسب – وهو مَن نُصِّبَ للنظر في أحوال

الأسواق- أن يأمر الباعة بمسح الموازين وتنظيفها، وأن على البائع أنْ يُسَكِّنَ الميزان ويضع فيه البضاعة برفق، وألا يهزَّ حافَّة الكفَّة بإبهامه، وذكر طُرُقَهم في بَخْس الوزن، وبيَّن كيف يعرفها المحتسب ليمنعها من الأسواق، وكذلك الأمر في المكاييل، حيث بيَّن أصحَّها وأضبطها، وشرح أساليب بعض الباعة في البخس فيها، وبيَّن للمحتسب كيف يَعرف غشَّهم وتدليسهم (7).

3 - **مشروعية الصدقة والإنفاق والقرض:**

وقد ورد الأمر بها في غير ما آية من القرآن الكريم كما في قوله تعالى: ﴿ **وَأَن تَصَدَّقُوا۟ خَيْرٌ لَّكُمْ ۖ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ** ﴾ [البقرة:280]، وقوله تعالى: ﴿ **وَمَا تُنفِقُوا۟ مِنْ خَيْرٍ فَلِأَنفُسِكُمْ ۚ وَمَا تُنفِقُونَ إِلَّا ٱبْتِغَآءَ وَجْهِ ٱللَّهِ ۚ وَمَا تُنفِقُوا۟ مِنْ خَيْرٍ يُوَفَّ إِلَيْكُمْ وَأَنتُمْ لَا تُظْلَمُونَ** ﴾ [البقرة:272]، وقوله تعالى: ﴿ **مَّن ذَا ٱلَّذِى يُقْرِضُ ٱللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا فَيُضَٰعِفَهُۥ لَهُۥٓ أَضْعَافًا كَثِيرَةً ۚ وَٱللَّهُ يَقْبِضُ وَيَبْصُۜطُ ۖ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ** ﴾ [البقرة:245].

فإن المال قوة، ومتى ما استأثر به الأغنياء، على حساب الفقراء، شاع الظلم والفساد، ولذا كان لابد للفقير أن يكون له نصيب من هذه القوة المادية؛ فيتحقق العدل في توزيعه بين الفئات والأفراد، فلا يستأثر أحد بالخير دون غيره، ولا يفتح باب لبعض الناس في حين يُسد في وجوه الآخرين، بل تتاح فرص متكافئة للجميع، لينال حظَّه من نعم الله في أرض الله، التي خلقها للجميع، كما قال تعالى: ﴿ **وَٱلْأَرْضَ وَضَعَهَا لِلْأَنَامِ** ﴾ [الرحمن:10]، ﴿ **هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ لَكُم مَّا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا** ﴾ [البقرة:29].

وفي تشريع الصدقة والقرض وعموم الإحسان إلى الخلق بالمال فيه تحقيق لمقصد العدل ، حيث إن المال الفائض عن حاجة الإنسان يكون غالبا عرضة للحبس والاكتناز؛ فيشمله بذلك الوعيد الوارد في قوله تعالى: ﴿ **وَٱلَّذِينَ يَكْنِزُونَ ٱلذَّهَبَ وَٱلْفِضَّةَ وَلَا يُنفِقُونَهَا فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ فَبَشِّرْهُم بِعَذَابٍ أَلِيمٍ ۝ يَوْمَ يُحْمَىٰ عَلَيْهَا فِى نَارِ جَهَنَّمَ فَتُكْوَىٰ بِهَا جِبَاهُهُمْ وَجُنُوبُهُمْ وَظُهُورُهُمْ ۖ هَٰذَا مَا كَنَزْتُمْ لِأَنفُسِكُمْ فَذُوقُوا۟ مَا كُنتُمْ تَكْنِزُونَ** ﴾ [التوبة:34-35]، وفي تداول المال بطريق القرض والصدقة ونحوها يجعل له حركة إنتاجية في المجتمع؛ مما

يسهم في انتعاش الاقتصاد بما يحقق مطالب الناس وحاجياتهم [8].

### 4 – الوسطية في الإنفاق:

الإسلام دين التوازن والاعتدال في كل شيء، فقد وضع ضوابط منهجية في كل المعاملات والأنشطة الاقتصادية في أي مجتمع كان، وحدد وسائل لتوجيه الناس إلى التوازن والوسطية والاعتدال في الإنفاق، فقال الله تعالى: ﴿ **وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ ٱلْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُومًا مَّحْسُورًا** ﴾ [الإسراء:29]، وترشيد المستهلكين وتأديب المسرفين فقال تعالى: ﴿ **وَلَا تُبَذِّرْ تَبْذِيرًا ۞ إِنَّ ٱلْمُبَذِّرِينَ كَانُوٓاْ إِخْوَٰنَ ٱلشَّيَٰطِينِ ۖ وَكَانَ ٱلشَّيْطَٰنُ لِرَبِّهِۦ كَفُورًا** ﴾ [الإسراء:26-27].

والوسطية في الإنفاق أمر محمود، وهو من أهم وسائل العدل في المال، فإن هذا المال نعمة من نعم المولى تبارك وتعالى التي تفضل بها علينا، لذا من واجبنا التعامل مع هذه النعم فيما يرضاه الله ويرتضيه لعباده تحقيقا للخير والنفع لمجموع أفراد الأمة، فإذا عرف المسلم كيف يكتسب هذا المال بالطرق المشروعة فإنه وإكمالا لتحقيق الشكر لله لابد من إنفاقه في أوجه الخير بأمره تبارك وتعالى؛لأن التبذير والإسراف مذموم في شريعتنا [9].

## المبحث الثاني

## مقصد العدل في المعاملات المالية من خلال السنة النبوية

إن السنة النبوية الشريفة تأكيد وشرح وبيان وتفصيل لمعاني للقرآن الكريم، وقد تواترت نصوصها في الحث على العدل وبيان منزلة أهله، فقال النبي ﷺ: «**إِنَّ الْمُقْسِطِينَ عِنْدَ اللهِ عَلَى مَنَابِرَ مِنْ نُورٍ، عَنْ يَمِينِ الرَّحْمَنِ عَزَّ وَجَلَّ، وَكِلْتَا يَدَيْهِ يَمِينٌ، الَّذِينَ يَعْدِلُونَ فِي حُكْمِهِمْ وَأَهْلِيهِمْ وَمَا وُلُّوا** » [10]، وقد نالوا هذا الجزاء العظيم؛ لأن العدل أساس قيام العمران، « وأمور الناس تستقيم في الدنيا مع العدل الذي فيه الاشتراك في أنواع الإثم أكثر مما تستقيم مع الظلم في الحقوق وإن لم تشترك في إثم، ولهذا قيل: إن الله يقيم الدولة العادلة وإن كانت كافرة، ولا يقيم الظالمة وإن كانت مسلمة، ويقال: الدنيا تدوم مع العدل والكفر، ولا تدوم مع الظلم والإسلام، وقد قال النبي ﷺ: « **لَيْسَ ذَنبٌ أَسْرَعَ عُقوبَةً مِن البَغْيِ وقَطيعَةِ الرَّحِمِ**»[11]، فالباغي يُصرع في الدنيا وإن كان مغفورا له مرحوما في الآخرة، وذلك أن **العدل**

**نظام كُلِّ شيء**، فإذا أقيم أمر الدنيا بعدل قامت وإن لم يكن لصاحبها في الآخرة مِن خَلاق، ومتى لم تقم بعدل لم تقم وإن كان لصاحبها من الإيمان ما يُجزى به في الآخرة »[12].

وإن تحديد مقصد النصوص النبوية في مجال البيوع، هو جزء لا يتجزأ من معرفة معاني الأحاديث وأحكامِها وما ينبني عليها، ومن أخطأ في معرفة المقصد أخطأ في استنباط الحكم، وأخطأ في تحديد موضعه ومناطه، وربما أدخل فيه ما ليس منه، وأخرج منه ما هو داخل فيه، ومن استقرأ نصوص السنة النبوية في مجال المعاملات، يجد مقصد العدل أصلا كليا ظاهرا في أحكامها تنصيصا واستنباطا، فكان لا بد من اعتباره في فهمها لينبني عليه فقه متجدد وأحكام مصلحية تتعدى الجمود على المنقولات، إذ «لا بد للفقيه أن تكون معه أصول كلية يرد إليها الجزئيات ليتكلم بعلم و**عدل**، ثم يعرف الجزيئات كيف وقعت، وإلا فيبقى في كذب وجهل في الجزئيات وجهل وظلم في الكليات فيتولد فساد عظيم »[13].

ونصوص السنة النبوية المتعلقة ببيان مقصد العدل كثيرة، وغالبها يتعلق بالمعاوضات وقلة منها في التبرعات[14]، وسبب ذلك أن عقود المعاوضات عرضة للمنازعة والخصومات بين الناس ولهذا شدَّدَ الشارع في تفصيل أحكامها وبيان شروطها، ما لم يكن في غيرها من التبرعات، وقد وردت أحاديث كثيرة كان المقصد منها إقامة العدل ودفع الظلم عن الناس في معاملاتهم المالية، وحرصا على التآلف بين المسلمين، فمن ذلك:

1 - **وضع الجوائح**[15]: حيث أمر النبي ﷺ بوضع الجوائح، وبين تعليل هذا الحكم بقوله: « **لَوْ بِعْتَ مِن أَخيكَ ثَمَرًا فَأَصابَتْهُ جائحَةٌ؛ فلا يَحِلُّ لك أن تَأْخُذَ منه شيئا، بِمَ تَأْخُذُ مالَ أخيكَ بغيرِ حَقٍّ** ؟»[16]، ففي الحديث استمالة من النبي ﷺ للبائع في استحضار رابطة الأخوة والتي من مقتضياتها الرِّفق والإحسان ، وأن ينزل البائع نفسه منزلة المشتري، وفي سبيل دفعه إلى ذلك وصف ما أخذه أنه من باب أكل أموال الناس بالباطل، والباطل يتعارض مع العدل والإنصاف، ويلتقي مع الظلم والأنانية؛ فظهر أن علة وضع الجوائح إقامة العدل ونفي الظلم[17].

2 - **تحريم المزارعة والمساقاة على جزء معين من الأرض**: فقد سئل رافع بن خديج[18] رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عن كراء الأرض بالذهب والورق فقال: « **لا بَأْسَ به إنّما كان النّاسُ يُؤاجِرون على**

**عَهْدِ النّبي ﷺ على الماذْياناتِ [19] وأقْبالِ الجَداوُلِ وأَشياءٍ مِن الزَّرْعِ فيَهْلَكَ هذا ويَسْلَمَ هذا، ويَسْلَمَ هذا ويَهْلَكَ هذا، فَلَمْ يَكُنْ للنّاسِ كِراءٌ إلا هذا؛ فلِذلك زَجَرَ عَنْهُ»** [20] فالمزارعة والمساقاة عقود من قبيل المشاركات التي تقتضي العدل من الجانبين، بحيث يشتركان في المغنم والمغرم، فإذا اشترط أحدُهما زرعا معينا احتمل أن ينتج هذا ولا ينتج هذا، والعكس؛ فيحصل لأحدهما ربح دون الآخر، وهذا ظلم مناف للعدل [21].

وتفريعا على سبق نقول: إذا اشترط أحد الشركاء شرطاً يؤول بالربح إلى الجهالة، فإن ذلك مفسد للشركة بينهم؛ لأنه خرج عن العدل إلى الظلم، وكان أحدهما رابحاً والآخر خاسراً، لذا لمّا عامل النبي ﷺ أهل خيبر على الأرض، جعل الربح بينهما مشاطرة، وهذا هو عين العدل، وهو أن يقسم الربح بين الشركاء بنسبة معلومة بالأجزاء، سواء كان الجزء ثلثاً أو نصفاً أو ربعاً، فهو على ما اتفق عليه أطراف العقد.

قال ابن تيمية: « فهذا رافع بن خديج يذكر أنه لم يكن لهم على عهد رسول الله ﷺ كراء إلا بزرع مكان معين من الحقل، وهذا النوع حرام بلا ريب عند الفقهاء قاطبة، وحرموا نظيره في المضاربة، فلو اشترط ربح ثوب بعينه لم يجز، وهذا الغرر في المشاركات نظير الغرر في المعاوضات.

وذلك أن الأصل في هذه المعاوضات والمقابلات هو التعادل من الجانبين، فإن اشتمل أحدهما على غرر أو ربا **دخلها الظلم**، فحرمها الله الذي حرم الظلم على نفسه، وجعله محرماً على عباده » [22].

3 – قول النبي ﷺ: « **مَطْلُ الغَنيِّ ظُلْمٌ** »[23]، وفي رواية: « **لَيُّ الواجِدِ يُحِلُّ عِرضَه وعُقوبَتَه** » [24]. و**المَطْلُ**: هو مَنْعُ قضاءِ ما اسْتُحِقَّ عليه قضاؤه من الدُّيون بعد حُلول أجله، ووصَفَهُ بالظُّلم إذا كان غنِيًّا خاصَّة، ولم يَصِفْهُ بذلك مع العسر، وقد قال الله تعالى: ﴿ **وَإِن كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ** ﴾ [البقرة: 280] ، وإذا كان غَنِيًّا فمَطَلَ فإنه تُرَدُّ بذلك شهادته؛ لأن النبي ﷺ سَمَّاه ظالما، وقال بعض العلماء في قول النبي ﷺ « **وعقوبته** » سِجْنُهُ حتى يُؤَدِّيَ، إذا عُلِمَ غَناه وكان ذلك ظاهر أمره، أو يتبين أنه لا شيء له فيطلق [25].

4 – **مشروعية التَّسعير**: فقد روى أنس بن مالك رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أن السِّعْرَ غلا على عهد النبي ﷺ فقالوا: يا رسول الله لو سعرت لنا، فقال ﷺ: « **إنَّ اللهَ هُو القابِضُ الرّازِقُ الباسِطُ المُسَعِّرُ، وإنِّي لأرْجُو أنْ ألْقى اللهَ ولا يُطالِبُني أَحَدٌ بمَظْلَمَةٍ ظَلَمْتُها إيَّاهُ في دَمٍ ولا مالٍ**»(26).

قال ابن القيم : « فإذا كان الناس يبيعون سِلعهم على الوجه المعروف من **غير ظلم** منهم، وقد ارتفع السعر إما لقلة الشيء المعروض، وإما لكثرة الخلق، فهذا إلى الله، فإلزامُ الناس أن يبيعوا بقيمة بعينها إكراه بغير حق، وأما أن يمتنع أربابُ السِّلع مِن بيعها مع ضرورة الناس إليها إلا بزيادة على القيمة المعروفة، فهنا يجب عليهم بيعها بقيمة المِثْلِ، ولا معنى للتّسعير إلا إلزامهم بقيمة المثل، والتسعيرُ هنا إلزام **بالعدل** الذي ألزمهم الله به » (27).

ويلحق بالتسعير ما إذا أراد بعض التجار أن يبيع بسعر أقل مما يبيع به عامة أهل السوق، والغالب أن هذا الفعل يقصد به القضاء على المنافس حتى يترك الاتّجار في السلعة، ثم يتحكم في السُّوق بعد ذلك كما يشاء، فالإرخاص وإن كان ظاهرا في مصلحة جمهور المشترين، إلا أنه مظنة وذريعة إلى ضرر أكبر فيكون من المنافسة غير المشروعة التي يربو ضررها المتوقع على مصلحتها العاجلة، ويشهد لهذا أنّ عمر بن الخطاب مَرّ بحاطب بن أبي بلتعة، وهو يبيع زبيبا له بالسوق، فقال له عمر: « **إِمَّا أَنْ تَزِيدَ فِي السِّعْرِ، وَإِمَّا أَنْ تُرْفَعَ مِنْ سُوقِنَا** » (28). وقد روي عن مالك أنه مَنْ حَطّ سعرا أُمِرَ بإلحاقِه بسِعْرِ السُّوق فإن أبى أخرج منه (29).

فإن قيل بأن إلزام صاحب السلعة أنْ يبيع بما لا يرضى من السعر أكلٌ لماله بالباطل لقوله تعالى: ﴿ **يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَأۡكُلُوٓاْ أَمۡوَٰلَكُم بَيۡنَكُم بِٱلۡبَٰطِلِ إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَٰرَةً عَن تَرَاضٖ مِّنكُمۡ** ﴾ [النساء: 29]. فيجاب عن ذلك بأن الله تعالى قال ﴿ **عَن تَرَاضٖ مِّنكُمۡ** ﴾ وهذا يدل على مراعاة مصلحة الجماعة، بسد جميع الطرق التي تؤدي إلى إلحاق الضرر بهم، ومن أضر بغيره فقد ظلمه والظلم مناف للعدل ومحرم في الإسلام كما جاء في الحديث القدسي: « **يا عبادِي إنِّي حَرّمْتُ الظُّلْمَ على نَفْسي وجَعَلْتُهُ بينكم مُحَرَّمًا فلا تَظالَموا** »(30)، فالمسلم الحقيقي لا يرضى أن يُؤْذِيَ إخوانَه، وقد عُلم فطرة وعقلا أن من يريد إغلاء

السلع على الناس فقد أضر بهم وكان فعلُه مِن أكل المال بالباطل؛ لأن المصلحة العامة مقدمة على المصلحة الخاصة، ومهما يكن مقدار الضرر النازل بصاحب الحق فإنه قليل بالنسبة لما يصيب الجماعة.

5 – **قاعدة الغنم بالغرم**: وقد دَلَّ عليها حديث: « **الخَرَاجُ بالضَّمانِ** »[31]، وهو مبدأ يقرر إقامة التوازن بين أطراف التعاقد على ضوء مقصد العدل الذي يجعل الخراج لمتحمل الضمان، ويجعل الغنم لمستحق الغرم، إذ لا يصح أن يضمن الإنسان لنفسه مغنماً ويلقى الغرم على عاتق غيره، فلا يجتمع مغنمان لطرف (ضمان سلامة رأس المال، وضمان العائد)، بينما يستحق الطرف الآخر مغرمين (خسران الجهد، وجبران رأس المال للطرف الأول)، ويتجلى الظلم في أنظمة المعاملات غير الإسلامية عندما يعيش المدخرون على عوائد مدخراتهم دون أن يخاطروا باستثمارها، بحيث لا يقدمون أي عمل فينالون مغنماً دون مغرم.

ومبدأ المخاطرة في الاستثمار أساسه العدل بين العمل والجزاء، فاستحقاق الربح منشؤه العمل المخاطر الذي يحقق نماء ذا قيمة اقتصادية، والعمل المخاطر كذلك يتميز باستعداد المستثمر لتحمل نتائج الاستثمار ربحًا أو خسارةً ولولا هذا الاستعداد لتحمل عبء المخاطرة لما قام الاستثمار من الأصل وبالتالي لما نشأ الربح، فالاستعداد لتحمل المخاطرة شرط ضروري للسلامة الشرعية كي يطيب الربح في أي عملية استثمارية [32].

6 – **مشروعية الشفعة للشريك**: فعن جابر بن عبد الله رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، قال: « **قضى النَّبِيُّ ﷺ بِالشُّفْعَةِ فِي كُلِّ مَا لَمْ يُقْسَمْ، فَإِذَا وَقَعَتِ الحُدُودُ، وَصُرِّفَتْ الطُّرُقُ فَلاَ شُفْعَةَ** » [33].

وإن مشروعية الشفعة « من أعظم العدل، وأحسن الأحكام المطابقة للعقول والفطر ومصالح العباد ... وإنما شُرعت الشفعة لرفع الضرر اللاحق بالشركة فإذا كانا شركين في عين من الأعيان بإرث أو هبة أو وصية أو ابتياع أو نحو ذلك لم يكن رفع ضرر أحدهما بأولى من رفع ضرر الآخر، فإذا باع نصبيه كان شريكه أحق به من الأجنبي؛ إذ في ذلك إزالة ضرره مع عدم تضرر صاحبه فإنه يصل إلى حقه من الثمن ويصل هذا إلى استبداده بالمبيع فيزول الضرر عنهما جميعا » [34].

7 - **العدل في عطايا الأولاد:** فعن النعمان بن بشير - رضي الله عنهما - قال: أعطاني أبي عطية، فقالت عمرة بنت رواحة: « لا أرضى حتى تشهد رسول الله ﷺ»، فأتى رسول الله ﷺ، فقال: « إني أعطيت ابني من عمرة بنت رواحة عطية، فأمرتني أن أشهدك يا رسول الله»، قال: « **أَعْطَيْتَ سَائِرَ وَلَدِكَ مِثْلَ هَذَا ؟** » قال: « لا »، قال: « **فَاتَّقُوا الله وَاعْدِلُوا بَيْنَ أَوْلاَدِكُمْ** » . قال: « فرجع فَرَدّ عَطِيَّتَهُ »، وفي رواية مسلم: « **فَلَا تُشْهِدْنِي إِذًا؛ فَإِنِّي لَا أَشْهَدُ عَلَى جَوْرٍ** »[35].

فهذا الحديث يدلّ على وجوب العدل بين الأولاد في العطايا والهِبات؛ لأنّ عدم العدل يُفضي إلى العقوق فيتسلل إلى نفسه شيء من الكراهية لأبيه، كما يزرع الشيطان بذور الشحناء بينه وبين أخيه الآخر الذي أُعطي أكثر منه وقد جاءت الشّريعة بسدّ كلّ طريق يوصل إلى الحقد والشَّحْنَاءُ والعداوة والبغضاء بين المسلمين عموما فكيف بالأخ تجاه أخيه وشقيقه .

كذلك من وجوه عدم العدل بين الأولاد الوصية لبعض الأولاد أو زيادتهم فوق نصيبهم الشرعي أو حرمان بعضهم، وتعمد بعض النساء إلى الوصية بذهبها لبناتها دون أبنائها مع أنه جزء من التركة أو توصي بشيء وهبه لها بعض أولادها بأن يرجع إليه بعد مماتها إحسانا إليه بزعمها كما أحسن إليها، وهذا كله لا يجوز « **فَإِنَّ اللهَ قَدْ أَعْطَى كُلَّ ذِي حَقٍّ حَقَّهُ فَلَا وَصِيَّةَ لِوَارِثٍ** »[36]، وكذلك فإن ما دخل في مُلك الأم أو الأب ومات عنه فهو لجميع الورثة حسب أنصبتهم التي فرضها الله تعالى .

ولكن يستثنى مما سبق أن تقوم حاجة بأحد الأولاد لم تقم بالآخرين كمرض أو دين عليه أو مكافأة له على حفظه للقرآن مثلا أو أنه لا يجد عملا أو صاحب أسرة كبيرة أو طالب علم متفرغ ونحو ذلك وعلى الوالد أن ينوي إذا أعطى أحدا من أولاده لسبب شرعي أنه لو قام بولد آخر مثل حاجة الذي أعطاه أنه سيعطيه كما أعطى الأول.

8 - **تحريم الاحتكار**:

حرَّم الإسلام الاحتكار، لقول النبي ﷺ: « **مَنِ احْتَكَرَ فَهُوَ خَاطِئٌ** »[37]، وسواء كان هذا الاحتكار من فرد أو جماعة، من منتجين ضدَّ مستهلكين، أو من تُجَّار كبار ضدَّ تجَّار صغار، أو ضدَّ متعاملين عاديين من الناس، أو من أرباب عمل ضدَّ عمال، أو من ملاك ضدَّ

مستأجرين، أو من أيِّ فئة قوية ضدَّ فئة ضعيفة أو مستضعفة: فإنه احتكار يحرِّمه الإسلام، ويؤثِّم أصحابه، ويعمل على إزالته، لحرص الشرع الكريم على إيجاد الفرص المتكافئة لعموم المسلمين، فلا يستأثر أحد بالخير عن الآخر، ولا يفتح الشرع باب رزق لبعض ويغلقه على الآخرين، بل الجميع متساوون في الاستفادة مما أباحه الله، ولذلك جاءت النصوص التشريعية في تحريم كل شيء يؤدي إلى جعل المال لدى طبقة معينة فقط، وسوء توزيع المال بين الناس يؤدي إلى حدوث الاضطرابات والفتن بينهم جميعا، فسُنَّة الله تعالى في الأموال أن تصل إلى كل البشر، ولا يستولي عليها فئة من الناس دون الآخرين، فيستأثرون بها عنهم، ويديرونها بينهم؛ حتى **يقوم العدل**، وتسود الرحمة بين الناس(38).

## المبحث الثالث

## تطبيقات مقصد العدل في القضايا المالية المعاصرة

لقد تطلب ظهور بنوك ومؤسسات مالية إسلامية حديثة، تلتزم السير وفق أحكام الشريعة – مع ما واجهته هذه التجربة من إشكالات، وما تطلبته من حلول وفتاوى – ضرورة مراعاة مقاصد الشريعة في سياسة هذه البنوك وفي الفتاوى المتعلقة بمعاملاتها، وإن اعتبار المقاصد في الاجتهادِ الفقهي وتحكيمها يجري في فقه الأموال، على نحو ما يجري به في سائر الأبواب الفقهية، وليس مراعاتها تكملة لمستندات الاستنباط والترجيح فحسب، وإنما هي أساس متين من أسس الاجتهاد والإفتاء الصحيح، فإذا كانت الشريعة مبناها وأساسها العدل في الأحكام، وقد مضى بيان ذلك في المبحثين السابقين بالأدلة المتواترة من القرآن والسنة ، بحيث يُجزم بأن العدل من مقاصد الشريعة القطعية، وعند ذلك لا يقبل أن يكون الشارع الحكيم معتبرا لمقصد العدل في تنزيل الأحكام في القرآن، وما ورد من بيانها وشرحها في السنة ثم يأتي مفت في أحد الأزمان ويتبوء منزلة المَوَقّع عن رب العالمين، فيجتهد في بيان أحكام الشريعة والنوازل العظيمة للمستفتين والسائلين، ثم يسلك سبيلا غير منهج القرآن والسنة، متجاهلا مقاصد الشريعة عامة ومقصد العدل خاصة .

وبناء على ما سبق ذكره فقد كان لتوظيف مقصد العدل دورا بارزا في إيجاد الحلول الناجعة لعدة مسائل، وسأضرب نماذج لهذه المسائل المالية المعاصرة على وجه العموم وإبراز مدى علاقتها بمقصد العدل خاصة:

### المسألة الأولى : التأمين التجاري

التأمين التجاري «عقد معاوضة يلتزم أحد طرفيه وهو المؤمِّن أن يؤدي إلى الطرف الآخر وهو المؤمَّن له أو من يعينه عوضاً مالياً يتفق عليه يدفع عند وقوع الخطر أو تحقق الخسارة المبينة في العقد وذلك نظير رسم يسمى قسط التأمين يدفعه المؤمَّن له بالقدر والأجل والكيفيَّة التي ينص عليها العقد المبرم بينهما » (39).

وعقد التأمين التجاري من محدثات هذا العصر، وقد أفتى أكثر الفقهاء المعاصرين بتحريمه، وبه صدرت فتوى "**مجمع الفقه الإسلامي الدولي**" بجدة التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي(40)، وقد استندوا في ذلك إلى جملة من الأدلة والأصول الشرعية، والذي يهمنا من ذلك ما تعلق منها بمقصد العدل، وإن المتدبر في جوهر عقد التأمين التجاري والناظر في حقيقة أمره ومَخبره، يعلم أنه ينافي العدل وينطوي على الظلم من وجهين (41):

**فأما الوجه الأول**: أن المستأمِن إذا دفع القِسط ولم يقع الخطر – وفي الغالب لا يقع – كان ما دفعه مكسبا للشركة وخسارة للمستأمِن، فيكون الإنسان عرضة لخسارة يقينية مقابل منفعة نادرة الوقوع ؟! فهذا غبن وظلم بيِّن؛ لأن عقد التأمين عقد معاوضة، فإذا لم يقع الخطر فبأي حق تأخذ شركة التأمين المال المدفوع وفي مقابل ماذا ؟!، ولهذا نجد المؤمن له يحزنه أن يدفع الأقساط كلها ولا يقع الحادث، فيذهب ماله سدى .

**وأما الثاني**: فيتعلق في حالة ما إذا وقع الخطر ودفعت الشركة التعويض بأضعاف ما أعطى المستأمن فلا شك أنّ ذلك خسارة للشركة ومكسب للمستأمِن، وإذا كان عقد التأمين عقد معاوضة الذي أساسه التكافئ بين البدلين، فهل من العدل أن يدفع المؤمن مالا قليلا ثم يأخذ في المقابل مالا أكثر منه أضعافا مضاعفة ؟!

فظهر مما سبق أنّ الأمان المدّعى في "**التأمين التجاري**" ما هو إلا الحصول على مبلغ التأمين عند تحقق الخطر ولا يحصل بدفع الخطر أصلا، ولا تقوم شركات التأمين إلا بالتعويض عن طريق المقاصّة المبنية على الغرر والجهالة والقمار ! وهذا ظلم بيِّن ؛ لأن «الأصل في العقود كلها إنما هو **العدل** الذي بعثت به الرسل وأنزلت به الكتب، قال تعالى: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾

[الحديد:25] والشارع نهى عن الربا لما فيه من الظلم، وعن الميسر لما فيه من الظلم، والقرآن جاء بتحريم هذا وهذا، وكلاهما أكلُ المال بالباطل »[42].

فإن قيل: كيف السبيل إلى مواجهة الأخطار في المجتمعات ؟ فيقال بأنّ الإسلام قد أرشد إلى التعاون والتكافل الاجتماعي انطلاقا من واجب التآخي بين المسلمين، لقول الله تعالى : ﴿وَتَعَاوَنُواْ عَلَى ٱلۡبِرِّ وَٱلتَّقۡوَىٰۖ وَلَا تَعَاوَنُواْ عَلَى ٱلۡإِثۡمِ وَٱلۡعُدۡوَٰنِ﴾ [المائدة:2]، فأي مانع من جعل صندوق وطني للتأمينات تشرف عليه الدولة، ويجبر كل من يمارس نشاطا تجاريا على المساهمة فيه على قدر ماله وما يحققه من أرباح، فإذا وقع مكروه لأحد وُجِدَ في ذلك الصندوق ما يعينه على تعويض الضرر الذي أصابه، وما بقي من أموال بعد تعويض المتضررين، يصرف في مشاريع تعود على الصالح العام، في سلك الصحة والتعليم وتجهيز الطرقات وغير ذلك، فهذا هو التكافل الحقيقي وليس اختلاس أموال الناس تحت ستار الخوف وتحقيق الأمن .

### المسألة الثانية: فرض رسوم التأخر عن السداد

فرض رسوم التأخُّر عن السداد هي من قبل التعويض أو الغرامة المالية، وقد أجمع الفقهاء على أن الغني الواجد آثم إذا مَطَلَ؛ لأن تأخير أداء الدين بعد حلول ميعاد استحقاقه من غير عذر أكل للمال بالباطل في المدة التي أخر الأداء فيها حيث يترتب على ذلك التأخير حرمان الدائن من الانتفاع بماله عند المدين المماطل استهلاكاً أو استثماراً، ولولي الأمر معاقبته بالحبس أو الضرب أو التشهير به أو أن يكرهه على بيع ماله أو أن يبيعه بدون إذنه لسداد غرمائه، وإن أخفى ماله فله حبسه وضربه حتى يظهره، إلا أن يكون معسرا فيؤجل عندئذ إلى الميسرة، لقوله تعالى: ﴿ وَإِن كَانَ ذُو عُسۡرَةٖ فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيۡسَرَةٖ﴾ [البقرة:280].

ولكن هل يجوز أن تمتد عقوبة الغني المماطل بفرض تعويض مالي عليه يدفعه للمدين عقوبة على تأخيره في السداد، وتعويضا عما لحق الدائن من ضرر أو فات عليه من نفع بسبب هذه المماطلة ؟ اختلف الفقهاء المعاصرون في ذلك على ثلاثة أقوال:

**القول الأول**: من يمنعون التغريم مطلقاً، وبه صدر قرار "**مجمع الفقه الإسلامي الدولي**" التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي[43]، و**وجه قولهم** أن اشتراط التعويض عن تأخير الدين

إن هو إلاّ صورة لربا الجاهلية « **أَنْظِرْنِي أَزِدْكَ** »، والغرامة المالية المطالب بها إنما جاءت في مقابل تأخير أداء الدين، وتسميتها تعويضا لا يغير من الحقيقة شيئا، إذ أن العبرة بالمقاصد والمعاني لا بالألفاظ والمباني(44)، كما أنه لم يثبت أن تم معاقبة المماطل على مرِّ التاريخ الإسلامي بالتعويض المالي، فلم يرد في كتب الفقه أي حالة تثبت ذلك بالرغم من كثرة حالات المماطلة، وإنما كانت العقوبة تعزيرا إما بالحبس أو بالضرب (45).

**القول الثاني**: من يرون تغريمه، لكن لفائدة جهة خيرية، وليس لفائدة الدائن، وقد أفتى به من المعاصرين الشيخ محمد تقي العثماني (46)، و**وجه قولهم** أنّ الإلزام بهذا المال على سبيل الغرامة الجزائية استنادا لمبدأ المصالح المرسلة لما فيه من الزَّدْع عن المماطلة، على أن تصرف الحصيلة في وجوه البر المشروعة، هروبا من الوقوع في الربا.

**القول الثالث**: من يجيزون تغريمه بدَفْعِ تعويضٍ للدائن، يكون على قدر الضرر الفعلي الناجم عن تماطله، ويمثل هذا القول جماعة من الفقهاء المعاصرين كالشيخ مصطفى الزرقا، والشيخ محمد الصديق الضرير، والشيخ عبدالله بن منيع(47)، و**وجه قولهم** أن المدين المماطل ظالم، لقول النبي ﷺ: « **مَطْلُ الغَنِيِّ ظُلْمٌ** »(48)، وقوله ﷺ: « **لَيُّ الْوَاجِدِ يُحِلُّ عِرْضَهُ وَعُقُوبَتَهُ** »(49)، وقوله ﷺ:« **لا ضَرَرَ ولا ضِرارَ** »(50)، فيكون حاله كحال الغصب التي قرر الفقهاء فيها تضمين الغاصب منافع الأعيان المغصوبة علاوة على رد الأصل.

«ولا شكّ في أنّ القول الأخير هو الأضمن للعدل وإعطاءِ كل ذي حق حقه، وهو الأضمن أيضا لنجاح المصارف الإسلامية واستقرار معاملاتها، وكل هذا إنّما مرجعه النظر إلى مقصد الشريعة العامة في تحقيق العدل ومنع الظلم، فالشريعة لا ترضى أن يكون هناك ظلم واستخفاف بحقوق الناس، ثم يقال: ليس عندنا ما نفعله؛ لأنّنا نخشى الربا، أو نخشى التشبه بالربا، فالظلم لا بدّ من رفعه، وصاحب الحق لا بد من إنصافه » (51).

ثم إننا إن طبقنا التعزير بالعقوبات غير المالية مثل الحبس أو الضرب فستَشْمُل هذه العقوبات أعدادا كبيرة جدا من أفراد المجتمع لا يمكن للسجون مهما عظمت أن تستوعبها، إضافة إلى ما يمكن أن يترتب على ذلك من تكاليف اجتماعية واقتصادية باهظة مثل تعطيل

أعداد كبيرة من أفراد المجتمع عن العمل والإنتاج، وعظم تلك التكاليف التي تتحملها الجهات المسئولة عن ذلك في سبيل تنفيذ ملاحقة المدينين وتنفيذ الأحكام القضائية عليهم المتضمنة لعقوبات من هذا النوع (52).

وقد صدرت فتوى بجواز التعويض عن الضرر الناشئ عن مطل المدين المليء من الهيئة العليا للرقابة الشرعية للجهاز المصرفي والمؤسسات المالية بالسودان، وهي برقم: (2007/1)، فكان مما جاء فيها:

«ظلت المصارف الإسلامية بالسودان تَجْأَرُ بالشكوى من تمادي العملاء القادرين في عدم سداد التزاماتهم، وأدى ذلك إلى مطالبة اتحاد المصارف بالسودان للهيئة العليا بمراجعة فتواها السابقة لعظم حجم التعثر وللكساد في سوق العقارات، ولاعتراضات المحامين الكثيرة، مما أطال فترة التقاضي، و**تضرر** المصارف بحجب جزء كبير من مواردها بسبب المَطْلِ.

ثم استشعر البنك المركزي خطر هذه المسألة بسبب ارتفاع الديون المتعثرة في المصارف بالسودان، مما أدى إلى عدم اضطلاع الجهاز المصرفي بدوره في تمويل قطاعات الاقتصاد المختلفة بالدرجة المطلوبة، وصارت التُّهَمُ تُوَجَّهُ للقطاع المصرفي باعتباره عاجزاً عن أداء دوره في توفير التمويل...» (53).

فظهر مما سبق أن هناك أضرار متوقعة لمطل المدين بحيث يؤدي إلى إخلال الدائن بالوفاء بما عليه من التزامات مؤجلة، فيترتب عليها بيع ماله بثمن بخس لأجل الوفاء بتلك الالتزامات، وهذا الضرر واقع حقيقة وليس متوقعا أو مفترضا، فالحكم على المدين المماطل حينئذ بالتعويض عن الضرر الناتج فعليا من مطله وظلمه أمر لا يخرج عن أنظار المجتهدين(54) وفي هذا يقول ابن تيمية: « إذا كان الذي عليه الحق قادرا على الوفاء، ومطله حتى أحوجه إلى الشكاية، فما غَرِمه بسبب ذلك فهو على الظالم المماطل إذا غرمه على الوجه المعتاد »(55).

فهذه المفاسد وغيرها لا يجوز السكوت عنها تعليلا بشبهة الربا؛ لأن المقصد من تحريم الربا هو رفع الظلم عن المدين؛ لأنه يعطي زيادة على رأس مال الدائن، ولكن إذا ماطل

المدينُ في السّداد مع قدرته على ذلك فقد صار كاذبا خائنا لمخالفته شرط السّداد في الأجل المحدد ، وأصبح الدائن مظلوما ومتضررا من مماطلته، ثم إنّ هذه الغرامة ليست بنية الزيادة في مقابل تأخير الأجل كما في الربا فتكون محرمة، بل هي في مقابل الظلم والكذب وإخلاف الشروط والمماطلة والإضرار بالدائن مع عدم رضاه بذلك فتكون مشروعة، لقول النبي ﷺ : « **إنَّما الأَعْمالُ بالنِّياتِ وَإِنَّما لِكُلِّ امْرِئٍ ما نَوَى** »(56)، كما أنّ فرض غرامة مالية عليه بمقدار ظلمه؛ لأجل زجره وردعه يشملها عموم قول النبي ﷺ: « **لَيُّ الوَاجِدِ يُحِلُّ عِرْضَهُ وَعُقُوبَتَهُ** »، فهي من باب العقوبات التعزيرية التي لم يأتي نص من الشارع في بيان مقدارها، وإنما المرجع فيها إلى تقدير الحاكم والقاضي الفقيه بما يحقق المقصد الشرعي من العقوبة، وهو الزجر عن التّلاعب بأموال الناس وتحقيق العدل الذي هو أساس المُلْكِ .

ويجب التأكيد على أن الغرامة المالية إنما يحكم بها ولي الأمر ويتولاها القضاء، وليست متروكة للدائن يقدرها كيف يشاء، والغرامة المالية تتمثل فى التعويض عن الضرر الذى يلحق بالدائن من جراء **مَطْلِ المدين الموسِرِ**.

### المسألة الثالثة: الإجارة المنتهية بالتمليك

الإجارة المنتهية بالتمليك عقد ظهر في العصر الحديث، وأكثر من كتب فيه من الفقهاء المعاصرين لم يذكر له تعريفاً، ومما ذكر في تعريفه أنه: « عقد بين طرفين يؤجر فيه أحدهما لآخر سلعة معينة مقابل أجرة معينة يدفعها المستأجر على أقساط خلال مدة محددة، تنتقل بعدها ملكية السلعة للمستأجر عند سداده لآخر قسط بعقد جديد»(57)، وفي غالب الأحوال تنتقل الملكية عن طريق الهبة، أي: بدون عِوض.

والدافع إلى جعل هذا العقد بِهذه الصورة هو خَوْف المالك من عدم الحصول على ثَمن السلعة إذا كان الثمن مؤجَّلاً، والمشتري يَرْغب في شراء هذه السِّلعة، ولا يَمْلك الإمكانات لشرائها بالنَّقد، فيشترط البائع أن تبقى ملكية السلعة قائمة حتى وفاء المشتري بالتزامه، بحيث يكون له الحق في استرجاع العين المبيعة عند عدم الوفاء في الوقت المحدد، وفي نفس الوقت يحصل على مقابل انتفاع المشتري بالسلعة في حالة عدم البيع (58).

وقد اختلف الفقهاء المعاصرون في هذا العقد من جهة تكييفه، أيكون بيع تقسيط فيعطى

أحكام البيع أم هو عقد إجارة فيعطى أحكام الإجارة ؟ وكيفما كان الحال نجد العقد يشتمل على إشكالات ومفاسد:

فأما **التكييف الأول**: من الفقهاء من كيَّف العقد على أنه **بيع تقسيط**، و**وجه** ذلك: أنَّ الأقساط الَّتي دفَعَها لم تكن مُتناسبة مع أجرة المِثْل، بل رُوعي فيها قيمة المبيع مؤجَّلاً موزَّعة على أقساط، وأنَّ إرادة المتعاقدَيْن في هذا العقد متَّجِهة إلى تَمَلُّك هذه السِّلعة وليس إجارتها، وصياغة العقد بهذه الصُّورة؛ لحماية حقِّ المالك من نُكول المشتري من دَفْع ثَمن السِّلعة، فلا يمكن أن يوصف العقد إلاَّ على أنه عقد يتملَّك فيه العاقدُ الرقبةَ والمنفعة، وهذا هو حقيقة البيع(59).

ويُشْكِل على هذا التَّكييف أمران:

1 – أنَّ مالك السلعة لا يَدَّعي أنه باعها، ولا يرى أن السِّلعة خرجَتْ من ملكه بِمُجرَّد العقد، ويرى أنَّ العقد يعطيه حقَّ الفسخ إذا لم يتمَّ تسديد الأقساط كاملة (60).

2 – أن السلعة في عقد البيع مضمونة على المشتري، ويلزم منه أن يستحق المشتري خراجها إذا ما فسخ العقد؛ لِعَدم سداد الثَّمن؛ ويكون استعمالُ المشتري للسِّلْعة مُقابل شغل ذمَّته بالضمان، فالغرم بالغنم قاعدة أصيلة أساسها العدل، وقد دل عليها حديث: « **الخراج بالضمان** »(61)، وهذا أمر منتف في الإجارة المنتهية بالتمليك، فالسلعة في ضمان البائع وخراجها له ! (62)

3 – في عقد البيع ليس من حقِّ البائع حَبْسُ الثَّمن إذا فُسِخ العقد، بل يجب ردُّ جميع الأقساط التي استلمها ثَمنًا للسلعة؛ لأنَّ مقتضى الفسْخ أن يرفع آثار العقد، ويرجع العاقدان إلى الحالة التي كانا عليها قبل العقد، فتَرْجع العين إلى المالك، ويرجع الثَّمَن المقبوض إلى المشتري، وهذا أمر منتف في الإجارة المنتهية بالتمليك، فالمشتري لو تَخلَّف عن أداء قسط من الأقساط، ضاع عليه جميع ما دفعه من ثمن للسِّلعة؛ بِحُجَّة أنَّ ما قدَّم كان أجرة، وليس ثَمنًا، وضاعت عليه السلعة محل البيع؛ لأنها ما زالت مملوكة للبائع، وهذا في **غاية الظلم** والفساد الذي لا تأتي الشرائع بمثله(63).

**التكييف الثاني**: من الفقهاء من كيَّف العقد على أنه عَقْد إجارة، ومِن حقِّ المؤجِّر أجرةَ ما مضى إذا ما فُسِخ العقد بعدم السداد، وأما إذا تم السداد فمن حق المؤجِّر أن يتصرف في السلعة كيفما شاء بالهبة أو البيع (64).

ويُشْكِل على هذا التَّكييف اشتمال العقد على الغرر والجهالة في حالة ما إذا لم يدفع المستأجر أحد الأقساط؛ فالأقساط التي يدفعها غالبا على أنها أجرة هي زائدة على ثمن أجرة المثل، ولولا اعتقاد المؤجر أنها تنتهي بتمليكه ما دفع تلك الأجرة؛ فيقع بذلك في الغبن، وأما إذا كانت الأجرة أقل من ثمن المثل فإن الغبن يقع على المؤجّر، وهذا **ظلم مناف للعدل** .

فظهر من خلال الإشكالات السابقة أن الإجارة المنتهية بالتمليك عقدٌ متردد بين البيع والإجارة، فهو لم يعطِ البيعَ آثاره الشرعية بحرمانه المشتريَ من حق استغلال المبيع في مقابل ضمانه، وهذا **ظلم بيِّن**، كما أنه لا يمكن جعلُه عقد إجارة؛ لأنّ الأجرةَ ليست أجرة المِثل، وفي حال فسخ العقد **يقع الظلم** على أحد المتعاقدين لا محالة .

والصورة **الشرعية البديلة** التي **نقيم بها العدل** في هذه المعاملة أن يُصاغ العقد بأنه بيع يشترط فيه **رهن المبيع**، فلا يتصرف المشتري في الشيء المبيع بأي نوع من أنواع التصرف – معاوضة أو تبرعا – إلا بعد سداد جميع الأقساط، وإلا انفسخ العقد، فإذا وفّى بها المشتري أصبح له حق التصرف فيها، وإذا لم يُوَفِّ كان للبائع أخذ السلعة منه وبيعُها واستيفاءُ حقِّه منها (65).

وهذا المخرج الشّرعي يضمن به مالك السلعة حقَّه في ثمنها إذا كان الثمن مؤجَّلاً، ولا يقع الظلم على المشتري إذا لم يوفِّ بالأقساط في آجالها، حيث يكون له الحقُّ في انتفاعه بها في مقابل ضمانِها .

### المسألة الرابعة: المعاوضة على الالتزام بعدم الدخول في المناقصة

المناقصة هي: « هي إجراء تلتزم بمقتضاه الجهة المعلنة عنه بالتعاقد مع صاحب العرض الأقل سعراً مقابل الوفاء بما التزم به طبق المواصفات والشروط المقررة » (66).

ومن المقرر أن الأصل في العقود والشروط في المعاملات المالية الصحة حتى يقوم دليل على البطلان والتحريم، وعليه فلا مانع من التنازل عن حق المنافسة في مقابل عوض، لأن فيه منفعة محققة للباذل، والمنافع أموال كما هو الراجح من مذهب جمهور الفقهاء .

هذا من حيث الأصل، **إلا أن إطلاق القول بالجواز**، قد يؤدي إلى الاتفاق على الأسعار بين المتقدمين للمناقصات قبل الدخول فيها ، فيترتب على ذلك ضرر بالجهة المعلنة عن المناقصة؛ لأن الغرض من المناقصات هو الحصول على سعر أقل بالشروط الموضوعة من الجهة المعلنة، ولأن ضعف الديانة عند كثيرٍ من أصحاب الشركات، يدعوهم إلى التواطؤ على عدم الدخول فيها وتركها لأحدهم، مما يضمن معه ترسية المناقصة عليه، بما قدمه من سعر. فيكون الاتفاق المسبق بين المتقدمين للمناقصات، فيه نوعٌ من الخديعة والغش للجهة المعلنة عن العطاء والمناقصة، ومن المعلوم أن من قواعد المعاملات في الشريعة الإسلامية تحريم الغش والخديعة، وإباحة المعاوضة على عدم الدخول في المناقصة فيه ضررٌ وظلم يقع على صاحب المناقصة، تأباه الشريعة، ومن مقاصد الشريعة في العقود تحقيق العدل بين المتعاقدين .

وقد قال ابن تيمية في جوابِ سؤالٍ مشابه لهذه المسألة: « إذا اتفق أهل السوق على أن لا يُزايدوا في سلعٍ هم محتاجون لها، ليبيعها صاحبها بدون قيمتها، ويتقاسمونها بينهم، **فإن هذا قد يضرّ صاحبها**؛ أكثر مما يضر تلقّي السلع، إذا باعها مساومة، **فإن ذلك فيه من بخس الناس ما لا يخفى** »(67).

وإن كان كلام ابن تيمية في بيع المزايدة، فإن معناه موجود أيضا في عقود المناقصة؛ لأن القصد منها هو إقامة العدل بين جميع المتنافسين، ودفع كل ما من شأنه الإضرار بأحد المتعاقدين، وأن يكون الجميع على قدم المساواة، وانطلاقا من المنافسة الشريفة فإن الجهة المعلنة تستفيد من السعر الأقل، وهذا هو غرضها من المناقصة، والاتفاق المسبق بين المتنافسين، يقطع المنافسة من أصلها ولا يتحقق الغرض منها، وأي تصرف يؤدي إلى إبطال المقصود من العقد فهو باطل، وليس من الشريعة في شيء.

### المسألة الخامسة: حق التأليف

حق التأليف صورة من صور الحقوق المعنوية، يُعطي المؤلف بمقتضاه حق الاحتفاظ

بثمرة جهده الفكري، ونسبته إليه، واحتجازه المنفعة المالية التي يمكن الحصول عليها من نشره وتعميمه .

ومقتضى العدل أن يعتبر حق التأليف حقا ماليا يقبل المعاوضة، وهو حق صاحبه في اختصاصه بالمنفعة المالية التي تمكنه من استعماله واستغلاله وبيعه؛ لأن التأليف هو ثمرة الجهد فكري والبدني الذي بذله المؤلف في إعداد مؤلفه، فيعد مالاً تجوز المعاوضة عنه شرعًا (68).

كما أنّ حرمان المؤلف من حقه المادي ظلم مناف للعدل، ويعتبر تحايلا من أصحاب دور النشر لإعادة طبع الكتاب دون أن يدفعوا للمؤلف شيئًا من حقه، وهذا فيه غبن عظيم وجَوْرٌ كبير، حيث « يستثمر الطابع أو الناشر حق المؤلف، ويربح على حسابه أموالًا طائلة، ويُحرم المؤلف المسكين الذي كاد عقله أن يتفجر، وفكره يعيا، وأعصابه تتلف من عناء إنجاز المصنَّف، والذي كلفه جهودًا طويلة وشاقة، فسهر ليله، وأتعب عينيه، وشغل نهاره كله بالتأليف، ثم يقال له: قدم هذا العمل لغيرك مجانًا!! **إنّ هذا لهو الإفك المبين والخطأ الواضح** » (69).

### المسألة السادسة: تغير قيمة العملة في سداد الديون

اتفق العلماء جميعاً على أن القرض يرد بمثله طالما وجد المثل ولا تعتبر القيمة، ومن ذلك النقود المتمثلة قديماً بالدنانير الذهبية والدراهم الفضية، واختلفوا في الفلوس الرائجة التي كانت تتخذ من النحاس عادة، أو من المعادن الخسيسة، وتعارف الناس قديما على جعلها أثمانا، بناء على اختلافهم هل هي أثمان أو سلع، فذهب أبو يوسف وبعض الحنابلة، إلى اعتبار قيمتها إذا رخصت، على اعتبار كونها سلعة لا ثمناً، وذهب الأكثر إلى إلحاقها بالذهب والفضة بناء على كونها أثماناً.

واليوم حلت النقود الورقية محل العملة الذهبية والفضية والفلوس، ومع الاقتناع بمبررات هذا الإحلال إلا أنها تسببت في مشاكل كثيرة، نظراً لتغير قيمتها وعدم ثباتها نتيجة للتضخم والكساد أو الحروب والكوارث وما نتج عن ذلك من تآكل قيمة القروض وأثمان المبيعات المؤجلة، وكثيرًا ما يشتري التاجر بضاعة بنقد محدد مؤجل الوفاء إلى أمد متفق

عليه، وعندما يحل الأجل ويحين وقت الأداء، يجد كل واحد من المتبايعين أن المبلغ المتفق عليه قد اختلف حاله من حيث القوة الشرائية، أو من حيث القيمة بالنسبة إلى الذهب أو العملات الأخرى عن الوضع الذي كان عليه وقت وجوبه في الذمة، وقد اختلف الفقهاء المعاصرون في ردِّ الديون بهذه النقود الورقية إذا رخصت على قولين :

**القول الأول**: أن القرض يرد بالمثل والعدد لا بالقيمة، وهذا قول أكثر المعاصرين(70)، واعتمده مجمع الفقه الإسلامي الدولي(71)، قياسا على النقود الذهبية، فهي أثمان مثلها فتأخذ حكمها تماماً، والقول بربط القرض بمستوى الأسعار يؤدي حتما في حال ارتفاع الأسعار إلى أن يدفع المقترض إلى المقرض أكثر مما أخذ منه وهذا عين الربا(72)، وفي تكليف المدين – بعد الهبوط العظيم المروع في قيمة العملة – أن يدفع دينه من النقود بحسب قيمتها السابقة مرهق له إرهاقا لا يحتمل، وهذا ظلم مناف للعدل(73).

وكذلك فإن القيمة عندما تنقص أو ترتفع فعلى الناس جميعهم وليس على الدائن وحده، ولأنها لو زادت القيمة زيادة كبيرة حسبت على المستقرض فإذا نقصت تكون له، و**"الغرم بالغنم"** من أهم القواعد العادلة والحاكمة للمعاملات المالية كما مر سابقا في المبحث الثاني .

**القول الثاني** : **أنه يجب رد القيمة** وذهب إلى هذا الرأي كثير من المعاصرين(74)، و**وجه** قولهم هو القياس على قول أبي يوسف من الحنفية في تغير قيمة الفلوس بالغلاء والرخص، أنه يجب رد القيمة فيها يوم القبض (75)، والأوراق النقدية ليس لها قيمة في ذاتها، وإنما قيمتها في قوتها الشرائية، والمتمثلة في تحقيق رغبات مالكيها، والعبرة في العقود والالتزامات بالحقائق والمعاني لا بالألفاظ والمباني (76).

وإذا كان الإسلام يحث على إنصاف المقترض فإنه لا يوافق على ظلم المقرض، والتضخم بما يحدثه من انهيار للقيمة الحقيقية للنقود الورقية يظلم المقرض وذلك من خلال التآكل التدريجي للقيمة الحقيقية للقرض الحسن حيث يحصل المقرض على أقل مما أقرض، وهذا ظلم مناف للعدل (77).

كما أن المقصد من تحريم الربا هو رفع الظلم بأكل المقرض مال المقترض بغير حق لقول الله تعالى: ﴿ **وَإِن تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُءُوسُ أَمْوَٰلِكُمْ لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ** ﴾

[البقرة:279]، ولم يكن الهدف من تحريم الربا إطعام مال المقرض للمقترض، فإن ذلك ظلم آخر تتنزه عنه الشريعة الإسلامية كما تنزهت عن الظلم الأول (78).

**القول الثالث:** يرد القرض بمثله في الأحوال الطبيعية، أو إذا كان تغير قيمة النقود يسيرا، وأما إن كان التغير كثيرا فاحشا رد القيمة لتضرر المقرض بالتغير الفاحش دون اليسير، وهو قول بعض المعاصرين(79). ويمكن تخريجه قياسا على قول الرهوني من المالكية في الفلوس، حيث فرق بين الغلاء والرخص الفاحش، وبين الغلاء والرخص اليسير (80)، و**وجه هذا القول** أنّ التغير اليسير مغتفر قياسا على الغبن اليسير والضرر اليسير المغتفرين شرعا في عقود المعاوضات المالية من أجل رفع الحرج عن الناس نظراً لعسر نفيهما في المعاملات بالكلية، وما كان مغتفرا شرعا فالظلم عنه منتف والنفس في بذله طيبة، كما أن فيه تحقيق أصل شرعي مهم وهو استقرار التعامل بين الناس، بخلاف الغبن الفاحش والغرر الفاحش فإنهما ممنوعات في أبواب البيوع والمعاملات كلها بدون استثناء (81).

**القول الرابع**: يرد الدين بقيمته في حالة إذا لم يوفِّ المدين دينه في وقته المحدد، وكان مماطلا لقول النبي ﷺ: « **لَيُّ الوَاجِدِ يُحِلُّ عِرْضَهُ وَعُقُوبَتَهُ** »(82)، ومن العقوبة أن يغرم ما نقص من قيمة القرض بعد انتهاء الوقت المحدد للقرض بسبب مماطلته، فيعوض الدائن عن الأضرار التي لحقت به حيث انخفضت قيمة العملة.

وذهب إلى هذا الرأي بعض المعاصرين(83)، واستدلوا بأن هذا هو الموافق لمقاصد الشريعة في رفع الضرر، وإقامة العدل، حيث أن المماطل ظالم لقول النبي ﷺ: « **مَطْلُ الغَنِيِّ ظُلْمٌ** » (84)، ورفع الظلم يكون برد الحقوق إلى أصحابها، وذلك بتغريم المدين المماطل نظير ما ألحقه بالدائن من ضرر انخفاض قيمة العملة (85).

وبعد النظر في مآخذ هذه الأقوال وما اعتمد عليه كل فريق في تعليل مذهبه، أرى أن كلا منها قد اعتبر مقصد العدل كأصل في اجتهاده، ولكنهم اختلفوا في تطبيقه وتخريج المسائل عليه، وهو من الاختلاف في تحقيق المناط، حيث أن مقصد العدل مبدأ عام مسلم عند الجميع غير أن تطبيقه على أعيان المسائل قد يكون سهلا وقد يكون صعبا، وهو في مسألتنا هذه من الصعوبة بمكان، ويضيق المقام عن تتبع أدلتها ومناقشتها واختيار أرجح الأقوال فيها، والله أعلم .

## الخاتمة

وأخيرا فإنْ تَتَبَّعْنا مسائلَ المعاملات المالية وتأمَّلْنا مواردَ أحكامِها بالاستقراء التَّام من خلال النظر في أدلتها الكلية والجزئية، وجدناها تقوم على أساس العدل ومنع الظلم، وعليه لا يرتاب أحد في جعل العدل من الأصول الكلية والمقاصد المرعيّة التي تندرج تحتها أحكام الشريعة عامة والمعاملات المالية خاصة، فكان لزاما على كل فقيه مجتهد في قضايا الأمة أن يعتبر هذا المقصد في فتاويه وأحكامه وترجيحاته وتخريجاته في النوازل والمشكلات؛ وأن يضع في حسبانه أن مقتضى العدل في كل مجتمع بحسبه؛ لأن الفتوى تتغير بتغير الزمان والمكان والأعراف، والعدل معنى جماعي لا بد فيه من التناصح والمشاورة مع أهل الاستقامة والتقوى من العالمين بالحقائق ومآلات التصرفات في كل مهنة وحرفة وتجارة، وذلك حتى لا يميل المرء مع الجهل الهوى، فيضر من حيث يحسب أنه ينفع، ويظلم من حيث لا يشعر، فيصدق عليه قوله تعالى: ﴿ **أَفَمَن زُيِّنَ لَهُۥ سُوٓءُ عَمَلِهِۦ فَرَءَاهُ حَسَنًا** ﴾ [فاطر:8]، والله الموفق للصواب.

وصلى الله وسلم على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

**الحواشي والإحالات:**

1 - **أخرجه**: أحمد في **"مسنده"**، القاهرة: مؤسسة قرطبة، د.ط ، د.ت، (72/5).**و** الدارقطني في **"سننه"**، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط1: 1424 هـ (424/3). **و**البيهقي في **"السنن الكبرى"**، بيروت: دار الكتب العلمية، ط3: 1424 هـ (166/6). والحديث **صححه** الألباني في **"إرواء الغليل"**، بيروت: المكتب الإسلامي، ط2: 1405 هـ (279/5).

2 - ابن القيم: أعلام الموقعين، تحقيق: مشهور حسن سلمان، الدمام: دار ابن الجوزي، ط1: 1423 هـ، (337/4).

3 - انظر: القرضاوي: مقاصد الشريعة المتعلقة بالمال، القاهرة: دار الشروق، ط1: 1430 هـ، (ص:81).

4 - الريسوني: نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، القاهرة: دار الكلمة، ط4: 1434 هـ، (ص:338-339).

5 - انظر: مقال لـ: د. محمد النوري: لا ضرر ولا ضرار مقاربة اقتصادية، نقلا من موقع: **مركز أبحاث فقه المعاملات الإسلامية**: http://www.kantakji.com/economics/

6 - انظر: مقال لـ: د. محمود الزين: الربا حضارة أم تخلف ، نقلا من موقع: **فقه المصارف الإسلامية**: www.badlah.com/page-486.html.

7 - "مِن مقاصد الشريعة في الأموال: العدل فيها"، مقال للدكتور "قيس المبارك" منشور في موقع "اليوم":

http://www.alyaum.com/article/3061500

8 - انظر: رياض منصور الخليفي:المقاصد الشرعية وأثرها في المعاملات المالية،مجلة جامعة الملك عبد العزيز، العدد 1، 1425 هـ (36/17).

9 - انظر: يوسف العالم: المقاصد العامة للشريعة ، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط1: 1991م، (ص:527).

10 - أخرجه **مسلم** في **"صحيحه"**: كتاب الإمارة، رقم: 4748. بيروت: دار إحياء التراث، د.ط، د.ت.

11 - أخرجه: أحمد في **"مسنده"** (38/5)، **و** أبو داود في **"سننه":** كتاب الأدب، باب في النهي عن البغي، برقم: **4904**، بيروت: دار الكتاب العربي، د.ط، د.ت. **و**الترمذي في **"جامعه":** كتاب صفة القيامة والرقائق والورع، باب، برقم: **2511** ، القاهرة: مطبعة البابي الحلبي، ط2: 1395 هـ. **و** ابن ماجه في **"سننه":** كتاب الزهد، باب البغي، برقم: **4211**، بيروت: دار الفكر، د.ط، د.ت. **و**البيهقي في **"السنن الكبرى"** (396/10)، والحاكم في **"المستدرك"**، بيروت: دار المعرفة، د.ط، د.ت. (163/4)، وقال: « هذا حديث **صحيح الإسناد** ولم يخرجاه » .

12 - ابن تيمية: مجموع الفتاوى، جدة: دار الوفاء، ط3: 1426 هـ، (146/28).

13 - ابن تيمية: منهاج السنة النبوية، القاهرة: مؤسسة قرطبة، ط1: 1406 هـ، (83/5)، بتصرف يسير.

14 - **المعاوضات** هي: العقود التي يقوم التمليك فيها على أساس إنشاء حقوق والتزامات متقابلة بين العاقدين، وتُسمى عقود المبادلات، وتكون بمبادلة مال بمال كالبيع والصرف، أومال بمنفعة كالإجارة. وأما **التبرعات** فهي: العقود التي يقوم التمليك فيها على التبرع والإحسان من غير مقابل كالهبة، والوقف، والصدقة، والإعارة، والوصية. انظر: الزرقا: المدخل الفقهي العام ، دمشق: دار القلم، ط1: 1418 هـ، (640/1).

15 - **الجوائح**: كل آفة تصيب المبيع قبل قبضه، بالريح أو الجراد ونحو ذلك من أسباب الهلاك . انظر: الفيومي: المصباح المنير ، بيروت: دار الكتب العلمية، د.ط، د.ت، (113/1).

16 - أخرجه **مسلم** في **"صحيحه"**: كتاب البيوع، رقم: 3976.

17 - انظر: ابن تيمية: مجموع الفتاوى (342/20).

18 - **رافع بن خديج**: هو رافع بن خديج بن رافع الأنصاري الحارثي، أبو عبد الله المدني، صحابي جليل، شهد أحداً والخندق والمشاهد كلها مع النبي ﷺ، مات بالمدينة سنة 73 هـ. انظر: ابن حجر: الإصابة في تمييز الصحابة ، بيروت: دار الكتب العلمية، ط1: 1415 هـ، (362/2).

19 - **الماذيانات**، جمع : ماذيان، وهو النّهر الكبير . انظر: ابن الأثير: النهاية في غريب الحديث والأثر، ، بيروت: دار المعرفة، ط1: 1422 هـ، (646/2).

20 - أخرجه **مسلم** في "**صحيحه**": كتاب البيوع، رقم: 3924.

21 - انظر: ابن تيمية: مجموع الفتاوى (508/20) .

22 - ابن تيمية: مجموع الفتاوى (107/29) .

23 - **متفق عليه**: البخاري في **"صحيحه"**: كتاب في الاستقراض وأداء الديون...، باب مطل الغني ظلم، رقم: 2400، القاهرة: دار طوق النجاة، ط1: 1422 هـ .**و مسلم** في **"صحيحه"**: كتاب البيوع ، رقم: 4007.

24 - **أخرجه**: أحمد في **"المسند"** (222/4)، وأبوداود في **"سننه"**: كتاب الأقضية، باب في الحبس في الدين وغيره، برقم: 3628. والنسائي في **"سننه"**: كتاب البيوع، باب مطل الغني، برقم: 4689. وابن ماجة في **"سننه"**: كتاب الصدقات، باب في الحبس في الدين وملازمته، برقم: 2427. والحاكم في **"المستدرك"** (114/4): وقال: « هَذَا حَدِيثٌ **صَحِيحُ الْإِسْنَادِ** وَلَمْ يُخَرِّجَاهُ ». **ووافقه** الذهبي .

25 - انظر: الباجي: المنتقى شرح الموطأ ، القاهرة: مطبعة السعادة، ط1: 1332 هـ ، (66/5). ابن العربي: المسالك شرح موطأ مالك ، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط1: 1428 هـ، (164/6).

26 - **أخرجه**: أبو داود في **"سننه"**: كتاب الإجارة، باب في التسعير، برقم: 3453 . والترمذي في **"الجامع"**: أبواب البيوع، باب ما جاء في التسعير، برقم: 1314 . وقال الترمذي: « هذا حديث **حسن صحيح** » .

27 - ابن القيم: الطرق الحكمية، مكة: دار عالم الفوائد، ط1: 1428 هـ، (639/2). بتصرف يسير.

28 - أخرجه: مالك في **"الموطأ"**: كتاب البيوع، باب الحكرة والتربص، برقم: 1899 . بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط1: 1416 هـ.

29 - انظر: ابن عبد البر: الكافي في فقه أهل المدينة ، الرياض: مكتبة الرياض الحديثة، ط2: 1400 هـ، (730/2).

30 - أخرجه **مسلم** في **"صحيحه"**: كتاب البر والصلة والآداب، رقم: 6664.

31 - أخرجه أحمد في **"المسند"** (49/6)، وأبو داود في **"سننه"**: كتاب الإجارة، باب في من اشترى عبدا واستعمله ثم وجد به عيبا، برقم: 3512، والترمذي في **"الجامع"**: أبواب البيوع، باب في من يشتري العبد ويستغله ثم يجد به عيبا، برقم: 1286، وقال: « هذا حديث **حسن صحيح** »، والنسائي في **"سننه"**: كتاب البيوع، باب الخراج بالضمان، برقم: 4502 ، بيروت: دار المعرفة، ط5: 1420 هـ. وابن ماجه في **"سننه"**: كتاب التجارات، باب الخراج بالضمان، برقم: 2243 .

32 - انظر: د.عويضة: نظرية المخاطرة ، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي: ط1 : 1430 هـ، (ص: 32-33).

33 - **متفق عليه**: البخاري في **"صحيحه"**: كتاب الشفعة، باب الشفعة فيما لم يقسم ...، رقم: 2257، **و مسلم** في **"صحيحه"**: كتاب البيوع ، رقم: 4135.

34 - ابن القيم: أعلام الموقعين (372/3) بتصرف يسير.

35 - **متفق عليه**: البخاري في **"صحيحه"**: كتاب الهبة، باب الإشهاد في الهبة، رقم: 2587، و**مسلم** في **"صحيحه"**: كتاب الفرائض، رقم: 4190.

36 - **أخرجه**: أحمد في **"مسنده"** (186/4)، **و** أبو داود في **"سننه":** كتاب الوصايا، باب ما جاء في الوصية للوارث، برقم: **2870**، **و** الترمذي في **"جامعه":** أبواب الوصايا، باب ما جاء في الوصية للوارث، برقم: **2120** ، وقال: « وهو حديث **حسن** »، **و** النسائي في **"سننه":** كتاب الوصايا، باب إبطال الوصية للوارث، برقم: **3641**، **و** ابن ماجه في **"سننه":** كتاب الوصايا، باب لا وصية لوارث، برقم: **2713**، **و**البيهقي في **"السنن الكبرى"** (349/6).

37 - **أخرجه**: مسلم في **"صحيحه"**: كتاب البيوع، برقم: 4129.

38 - انظر: القرضاوي: مقاصد الشريعة المتعلقة بالمال (ص:75).

39 - انظر: نزيه حماد: معجم المصطلحات المالية والاقتصادية، دمشق : دار القلم، ط1: 1429 هـ، (ص: 124-

125).

40 - انظر: قرار رقم: 9 (2/9) لمجلس **"مجمع الفقه الإسلامي الدولي"** في دورته الثانية المنعقدة بجدة سنة: 1406 هـ/ 1985 م .

41 - انظر: مقال **"عقد التأمين":** www.dhofari.com/attachment.php?attachmentid=9985&d

42 - ابن القيم: أعلام الموقعين (170/3) .

**43** - قرار رقم: (53 /6/2) ، في الدورة: 6، لسنة: 1410هـ، انظر: **"مجلة المجمع"** (448/1/6) .

**44** - انظر: سليمان التركي: بيع التقسيط وأحكامه ، الرياض: كنوز إشبيليا، ط1: 1423 هـ، (ص: 321).

**45** - انظر: نزيه حماد: دراسات في أصول المداينات في الفقه الإسلامي، الطائف: دار الفاروق، ط1: 1411 هـ، (ص: 293) .

**46** - انظر: محمد تقي العثماني: بحوث في قضايا فقهية معاصرة ، دمشق: دار القلم، ط2: 1424 هـ (ص: 44).

47 - انظر: مصطفى الزرقا: هل يقبل شرعا الحكم على المدين المماطل بالتعويض على الدائن؟ بحث منشور في مجلة **"أبحاث الاقتصاد الإسلامي"** (2/2/89-97). وفتوى الصديق محمد الضرير مذكورة في كتاب عبد الله بن منيع: **"بحوث في الاقتصاد الإسلامي"**، بيروت: المكتب الإسلامي، ط1: 1416 هـ (ص:422-424).

48 - **أخرجه**: البخاري في **"صحيحه"**: كتاب في الاستقراض، باب مطل الغني ظلم، برقم: 2400.

49 - سبق تخريجه في المبحث السابق .

50 - **أخرجه**: أحمد في **"المسند"** (313/1) .

51 - الريسوني: اعتبار المقاصد في الفتاوى المالية. raissouni.ma/index.php/articles/437/437.html

52 - انظر: محمد علي قري: مطل الغني وطرق معالجته في الاقتصاد الإسلامي، نقلا من موقع: مركز أبحاث فقه المعاملات المالية http://www.kantakji.com/economics

53 - انظر: فتوى الهيئة على موقعها في شبكة الأنترنيت: http://www.hssb.gov.sd، بعنوان: التعويض عن الضرر الناشئ عن مطل المدين المليء .

**54** - انظر: سليمان التركي: بيع التقسيط وأحكامه (ص: 322).

**55** - ابن تيمية: مجموع الفتاوى (30/24-25).

**56** - **أخرجه**: البخاري في **"صحيحه"** : كتاب بدء الوحي، رقم: 1.

**57** - خالد الحافي: الإجارة المنتهية بالتمليك في ضوء الفقه الإسلامي، الرياض: المطابع الوطنية الحديثة، ط1: 1420 هـ، (ص:60).

**58** - انظر: الدبيان: المعاملات المالية أصالة ومعاصرة، الرياض: مكتبة الملك فهد الوطنية، ط2: 1432هـ، (526/9).

**59** - انظر: المرجع السابق .

**60** - انظر: المرجع السابق (530/9).

61 - أخرجه أحمد في **"المسند"** (49/6)، وأبو داود في **"سننه"**: كتاب الإجارة، باب في من اشترى عبدا واستعمله ثم

وجد به عيبا، برقم: 3512، والترمذي في **"الجامع"**: أبواب البيوع، باب في من يشتري العبد ويستغله ثم يجد به عيبا، برقم: 1286، والنسائي في **"سننه"**: كتاب البيوع، باب الخراج بالضمان، برقم: 4490 . وابن ماجه في **"سننه"**: كتاب التجارات، باب الخراج بالضمان، برقم: 2243 .

**62** - انظر: الدبيان: المعاملات المالية أصالة ومعاصرة (529/9).

**63** - انظر: المرجع السابق (530/9).

**64** - انظر: المرجع السابق (532/9).

**65** - انظر: حسن الشاذلي: الإيجار المنتهي بالتمليك، بحث منشور في مجلة **"مجلة مجمع الفقه الإسلامي الدولي"** (2640/4/5).

66 - إبراهيم محمد شاشو: أحكام المناقصة في الفقه الإسلامي، مجلة جامعة دمشق للعلوم الاقتصادية والقانونية، العدد: 4، (443/27).

67 - ابن تيمية: مجموع الفتاوى (304/29).

68 - انظر: عجيل جاسم النشمي: الحقوق المعنوية ، بحث منشور في مجلة **"مجمع الفقه الإسلامي الدولي"** (2344/3/5) .

69 - وهبة الزحيلي: المعاملات المالية المعاصرة ، دمشق: دار الفكر، ط1: 1423 هـ ، (ص:594) .

70 - انظر: السالوس: الاقتصاد الإسلامي والقضايا الفقهية المعاصرة، بيروت: مؤسسة الريان، ط1: 1416هـ، (540/1).**و**محمد عثمان شبير: المعاملات المالية المعاصرة في الفقه الإسلامي، عمان: دار النفائس، ط1: 1422هـ، (ص:196).

71 - في دورة مؤتمره الخامس بالكويت، سنة: 1409هـ، والقرار برقم: 42 (5/4). انظر: مجلة المجمع (1609/3).

72 - انظر: القره داغي: أثر التضخم والكساد في الحقوق والالتزامات، بحث منشور في مجلة **"مجمع الفقه الإسلامي الدولي"** (588/2/9) .

73 - انظر: مصطفى الزرقا: انخفاض قيمة العملة الورقية، وهو بحث منشور في مجلة **"مجمع الفقه الإسلامي الدولي"**(357/2/9).

74 - انظر: القره داغي: بحوث في الاقتصاد الإسلامي، بيروت: دار البشائر الإسلامية، ط1: 1423 هـ، (ص: 33).

75 - انظر: ابن عابدين: الحاشية على رد المحتار (55/7).

76 - انظر: القره داغي: أثر التضخم والكساد في الحقوق والالتزامات (588/2/9) .

77 - انظر: النبراوي: تحريم الربا ومواجهة تحديات العصر، القاهرة: دار النهار، د.ط، 1418هـ (146/2).

78 - انظر: محمد سليمان الأشقر: النقود وتقلب قيمة العملة، وهو بحث منشور في مجلة **"مجمع الفقه الإسلامي الدولي"** (1687/3/5).

79 - انظر: مصطفى الزرقا: انخفاض قيمة العملة الورقية **(**364/2/9).

80 - الرهوني: الحاشية على شرح الزرقاني لمختصر خليل، بيروت: دار الفكر، د.ط، 1978 م، (118/5).

81 - انظر: نزيه حماد: تغيرات النقود والأحكام المتعلقة بها في الفقه الإسلامي، بحث منشور في مجلة **"مجمع**

**الفقه الإسلامي الدولي"** (1678/3/3).

82 – سبق تخريجه في المبحث الثاني.

83 – انظر: عبد الله بن منيع: بحوث في الاقتصاد الإسلامي (ص:406). **و** يوسف محمود قاسم: تغير قيمة العملة ، وهو بحث منشور في مجلة **"مجمع الفقه الإسلامي الدولي"** (1712/3/5).

84 – سبق تخريجه في المبحث الثاني.

85 – انظر: نزيه حماد: قضايا فقهية معاصرة في المال والاقتصاد، دمشق: دار القلم، ط1: 1421 هـ، (ص: 500).

oooooooooooooooooooooooooooo

## The purpose of justice and its impact on contemporary financial issues -Selected Models –

**Dr. Amir CHRIBET**
Institute of Islamic Sciences - University of El-oued – Algeria

**Abstract:**

This paper deals with the status of justice from financial transactions, The role of the purpose of justice in the legislation of its provisions; In order to know the possibility of relying on the purpose of justice in contemporary financial fatwas,

Through this, the position of justice in the fatwa will be clear. Is it essential or complementary?

This topic has been addressed in three sections, The first and the second relate to the theoretical aspect of the purpose of justice in the Holy Quran and Sunnah, while the third concerns the practical aspect of the purpose of justice in contemporary financial issues.

**Keywords:** Justice, Purposes, Fiqh, Financial Transactions.

# النظر في المآل عند المالكية

## « القواعد والتطبيقات »

بقلم

**الباحث: إلياس بولفخاذ** (*) ، **أ.د/ أبو بكر لشهب** (**) (المشرف)

## ملخص

النظر في المآل ليس بدعا مخترعا وإنما هو سير على طريقة الشرع ونسقه ، مبني على الموازنة بين المصالح والمفاسد، كما ينبني عليه قواعد، منها ما يعمل بالحزم والحيطة لسد باب التوسل بالمشروع إلى المحرم كسد الذرائع، أو التحايل على الشرع وأحكامه كمنع الحيلة، ومنها ما يعمل على رفع الحرج والعنت، كالاستحسان ومراعاة الخلاف، والنظر في المآل أمر دقيق لا يقدر عليه إلا الفحول من العلماء، والنخبة من الفقهاء، والخوض فيه دون تبصر قد يؤدي إلى تعطيل النصوص، إما بهدر ألفاظها ومبانيها واستقلال العقل بالتشريع، وإما بهدر مقاصدها ومعانيها، والتشديد والتضييق على الناس.

**الكلمات المفتاحية:** الفقه، المصالح، المفاسد، الموازنة، الاجتهاد، المقاصد، التصرفات.

## مقدمة

بُنيت الشريعة الإسلامية كلها على جلب المصالح، ودرء المفاسد، فكانت مسائل الشرع إما مثبتة، أو منفية، إما أمر أو نهي، وما من أمر إلا وتعلقت به مصلحة تستجلب، وما من نهي إلا وتعلقت به مفسدة تدرأ، ولكن قد يتردد الأمر بين المصالح والمفاسد، فهنا على

(*) باحث في السنة الثالثة دكتوراه الطور الثالث في الفقه وأصوله بقسم الشريعة - معهد العلوم الإسلامية - جامعة الوادي.
Lyes.sqlqh@gmail.com
(**) أستاذ التعليم العالي في أصول الفقه - معهد العلوم الإسلامية - جامعة الوادي.
aboubaker56@gmail.com

المجتهد أوالمفتي ألا ينظر إلى اللحظة الراهنة فحسب، بل عليه تصور العواقب، والنظر فيما تؤول إليه الأمور في النهاية قبل أن يُصدر فتواه، فالنظر في المآل معول عليه في تطبيق الأحكام على المكلفين، فلا يسوغ الحكم بالجواز أو المنع، الإقدام أو الإحجام إلا بالنظر في المآل، والمذهب المالكي من أكثر المذاهب اعتبارا للمقاصد والمآل. كيف لا وهو وريث الفقه العمري، حيث كان عمر بن الخطاب رضي الله عنه، يعمل بروح النصوص ومقاصدها، إلى جانب ألفاظها ومبانيها؛ لأن الجمود على النصوص هدر للنص في حد ذاته.

إذن ومن هنا أتساءل ما المقصود بالنظر في المآل؟ وما هي القواعد المبنية على النظر في المآل؟ وما هي تطبيقاته في المذهب المالكي؟

## المطلب التمهيدي: تعريف النظر في المآل

### الفرع الأول: تعريف النظر:

**أولا- لغة:** نظر إليه ينظر نظرا، ويجوز التخفيف في المصدر تحمله على لفظ العامة في المصادر، وتقول: نظرت إلى كذا وكذا من نظر العين ونظر القلب.[1] والنظر الانتظار، ويقال: نظرت فلانا وانتظرته بمعنى واحد، ومنه قوله تعالى: ﴿ يَوْمَ يَقُولُ ٱلْمُنَٰفِقُونَ وَٱلْمُنَٰفِقَٰتُ لِلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱنظُرُونَا نَقْتَبِسْ مِن نُّورِكُمْ قِيلَ ٱرْجِعُوا۟ وَرَآءَكُمْ فَٱلْتَمِسُوا۟ نُورًا فَضُرِبَ بَيْنَهُم بِسُورٍ لَّهُۥ بَابٌۢ بَاطِنُهُۥ فِيهِ ٱلرَّحْمَةُ وَظَٰهِرُهُۥ مِن قِبَلِهِ ٱلْعَذَابُ ﴿١٣﴾ ﴾ [الحديد:13].قرئ انظرونا وأنظرونا بقطع الألف، فمن قرأ انظرونا بضم الألف فمعناه انتظرونا، ومن قرأ أنظرونا فمعناه أخرونا، وقال الزجاج: "معنى أنظرونا انتظرونا أيضا، وتقول العرب: أنظرني أي انتظرني قليلا، ويقول المتكلم لمن يعجله: أنظرني أبتلع ريقي أي أمهلني". وأما قوله تعالى ﴿ وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ﴿٢٢﴾ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴿٢٣﴾ ﴾ [القيامة:22،23]. فقد جاء في التهذيب: "أن معنى قوله: ﴿ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴾ يعني منتظرة فقد أخطأ؛ لأن العرب لا تقول نظرت إلى الشيء بمعنى انتظرته، إنما تقول نظرت فلانا أي انتظرته، وإذا قلت نظرت إليه لم يكن إلا بالعين، وإذا قلت نظرت في الأمر احتمل أن يكون تفكرا فيه وتدبرا بالقلب"[2]. والنظر أيضا تقليب البصيرة لإدراك الشيء ورؤيته، وقد يراد به التأمل والفحص، وقد يراد به المعرفة الحاصلة بعد الفحص. وقوله تعالى: ﴿ قُلِ ٱنظُرُوا۟

﴿ مَاذَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِۚ وَمَا تُغۡنِي ٱلۡأٓيَٰتُ وَٱلنُّذُرُ عَن قَوۡمٖ لَّا يُؤۡمِنُونَ ﴿١٠١﴾ ﴾ [يونس:101] أي تأملوا. واستعمال النظر في البصر أكثر استعمالا عند العامة، وفي البصيرة أكثر عند الخاصة، والنظر محركة الفكر في الشيء تقدره وتقيسه، وهو مجاز[3].وهو الأقرب للمعنى الاصطلاحي المراد في هذا البحث.

**ثانيا-اصطلاحا:** جاء في "الذخيرة" أن النظر هو الفكر، أو تردد الذهن بين أنحاء الضروريات، ويكون في التصورات لتحصيل الحدود الكاشفة عن الحقائق المفردة على ترتيب خاص[4].

**الفرع الثاني: تعريف المآل**

**أولا-لغة:** الملجأ والمحترز والمنجى، قال الله تعالى: ﴿ وَرَبُّكَ ٱلۡغَفُورُ ذُو ٱلرَّحۡمَةِۖ لَوۡ يُؤَاخِذُهُم بِمَا كَسَبُواْ لَعَجَّلَ لَهُمُ ٱلۡعَذَابَۚ بَل لَّهُم مَّوۡعِدٞ لَّن يَجِدُواْ مِن دُونِهِۦ مَوۡئِلٗا ﴿٥٨﴾ ﴾ [الكهف:58]. والعرب تقول: فلان يوائل إلى موضعه. يريد: يذهب إلى موضعه وحرزه[5]، وآل يؤول إليه، إذا رجع إليه تقول: طبخت النبيذ والدواء فآل إلى قدر كذا وكذا، إلى الثلث أوالربع، أي: رجع[6]. ولعل هذا المعنى الأخير هو الأقرب للمفهوم الاصطلاحي، فالرجوع هنا بمعنى النتيجة التي صار إليها الشيء.

**ثانيا- اصطلاحا:** هو الحكم على مقدمات التصرفات بالنظر إلى نتائجها[7].

أوهو تحقيق مناط الحكم بالنظر في الاقتضاء التبعي الذي يكون عليه عند تنزيله من حيث حصول مقصده، والبناء على ما يستدعيه ذلك الاقتضاء[8].

أو هو الحكم على مقدمات الأفعال قياسا على عواقبها[9].

في هذه التعريفات إغفال لحد مهم، ألا وهو جلب المصالح ودرء المفاسد والموازنة بينها؛ وعليه يكون التعريف المختار: هو الحكم على مقدمات التصرفات بالنظر إلى نتائجها، عن طريق الموازنة بين المصالح والمفاسد.

ورغم أن الشاطبي لم يعرف صراحة النظر للمآل، إلا أنه حام حول هذا المعنى فقال: "أن لا يحكم المجتهد على فعل من الأفعال الصادرة عن المكلفين بالإقدام أو بالإحجام إلا بعد

نظره إلى ما يؤول إليه ذلك الفعل، مشروعا لمصلحة فيه تستجلب أو لمفسدة تدرأ ...، وهو مجال للمجتهد صعب المورد إلا أنه عذب المذاق محمود الغَبِّ، جار على مقاصد الشريعة"[10].

أي أن إطلاق القول في المشروع لمصلحة تجلب أو مفسدة تدرأ بالمشروعية، وترك ذلك على حاله، لربما أدى استجلاب المصلحة فيه إلى مفسدة تساوي المصلحة أو تزيد عليها، فيكون هذا مانعا من إطلاق القول بالمشروعية، فيحرم الفعل ولو كان في أصل مشروعيته حلالا. وكذلك إذا أطلق القول في غير المشروع لمفسدة تنشأ عنه بعدم المشروعية، وتُرك على حاله فربما أدى استدفاع المفسدة إلى مفسدة تساوي أو تزيد. فلا يصح إطلاق القول بعدم المشروعية، فيحل الفعل ولو كان في أصل مشروعيته حراما[11].

## المبحث الأول: القواعد المبنية على النظر في المآل

وفيه ذكر للقواعد المبنية على أصل النظر للمآل، منها ما هو راجع إلى الاحتياط والأخذ بالحزم، كسد الذرائع، ومنع الحيل، ومنها ما هو راجع إلى رفع الضيق والحرج، كالاستحسان، ومراعاة الخلاف وهي قواعد ترجع في الجملة إلى الموازنة بين المصالح والمفاسد.

وفي هذا قال الشاطبي عن أصل النظر في المآل:"وهذا الأصل ينبني عليه قواعد: منها قاعدة الذرائع...ومنها قاعدة الحيل...ومنها قاعدة مراعاة الخلاف...ومما ينبني على هذا الأصل قاعدة الاستحسان"[12].

### الفرع الأول: قواعد راجعة إلى الاحتياط والحزم

#### أولا- قاعدة سد الذريعة:

#### 1- التعريف:

**أ- لغة:** الوسيلة. وتذرع فلان بذريعة: أي توسل، والجمع الذرائع، والذريعة مثل الدريئة: جمل يحتال به لصيد، يمشي الصياد إلى جنبه فيستتر به، ويرمي الصيد إذا أمكنه، وذلك الجمل يسيب أولا مع الوحش حتى تألفه، وسمي هذا البعير الدريئة، والذريعة، ثم جعلت الذريعة مثلا لكل شيء أدنى من شيء وقرب منه. والذريعة السبب إلى الشيء، يقال فلان ذريعتي

إليك أي سببي ووصلتي الذي أتسبب به إليك[13].

**ب- اصطلاحا:** هي المسألة التي ظاهرها الإباحة، ويتوصل بها إلى فعل المحظور، ومن ذلك البيوع التي ظاهرها الصحة، ويتوصل بها إلى استباحة الربا[14].

أوهي التوسل بما هو مصلحة إلى مفسدة، وقد حكّم الإمام مالك قاعدة الذرائع في أكثر أبواب الفقه[15].

أو هي كل عقد جائز في الظاهر يؤول أو يمكن أن يتوصل به إلى محظور[16].

**2- أقسامها:**

**أ- أقسام الذرائع من حيث الاعتبار والإلغاء:**

**- معتبرة إجماعا:** كحفر الآبار في طرق المسلمين، وإلقاء السُّم في أطعمتهم، وسب الأصنام عند من يُعلم من حاله أنه يسب الله تعالى حينئذ.

**- ملغاة إجماعا:** كزراعة العنب، فإنه لا يُمنع خشية الخمر.

**- مختلف فيها:** كبيوع الآجال اعتبرها المالكية، وخالفهم غيرهم.

**ب- أقسام الذرائع من حيث حكمها الشرعي:** الذريعة هي الوسيلة فكما يجب سد الذريعة يجب فتحها، ويكره، ويندب، ويباح، فوسيلة المحرم محرمة، ووسيلة الواجب واجبة، كالسعي للجمعة والحج، فموارد الأحكام على قسمين: مقاصد، وهي المتضمنة للمصالح والمفاسد في أنفسها، ووسائل وهي الطرق المفضية إليها، وحكمها حكم ما أفضت إليه من تحريم أو تحليل، غير أنها أخفض رتبة من المقاصد في حكمها، فالوسيلة إلى أفضل المقاصد أفضل الوسائل، وإلى أقبح المقاصد أقبح الوسائل، وإلى ما هو متوسط متوسطة، وينبه على اعتبار الوسائل قوله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ لَا يُصِيبُهُمْ ظَمَأٌ وَلَا نَصَبٌ وَلَا مَخْمَصَةٌ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا يَطَئُونَ مَوْطِئًا يَغِيظُ الْكُفَّارَ وَلَا يَنَالُونَ مِنْ عَدُوٍّ نَيْلًا إِلَّا كُتِبَ لَهُمْ بِهِ عَمَلٌ صَالِحٌ إِنَّ اللَّهَ لَا يُضِيعُ أَجْرَ الْمُحْسِنِينَ ﴿١٢٠﴾﴾ [التوبة: ١٢٠]. فأثابهم تعالى على الظمأ والنصب، وإن لم يكن من فعلهم؛ لأنهم حصل لهم بسبب التوسل إلى الجهاد الذي هو وسيلة لإعزاز الدين، وصون المسلمين، فالاستعداد وسيلة إلى الوسيلة[17].

**ثانيا- قاعدة منع الحيل:**

**1- تعريف:**

**أ- لغة:** الحيلة بكسر الحاء: الاسم من الاحتيال؛ قال الفراء : يقال: هو أحيل منك، أي أكثر حيلة. وما أحيله لغة في ما أحوله. ويقال: ماله حيلة ولا محالة ولا احتيال ولا محال، بمعنى واحد(18).

**ب- اصطلاحا:** الحيلة اسم من الاحتيال، وهي التي تحول المرء عما يكرهه إلى ما يحبه(19).

وحقيقة الحيلة عند الشاطبي تقديم عمل ظاهره الجواز، لإبطال حكم شرعي، وتحويله في الظاهر إلى حكم آخر، فمآل العمل في الحيلة خرم قواعد الشريعة في الواقع، كالواهب ماله عند رأس الحول فرارا من الزكاة(20).

**2-الفرق بين الذريعة والحيلة:** تلتبس الذريعة بالحيلة فكلتاهما وسيلة للتوصل إلى غاية. والفقهاء يعبرون عن كل واحدة منهما بالأخرى، إلا أن بعضهم حاول تمييز الحيلة عن الذريعة فقالوا:

أ- الحيلة بالمعنى العام تلتقي مع الذريعة، من حيث إنه يتوصل بكل منهما إلى غرض معين دون أن يحدد نوع هذا الغرض.

ب- ويختلفان عندما تخص الحيلة في استعمالها العرفي على نوع خاص من التصرف يخرم قواعد الشريعة.

ج- والذريعة لا يلزم بالقصد، والحيلة لابد من قصدها.

د-كما أن الحيلة تجري في العقود خاصة والذريعة أعم.

هـ- والحيل منها ما هو جائز شرعا، كالنطق بكلمة الكفر عند الإكراه، ومنها ما هو محرم كالواهب ماله عند رأس الحول فرار من الزكاة(21)

**الفرع الثاني: قواعد راجعة إلى رفع الحرج.**

**أولا- قاعدة الاستحسان:**

**1- التعريف:**

**أ- لغة:** الاستحسان استخراج المسائل الحسان، أو إحسان المسائل، وإتقان الدلائل(22).

أو هو عد الشيء واعتقاده حسنا، أو هو طلب الأحسن من الأمور[23]

**ب- واصطلاحا:** هو اسم لدليل من الأدلة الأربعة، يعارض القياس الجلي عند الحنفية، ويعمل به إذا كان أقوى منه؛ سموه بذلك؛ لأنه في الأغلب يكون أقوى من القياس الجلي، فيكون قياسا مستحسنا، والاستحسان عند المالكية: هو ترك القياس والأخذ بما هو أرفق للناس[24].

وذكر ابن الحاجب أنه: "دليل ينقدح في نفس المجتهد تعسر عبارته عنه". ثم قال: "إن شك فيه، فمردود. وإن تحقق، فمعمول به اتفاقا"[25].

وقال الباجي: "هو القول بأقوى الدليلين". وهذا لا خلاف في اعتباره، أما الاستحسان الذي يختلف أهل الأصول في إثباته، هو اختيار القول من غير دليل ولا تقليد[26].

وقال الشاطبي: "هو الأخذ بمصلحة جزئية في مقابل دليل كلي، ومقتضاه الرجوع إلى الاستدلال المرسل على القياس"[27]

وحُكي عن ابن القاسم روايته عن مالك أنهما قالا: "تسعة أعشار العلم الاستحسان"، والاستحسان الذي يكثر استعماله حتى يكون أعم من القياس، هو أن يكون طرد القياس يؤدي إلى غلو في الحكم ومبالغة فيه، فيعدل عنه في بعض المواضع، لمعنى يؤثر في الحكم، فيختص به ذلك الموضع يترجح به ما ضعف من الدليلين المتعارضين فهو في أكثر الأحوال التفات إلى المصلحة والعدل ، وأما العدول عن مقتضى القياس لمعنى لا تأثير له في الحكم، فهو مما لا يجوز بإجماع؛ لأنه من الحكم بالهوى المحرم بنص التنزيل[28]، قال عز وجل: ﴿ يَٰدَاوُۥدُ إِنَّا جَعَلۡنَٰكَ خَلِيفَةٗ فِي ٱلۡأَرۡضِ فَٱحۡكُم بَيۡنَ ٱلنَّاسِ بِٱلۡحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ ٱلۡهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِۚ ﴿٢٦﴾ ﴾ [ص: ٢٦].

**2- أقسام الاستحسان[29]:**

**أ- استحسان بالنص:**

- **من القرآن:** وهو العدول بالمسألة عن نظائرها بدليل الكتاب[30] كجواز القرض قال تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا تَدَايَنتُم بِدَيۡنٍ إِلَىٰٓ أَجَلٖ مُّسَمّٗى فَٱكۡتُبُوهُۚ ﴿٢٨٢﴾ ﴾[ البقرة: ٢٨٢]. فرغم أن القرض مال بمال لأجل، وحسب الأصول العامة يشمله ربا النسيئة، ولكن الشارع

استثناه استحسانا، وخالف القياس الظاهر؛ لما فيه من الرفق والإحسان بالناس، لذلك نجد الشرع يمنع القرض الذي جر النفع؛ لأنه مناف لمقصد رفع الحرج والتيسير.

في الحقيقة هذا النوع من الاستحسان متفق على قبوله ولا خلاف فيه، وما تكلم عنه الفقهاء إلا من باب التدليل للاستحسان، وكأن لسان حالهم يقول إن قولنا بالاستحسان الاجتهادي لم يكن بدعا مخترعا، وإنما هو سائر على طريقة الشرع ونسقه، فالشرع شرع بعض الأحكام مخالفة في ظاهرها لبعض الأقيسة الظاهرة أو العمومات اللفظية، وكأن الشرع نفسه جرى مجرى الاستثناء لرفع الحرج ودفع المفسدة، فلما عُلم ذلك كان الاستحسان من المجتهد جريان على هذا المنهج.

– **من السنة:** وهو ترك مقتضى القياس أو العموم في مسألة جزئية لأجل السنة، كجواز السلم، قال صلى الله عليه وسلم: «من أسلف في تمر؛ فليسلف في كيل معلوم، ووزن معلوم، إلى أجل معلوم»[31]، والسلم هو عقد معاوضة يوجب عمارة ذمة بغير عين ولا منفعة غير متماثل العوضين[32]، أو هو العقد الذي يوجب الملك للبائع في الثمن عاجلا، وللمشتري في المثمن آجلا، فالمبيع يسمى مسلمًا به، والثمن يسمى رأس المال، والبائع يسمى مسلمًا إليه. والمشتري يسمى رب السلم[33]، وعليه فعقد السلم يكون على موصوف في الذمة، مؤجل بثمن مقبوض بمجلس العقد، وهو بهذا مخالف للقياس والأصول العامة، إذ يعتبر بيع لمعدوم وبيع لما لا يملك[34]، وقد ثبت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال:«لا يحل سلف وبيع، ولا شرطان في بيع، ولا ربح ما لم يضمن، ولا بيع ما ليس عندك»[35]. ومع هذا جوز السلم استثناء[36]؛ لما فيه من معاني الرفق ورفع الحرج، ويعد هذا النوع من الاستحسان كما في الاستحسان بالكتاب دليلا على الاستحسان الاجتهادي.

**ب– استحسان بالإجماع:** وهو ترك مقتضى القياس في جزئية لأجل الإجماع، كإجماع الأمة على جواز دخول الحمام، و القياس يقتضي خلاف ذلك؛ لأن العاقدين فيه يجهلان مقدار التزاماتهما عند إبرام التعاقد، فكمية الماء المستعمل غير محددة، كما أن الزمن غير محدد، وهذا يعد غرراً درج الشرع على منعه ،ومع هذا استثني عقد إجارة الحمام بالإجماع؛ لأن منعه يسبب حرجا وعنتا على الناس، ثم إن الغرر الذي درج الشرع على منعه في العقود والمعاملات، هو

ذلك الغرر المفضي إلى النزاع غالبا، وهو الغرر الكثير، بينما في دخول الحمام يتم التعاقد على الماء، والذي يتوافر بكثرة، ومن عادة الناس ألا يتشاحوا فيه، فكان الغرر فيه يسيرا ومعفوا عنه، مقابل المصلحة المستجلبة، كما أن المشاحة في اليسير قد تؤدي إلى المشقة والحرج، وهكذا جعلت الأصول بتحريم العقود المشتملة على الغرر العظيم، والتسامح في العقود المشتملة على الغرر اليسير؛ لرفع الحرج(37).

وما قيل في الاستحسان بالنص بنوعيه من الكتاب والسنة يقال في الاستحسان بالإجماع، من حيث كونه في الحقيقة دليلا قويا على الاستحسان الاجتهادي.

ج- **استحسان بالضرورة:** وهو ترك مقتضى القياس والقواعد العامة لأجل الضرورة أو الحاجة، كالحكم بطهارة الآبار بنزحها، فالقياس يقتضي عدم طهارتها؛ لأن الماء الذي ينبع بعد نزحه يلاقي بقية الماء النجس، ولا يمكن بحال تفريغ الآبار بالكلية، فاقتضت الحاجة الحكم بطهارتها استحسانا ورفعا للمشقة(38).

د-**استحسان بالقياس الخفي:** وهو تقديم القياس الخفي لقوة أثره على القياس الجلي، كالحكم بطهارة سؤر سباع الطير، فالقياس الجلي يقتضي نجاسة سؤرها، وذلك للعلة التي تجمعها بسباع البهائم، فلحم كليهما نجس، واللعاب المتولد من اللحم النجس نجس كذلك، ولا شك أن سؤرها يتنجس بذلك اللعاب، ولكن أثر هذا القياس ضعيف؛ لأنه قابله قياس قوي الأثر وإن كان خفيا؛ ذلك أن سباع الطير إنما تشرب بمنقارها ولا تلعق كالسباع الأخرى، والمنقار عظم طاهر لكونه جاف لا رطوبة فيه، ولا يتنجس الماء بملاقاته، وعليه يكون سؤرها طاهر؛ لانعدام علة المجاورة الموجبة للنجاسة، والأخذ بأقوى القياسين متفق عليه(39).

هـ- **استحسان مصلحي:** وهو مدار الاستحسان عند المالكية، وهو العدول عن القياس والدليل العام لأجل المصلحة؛ ذلك لأن إعمال الدليل في المسألة الجزئية قد يورث حرجا ومشقة بالغة، أو يجلب مفسدة طاغية، أو يدفع مصلحة راجحة، كمسألة تضمين الأجير المشترك، و إن لم يكن صانعا، كتضمين صاحب الحمام الثياب، وتضمين صاحب السفينة، وتضمين السماسرة المشتركين، وكذلك حمّال الطعام، إذا غابوا بها، وإلا فالأصل عدم الضمان

كما قال مالك في المدونة[40]، وهو من باب تخصيص القياس بالمصلحة، وليس من باب المصلحة المرسلة؛ لأن الأجراء مؤتمنون بالدليل لا بالبراءة الأصلية كما في حال الصناع، فصار تضمينهم في حيز الاستثناء من ذلك الدليل، ودخل تحت مسمى الاستحسان من هذا الباب[41]، في حين كان تضمين الصناع من باب المصلحة المرسلة، وهذا فرق دقيق بين الاستحسان والمصلحة المرسلة.

**و- استحسان بالعرف:** مخالفة القياس والقواعد العامة للعرف، كرد الأيمان للعرف، مع أن اللغة تقتضي في ألفاظها غير ما يقتضيه العرف، كقول القائل: والله ما دخلت مع فلان بيتا، فإن دخل معه مسجدا لم يحنث، مع أن المسجد في اللغة بيت، إلا أن الناس تعارفوا ألا يطلقوا عليه هذا اللفظ، فخرج بمقتضى العرف عن هذا اللفظ، فلا يحنث[42]

**ثانيا- قاعدة مراعاة الخلاف:**

**1-التعريف:**

**أ- لغة:**

- **المراعاة:** راعيته مراعاة أي لاحظته محسنا إليه، ومنه مراعاة الحقوق. وراعيت الأمر مراعاة: أي راقبته ونظرت إلى ما يصير وماذا منه يكون[43].

- **الخلاف:** هو منازعة تجري بين المتعارضين لتحقيق حق أو لإبطال باطل[44].

**ب- اصطلاحا:** عرفه ابن عرفة فقال:" هو إعمال دليل [المخالف] [45] في لازم مدلوله الذي أعمل في نقيضه دليل آخر "[46].

ويعني هذا أن مراعاة الخلاف يكون في الأمور المختلف فيها بين أرباب المذاهب، حيث إن الفقيه يراعي في فتواه دليل المخالف المرجوح، إذا ما اقترنت المسألة بأمور تقوي ذلك الدليل، من فوت مصلحة، أو جلب مفسدة، أو وقوع ضيق وحرج على المكلف في إجراء الدليل الراجح.

ومراعاة الخلاف من أصول مذهب الإمام مالك، وهو استحسان[47]، وقد قيل بأنه استحسان؛ لأنه استثناء عن الدليل الراجح لأجل رفع الحرج، مع أن الاستثناء في

الاستحسان يكون في مقابلة الدليل الكلي، بينما هنا هو رجوع لقول المخالف، كاستثناء عن القول الراجح من مسائل الخلاف.

**2- أحواله وشروطه:**

**أ- الأحوال[48]:** يميز في مراعاة الخلاف بين حالين، حالة ما قبل الوقوع وما بعد الوقوع.

**- حالة قبل الوقوع:** وتكون هذه الحالة قبل أن يتلبس المكلف بالمنهي عنه، فالحكم فيها على أصله من بطلان وفساد العقود والتصرفات لقوة الدليل المعتمد، ولا يعتبر أقوال المخالفين؛ لأن مبناها على أدلة مرجوحة. ومثاله عقود النكاح الفاسدة، حيث يقضى ببطلانها قبل الدخول، وتعد كأن لم تكن.

**- حالة بعد الوقوع:** وتكون بعد تلبس المكلف بالمنهي عنه، فهنا يصار إلى دليل المخالف ويصحح العقد أو التصرف؛ لأن الدليل المرجوح فيه احتف بقرائن جعلته راجحا، وهي المفاسد التي قد تلحق المكلف إذا ما قضي ببطلان العقد أو التصرف، والتي توازي أو تفوق مفسدة النهي في حد ذاته، ومثاله كما ذكرنا من قبل عقود النكاح الفاسدة، حيث يقضى بصحتها وتنتج العقود آثارها، لا لذات العقد وإنما لواقعة الدخول.

**ب- الشروط:** القول بمراعاة الخلاف لا يكون على الإطلاق، وإلا أدى هذا إلى هدر الاجتهاد المعتبر؛ لذلك وضعت له شروط نذكر أهمها:

- أن يكون الخلاف المراد رعايته قوي المدرك بعيدا عن الشذود والهفوات، كمخالفة الأدلة الشرعية الثابتة والصريحة.

- ألا يؤدي مراعاة الخلاف لخرق الإجماع، كمن تزوج بغير ولي، ولا شهود، وبصداق أقل من ربع درهم، مقلدا الإمام أبا حنيفة في عدم الولي، والإمام مالك في عدم الشهود، والإمام الشافعي في أقل من ربع درهم، فمثل هذا النكاح لا يجيزه أحد؛ لأنه وقع في خلاف الإجماع.

- أن يكون الجمع بين المذاهب ممكنا؛ لأن الجمع بين المتناقضين متعذر عقلا[49].

## المبحث الثاني

## تطبيقات النظر في المآل

### المطلب الأول: اعتبار القواعد الراجعة إلى الاحتياط والحزم

#### الفرع الأول: اعتبار سد الذرائع.

جعل الشاطبي قاعدة سد الذرائع من القواعد التي تُبنى على أصل اعتبار المآل(50)، فالمجتهد عندما يمنع الأمور المباحة، لا يفعل ذلك إلا بعد النظر في مآل أفعال المكلفين، فإن آل الفعل المشروع إلى مفسدة تربو عن المصلحة، أو أنه فوت مصلحة أعظم من مصلحة الأصل قضي بمنعه، و هذا ما يوافق معقولية التشريع، ولهذا أمثلة كثيرة منها:

**أولا- تسجيل عقد الزواج:**

إن أركان الزواج خمسة كما جاء في الرسالة لأبي زيد القيرواني حيث قال:" ولا نكاح إلا بولي و صداق و شاهدي عدل"(51).

فذكر الولي والصداق وشاهدي عدل، وأما المحل والصيغة، فهي واضحة لم يصرح بها إذ لا يمكن عقد نكاح دون الزوج والزوجة، و دون صيغة، ومنه فكتابة العقد ليست من أركان العقد، ولا من شروطه ويقع العقد صحيحا دونها، ولكن لما فسدت ذمم الناس، وكثر الفساد، سن الحاكم وجوب تسجيل عقود الزواج، وهو تصرف صحيح؛ لأنه من باب سد الذرائع، وصون للأعراض، وحفظ للأنساب، فبهذا التوثيق تحفظ حقوق المرأة والأولاد.

**ثانيا-عمل المرأة:**

إن أصل عمل المرأة الجواز والحل، ولكن بضوابطه الشرعية من التزام اللباس الشرعي، وعدم الخضوع في القول، وغض الطرف، وإذن الولي، وأمن الفتنة، وعدم تنافي العمل مع طبيعتها، إلى غير ذلك، ولكن إن كثر الفساد، وأدى عمل المرأة إلى الاختلاط المحرم، وإلى ضياع الأولاد، أو تفكك الأسرة، أو الوقوع في الفاحشة، أو تعطل الرجال عن العمل؛ لأن المرأة تحتل مكانهم(52)، ففي هذه الحالة يُعمل بسد الذرائع فيمنع عمل المرأة، ولا يجوز إلا من باب الضرورة.

**ثالثا- الإرهاب:**

إن من مآل الخروج على الحكام ظهور ما يسمى اليوم بالإرهاب، والذي أدى إلى تكفير المسلمين، وقتلهم، وتخريب ممتلكاتهم وإتلاف أموالهم، أو الاستيلاء عليها، وترويع الآمنين، والمعاهدين؛ ومن أسباب أعمال العنف هذه: انتشار الجهل بالدين، واتباع الهوى، واعتناق أفكار الغلو والانحراف، وعدم اعتبار المآل[53]، وفي حديث عوف بن مالك الأشجعي رضي الله عنه، قال: قال رسول الله صلى الله عليه عليه والسلام: «خيار أئمتكم الذين تحبونهم ويحبونكم، ويصلون عليكم وتصلون عليهم، وشرار أئمتكم الذين تبغضونهم ويبغضونكم، وتلعنونهم ويلعنونكم ». قيل يا رسول الله: أفلا ننابذهم بالسيف، فقال: « لا ما أقاموا فيكم الصلاة، وإذا رأيتم من ولاتكم شيئا تكرهونه، فاكرهوا عمله، ولا تنزعوا يدا من طاعة »[54].

قال المازري: الإمام العدل لا يحل الخروج عليه باتفاق، والإمام إذا فسق وجار، فإن كان فسقه كفرا وجب خلعه، وإن كان ما سواه من المعاصي، فمذهب أهل السنة أنه لا يخلع، واحتجوا بظاهر الأحاديث وهي كثيرة؛ ولأنه قد يؤدي خلعه إلى إراقة الدماء، وكشف الحريم فيكون الضرر بذلك أشد من الضرر به، وعند المعتزلة أنه يخلع، وهذا في إمام عُقد له على وجه يصح ثم جار وفسق[55].

فرغم أن الشريعة متشوفة للعدل، ورغم أن خلع الإمام الجائر الفاسق من العدل، إلا أن الأمر إذا أدى إلى الفتنة وإراقة الدماء منع وحظر سدا للذريعة ودرءا للمفاسد التي تخل بمقاصد الشريعة، من حفظ النفس والمال وحتى الدين، ولأجل هذا أيضا منع الفقهاء بيع السلاح لمن يعلم أنه يريد قطع الطريق على المسلمين أو إثارة الفتنة بينهم[56]، فرغم أن بيع السلاح في أصله جائز، إلا أنه منع في هذه الحالة لمآله الفاسد، وهذا من باب سد الذرائع.

رابعا- **تقييد الانتفاع بالمباح:**

الأصل أن للمكلف الاستمتاع بالمباحات دون تقييد، ولكن إن كان ذلك الاستمتاع يؤول إلى إلحاق الضرر بالجماعة، جاز حينئذ للحاكم أن يمنع العمل بالمباح، أو أن يقيده؛ حتى لا يتذرع به لارتكاب المحظور، ومثاله المنع من ذبح الفتي من الإبل مما فيه الحمولة، وذبح الفتي من البقر مما هو للحرث، وذبح ذوات الدر من الغنم[57]، ومثاله كذلك منع

شركات الصيد الكبرى من استعمال أنواع من الشباك تجرف الأسماك كبيرها وصغيرها، حتى البيض الذي لم يفقس بعد، وكذلك المنع من الصيد في أوقات تكاثر الأسماك[58]، والحيوانات البرية كالظباء والغزلان وغيرها؛ لأن عدم تقييد المباح هنا يؤول إلى القضاء على الثروة الحيوانية، ويفضي إلى ضرر محقق على التوازن البيئي، ويهدد حق الأجيال اللاحقة في الاستمتاع بهذه الطيبات، فالصيد وإن كان مباحا في الأصل جاز منعه لسد ذريعة المحظور وهي هنا هلاك الثروة الحيونية، وحق للحاكم أن يمنعه في أوقات وظروف مخصوصة، أو أن يقيده جلبا للمصلحة ودرءا للمفسدة.

**خامسا- عدم التعسف في استعمال الحق:**

للفرد الحرية الكاملة في استعمال حقه، على ألا يتجاوز هذا إلى الإضرار بالآخرين، فقد روي أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «لا ضرر ولا ضرار»[59]. ومن هذا منعت أضرار الجوار، والارتفاق التي تؤول إلى تلويث المجال البيئي، كمنع من أراد أن يحدث في أرضه حماما، أوفرنا، أو رحى، إن كان فيما يُحدثه ضررا على الجيران، من الدخان وما أشبهه. وكذلك إن كان حدادا فاتخذ فيها كيرا، أو اتخذ فيها أفرانا يسيل فيها الذهب والفضة، أو اتخذ فيها أرحية تضر بجدران الجيران، أو حفر فيها آبارا أو كنيفا قرب جدران جيرانه منع من ذلك، كذلك قال الإمام مالك في غير واحد من هذا في الدخان وغيره[60].

الأصل في هذا كله أن للفرد الحق في التصرف في ملكه، ولكن لما كان استعمال هذا الحق يؤول إلى الضرر بغيره منع وسدت الذريعة.

**الفرع الثاني: اعتبار منع الحيل.**

كسد الذرائع حيث جعل الشاطبي قاعدة منع الحيل مبنية على النظر للمآل أيضا[61]؛ لأن منع الشرع للحيل كان بالنظر في المآل، فقصد المكلف للتحايل على أحكام الشرع؛ يؤدي إلى مفسدة إبطال الحكم الشرعي وخرم قواعده، لذلك كانت إلى جانب قاعدة سد الذرائع حصنا منيعا لحفظ الشرع، وسد باب الهوى والتشهي، والترخص أين يجب التشدد، حتى لا تكون أحكام الشرع غرضا لأهواء المكلفين، ومن أمثلة ذلك:

**أولا- قروض التشغيل:**

وصورته أن يقدم الراغب في تمويل مشروعه طلبا لمؤسسة دعم التشغيل، فإن قبل طلبه تحصل على قرضين، الأول من المؤسسة نفسها قرضا حسنا، و الثاني من البنك وهو قرض ربوي، ولا شك أن المشكل في القرض الربوي، ولكن الشاب المدين لا يُرجع في النهاية إلا قيمة الدين، بينما تتولى الدولة دفع الزيادة من الربا، فيبدو أول الأمر للشاب المدين أنه لا يتعامل بالربا؛ لأنه يوفي قيمة القرض دون زيادة، ولكن شرط الربا مازال قائما في العقد، والعبرة به، وهذا من التحايل على الربا، فالقرض الربوي متى سقط شرط الربا منه صح العقد على قول الحنفية باعتبار تصحيحهم للعقد الفاسد(62)، ويبقى العقد باطلا عند الجمهور، فكيف والربا مازال قائما في العقد، فمثل هذا التصرف لم يجزه أحد، وقد رأى الإمام مالك رحمه الله شق صحيفة الدين الذي اشترط فيها الدائن زيادة على المدين، ولم يجز تصحيح العقد رغم ندم الدائن(63).

**ثانيا- بيع الأوقاف المعطلة والتي لم يعد لها ريع:**

ذكر الصاوي أن بعض نظار الوقف بمصر في زمانه يبيعون أوقاف المساجد أو غيرها، والمشتري منهم عالم عارف بأنها أوقاف، ثم يجعلون لجهة الوقف دراهم قليلة يسمونها حَكرا، ويسمون استيلاء البغاة على تلك الأوقاف خلوًّا وانتفاعا، يباع ويشترى ويورث، وبعضهم يرفع ذلك الحَكرَ بتوجيه النَّاظر ويبطلون الوقف من أصله ثم ينسبون جواز ذلك للمالكية، بل صار قضاة مصر يحكمون بصحة ذلك معتمدين على جواز ذلك عند المالكية. ثم علق على هذا فقال: "وحاشا المالكية أن يقولوا بذلك: كيف؟ ومذهبهم هو المبني على سد الذرائع وإبطال الحيل "(64).

فهذا العمل من باب الحيل الممنوعة، لما فيه من انتهاك لحرمة الأوقاف، فتحويل الأوقاف المعطلة القصد منها بعثها من جديد في شكل أوقاف أخرى لها ريع، وليس القصد منها التخلص من الوقف والاستيلاء عليه كما في حالتنا هذه.

**ثالثا- قرض وشرط لمنفعة من غير الزيادة:**

إن اشتراط الزيادة في القرض هو ربا لا لُبس فيه، ولكن قد يقع اللُبس إذا اشترط الدائن

على المدين فيقول له: أنذر على نفسك أنه متى كان هذا المال في ذمتك أن تعطيني كلّ شهر مثلا كذا من الدراهم، أو أعطني أرضك لأزرعها وأبح لي منفعتها مدة بقاء الدراهم في ذمتك، فهذا من الحيل الظاهرة الفساد؛ لأنه في الحقيقة قرض جر نفعا، فهو ربا وجب نقضه ولو أقره الحاكم(65).

**المطلب الثاني: اعتبار القواعد الراجعة إلى رفع الحرج**

**الفرع الأول: اعتبار الاستحسان**

ذكر الشاطبي الاستحسان كأحد القواعد المبنية على النظر للمآل؛ وذلك لأن الاستحسان في حقيقة أمره استثناء من القواعد والأصول العامة، وما قضى الشرع بهذا الاستثناء إلا بالنظر للمآل والموازنة بين المصالح والمفاسد بقصد رفع الحرج والعنت عن المكلفين؛ وذلك لأن إجرء القياس في الأصول الضرورية أو الحاجية أو حتى التكميلية والتحسينية يؤدي إلى فوت مصلحة، أو جلب مفسدة، ويوقع حرجا ومشقة في بعض موارده، فيستثنى موضع الحرج لهذا المآل(66).

وهنا نشير إلى أن الاستحسان هو الأخذ بمصلحة جزئية في مقابل دليل كلّي، وليس ابتكارا عقليا محضا، ولا رجوعا لمجرد الذوق والتشهي، بل هو سائر وفق خطط الشرع البهية، وسيرة السلف المرضية، مقتصرا على اتباع لوازم الأدلة الشرعية، ومآلتها المرعية، ومقاصدها السنية(67)، ومن الأمثلة عليه ما يلي:

**أولا- نقل الدم:**

إن الدم المسفوح نجس؛ ولذلك أوجب الفقهاء غسل محل الذكاة بالماء، والدم عند الإمام مالك كلّه سواء دم حيض أو سمك أو ذباب أو غيره، يغسل قليله وكثيره(68).

ولمّا كان التداوي بالأشياء النجسة لا يجوز لقوله عليه الصلاة والسلام:« إنّ الله لم يجعل شفاءكم في حرام »(69).

وظاهر الحديث عموم حرمة التداوي بالنجس ولو في ظاهر الجسد ولو غير خمر(70).

تقرر على هذا عدم جواز التداوي بنقل الدم، ولكن لما صارت الحاجة إليه كبيرة وتعلقت

به أرواح المرضى، وحفاظا على الأنفس جاء الحكم بجواز نقل الدم، رغم أنه دم مسفوح، وذلك استثناء من الأصل؛ لأجل رفع الحرج والمشقة على الناس، وقد عمت بلوى التداوي به، ولا يوجد بديل عنه.

**ثانيا- عدم اعتبار الغرر في التبرعات:**

إن الغرر المؤثر هو ما كان في عقود المعاوضات، وأما عقود التبرعات فلا يؤثر فيها الغرر. قال القرافي: "فصل مالك بين قاعدة ما يجتنب فيه الغرر والجهالة، وهو باب المماكسات والتصرفات الموجبة لتنمية الأموال وما يقصد به تحصيلها، وقاعدة ما لا يجتنب فيه الغرر والجهالة، وهو ما لا يقصد لذلك". وقد فصل مالك بين الأمرين؛ لأن الغرر والجهالة في البيوع ضياع للمال، فاقتضت حكمة الشرع منع الجهالة فيه، أما الإحسان الصرف لا ضرر فيه، فاقتضت حكمة الشرع وحثه على الإحسان التوسعة فيه بكلّ طريق بالمعلوم والمجهول، فإن ذلك أيسر لكثرة وقوعه قطعا، وفي المنع من ذلك وسيلة إلى تقليله[71].

إن عدم اعتبار الغرر في التبرعات استثناء عن الأصل؛ لأجل التوسعة على الناس ورفع الحرج عنهم، و هو من باب الاستحسان.

**ثالثا- بيع السكنات على المخطط:**

ويقوم فيه الناس بشراء سكنات من عند مقاولين على المخطط قبل انجازها، وهو في الحقيقة بيع لمعدوم، وقد نهى رسول الله عن مثل هذا البيع، فقال: «لا يحل سلف وبيع، ولا شرطان في بيع، ولا ربح ما لم يضمن، ولا بيع ما ليس عندك»[72]: ولكن لما ضاق الأمر على الناس بحيث لم يمكنهم الحصول على سكن إلا بهذه الطريقة؛ لما فيها من الإرفاق، وتقسيط ثمن السكنات الباهضة؛ ولما فيه من معاني الرفق ورفع الحرج على المقاولين بحصولهم على الأقساط التي تمكنهم من تمويل مشاريعهم، جاز هذا الأمر لهذه الحاجة العامة، ثم إن العقد هو بيع لموصوف في الذمة، فقّل فيه الغرر والجهالة، الموجبة للتنازع، فكان داعيا لجوازه والله أعلم.

وقد أجاز المالكية المبيعات على العين الغائبة عن المتعاقدين، على أن تحصر بالصفات المقصودة التي تختلف الأثمان باختلافها وتقل الرغبة وتكثر لأجلها، ولا يكتفي بذكر الجنس

والنوع فقط، ولا يجوز بيعها بغير صفة إلا أن يكون على رؤية متقدمة من وقت لا تتغير في مثله إلى وقت العقد، ولا خيار للمبتاع إذا جاءت على الصفة أو على ما يعرف من الرؤية إلا أن يشترطه، وله الخيار إن جاءت على دون الصفة وضمانها من البائع إلا أن يشترطه على المشتري في ظاهر المذهب، ويجوز النقد فيه بغير شرط فإن كان بشرط فسد البيع، إلا في المأمون كالعقار ونحو ذلك كبيع الأعدال على البرنامج فإنه جائز، إذا تبين ما تضمنه برنامجه فإن وافق الصفة لزم[73].

**رابعا- نزع الملكية للمصلحة العامة:**

إن الأصل في العقود التراضي، فلا يمكن إجبار المرء على إجراء تعاقد لا يرغب فيه، ولكن إذا تعارضت المصلحة الفردية مع الصالح العام، قدم هذا الأخير؛ لأن إجراء القياس هنا يؤدي إلى فوت مصلحة، أو جلب مفسدة توقع الناس في حرج ومشقة، فيستثنى موضع الحرج رفعا للحرج والضيق الذي يلحق بعامة الناس، وقد ذكر الفقهاء مواضع يجبر الرجل فيها على بيع ماله منها: جار الطريق إذا أفسدها السيل يؤخذ مكانها بالقيمة، وإذا ضاق المسجد يجبر جاره على بيع ما يوسع به، وصاحب الفدان في رأس الجبل إذا احتاج الناس إلى أن يتحصنوا فيه[74].

إن هذه الفتوى من علمائنا، وغيرها أصلت لما يعرف اليوم في القوانين الوضعية بنزع الملكية للمصلحة العامة، فالفرد يتمتع بحق الرضائية في العقود، ولا يمكن أن يجبر في الدخول في تعاقد لا يرغب فيه، ولكن إن كان إعمال هذا الحق يؤول إلى مفسدة تمس المصلحة العامة وتوقع الناس في الحرج، قدمت هذه الأخيرة، وإن أهدرت مصلحة الفرد، وحقه في التصرف في ملكه، وهذه الموازنة بين المصلحة العامة والخاصة باعتبار المآل لا تهدر حق الفرد كلية، إذ يبقى له الحق في ثمن عادل مقابل إجباره على بيع ملكه.

**الفرع الثاني: اعتبار مراعاة الخلاف.**

إن العمل بمراعاة الخلاف هو ترجيح دليل المخالف، وإجازة لما وقع من الفساد، -بتلبس المكلف المنهي عنه-، على وجه يليق بالعدل؛ لأجل إزالة الضرر عن الفاعل الذي قد يكون أشد من مقتضى النهي، بحيث يكون دليل النهي أقوى قبل الوقوع، ودليل الجواز أقوى بعد

الوقوع، وهذا كله نظر إلى ما يؤول إليه ترتيب الحكم بالنقض والإبطال من إفضائه إلى مفسدة توازي مفسدة النهي أو تزيد[75]. ومثاله:

**أولا- عقد النكاح بلا ولي:**

إن عقد النكاح بلا ولي على الراجح من الأقوال يقع باطلا، وذهب الحنفية[76] إلى جواز نكاح المرأة نفسها ممن يكافئها وأن النكاح ينعقد بعبارتها؛ وجاء في حاشية ابن عابدين[77] أن نكاح الحرة المكلفة ينفذ بلا رضا الولي قياسا على صحة تصرفها في مالها، وللولي حق نقضه إذا كان من غير كفء. أو أقل من مهر المثل.

وهو قول مرجوح، لأدلة الجمهور القوية منها قوله عليه الصلاة والسلام: «أيما امرأة نكحت بغير إذن وليها فنكاحها باطل باطل باطل». وعليه يقضى بفسخ العقد قبل الدخول، ولا ينتج العقد أي أثر بل يعد كأن لم يكن.

ولكن إذا تم به الدخول اختلف الأمر، ففي الحديث: « أيما امرأة نكحت بغير إذن وليها، فنكاحها باطل، فنكاحها باطل، فنكاحها باطل، فإن أصابها، فلها مهرها بما أصابها، وإن تشاجروا فالسلطان ولي من لا ولي له»[78]، لقد قضى عليه الصلاة والسلام ببطلان النكاح بلا ولي، ولكنه جعل الدخول به سببا لاستحقاق المهر، وفي هذا تصحيح للمنهي عنه، ولذلك يقع فيه الميراث ويثبت النسب للولد، وتنتشر فيه حرمة المصاهرة، وهذا يدل على أن العقد صحيح في الجملة؛ وإلا كان في حكم الزنى، وهو ليس في حكمه باتفاق، فالنكاح المختلف فيه قد يراعى فيه الخلاف، فلا تقع فيه الفرقة إذا عثر عليه بعد الدخول؛ لأن الممنوعات إذا وقعت لا يكون إيقاعها من المكلف سببا في الحيف عليه بزائد على ما شرع له من الزواجر أو غيرها[79].

فعقد النكاح بلا ولي محرم، ويقع باطل فلا ينتج عنه أي أثر، و يُعد كأن لم يكن، و لكن إذا وقع الدخول به احتطنا للزوجة والأولاد من الأضرار التي قد تلحقهم بسبب هذا العقد، ورتبنا عليه بعض الآثار، لا بسبب العقد في حد ذاته؛ لأنه يحرم الدخول به بداءة، وإنما بسبب واقعة الدخول تلافيا للضرر، وحفظا لمقصد العرض والنسب.

**ثانيا- البيوع المختلف في صحتها:**

إن النهي عن العقد يدل على فساده، ومعنى الفساد في المعاملات عدم ترتب آثارها عليها؛ لأنه لا وجود له إلا من حيث الصورة، وهو منقوض من أساسه، ولا يحتاج لحكم حاكم لنقضه، هذا في العقود المتفق على فسادها، وأما البيع المختلف فيه فقال الإمام أبو حنيفة: يدل على الصحة فيجوز التصرف في المبيع بيعا فاسدا ابتداء(80)، وهذه هي الصحة.

ولكن البيوع المحرمة والمختلف فيها كالبيع الذي فيه جهالة أو غرر، أو الذي لا يقدر على تسليم المبيع فيه، أو بيع الفضولي، إذا اتصل بها أحد أمور أربعة تقرر فيها الملك بالقيمة وهو تغير السوق أو العين أو هلاكها، أو تعلق حق الغير بها، رتبت آثارها على أصولها في البيع مراعاة للخلاف، فإذا تلف وفات المبيع في يد المشتري مضى المختلف فيه بالثمن الذي وقع به البيع(81).

فالبيع الفاسد باطل ويعد كأن لم يكن، ولكن إن تعلق بالعقد تغير السوق، أو تغير العين، أو هلاكها، أوتعلق حق الغير بها، مضى العقد مراعاة لدليل المخالف؛ لأن الحكم ببطلان العقد أوالتصرف قد يلحق بالمكلف حرج ومفاسد توازي أو تفوق مفسدة النهي في حد ذاته.

**ثالثا- الوضوء بالماء اليسير الذي حلت فيه نجاسة:**

إن الماء اليسير إذا حلت فيه النجاسة اليسيرة، ولم تغير أحد أوصافه لا يتوضأ به، فإن لم يوجد غيره تيمم المكلف وتركه، بينما قال الحنابلة: "وإذا كان الماء قلتين- وهو خمس قرب- فوقعت فيه نجاسة، فلم يوجد له طعم ولا رائحة ولا لون، فهو طاهر إلا أن تكون النجاسة بولا أو عذرة مائعة فإنه ينجس"(82).

ولكن إن توضأ المكلف به، وصلى لم يعد إلا في الوقت مراعاة لقول من رآه طاهرا، ويبيح الوضوء به ابتداء، وكان القياس على الأصل أن يعيد أبدا(83).

فالماء اليسير إذا وقعت فيه نجاسة، الأصل تركه وعدم الوضوء به، فإن لم يوجد غيره تحول المكلف لتيمم، أما إن توضأ المكلف به ثم صلى بذلك الوضوء قضي بصحة وضوئه وصلاته، مراعاة لقول المخالف، وذلك لتجنيب المكلف المشقة والحرج في إعادة التكليف.

## الخـاتمـة

إن أهم النتائج التي توصل إليها البحث ما يلي:

1- إن النظر في المآل ليس مبنيا على الهوى والتشهي، وإنما مرجعه إلى أمرين هما:

أ- الموازنة بين المصالح والمفاسد، فمنع المفتي الأمور المباحة كان لاقترانها بمفاسد راجحة تمس الشرع في كيانه، وأما إباحته لبعض المحظورات فلاقترانها بمشقة وعنت تلحق المكلف أولا، والشرع ثانيا باعتبار التكليف بما لا يطاق.

ب-بناء الأحكام على النظر في المآل هو اتباع لما درج الشارع عليه في الكتاب والسنة، ولهذا فالاجتهاد المآلي ليس بدعا مخترعا، وإنما هو سير على طريقة الشرع ونسقه.

2- ينبني النظر في المآل على أساس المصلحة، والموازنة بين المصالح والمفاسد، كما تنبني قواعد: سد الذرائع، ومنع الحيل، والاستحسان، ومراعاة الخلاف، على النظر في المآل، وعليه فهذه القواعد بدورها تعتمد أساسا على اعتبار المصلحة، والموازنة بين المصالح والمفاسد.

3- النظر في المآل مثال حي لصلة المقاصد بأصول الفقه، إذ يرمي أساسه وهو اعتبار المصلحة إلى المحافظة على مقصود الشرع، بدفع المفاسد وجلب المنافع، كما أن أصول المصالح ترجع إلى مقاصد الشريعة الضرورية، والحاجية، والتحسينية، فسد الذرائع ومنع الحيل عموما تحافظ على المقاصد الضرورية، بينما يعمل الاستحسان ومراعاة الخلاف في العموم على حفظ المقاصد الحاجية والتحسينية.

4- سبق الشريعة الإسلامية لتنظيم وتنظير قواعد لطالما أشاد بها الحقوقيون والقانونيون، كتقييد المباح، وعدم التعسف في استعمال الحق، ونزع الملكية للمصلحة العامة.

5- تعمل القواعد المبنية على النظر للمآل على حفظ حياض الشريعة من التلاعب والاستخفاف بها، كسد الذرائع ومنع الحيل حيث تمثل جانب الحزم والحيطة في الشرع، وكالاستحسان ومراعاة الخلاف حيث تمثل جانب رفع الحرج والعنت على المكلفين، وحفظ الشرع كذلك؛ لأن التكليف بما لا يطاق تعطيل للشرع.

6- النظر في المآل أمر دقيق لا يقدر فيه على موازنة المصالح إلا الفحول من العلماء،

والنخبة من الفقهاء. والخوض فيه دون تبصر، قد يؤدي إلى تعطيل النصوص، إما بهدر ألفاظها ومبانيها، واستقلال العقل بالتشريع، أو بهدر مقاصدها ومعانيها، والتشديد والتضيق على الناس.

وفي الأخير أشير إلى بعض الاقتراحات:

1- أقترح إجراء ندوات أو ملتقيات، تبرز دور النظر في المآل في الاجتهاد .

2- نشر توعية بين طلاب العلم الشرعي بأن النظر في المآل معتمده على الشرع، والعقل لا يستقل به.

3- سد الطريق على أصحاب التميع أوالتشدد، بتوضيح دور النظر في المآل في حفظ النصوص ومقاصدها.

4- تشكيل فرقة بحث متكونة من أساتذة مختصين تقوم على استقراء النظر المآلي في الكتاب والسنة وعمل الصحابة واجتهاد الأئمة وفقهاء الأمة، لتوضيح المورد السليم والمنهج السديد الواجب اتباعه في الاجتهاد المآلي.

- **الحواشي والإحالات**:

(1) الخليل بن أحمد الفراهيدي: العين، تحقيق مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي، دار الهلال، دط، دت،154/8.

(2) محمد بن أحمد بن الأزهري الهروي: تهذيب اللغة، تحقيق محمد عوض مرعب، دار إحياء التراث العربي، ط1، بيروت، 2001، 266/14.

(3) محمد مرتضى الحسيني الزبيدي: تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق عبد العليم الطحاوي، وزارة الإعلام الكويتية، دط، الكويت، 1974، 247/14.

(4) أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن المالكي الشهير بالقرافي: الذخيرة، تحقيق محمد حجي وآخرين، دار الغرب الإسلامي، ط1، بيروت، 1994، 139/1.

(5) محمد بن أحمد بن الأزهري: المرجع السابق، 318/15.

(6) الخليل بن أحمد الفراهيدي: المرجع السابق، 359/8.

(7) عبد الله بن مرزوق القرشي: أثر مراعاة المآلات والقصود في التفريق بين البيع والربا، رسالة ماجستير، شعبة الفقه، جامعة أم القرى،دط، السعودية، دت، 69.

(8) عبد الرحمن بن معمر السنوسي: اعتبار المآلات ومراعاة نتائج التصرفات، دار ابن الجوزي، ط1، الرياض، 1424هـ، 19.

(9) عبد الرحمن السديس: قاعدة اعتبار المآلات والآثار المترتبة عليها، رسالة دكتوراه، كلية الشريعة، جامعة أم

القرى، دط، مكة، 1428هـ، 12.

(10) إبراهيم بن موسى الشاطبي: الموافقات في أصول الشريعة، شرح عبد الله دراز، دار الحديث، دط، القاهرة، 2006، 432/4.

(11) هيثم هلال: معجم مصطلح الأصول، مراجعة وتوثيق محمد التونجي، دار الجيل،ط1، بيروت،2003، 268/1،269.

(12) الشاطبي: الموافقات، 434/4-439.

(13) محمد بن مكرم بن على جمال الدين ابن منظور الأنصاري الرويفعى الإفريقى: لسان العرب، دار صادر، ط3، بيروت، 1414هـ، 96/8. إسماعيل بن حماد الجوهري الفرابي : الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، ط4، بيروت، 1987، 1211/3.

(14) الباجي: الإشارة في أصول الفقه، تحقيق طفيل أحمد القرشي، رسالة دكتوراه، جامعة السند حيدر آباد, دط، الباكستان، 1972، 67. محمد بن أحمد بن رشد الجد القرطبي: المقدمات الممهدات، دار الغرب الإسلامي، ط1، بيروت، 1988، 39/2.

(15) الشاطبي: الموافقات، 434/4،435.

(16) محمد بن عبد الله ابن العربي: أحكام القرآن، تعليق محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، ط3، بيروت، 2003، 265/2.

(17) القرافي: الذخيرة، 152/1،153.

(18) الجوهري: المرجع السابق، 1682/4.

(19) علي بن محمد بن علي الزين الشريف الجرجاني: التعريفات، دار الكتب العلمية، ط1، بيروت، 1983م، 94/1.

(20) الشاطبي: الموافقات، 436/4.

(21) عبد الله بن بية: سد الذرائع وتطبيقاته في مجال المعاملات، سلسلة محاضرات العلماء البارزين رقم23،رمضان 1417هـ، البنك الإسلامي للتنمية، دت، 32.

(22) عمر بن محمد بن أحمد بن إسماعيل نجم الدين النسفي: طلبة الطلبة، المطبعة العامرة، مكتبة المثنى، دط، بغداد، 1311هـ، 89/1.

(23) أيوب بن موسى الحسيني القريمي الكفوي، أبو البقاء الحنفي: الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، تحقيق عدنان درويش، محمد المصري، مؤسسة الرسالة، ط2، بيروت، 1998، 107/1.

(24) الجرجاني: المرجع السابق، 18،19/1.

(25) عثمان بن عمر جمال الدين ابن الحاجب: مختصر منتهى السؤل والأمل في علمي الأصول والجدل، تحقيق نذير حمادو، دار ابن حزم، ط1، بيروت، 2006، 1194/2،1195.

(26) الباجي: المرجع السابق، 66.

(27) الشاطبي: الموافقات، 439/4،440.

(28)محمد بن أحمد بن رشد الجد القرطبي :البيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليل لمسائل المستخرجة تحقيق محمد حجي وآخرون، دار الغرب الإسلامي، ط2، بيروت، 1988، 156/4،157. 456/7. محمد بن أحمد بن رشد الحفيد: بداية المجتهد ونهاية المقتصد، دار الحديث، دط، القاهرة، 2004، 201/3. 60/4.

(29) الشاطبي: الموافقات، 4/440،441. عبد الرحمن السنوسي: المرجع السابق،299-303.

(30) إبراهيم بن موسى الشاطبي: الاعتصام، تحقيق محمد عبد الرحمن الشقير وآخرون، دار ابن الجوزي، ط1، الرياض، 2008، 3/49.

(31) أخرجه محمد بن إسماعيل البخاري في صحيحه: اعتنى به محمود بن الجميل، مكتبة الصفا، ط1، القاهرة، 2002، كتاب السلم، باب السلم في كيل معلوم، (1/485)، رقم2239، ومسلم بن الحجاج: رتبه فؤاد عبد الباقي، دار الرشيد، ط4، الجزائر، 2010، كتاب المساقاة، باب السلم، (446،447)، رقم 1604.

(32) محمد بن قاسم الرصاع التونسي المالكي: شرح حدود ابن عرفة، تحقيق محمد أبو الأجفان والطاهر المعمري، دار الغرب الإسلامي ، ط1، بيروت، 1993، 395.

(33) الجرجاني: المرجع السابق، 1/120.

(34) القرافي: الذخيرة، 5/307.

(35) أخرجه محمد بن عيسى الترمذي: سنن الترمذي، تحقيق وتعليق أحمد محمد شاكر وآخرون، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ط2، مصر، 1975، كتاب البيوع، باب ما جاء في كراهية بيع ما ليس عندك،(3/526،527)، رقم1234. وقال : وهذا حديث حسن صحيح.

(36) عبد الوهاب بن علي بن نصر الثعلبي البغدادي المالكي: التلقين في الفقة المالكي، تحقيق محمد بو خبزة، دار الكتب العلمية، ط1، 2004، 2/153.القرافي: الذخيرة، 5/307.

(37) الشاطبي: الاعتصام، 3/54،55.

(38) عبد الرحمن السنوسي: المرجع السابق، 301.

(39) الشاطبي: الاعتصام، 3/49،50.

(40) مالك بن أنس: المدونة، دار الكتب العلمية، ط1، بيروت، 1994، 3/456-458.

(41) الشاطبي: الاعتصام، 3/51،52.

(42) الشاطبي: الاعتصام، 3/50،51.

(43) محمد مرتضى الزبيدي: تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق عبد الصبور شاهين، المجلس الوطني الكويتي للثقافة والفنون والآداب، ط1، الكويت، 2001، 38/164.

(44)الجرجاني : المرجع السابق، 1/101.

(45)عبد الرحمن السنوسي: المرجع السابق، 321.

(46) الرصاع: المرجع السابق، 263.

(47) ابن رشد الجد: البيان والتحصيل، 3/419.

(48) الشاطبي: الموافقات، 4/438.

(49) السنوسي: المرجع السابق، 333-335.

(50) الشاطبي: الموافقات، 4/434،435.

(51) ابن أبي زيد القيرواني: الرسالة، خرج أحاديثها نصر سلمان، دار الهدى، دط، الجزائر، 2003، ص 85.

(52) عبد الرحمن السديس: المرجع السابق، 82،83.

(53) عبد الرحمن السديس: المرجع السابق، 69-71.

(54) أخرجه مسلم: كتاب الإمارة، باب خيار الأئمة و شرارهم، ( 533)، رقم1855.

(55) محمد بن عمر المازري: المعلم بفوائد مسلم، تحقيق محمد الشاذلي، التونسية للنشر، ط2، تونس، 1988، المرجع السابق، 3/52،53.

(56)محمد بن محمد بن عبد الرحمن الطرابلسي المغربي، المعروف بالحطاب الرُّعيني المالكي: مواهب الجليل في شرح مختصر خليل، دار الفكر، ط3، 1992، 4/254.

(57) الحطاب: المرجع السابق، 3/230.

(58) قطب الريسوني: قاعدة تصرف الإمام على الرعية منوط بالمصلحة وتطبيقاتها المعاصرة في المجال البيئي، دار الكلمة، ط1، القاهرة، 2013، 45-47.

(59) أخرجه مالك بن أنس بن مالك بن عامر الأصبحي المدني: موطأ الإمام مالك، اعتنى به محمود بن الجميل، دار الإمام مالك، ط1، البليدة، 2002 ، كتاب الأقضية، باب القضاء في المرفق،( 435)، رقم1424.

(60) مالك بن أنس: المدونة، 4/314. ابن أبي زيد القيرواني: النوادر والزيادات على ما في المدونة من غيرها من الأمهات، تحقيق عبد الفتاح محمد الحلو وآخرون، دار الغرب الإسلامي، ط1، بيروت، 1999، 11/37.

(61) الشاطبي: الموافقات، 4/436،437.

(62) محمد بن أحمد بن أبي أحمد، أبو بكر علاء الدين السمرقندي: تحفة الفقهاء، دار الكتب العلمية، ط2، بيروت، 1994، 2/58،59.محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز عابدين الدمشقي الحنفي ابن عابدين، رد المحتار على الدر المختار، دار الفكر، ط2، بيروت، 1992، 5/260

(63) مالك بن أنس: المدونة، 3/175.

(64)أحمد بن محمد الخلوتي، الشهير بالصاوي المالكي: بلغة السالك لأقرب المسالك المعروف بحاشية الصاوي على الشرح الصغير، دار المعارف، دط، بيروت، دت، 3/623،624.

(65)محمد بن أحمد بن عرفة الدسوقي: حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، دار الفكر، دط، بيروت، دت، 4/156

(66) الشاطبي: الموافقات ، 4/439،440.

(67) الشاطبي: الاعتصام، 3/69. الشاطبي: الموافقات، 4/440،442.

(68) مالك بن أنس: المدونة،1/128. محمد بن يوسف بن أبي القاسم بن يوسف العبدري الغرناطي: التاج والإكليل لمختصر خليل، دار الكتب العلمية، ط1، بيروت، 1994، 1/150،151.

(69) أخرجه محمد بن حبان: الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان، تحقيق شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، ط1، بيروت، 1988، كتاب الطهارة، باب النجاسة وتطهيرها، ( 4/233)، رقم1391.

(70)أحمد بن غانم شهاب الدين النفراوي الأزهري المالكي :الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني، دار الفكر، دط، بيروت، 1995، 2/340

(71)أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن المالكي الشهير بالقرافي: أنوار البروق في أنواء الفروق، تحقيق عمر حسن القيام ، مؤسسة الرسالة ناشرون، ط1، بيروت، 2003، 1/348.

(72) سبق تخرجه انظر التهميش رقم 35.

(73) عبد الوهاب بن علي بن نصر الثعلبي البغدادي المالكي: المرجع السابق، 2/142.

(74) الحطاب: المرجع السابق، 4/255.

(75) الشاطبي: الموافقات، 4/438،439.

(76) محمد بن أحمد بن سهل السرخسي: المبسوط، تحقيق سمير مصطفى رباب، دار إحياء التراث العربي، ط1، بيروت، دت، 5/13.

(77) ابن عابدين : المرجع السابق، 3/ 55-57.

(78) أخرجه محمد بن عبد الله الحاكم: المستدرك على الصحيحين، تحقيق مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، ط1، بيروت، 1990، كتاب النكاح، (2/182)، رقم 2706. وقال: هذا حديث صحيح على شرط الشيخين، ولم يخرجاه .

(79) الشاطبي: الموافقات، 4/437،438.

(80) السمرقندي: المرجع السابق، 2/58،59.

(81) محمد بن أحمد بن محمد عليش، أبو عبد الله المالكي: منح الجليل شرح مختصر خليل، دار الفكر، دط، بيروت، 1989، 5/26.

(82) عمر بن الحسين بن عبد الله الخرقي: متن الخرقى على مذهب ابي عبد الله أحمد بن حنبل الشيباني، علق عليه إبراهيم بن محمد، دار الصحابة للتراث، ط1، مصر، 1993، 11.

(83) ابن رشد الجد: البيان والتحصيل، 4/157.

ooooooooooooooooooooooooooooo

# Consideration of the result in the view of the Maalikis " Rules and applications"

**Ilyes BOULAFRADH**
**Pr. Aboubaker LACHEHEB (Supervisor of Thesis)**
Institute of Islamic Sciences - University of El-oued - Algeria.

**Abstract:**

Consideration of the result is a process of Shari'a. It is based on a balance between interests and evil. As it is based on rules, including with regard to firmness and prudence to fulfill the invocation with the legitimate or illegitimate as "sad daraia" (prohibition of what may lead to committing sins), or circumventing the Sharia and its provisions such as preventing the trick. In addition, some of these rules are related to lifting the embarrassment (mitigate difficulties) such as satisfaction, and taking into consideration the disagreement. The consideration of the result is an obscure issue that can only be appreciated by scholars.

**Keywords:** Fiqh, Interests, evil, equilibration, jurisprudence (Ijtihad), Legal objectives (Maqasid), acts.

# حكم الاحتفال بأعياد الميلاد الشخصية

## « دراسة شرعية نقدية »

بقلم

**الباحث: عنتر ساسي** (*) ، **ود. منوبة برهاني** (**)

**ملخص**

تضمَّنَ هذا المقالُ دراسةً شرعيَّةً نَقْدِيَّةً لمسألةِ "**الاحتفالِ بأعيادِ الميلادِ الشخصيَّةِ**"، والتي تُعْتَبَرُ واحِدَةً من القَضَايَا الاجْتِمَاعِيَّةِ المعاصرة، والوارِدَةُ على مجتمعاتِنَا الإسلامِيَّةِ منذُ عقودٍ قليلةٍ ماضيةٍ، وقد تكَلَّمَ في شأنِهَا عددٌ منَ العلماءِ المُبَرَّزِين، وَبَيَّنُوا من خلالها وُجْهَةَ نَظَرِهِمْ الشَّرعيَّةِ، إلَّا أنَّ هذه النَّظْرَةَ لازَالَتْ -حَسْبَ رَأْيِي- بِحَاجَةٍ إلى تَجْلِيَةٍ وَتَوْضِيحٍ، والسَّبَبُ في ذلكَ أنَّ مُسْتَنَدَ منْ أعطَى رأيَهُ فيهَا لم يَقُمْ علَى أَسَاسٍ مَتِينٍ، بل اِنْتابَهُ شَيْءٌ منَ التَّعْمِيمِ الذِي لَا يَسْلَمُ منْ مُعَارَضَةٍ.

ولهذا، فَقَدْ حَاوَلْتُ المساهَمَةَ فِي مُعَالَجَةِ هذهِ القضيةِ، وتوضيحِ وُجْهَةِ نَظَرِ منْ تكلَّمَ حولها، من خلالِ مناقَشَةِ مذهبِهِمْ وما اسْتَنَدُوا إِلَيْهِ من أدلَّةٍ نقليَّةٍ وعقليَّةٍ، وَمِنْ ثَمَّ خَلُصْتُ -حَسْبَ اعْتِقَادِي- إِلَى الرَّأْيِ الذي أراه أَوْفَقَ وأَسْلَم.

**الكلمات المفتاحية:** الاحتفال، الأعياد، الميلاد، العادات، البدع، التقليد.

(*) باحث في السنة الثانية دكتوراه طور ثالث في الشريعة الإسلامية والقضايا المعاصرة - قسم الشريعة - كلية العلوم الإسلامية - جامعة باتنة 1. (sacianter3@gmail.com)

(**) أستاذ محاضر "أ" بقسم الشريعة - كلية العلوم الإسلامية - جامعة باتنة 1.
(borhani.manouba@gmail.com)

## مقدّمة

ممَّا أصبحَ مستقراً لدى جُلِّ العلماءِ أنَّ الشريعةَ الإسلاميَّةَ جاءت لتقوِّمَ حياةَ الإنسانِ بكلِّ ما تحملُهُ هذهِ الكلمةُ من معنى؛ وعليهِ فقدْ خُصَّت هذه الشريعةُ بميزةِ الاستيعابِ لكلِّ مناحي وتفاصيلِ الحياةِ، لتواكبَ كلَّ حادثٍ فيها ومستجدٍّ.

ومن هذا البابِ طرأتْ على مجتمعاتنا عددٌ كبيرٌ من القضايا الاجتماعيَّةِ، والسياسيَّةِ، والاقتصاديَّةِ، والثقافيَّةِ، وغيرها من تلكَ المسائلِ التي لم تكنْ وليدةَ هذهِ المجتمعاتِ، إنما دخلتْ عليهِ دونَ استئذانٍ، خاصَّةً بعدَ النهضةِ العلميَّةِ، والتي استطاعتْ أنْ تجعلَ سكانَ العالمِ الواسعِ كأنهمْ أبناءُ قريةٍ واحدةٍ.

ومنْ أبرزِ الأمثلةِ على تلكَ المسائلِ التي طرأتْ على عاداتِ مجتمعاتنا الإسلاميَّةِ عامةً – والعربيَّةِ خاصَّةً– ما يعرفُ بقضيةِ: "**الاحتفالِ بأعيادِ الميلادِ الشخصيَّةِ**"، حيثُ دأبَ عددٌ لا بأسَ بهِ منْ أبناءِ أمتنا الإسلاميةِ على إحياءِ هذهِ المناسبة كلَّما مرَّت عليهِ ذكرى يومِ ميلادهِ.

فقد عُرِضتْ هذهِ القضيَّةُ على عددٍ منْ العلماءِ المعاصرينَ، فأبدى كلُّ واحدٍ منهمْ رأيهُ فيها، واستندَ فيما ذهبَ إليهِ إلى جملةٍ منَ الأدلةِ الشرعيَّةِ.

ويبدو أنَّ هذهِ القضيَّةَ لم تعطَ حظَّهَا منَ البحثِ والدِّرَاسَةِ، فجاء هذا المقالِ، لتجلِيَةِ ما يمكنُ تجليَتُهُ، ومن ثَمَّ إعطاءُ هذهِ المسألةِ حَقَّهَا وحَظَّهَا منَ الدِّراسَةِ والنَقْدِ.

ولقد دفعتني لكتابةِ هذا المقالِ جملةٌ منَ الأسبابِ، أسوقُ أبرزها على النحو الآتي:

1- الأسئلةُ المتكرِّرَةُ التي وردتني حولَ هذهِ المسألةِ؛ مُشَافَهَةً، أو عبرَ الهاتفِ، أو عبرَ وسائلِ التواصلِ الاجتماعيِّ.

2- اللَّغَطُ الحاصلُ لدى شريحةٍ منَ فئاتِ المجتمعِ حولَ هذهِ المسألةِ وشبيهاتها، ممَّا دفعَ بعضَ المتحمِّسينَ منهم إلى رميِ غيرِهِمْ بالابتداعِ في الدينِ، والتَّشَبُّهِ بغيرِ المسلمينَ.

3- عدمُ عثوري على دراسةٍ وافيةٍ، تناولت القضيَّةَ بشكلٍ مُوَسَّعٍ، تستوعبُ أصولها وفروعها[1].

4- حرصي على المساهمةِ في تجليةِ هذهِ القضيَّةِ قدرَ الإمكانِ، وإزالةِ ما علقَ بها من اختلالاتٍ في التكييفِ الفقهي والتوصيفِ المصطلحي.

**أما** إشكاليةُ هذا المقالِ فيمكن صياغتها على النَّسَقِ الآتي: **مَا مَدَى توافقِ الحكمِ على مسألةِ الاحتفالِ بأعيادِ الميلادِ الشخصيةِ معَ الأدلةِ والاعتباراتِ التي قامَ عليها هذا الحكمُ؟ وهل سَلِمَ هذا الاستدلالُ منْ معارضَةٍ؟**.

ويقتصرُ هذا المقالُ في دراسةِ ما يعرفُ بمناسبةِ أعيادِ الميلادِ الشخصيَّةِ، ولا أقصدُ منْ خلالهِ التطرُّقُ إلى ما سواهَا منْ أعيادٍ ومناسباتٍ، وذلكَ لكونها قد تعدَّدَت وتنوَّعَت بشكلٍ غيرِ مسبوقٍ، فمنهَا العالميَّةُ كعيدِ العمَّالِ[2]، ومنها الوطنيَّةُ كعيدِ الاستقلالِ[3]، ومنها المحليَّةُ مثلما يعرفُ عندنا في ولايةِ الوادي بعيدِ المدينةِ[4]. كما أنِّي لستُ أعنَى في هذه الدراسةِ بما يُعرفُ بعيدِ ميلادِ المسيحِ، أو ما يسمَّى "بالكِرِيسْمَاسْ"[5]، ولا أقصدُ أيضاً عيدَ رأسِ السَّنَةِ الميلاديَّةِ، لكونهما يحملانِ صِبْغَةً عقائديَّةً بحتَةً، لا أُقِرُّهَا بتاتاً.

وتبعا للإشكاليةِ المطروحة، فالإجابة عنها تقتضي تقسيم البحث وفْقَ النَّسقِ الآتي:

مقدِّمَة:

أولا/ تعريفُ المسألةِ، وبيانُ صورتها.

ثانيا/ أقوالُ العلماءِ، وأدلَّتُهُم في المسألةِ.

ثالثا/ الثالث: مناقشةُ أدلةِ الفريقينِ.

رابعا/ وُجْهَةُ نَظَرِي فِي المَسْأَلَةِ.

الخاتمة.

واللهَ أسألُ أنْ يُسَدِّدَ خُطَايَ، وَيُوَفِقَنِي إلى مَا أَصْبُو إليْهِ من خلالِ هذا البَحْثِ.

## أولا/ تعريفُ المسألةِ، وبيانُ صورتِها

### 1/ تعريفُ الاحتفالِ بأعيادِ الميلادِ الشخصيَّةِ باعتبارهِ مركباً إضافياً.

**أ- الاحتفالُ لغةً:** احتفلَ الشَّخْصُ؛ أي أَقَامَ حَفْلاً[6]، والحَفْلُ من الفعلِ الثلاثِيِّ "حَفَلَ"، فالْحَاءُ وَالْفَاءُ وَاللَّامُ أَصْلٌ وَاحِدٌ؛ يدلُّ على الاجتِمَاعُ والاحْتِشَادُ. يُقَالُ: حَفَلَ النَّاسُ، وَاحْتَفَلُوا؛ إِذَا اجْتَمَعُوا فِي مَجْلِسِهِمْ[7].

ويطلقُ الاحتفالُ ويرادُ بهِ الإكرامُ والاهتمامُ، فيقال: احتفلتُ بالشَّخصِ؛ أيْ أكرمتُهُ واهتمَمْتُ بهِ، وكذا اُجْتُمِعَ لتكريمِهِ[8].

**ب- الأعيادُ لغةً واصطلاحاً**

**- الأعيادُ لغةً:** الأعيادُ جمعُ عيدٍ، والْعِيدُ: كُلُّ يَوْمٍ فِيهِ جَمْعٌ، وَاشْتِقَاقُهُ مِنْ عَادَ يَعُودُ، كَأَنَّهُمْ عَادُوا إِلَيْهِ. وَقِيلَ: اشْتِقَاقُهُ مِنَ الْعَادَةِ لأَنَّهم اعْتَادُوهُ، كما يشيرُ إلى أَنَّهُ يَعُودُ كُلَّ عَامٍ. وَالْيَاءُ فِي الْعِيدِ أَصْلُهَا وَاوٌ، وَلَكِنَّهَا قُلِبَتْ يَاءً لِكَسْرَةِ الْعَيْنِ[9].

**- العيدُ اصطلاحاً:** العِيدُ: يَوْمٌ لِلاحْتِفَالِ بذكرى سارَّة، سواءً كان حَادِثًا دِينِيًّا، أَوْ تَارِيخِيًّا مُهِمًّا. كعِيدِ الأَضْحَى، والْمِيلاَدِ، والْفِطْرِ، والْمَوْلِدِ النَّبَوِيِّ، والاسْتِقْلاَلِ[(10)].

وسمِّيَ العيدُ عيداً؛ لأنَّهُ يعودُ كلَّ سنةٍ بفرحٍ مجدَّد[(11)]. وقيل: سُمِّيَ عيداً؛ لكثرةِ عوائدِ اللهِ تعالى بإحسانِهِ على عبادِهِ في ذلكَ اليومِ كلَّ عامٍ[(12)].

**ج- الميلادُ لغةً:** الميلادُ، يضافُ نسبةً إلى وقتِ الولادةِ[13]. بالإضافةِ إلى ذلكَ فإنَّ لهذهِ اللفظةِ بُعداً آخرا؛ إذْ توحي بأنَّ الذينَ يقومونَ بهذهِ الاحتفالاتِ يعتمدونَ على التقويمِ الميلادِيِّ لا غير.

ممَّا تضَمَّنتهُ التعاريفِ اللغويَّةِ لكلٍ من الاحتفالِ والعيدِ والميلادِ أستطيعُ أن أُجْمِلَ القولَ في وضعِ تعريفٍ تقريبيٍّ لهذهِ القضيَّةِ، فأقولُ بأنَّ الاحتفالَ بعيدِ الميلادِ هو: "تلكَ المناسبةُ التي يجمَعُ لها الشخصُ مَنْ يستدعيهم -مِنْ أقاربَ وأصدقاءَ وجيرانَ- لمشاركتِهِ في إحياءِ ذكرى تاريخِ ميلادِهِ كلَّمَا حلَّ ذاتُ التاريخِ مجدَّداً، فَيُكْرِمُهُمْ بما جادَتْ بهِ يَدُهُ منْ أنواعِ المطعوماتِ والمشروباتِ، ويكرمونَهُ بتقديمِ التهاني والتبريكاتِ وبعضِ الهدايا الرَّمْزِيَّةِ".

**2/ صورةُ الاحتفالُ بأعيادِ الميلادِ الشخصيَّةِ**

منْ خلالِ ما سبق يمكنُ الخروجُ بصورةٍ تُقَرِّبُ حقيقةَ هذهِ المسألةِ المطروحةِ. إذْ تتلخَّصُ صورةُ الاحتفالِ بعيدِ الميلادِ في كونها عبارةٌ عن مناسبةٍ اجتماعيةٍ يَنْتَدِبُ لها شخصٌ ما الأهلَ وبعضَ الأقاربِ والأصدقاءِ، ويجتمع بهم في يومٍ يصادِفُ تاريخُهُ بالتقويمِ الميلادِيِّ[14] تاريخَ اليومِ الذي وُلِدَ فيهِ، ليشاركوهُ حفلاً يتذكَّرُ فيهِ ذلكَ اليومَ، ويتمُّ خلالَ هذا الحفلِ تكريمُ الحاضرينَ؛ بأن تُقَدَّمَ لهم بعضُ الحلوى والمشروباتِ، أو يُدْعَوْنَ إلى وجبةِ عشاءٍ، أو أنْ يتقاسَمَ الحضورُ مع بعضهم كَعْكَةً[15] أُعِدَّت خِصِّيصًا لهذهِ المناسبةِ، كما يَتِمُّ فيها تكريمُ الشخصِ -

الذي أقيمَ هذا الاحتفالُ على شرفِهِ- ببعضِ الهدايا من الحاضرين، معَ تقديمِ التهاني والتبريكاتِ على بلوغِهِ سِنًّا معَيَّنًا، والدعاءِ له بدوامِ الصِّحَّةِ والعافيَةِ والسعادةِ فيما تبقَّى من عُمُرِهِ، وقدْ تصاحبُ ذلكَ كُلَّهُ بعضُ الأنشطةِ الترفيهيَّةِ، والكلماتِ التشجيعيَّةِ والتوجيهيَّةِ، وما وافقها من ممارساتٍ في ذاتِ السياقِ مع اختلافٍ في طبيعتها[16] منْ شخصٍ لآخرٍ.

## ثانيا/ أقوالُ العلماءِ وأدلَّتُهم في المسألةِ

### 1/ أقوالُ العلماءِ في المسألةِ

اختلفت وجهاتُ النظرِ لدى العلماءِ المعاصرينَ -ممَّنْ تكلمَ في هذهِ القضيةِ- إلى قولينِ:

**القولُ الأوَّل**: ذهبَ أصحابُ هذا الرأيِ إلى القولِ بحرمةِ الاحتفالِ بأعيادِ الميلادِ الشخصيَّةِ، ومن بينهم على سبيلِ المثالِ لا الحصرِ: اللُّجنةُ الدائمةُ للبحوثِ والإفتاءِ[17]، وابنُ باز[18]، ومحمدُ بن صالحِ العثيمينِ[19]، وابنُ جبرين[20]، وحسامُ الدينِ عَفَّانَة[21]. وصالحُ بنُ فوزانِ الفوزانِ[22]، وغيرهم ممن تكلَّمَ في هذهِ القضيَّةِ.

**القولُ الثاني**: وإلى القولِ بجوازِ الاحتفالِ بأعيادِ الميلادِ الشخصيَّةِ ذهبَ أصحابُ هذا القولِ، وهم: دارُ الإفتاءِ المصريَّةِ[23]، وعطيَّة صقر[24]، وسعدُ الدينِ مُسْعَد هِلَالِي[25].

### 2/ أدلَّةُ الفريقينِ

#### أ/ أدلَّةُ القائلينَ بعدمِ الجوازِ

وقد استندَ القائلونَ بعدمِ جوازِ الاحتفالِ بأعيادِ الميلادِ الشخصيَّةِ إلى جملةٍ من الأدلةِ النقليَّةِ والعقليَّةِ، أوردُ أهمَّهَا في النقاطِ الآتيَةِ:

**- من القرآنِ الكريمِ والسنَّةِ النبويَّةِ:**

قولُ اللهِ تعالى: ﴿ **أَمْ لَهُمْ شُرَكَاءُ شَرَعُوا لَهُمْ مِنَ الدِّينِ مَا لَمْ يَأْذَنْ بِهِ اللَّهُ** ﴾ [الشورى:21]. وقال عزَّ مِنْ قائلٍ: ﴿ **ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَى شَرِيعَةٍ مِنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ** ﴾ [الجاثية:18]. ومن السنَّةِ ما جاءَ عن رسولِ اللهِ ﷺ عند قولِهِ: «**مَن عَمِلَ عَمَلاً لَيْسَ عَلَيْهِ أَمْرُنَا فَهُوَ رَدٌّ**»[26]، وقولِهِ ﷺ: «**خَيْرُ الحَدِيثِ كِتَابُ اللهِ، وَخَيْرُ الهَدْيِ هَدْيُ مُحَمَّدٍ ﷺ، وَشَرُّ الأُمُورِ مُحْدَثَاتُهَا، وَكُلُّ بِدْعَةٍ ضَلَالَة**»[27].

**وجهُ الدلالةِ من هذهِ النُّصوصِ:**

في الآياتِ المذكورةِ أمرٌ من اللهِ تعالى لنبيِّهِ ﷺ ولأمَّتِهِ لاتباعِ ما شرعَهُ اللهُ تعالى، ونهيٌ لهُ ولأمَّتِهِ من بعدِهِ عن اتباعِ ما سواهُ من شرائعٍ، وعليهِ فأعيادُ الموالِدِ نوعٌ من الأمورِ المحدثَةِ في دينِ اللهِ، والتي نشأتْ في بيئَةٍ غيرِ إسلاميَّةٍ، الوافِدةِ على المجتمعاتِ الإسلاميَّةِ -بمختلف أشكالها- بعدَ ذلكَ، فلا يجوزُ عملها لأيِّ أحدٍ من الناسِ مهما كانَ مقامُهُ أو دورُهُ في الحياةِ، فأكرمُ الخلقِ وأفضلُ الرسلِ عليهم الصلاةُ والسلامُ محمدُ بنُ عبدِ اللهِ ﷺ لم يُحْفَظْ عنهُ أنَّهُ أقامَ لمولدِهِ عيداً، ولا أرشدَ إليهِ أمَّتَهُ، وأفضلُ هذهِ الأمَّةِ بعدَ نبيِّهَا خلفاؤُهُ وأصحابُهُ، ولم يحفظْ عنهمْ أنهمْ أقاموا عيداً لمولدِهِ، أو لمولِدِ أحدٍ منهم رضوانُ اللهِ عليهِم، والخيرُ في اتباعِ هديِهِم وما استقوهُ من مدرسةِ نبيِّهم ﷺ[28].

بالإضافةِ إلى الأدلَّةِ النقليَّةِ من نصوصِ الوحيَيْنِ، نجدُ أنَّ أصحابَ هذا الرأيِ قدْ اعتمدوا على عدَدٍ منَ الاعتباراتِ التي كانَ مستندُهَا القواعدُ العامَّة للشريعةِ، ومنْ بينِ هذهِ المستنداتِ:

• إنَّ الاحتفالَ بعيدِ الميلادِ فيه تشبُّهٌ ظاهرٌ بغيرِ المسلمينَ؛ لأنَّ أوَّلَ من أحْدَثَهَا هم النَّصارى، لكونهم يحتفلونَ بعيدِ ميلادِ المسيحِ عليهِ السلام، ثمَّ صاروا يحتفلونَ بعيدِ ميلادهم تشبُّهاً واتباعاً، وهذا يدلُّ على أنَّ الاحتفالَ بعيدِ الميلادِ من شعائرهم وخصائصِ دينهم التي يتميَّزُونَ بها عنْ غيرِهِم، يقولُ ابنُ باز (ت:1420هـ): "وإذَا فعلها [أعيادُ الميلادِ] استحساناً فقدْ شابَهَ المشركينَ من اليهودِ والنصارى في ذلكَ، فهيَ ممنوعةٌ للتعبُّدِ، وممنوعَةٌ للتشبُّهِ"[29]. وقدْ نهَى الشرعُ الحنيفُ عن التَّشبُّهِ بغيرِ المسلمينَ، ومن ذلكَ: قولُهُ ﷺ: «**مَنْ تَشَبَّهَ بِقَوْمٍ فَهُوَ مِنْهُمْ**»[30].

• إنّ هذهِ الاحتفالاتِ منْ قبيلِ العباداتِ، وليستْ من قبيلِ العاداتِ، وبابُ العباداتِ مبنيٌّ على التوقُّفِ لا على الاجتهادِ. ومنهُ يجبُ التوقُّفُ في هذهِ المسألةِ، والقولُ بعدمِ جوازِهَا. يقولُ ابنُ باز (ت:1420هـ): "ولا يجوزُ للإنسانِ أنْ يحتفلَ بمولدِهِ، ولا بمولدِ أبيهِ، ولا أمِّهِ، وكلُّ هذا من البِدَعِ المنكرةِ إذاَ تعبَّدَ بها فهيَ بدعةٌ"[31].

• ليسَ في الإسلامِ إلا عيدانِ؛ عيدُ الأضحَى وعيدُ الفطرِ، وما سواهما باطلٌ، وعليهِ يمكنُ القولُ بأنَّ الاحتفالاتِ بالموالدِ بدعةٌ، لا أصلَ لها[32]. يقولُ محمد بن صالح العثيمين

(ت:1421هـ): "وحيثُ لم يردْ في الشَّرعِ ما يُسمَّى بعيدِ الميلادِ، ولم يفعلهُ أحدُ الصَّحابَةِ، ولا سلَفُ الأمَّةِ، فإنَّهُ لا يجوزُ شرعًا الاحتفالُ بهذِهِ الأعيادِ ولا حضورُهَا، ولا تشجيعُ أهلِها ولا تَهنئتُهم، ونحوُ ذلك مِمَّا فيهِ إعانةٌ على هذا المنكرِ أو إقرارٌ عليهِ"[33].

• إنَّ الشريعَةَ الإسلاميَّةَ حفظتْ لهذهِ الأمَّةِ شخصيتَهَا المتميِّزَةَ، وصاغتْ لها أفكارَهَا ومبادِئَهَا المستمدَّةَ من كتابِ اللهِ وسنَّةِ رسولِهِ ﷺ، وإنَّ استيرادَ مثلَ هذهِ العاداتِ والتقاليدِ فيهِ مخافةٌ لهذهِ الخصوصيَّةِ، خاصَّة تلك التي لا تَتَّفِقُ مع جوهرِ الإسلامِ، ومن ضِمْنِ هذه الأمورِ الوافدةِ الاحتفالُ بأعيادِ الميلادِ على مختلفِ أشكالها[34].

• إنَّ القولَ بجوازِ إحياءِ الأعيادِ الشخصيَّةِ يؤدِّي إلى التَّقالِّ من الأعيادِ التي شرعَهَا الإسلامُ، وهذا ما صرَّحَ به الفوزانُ حينَ قالَ: "أمَّا هذه الاحتفالاتِ بالمواليد، فهذه كلُّهَا مِنْ إضاعةِ الوقتِ، ومِنْ إضاعةِ المالِ، ومِنْ إحياءِ البدعِ، وصرفِ الناسِ عن السُّنَنِ، واللهُ المستعان"[35]. ومنه فإنَّ "الأُمَّةَ الإسلاميَّةَ إذا حرصَتْ على هذهِ الأعيادِ المُحْدَثَةِ، ضَعُفَ في قلبها مكانةُ الأعيادِ الشرعيَّةِ؛ فمِن شأنِ الجسدِ إذا كانَ جائعًا فأَخَذَ منْ طعامٍ حاجتَهُ، استغْنَى عن طعامٍ آخَرَ، فلو أكلَ من الطعامِ الآخرِ لأكلَهُ بصعوبَةٍ وكراهيَّةٍ، ورُبَّما ضرَّهُ أكْلُه، أو لم ينتفعْ بهِ"[36].

هذا هو مجملُ ما اعتمدَ عليهِ من قالَ بعدمِ جوازِ الاحتفالِ بأعيادِ الميلادِ الشخصيَّةِ.

**ب/ أدلة القائلين بالجواز**

استندَ هذا الفريقُ إلى عددٍ من التوجيهاتِ الشرعيَّةِ، والتي أوصلَتْهُم إلى القولِ بجوازِ الاحتفالِ بأعيادِ الميلادِ الشخصيَّةِ، وبقائِها على إباحتِهَا الأصليَّةِ، ومن بينِ هذهِ التَّوجيهاتِ:

• عدمُ ثبوتِ نهيٍ صريحٍ صحيحٍ عن الاحتفالِ بأعيادِ الميلادِ الخاصَّةِ[37]، وعليهِ تبقَى المسألةُ في إطارِ الأمورِ المباحةِ، فعن أبي هريرةَ أنَّ رسولَ اللهِ ﷺ قالَ: «**مَا نَهَيْتُكُمْ عَنْهُ فَاجْتَنِبُوهُ، وَمَا أَمَرْتُكُمْ بِهِ فَافْعَلُوا مِنْهُ مَا اسْتَطَعْتُمْ**»[38]. وقوله ﷺ: «**إِنَّ اللَّهَ فَرَضَ فَرَائِضَ فَلَا تُضَيِّعُوها، وَحَدَّ حُدُودًا فَلَا تَعْتَدُوهَا، وَسَكَتَ عَنْ كَثِيرٍ عَنْ غَيْرِ نِسْيَانٍ فَلَا تَكَلَّفُوهَا، رَحْمَةً مِنَ اللَّهِ فَاقْبَلُوهَا**»[39].

• إنَّ الأعيادَ الاجتماعيَّةَ ليستْ أعياداً حقيقيَّةً، وتسميتُهَا بالعيدِ إنما وردت من الناحيَةِ

اللغويَةِ، ومنهُ فلَا تعدُو هذه المناسبات غيرَ أيامٍ للتَّذْكِيرِ والتذكُّرِ لمَا وضعتْ لهُ، وقد أمرنا اللهُ بهذا التذكيرِ، ومن ذلكَ قولُهُ تعالى: ﴿ **وَذَكِّرْ فَإِنَّ الذِّكْرَى تَنْفَعُ الْمُؤْمِنِينَ** ﴾ [الذاريات:55]، وقالَ أيضاً: ﴿ **فَذَكِّرْ إِنْ نَفَعَتِ الذِّكْرَى** ﴾ [الذاريات:55]. وعليهِ لا ضَيْرَ في تسميَةِ الاحتفالاتِ بالأعيادِ، فالعبرةُ بالمسمياتِ لا بالأسماءِ[40].

• أنَّه لا بأسَ من مشابهةِ غيرِ المسلمينَ في عادياتِ الأمورِ، خاصَّةً إذا تعلقتِ المسألةُ بمصلحةٍ، كما أنَّ رسولَ اللهِ ﷺ كانَ يحبُ موافقةَ أهلِ الكتابِ فيما لم يردْ فيهِ نصٌ، فقد قالَ ابنُ عبَّاس –رضي اللهُ عنهُمَا–: **"كَانَ رَسُولُ اللهِ ﷺ يُحِبُّ مُوَافَقَةَ أَهْلِ الْكِتَابِ فِيمَا لَمْ يُؤْمَرْ بِهِ"[41].**

• أنَّ النبيَّ ﷺ كانَ يتذكرُ يومَ ميلادهِ بطريقتهِ الخاصَّةِ، وذلك لما رويَ عنهُ عندما سُئِلَ عن سببِ صيامِهِ ليومِ الاثنينِ، فقال ﷺ: **«ذَاكَ يَوْمٌ وُلِدْتُ فِيهِ، وَيَوْمٌ بُعِثْتُ –أَوْ أُنْزِلَ عَلَيَّ– فِيهِ»[42]**، فهذا الحديثُ يعتبرُ أصلًا لمشروعيَّةِ الاحتفالِ بالأيامِ التي لها ذكرى عندَ الإنسانِ، على أنْ يكونَ الاحتفالُ بالمباحِ وبالطاعةِ[43]. كما يشيرُ هذا الدليلُ إلى المعنى الذي يقتضِي الحكم على أنَّ يومَ مولدِ الإنسانِ هو يومُ نعمةٍ تُوجبُ الشكرَ عليها[44].

• إحياءُ مثلِ هذهِ الأيامِ وسيلةٌ من الوسائلِ التي تُجَدِّدُ للإنسانِ حياتهُ؛ وذلكَ من خلالِ طردِ الملَلِ ورتابَةِ الحياةِ، وتجدِّدُ بذلكَ النشاطَ للإنسانِ لتعينَهُ على أداءِ رسالتِهِ الإعماريَّةِ، وقدْ رفعت الشريعةُ الإسلاميَّةُ على النَّاسِ كلَّ ما يحرجُهُم، وشرعتْ لهم كلَّ ما يُيَسِّرُ لهم حياتهم في كثيرٍ من الأمورِ، ليتمكَّنُوا بعدَ ذلكَ من ممارسَةِ رسالتِهِم في الوجودِ[45].

## ثالثا/ مناقشةُ أدلَّةِ الفريقَيْنِ

سأتوقَّفُ على مناقشةِ ما احتجَّ به المانعونُ على حرمةِ القيامِ بمثلِ هذهِ الاحتفالاتِ، وبالمقابلِ سأناقشُ ما استندَ إليهِ القائلونَ بالجوازِ.

### 1/ مناقشةُ أدلَّةِ القائلينَ بعدمِ الجوازِ

بعدَ النظرِ في جملةِ المستنداتِ التي ساقها القائلونَ بعدمِ جوازِ الاحتفالِ بأعيادِ الميلادِ الخاصَّةِ، والتمعُّنِ فيها، وجدتُ أنَّهَا تنحصرُ في نقطتينِ اثنتيْنِ، وهما:

– أنَّ هذهِ المسألةَ لم يردْ فيها نصٌّ، ولم يفعلها رسولُ اللهِ ﷺ، فهيَ إذاً من البدعِ[46] المُحْدَثَةِ

التي نهَى عنها الشَّرعُ.

- أنَّ إقامةَ مثلِ هذهِ المناسباتِ فيهِ نوعٌ من التَّشبُّهِ بغيرِ المسلمينَ؛ لكونها من صنيعِ المجتمعاتِ الغربيَّةِ، وهيَ واردةٌ على المجتمعاتِ الإسلاميَّةِ.

بالإضافةِ إلى الأدلَّةِ النقليَّةِ من كتابِ اللهِ وسنَّةِ رسولهِ ﷺ المستندِ إليها في تقرير هذا الرأيِ، والتي إذا ما نظرَ فيها الباحثُ لاحظَ أنها ليستْ متعلقةً بذاتِ القضيَّةِ، إنما لها صلةٌ بمواضيعَ أخرى كالبدعةِ والتَّشَبُّهِ.

ومنهُ، ستتركَّزُ مناقشتي ونقدي للتوجيهاتِ التي اعتمدَ عليها أصحابُ هذا الرأيِ من خلال النَّظَرِ في المجاليْنِ المذكوريْنِ سابقاً.

**أ/ عدمُ ورودِ النصِّ في المسألة، ومنهُ فهي بدعةٌ مُحْدَثَةٌ.**

كما ذكرتُ سالفاً أنَّ أصحابَ هذا الاتجاهِ قدْ نظروا إلى كونِ البدعةِ وصفٌ لكلِّ حادثٍ ومستجدٍّ، سواء كانَ في الأمورِ الاعتقاديَّةِ أو العمليَّةِ، بالإضافةِ إلى عدمِ استنادِهِ لأصلٍ شرعيٍّ معتبرٍ، فإنْ كانَ لها أصلٌ ترجعُ إليهِ فلا تعتبر بدعةً.

وممَّا جاءَ من كلامِ المتقدمينَ حولَ هذا المعنى، ما ذكرهُ العزُّ بن عبد السلامِ (ت:660هـ) في توصيفِهِ للبدعةِ، فيقول: "الْبِدْعَةُ فِعْلُ مَا لَمْ يُعْهَدْ فِي عَصْرِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ"[47]. وعلى هذا المنوال سار النَّوَوِيُّ (ت:676هـ)، فقال: "الْبِدْعَةُ فِي الشَّرْعِ هِيَ إحْدَاثُ مَا لَمْ يَكُنْ فِي عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ، وَهِيَ مُنْقَسِمَةٌ إلَى حَسَنَةٍ وَقَبِيحَةٍ"[48]. وقد درجتْ على هذا الوصفِ تعاريفُ بعضِ المعاصرينَ للبدعةِ، فانتهجتْ سبيلَ التَوَسُّعِ في معناها، ليقطعوا -حسبَ رأيِهم- الطريقَ عن كلِّ تأويلٍ قد يتسلَّلُ بين ثنايا هذا الوصفِ بأيِّ حُجَّةٍ من الحججِ، ومن بينها ما ورد عن ابن عثيمين (ت:1421هـ) حينَ قالَ: "البدعةُ: ما أُحْدِثَ في الدِّينِ على خلافِ ما كانَ عليه النبي ﷺ وأصحابه من عقيدةٍ أو عملٍ"[49].

وعلى هذا الأساسِ نجدُ أنَّ أنصارَ هذا المَنْحَى قد رفضَ ما عُرِفَ عندَ بعضِ المتقدمينَ بتفريقهم بينَ البدعةِ الحسنةِ والقبيحةِ[50]، وبين بدعةِ الهدى وبدعةِ الضلالةِ[51]، وبينَ البدعةِ الحقيقيَّةِ والإضافيَّةِ[52]، وبين البدعةِ المحمودةِ والمذمومةِ[53]، أو بينَ غيرها من التقسيماتِ

الأخرى. وإلى هذا أشارَ ابنُ باز (ت:1420هـ) حينَ قالَ: "فالبدعُ كلُّهَا مردودةٌ، كلُّهَا غيرُ حسنَةٍ، كلُّهَا ضلالَةٌ"[54]، ويقولُ في موضعٍ آخرٍ: "فالتقسيمُ إلى بدعةٍ حسنةٍ غلطٌ وبدعةٌ سيئةٌ غلطٌ لا يجوزُ، بلْ كلُّ البدعِ ضلالَةٌ"[55]. وعلى هذا المعنى أكَّد محمد بن صالح العثيمين (ت:1421هـ) عندَ تعقيبِهِ على ما وردَ عن النبيِّ ﷺ في قوله: «**كلُّ بدعةٍ ضَلَالَةٌ**»، فيقول: "أَفَبَعْدَ هذهِ الكُلِّيَةِ يَصِحُّ أن نقسِّمَ البدعةَ إلى أقسامٍ ثلاثةٍ، أو إلى أقسامٍ خمسةٍ؟ أبداً هذا لا يَصِحُّ، وما ادعاهُ بعضُ العلماءِ من أنَّ هناكَ بدعةً حسنةً فلا يخلو من حاليْنِ: 1- أن لا تكونَ بدعةً، لكن يظنُّهَا بدعةً. 2- أن تكونَ بدعةً فهيَ سيئةٌ، لكنْ لا يعلم عن سُوئِهَا"[56].

ومن هذا البابِ اعتبرَ أغلبُ المعاصرينَ مسألةَ إحياءِ أعيادِ الميلادِ بدعةً منكرةً، لكونها - حسبَ نظرتهم لمفهومِ البدعةِ- أمراً محدثاً ودخيلًا عن ديارِ المسلمينَ، لم يُعهدْ عن رسولِ اللهِ ﷺ، ولا عن أحدٍ من صحابتِهِ، بالإضافةِ إلى ذلكَ عدمُ استنادِهَا لأصلٍ شرعيٍّ معتبرٍ.

فأقولُ -وباللهِ التوفيق- إنَّ إطلاقَ هذا الحكمِ فيه نوعٌ من عدمِ الدِّقَةِ، لكونِ المسألةِ ليستْ بهذهِ الصورةِ؛ فليسَ كلُّ ما لم يردْ فيهِ نصٌّ شرعيٌّ يمكنُ أنْ يقالَ أنَّهُ بدعةٌ محدثةٌ. ولهذا تجدُ القرضاويَّ يصحِّحُ هذا التَّصَوُّر لمفهومِ البدعةِ في قوله: "ليستِ البدعةُ يا أخي كلُّ ما اسْتُحْدِثَ بعدَ رسولِ اللهِ ﷺ بإطلاق، فقدْ استحدثَ المسلمونَ أشياءَ كثيرةً لم تكنْ في عهدِهِ ﷺ، ولم تُعَدَّ بدعةً، مثلَ: استحداثِ عثمانَ أذاناً آخرَ يومَ الجمعةِ بالزوراءِ لمَّا كثرَ الناسُ، واتَّسَعَت المدينةُ"[57].

وعطفاً على ذلكَ، فإنَّ المستقرئَ لكتاباتِ المتقدمينَ فيما يتعلقُ بوصفهم لمصطلحِ البدعةِ يجدُ أنهم غيرُ متفقينَ على صورةٍ واحدةٍ، فمنهم من وَسَّعَ دائرتها، وأطلقَ مرادها، كما هو الحالُ عندَ منْ ذكرنا سابقاً، وهناكَ من حصرها في جانبٍ من الجوانبِ، وقيَّدها بوصفٍ من الأوصافِ. وقد ذهبَ هذا الفريقُ إلى كونِ البدعةِ كلُّ إحداثٍ في الدينِ قُصِدَ به التَّعَبُّدُ والتَّقَرُّب؛ أيْ فيما تعلقَ بالعباداتِ أو العقائدِ، أمَّا غيرُهَا من المعاملاتِ والعادياتِ فلا يدخلُ في هذا التَّوْصِيفِ، إلا منْ بابِ الاطلاقِ اللغويِّ للفظِ البدعةِ. وفي السياق نفسه قسم رشيد رضا البدعة إلى قسمين، لغوية وشرعية فقال:" إن لكلمة بدعة إطلاقين إطلاقا لغويا بمعنى الشيء الجديد الذي لم يسبق له مثل، وبهذا المعنى يصح قولهم: إنها تعتريها الأحكام الخمسة ومنه قول

عمررضي الله عنه في جمع الناس على إمام واحد في صلاة التراويح نعمت البدعة. وإطلاقا شرعيا دينيا بمعنى ما لم يكن في عصر النبي _ صلى الله عليه وسلم_ ولم يجيء به من أمر الدين كالعقائد والعبادات والتحريم الديني وهو الدي ورد فيه حديث (فإن كل محدثة بدعة وكل بدعة ضلالة) وهو لا يكون إلا ضلالة، لأن الله قد أكمل دينه وأتم به النعمة على خلقه فليس لأحد بعد النبي _ صلى الله عليه وسلم_ أن يزيد في الدين عقيدة، ولا عبادة، ولا شعارا دينيا، ولا ينقص منه ولا أن يغير صفته كجعل الصلاة الجهرية سرية وعكسه...ولا أن يحرم على أحد شيئا تحريما دينيا تعبديا، بخلاف التحريم غير التعبدي كالمتعلق بمصالح الحرب أو المعاش كالزراعة... وفي هذا النوع ورد حديث (من سن سنة حسنة)".

وممن درجَ على هذا المسلكِ ابنُ تيميَّةَ (ت:728هـ)، والذي يقولُ في تعريفِهِ للبدعةِ: أنَّها "مَا خَالَفَتْ الْكِتَابَ وَالسُّنَّةَ، أَوْ إجْمَاعَ سَلَفِ الْأُمَّةِ مِنْ الِاعْتِقَادَاتِ وَالْعِبَادَاتِ؛ كَأَقْوَالِ الْخَوَارِجِ وَالرَّوَافِضِ وَالْقَدَرِيَّةِ وَالْجَهْمِيَّة، وَكَالَّذِينَ يَتَعَبَّدُونَ بِالرَّقْصِ وَالْغِنَاءِ فِي الْمَسَاجِدِ، وَالَّذِينَ يَتَعَبَّدُونَ بِحَلْقِ اللِّحَى، وَأَكْلِ الْحَشِيشَةِ، وَأَنْوَاعِ ذَلِكَ مِنْ الْبِدَعِ الَّتِي يَتَعَبَّدُ بِهَا طَوَائِفُ مِنْ الْمُخَالِفِينَ لِلْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ"[58]. وقالَ في موضعٍ آخرٍ: " الْبِدْعَةُ مَا لم يُشَرِّعْهُ اللهُ من الدِّينِ، فَكلُّ من دَانَ بشيءٍ لم يُشَرِّعْهُ اللهُ فَذَاكَ بِدعَةٌ وَإِن كَانَ متأوِّلًا فِيهِ"[59]. وقد وافقهُ في هذا الاتجاهِ الشَّاطِبِيِّ (ت:790هـ)، إذْ وصفَ البدعةَ بقولهِ: "هِيَ طَرِيقَةٌ فِي الدِّينِ أُبْتُدِعَتْ عَلَى غَيْرِ مِثَالٍ تَقَدَّمَهَا تُضَاهِي الشَّرِيعَةَ، يُقْصَدُ بِالسُّلُوكِ عَلَيْهَا الْمُبَالَغَةُ فِي التَّعَبُّدِ"[60].

والمتأملُ في العبارةِ التي قيَّد بها الشَّاطِبِيِّ (ت:790هـ) مفهومَهُ للبدعةِ، حينَ قال: "يقصدُ بالسلوكِ عليها المبالغةُ في التَّعَبُّدِ"، يرى أنَّ هذهِ العبارةَ تمثِّلُ ضابطاً أو وصفاً يُحَدِّدُ ويُقيِّدُ معنى البدعة، والمتعلِّقِ بقصدِ فاعلِهَا، وذلك أنَّ أصلَ الدخولِ بالبدعةِ أن يَقْصِدَ صاحبُها التقرُّبُ إلى اللهِ، وطلبُ مرضاتِهِ من خلالِ إتيانها، وكأنَّ صاحبَها اعتقدَ أن الشريعةَ لم تستوعبْ في طيَّاتها جميعَ العباداتِ التي يُتَقَرَّبُ بها إلى اللهِ عزَّ وجلَّ، وهذا ما أشارَ إليهِ أيضاً القرافيُّ (ت:684هـ) عندَ قولِهِ: "وَحَاصِلُ الْبِدْعَةِ مُخَالَفَةٌ فِي اعْتِقَادِ كَمَالِ الشَّرِيعَةِ"[61]. وهذا القيْدُ إنما جُعِلَ منْ أجلِ إخراجِ ما خلَا العباداتِ من وصفِ البدعةِ[62].

ومن خلالِ هذه التوصيفاتِ التي ذكرها كلٌّ من ابنِ تيميَّةَ (ت:728هـ) والشاطبيِّ

(ت:790هـ) وكذا القرافيِّ (ت:684هـ) يتبيَّنُ أنَّ هناكَ توصيفاً آخرَ للبدعةِ، إذْ قيدوا البدعَ بكونها كلُّ ما لهُ صفةُ العبادةِ والتقرُّبُ إلى اللهِ تعالى ممَّا لم يأتِ بخصوصهِ نصٌّ يشرِّعُهُ، وهو أخصُّ مما ذُكِرَ سابقاً.

ومع ذلكَ تجدُ -بعدَ البحثِ والتقصِّي في كتاباتِ المتأخرينَ- منْ يشيرُ إلى هذا المفهومِ بشكلٍ واضحٍ وجليٍّ، رغمَ كونهم عندَ إسقاطها على الوقائعِ والحوادثِ يتبنَوْنَ توصيفَ التَوْسِعَةِ والتعميمِ لهذا المصطلحِ، ومثالُ ذلكَ ما وردَ عنْ اللجنةِ الدائمَةِ للبحوثِ والإفتاءِ في توصيفِهَا للبدعةِ بقولها: "البدعةُ من الناحيةِ الاصطلاحيَّةِ هيَّ: إحداثُ عبادةٍ قوليَّةٍ أو فعليَّةٍ أو عقيدةٍ لم يشرِّعْهَا الله سبحانهُ وتعالى، والبدعُ كلُّها ضلالةٌ"[63]. ومثلهُ ما ذكرَهُ ابن باز (ت:1420هـ) حولَ مفهومِ البدعةِ، حيثُ قالَ: "البدعةُ هيَّ العبادةُ المحدثةُ، التي ما جاءَ بها الشرعُ، يقالُ لها بدعةٌ، وكلُّ بدعةٍ ضلالةٌ، ما فيها أقسامٌ، كلُّها ضلالةٌ"[64].

وممَّا تجدرُ الإشارةُ إليهِ في هذا السياقِ، أنَّ من وصفَ هذهِ الاحتفالاتِ بالدعيَّةِ أردفها بتخريجِهِ لها على أنها نوعٌ من العبادةِ، وبذلكَ تنتفِي مسألةُ احتمالِ أن لا تكونَ هذه المسألةُ من البدعِ المنكرةِ، فتجتمعُ فيها صورةُ البدعةِ الشرعيَّةِ بوصفيْهَا -الموَسَّعِ والمضَيَّقِ- المذكورينِ آنفاً.

كمل يتَّضِحُ بجلاءٍ أنَّ من ذهبَ إلى القولِ بحرمةِ الاحتفالِ بأعيادِ الميلادِ الشخصيَّةِ أنهم خرَّجُوا المسألةَ على أساسِ أنها من الأمورِ التعبديَّةِ، ومن المعلومِ أن هذا الجانبَ من الفقهِ مبنيٌّ على التوقُّفِ، وهذا ما صرَّحَ به غيرُ واحدٍ منهم، فقدْ جاءَ في فتوى اللجنةِ الدائمةِ ما نصُّهُ: "الأصلُ في العباداتِ التوقيفُ، فلا يجوزُ لأحدٍ أن يتعبَّدَ بما لم يشرِّعْهُ اللهُ... وأعيادُ الموالِدِ نوعٌ من العباداتِ المُحْدَثَةِ في دينِ اللهِ فلا يجوزُ عملهَا لأيِّ أحدٍ من الناسِ مهما كانَ مقامُهُ أو دورُهُ في الحياةِ"[65]. وهو ما جاءَ عن ابنِ باز (ت:1420هـ) أيضاً حينَ قالَ في إحدى فتاويهِ: "ولا يجوزُ للإنسانِ أن يحتفلَ بمولدِهِ ولا بمولدِ أبيهِ ولا أمِّهِ، كلُّ هذا من البدعِ المنكَرَةِ إذا تعبَّدَ بها فهي بدعةٌ، وإذا فعلهَا استحساناً فقدْ شابَهَ المشركينَ من اليهودِ والنصارى في ذلكَ، فهي ممنوعةٌ للتعبُّدِ، وممنوعةٌ للتشبُّهِ"[66].

والقولُ بهذا التخريجِ فيه نوعٌ من عدمِ السدادِ[67]، لكونِ الحقيقةِ لا تتوافقُ مع هذا التوجيهِ قطعاً؛ وذلكَ لأنَّ هذه الممارسةَ في واقعِ الناسِ تجافي ما ذكرَهُ أصحابُ هذا القولِ، فأيُّ

شخصٍ أرادَ أن يحيِي عيدَ ميلادِهِ لا يُتصوَّرُ أنْ يقومَ بهذهِ الاحتفالاتِ تقرُّبًا إلى اللهِ تعالى وطلباً لمرضاتهِ ومثوبتهِ إطلاقاً، والدليلُ على عدمِ صوابِ هذا التخريجِ يمكنُ تسجيلُهُ في هاتينِ النقطتَيْنِ:

**أولها**: لوْ اختبرتَ أيَّ شخصٍ -ممَّنْ يقومُ بإحياءِ هذهِ المناسباتِ لنفسِهِ أو لأحدِ أقاربِهِ- وطرحتَ عليهِ هذا السؤال: هل تُحْيِي هذهِ المناسبةَ تقرباً إلى اللهِ؟ لقالَ لكَ مباشرةً لا، إنَّما هي من بابِ العادياتِ لا غير. ولو سألتَهُ عن نيتِهِ وقصدِهِ من ممارسَةِ هذه الأمورِ، لأجابكَ: بأنَّ مرادَهُ لا يتعدَى إدخالَ السرُورِ على النفسِ، واغتنامِ الفرصةِ في الإكرامِ والتكريمِ لا غير.

ومن المعلومِ أنَّ العبادةَ المشروعةَ تَسْتَوْجِبُ على من يؤديها أنْ يكونَ لهُ باعثٌ ومقصدٌ؛ وهي نيَّةُ التقربِ إلى اللهِ عزَّ وجلَّ، وطلبُ مثوبتِهِ، بالإضافةِ إلى إبراءِ ذِمَّتِهِ بأدائها، ومنه تقرَّرَ عند الفقهاءِ أنَّ "إيجابَ أصلِ النِّيَّةِ في العباداتِ للتمييزِ بينَ العادةِ والعبادةِ"[68].

**ثانيا**: وممَّا يبرهنُ على كونها ليستْ من قبيلِ العبادةِ طريقةُ ممارستِهَا؛ والتي تخلُو من كلِّ صُوَرِ التعبُّدِ أو التَّنَسُّكِ أو القربى؛ لا في شكلِهَا العامِ، ولا في أيِّ جزءٍ من أجزائِهَا، كما أوضحتُ سابقا في تصويرِ المسألةِ.

والمقرَّرُ عند الفقهاءِ أن العبادةَ الشرعيَّةَ لها وصفٌ خاصٌّ يُشْعِرُ صاحبها أنَّهُ ملزمٌ عليهِ إتيانُهَا؛ كالواجباتِ، أو مُرَغَّبٌ له القيامُ بها؛ كالنوافلِ، والسُّنَنِ، وكلُّ ذلكَ بالاستنادِ إلى دليلٍ شرعيٍّ. أمَّا هذهِ المناسبةَ فليسَ فيها ما سبقَ ذكرهُ، لا من بابِ الإلزامِ والإيجابِ، ولا من بابِ الترغيبِ أو الاستحبابِ، إنما منطلقُهَا لا يتعدى كونها إرادةً فرديَّةً من قبيلِ اغتنامِ الفرصةِ لفعلِ ما يراهُ الشخصُ موافقاً لرغبتِهِ ومبتغاه، ومُتَّبِعًا في ذلكَ ما شاعَ عندَ غيرهِ من النَّاسِ واستحسنَهُ، لذا تجدُ لكلِ واحدٍ -ممَّنْ يقومُ بها- طريقتُهُ الخاصَّةُ في الاحتفالِ بهذهِ المناسبةِ، وتختلفُ ممارساتها من شخصٍ لشخصٍ، ومن منطقةٍ لأخرى، ومن بلدٍ لآخرٍ، بل وتختلفُ ممارستُهَا عندَ ذاتِ الشخصِ من مناسبةٍ لأخرى، وهذا كافٍ لإخراجها من دائرةِ الأمورِ العباديَّةِ.

ومن أوضحِ ما عُبِّر به -حسبَ اطلاعي- في تعريفِ العيدِ الشرعِيِّ -الذي يوافقُ أنْ يوصفَ بكونِهِ عبادةً مشروعةً- ما ذكره ابن تيميَّةَ (ت:728هـ)، حيثُ قالَ: "فالأعيادُ المشروعةُ يشرعُ فيها -وجوباً، أو استحباباً- من العباداتِ ما لا يشرعُ في غيرِهَا، ويباحُ فيهَا،

أو يستحبُ، أو يجبُ من العاداتِ التي للنفوسِ فيهَا حظٌّ ما لا يكونُ في غيرها كذلكَ. ولهذا وجبَ فطرُ العيدينِ، وقُرِنَ بالصلاةِ في أحدهما الصدقةُ، وقُرِنَ بها في الآخرِ الذبحُ، وكلاهُما من أسبابِ الطعامِ"[69].

فالعيدُ الشرعيُّ -كما جاءَ عن ابنِ تيميَّةَ (ت:728هـ)، وكما يُتَصَوَّرُ- يجمعُ عبادةً وعادةً، وهذا ما لا يوجدُ في عيدِ الميلادِ الشخصيِّ، كما أنَّ العيدَ الشرعيَّ يُستحبُ فيه إظهارُ الفرحِ والسرورِ، وإشاعتهما بين الناسِ، والتقرُّبِ بهذا إلى اللهِ، وهذا لا يتوفَّرُ في غيرهما من الأيامِ، وإن وُجِدَ فيها شيْءٌ من الفرحِ والسرورِ.

وتأكيداً لما ذكرتُ سابقاً، فالقولُ بكونهَا عبادةً فيه نوعٌ من عدمِ الدِّقَةِ في التوصيفِ والتخريجِ، وقد يكونُ دافعُ من قال بهذا التخريجِ خوفُهُم من مآلاتِ هذه الممارساتِ، وترسُّخِهَا في أذهانِ أصحابها بفعلٍ تكرارِهَا وممارستِهَا بشكلٍ منتظَمٍ، حتى تتحوَّلَ إلى ما يشبهُ العبادةَ، وهذا أيضاً غيرُ مُسَلَّمٍ بهِ؛ وذلك لكوننا قد تعوَّدْنَا على كثيرٍ من العادياتِ لتكرارهَا كل يومٍ مثل الوظائِفِ، وكل أسبوعٍ مثلَ الاجتماعاتِ الوظيفيَّةِ، والخرجاتِ العائليَّةِ، وغيرها من العادياتِ التي تتكرَّرُ في حياتنا بشكلٍ دوريٍّ، ولم يتحوَّلْ القيامُ بها إلى عبادةٍ أو قربةٍ إلى اللهِ عزَّ وجلَّ.

وفي ختامِ مناقشتي للتوجيهِ الأوَّلِ والذي استندَ إليهِ من قالَ بحرمةِ الاحتفالِ بأعيادِ الميلادِ يمكنُ أن أسجِّلَ هذه الملاحظةِ، والتي أشيرُ من خلالها إلى أنَّ مصطلحَ البدعةِ يُعَدُّ أحدَ أوسعِ المصطلحاتِ التي ساهمت وبشكلٍ كبيرٍ في اختلافِ وجهاتِ النظرِ إلى العديدِ من القضايا والمسائلِ الشرعيَّةِ، بل وأدى اضطرابُ استخدامهِ وضبطهِ إلى إحداثِ فرقةٍ وتمزُّقٍ بين قطاعاتٍ عريضةٍ من أبناءِ الأمَّةِ الإسلاميَّةِ، ابتداءً من وقتِ ظهورِ هذا الاستخدامِ، وانتهاءً بالعصرِ الذي نحنُ فيهِ، ولا تزالُ هذهِ المشكلةُ قائمةً.

**ب/ أنَّ القيامَ بهذهِ الاحتفالاتِ فيه نوعٌ من التشبُّهِ بغيرِ المسلمينَ.**

وممَّا استندَ إليه القائلونَ بحرمةِ الاحتفالِ بعيدِ الميلادِ أنَّهُ تشبُّهٌ بغيرِ المسلمينَ؛ لأنهم أوَّلُ من سنَّهَا ومارسها. فيجابُ عليه: بأنَّ هذا غيرُ مُسَلَّمٍ به أيضاً، لكونِ التشبُّهِ المحرَّمِ بغيرِ المسلمينَ يحتاجُ إلى تحديدٍ وضبطٍ أيضاً، إذ ليسَ كل تشبُّهٍ بهم منهيٌّ عنه شرعاً، فهناكَ أمورٌ

كثيرةٌ جداً يفعلها المسلمونَ في حياتهم وممارساتهم -سواءً على مستوى الأفرادِ، أم المجتمعاتِ، أم حتى الدُّوَلِ- يتشبَّهُون فيها بغيرِ المسلمينَ، ولا تُعَدُّ من التَّشَبُّهِ المحرَّمِ في شيءٍ؛ مثلَ: كيفيَّات عديدةٍ من الأكلِ، واللِّبَاسِ، والمسكنِ، والمهنِ، بالإضافةِ إلى كثيرٍ من الأنظمةِ الإداريَّةِ والتعليميَّةِ والسياسيَّةِ والاقتصاديَّةِ التي استفدناها منهم.

وعلى نحوِ ما ذكرتُ عند حديثِي عن مصطلحِ البدعةِ، أقولُ: إنَّ لفظَ التَّشَبُّهِ بغيرِ المسلمينَ لا يختلفُ كثيراً -في حلحلتِهِ وتوصيفِهِ- عن مصطلحِ البدعةِ؛ فقدْ غابَ عنه التحديدُ الدقيقُ، والتوصيفُ المتَّزِنُ، بالإضافةِ إلى أنَّ الباحثَ يرى خللاً واضحاً في رسمِ الضوابطِ الجامعةِ المانعةِ لهذا المصطلحِ، ومن جراءِ هذا الاختلالِ تَوَسَّعَ قومٌ في استعمالِهِ أيَّما توسُّعٍ، حتى ما تركوا قضيةً ولا مسألةً نشأتْ في غيرِ ديارِ المسلمينَ إلا ووضعوها في دائرةِ التَّشَبُّهِ المنهيِّ عنه شرعاً، ومن الأمثلةِ على هذا التوجهِ ما ذكرهُ ناصر العقل في تعريفِهِ للتَّشَبُّهِ، فقال: "هو مماثلةُ الكافرينَ بشتى أصنافِهِم، في عقائدِهِم، أو عباداتِهِم، أو عاداتِهِم، أو في أنماطِ السلوكِ التي هي من خصائصِهِم"[70]. وبالمقابلِ ضَيَّقَ فيه آخرونَ حتى استوعبوا في حياتِهِم كلَّ ما أفرزتهُ الحضاراتُ غيرُ الإسلاميَّةِ تحت عباءتِهِم، دونَ النظرِ إلى حقائقِها وموقفِ الشرعِ منها.

وإلى جانبِ التوسعةِ في استعمالِ مصطلحِ التَّشَبُّهِ مالَ القائلونَ بعدمِ جوازِ الاحتفالِ بأعيادِ الميلادِ الخاصَّةِ، وممَّن أشارَ إلى هذا صراحةً محمد بن صالح العثيمين (ت:1421هـ) عندما سُئِلَ عن الضابطِ في مسألةِ التَّشَبُّهِ بالكفارِ، فأجابَ: "التَّشَبُّهُ بالكفَّارِ يكون في المظهرِ واللباسِ والمأكلِ وغير ذلك لأنها كلمةٌ عامَّةٌ، ومعناها أن يقومَ الإنسانُ بشيءٍ يختصُّ به الكفَّارُ، بحيثُ يدلُّ من رآهُ أنَّهُ من الكفَّارِ وهذا هو الضابط"[71].

وإنَّ المستقرئَ لما كُتِبَ حولَ المرادِ بمصطلحِ التَّشَبُّهِ المنهيِّ عنهُ يَتَلَمَّسُ أنَّ لهُ جملةً من الملاحظاتِ، والتي إنْ وُقِفَ عليها زالتْ بعضُ الإشكالاتِ الواردةِ على هذا المصطلحِ.

وهنا يمكنُ أن أوردَ ما توصلتُ إليهِ من ملاحظاتٍ حولَ هذا المصطلحِ، وذلكَ خلالَ قراءتي المتواضعةِ لما كُتِبَ في هذا الجانبِ، أسوقُها وفقَ النقاطِ الآتي:

- **عدمُ ورودِ مفهومٍ دقيقٍ لمصطلحِ التَّشَبُّهِ**

وقدْ ذكرَ بعضُ المعاصرينَ أنهم لمْ يعثروا -في حدودِ اطلاعهم- عندَ العلماءِ المتقدمينَ ولا

المتأخرينَ على تعريفٍ اصطلاحيٍّ للتَّشَبُّهِ -المنهيِّ عنهُ- بغيرِ المسلمينَ يُبَيِّنُ ماهيتَهُ، باستثناءِ تعريفِ نجمِ الدينِ الغزيِّ (ت:1061هـ)، وقدْ اكتفَى غالبيتُهُم ببيانِ أحكامِ التَّشَبُّهِ بالكفَّارِ، معتمدينَ في ذلكَ على وضوحِ المعنى اللُّغَوِي له، وعلى فهمهم الدقيقِ لمقتضياتِ النهيِّ عنْ التَّشَبُّهِ بالكفَّار[72].

ونظراً لغيابِ هذا التوصيفِ والتحديدِ المصطلحيِّ -الذي ينبغِي أنْ يُضْبَطَ بِهِ لفظُ التَّشَبُّهِ- توسَّعَتْ دائرةُ الخلافِ، وتعددت مشاربها، بلْ وتحوَّلَتْ في كثيرٍ منها إلى فتحِ البابِ للتشاحُنِ بينَ المذاهبِ الفقهيَّةِ قديماً وحديثاً بشكلٍ عامٍ، وبين تياراتِ الفكرِ الإسلاميِّ المعاصرِ بشكلٍ خاصٍّ، وما الساحةُ الفقهيَّةُ والفكريَّةُ في هذا الزمنِ عنَّا ببعيدٍ.

كمَا أنَّ غيابَ هذا التحديدِ دفعَ كثيراً من الباحثينَ إلى عدمِ الاكتفاءِ بالنقولاتِ التي وردتْ من طرفِ بعضِ الفقهاءِ لتكونَ استئناساً لما ذهبوا إليهِ، بل تعدى ذلكَ لتتحوَّلَ ذاتُ الاستشهاداتِ إلى أدلَّةٍ يُحتجُّ بها في مثلِ هذهِ المواضعِ، وهذا عينُ الخلَلِ والزَّلَلِ.

ويبدو هذا الأمرُ واضحاً وجلياً لكلِّ من بحثَ في فتاوى وآراءِ بعضِ المعاصرينَ حولَ مسألةِ عيدِ الميلادِ أو ما شابهها من الأعيادِ الوطنيَّةِ بالخصوصِ، بلْ وبكلِّ ما كانَ من نتاجِ المجتمعاتِ غيرِ الإسلاميَّة بشكلٍ عامٍ.

**• أن التَّشَبُّهَ المنهيَّ عنهُ شرعاً هو مماثلةُ غيرِ المسلمينَ في كلِّ شيءٍ.**

ولهذا ما وردَ من إطلاقاتٍ وتعميماتٍ في تعريفِ مصطلحِ التَّشَبُّهِ -عندَ من قالَ بعدمِ جوازِ الاحتفالِ بأعيادِ الميلادِ- لا يتوافقُ مع ما ذكرهُ بعضُ المتقدمينَ في توصيفهم لهذا المصطلحِ؛ إذْ لم يوسِّعوا دائرتَهُ، حتى يشملَ كلَّ مُشابهةٍ، بغضِّ النظرِ عن كونها؛ كليَّةً كانت أو جزئيَّةً، عقديَّةً أو عباديَّةً، ولو كانَت من العاداتِ والتقاليدِ والأعرافِ، بل اعتبر بعضُ المتقدمينَ ذلكم التَّشَابُهَ الذي يعتري تَشَبُّهَ المسلمِ بغيرِهِ في جميعِ شؤونهِ، حتى لا تكادُ تفرقُ بين المُتَشَبِّهِ والمُتَشَبَّهِ بِهِ، وهذا ما أوردَهُ المناوي (ت:1031هـ) والغزيِّ (ت:1061هـ).

أمَّا المناوي (ت:1031هـ) فقدْ قالَ عندَ شرحِهِ لحديثِ: «**مَنْ تَشَبَّهَ بِقَوْمٍ فَهُوَ مِنْهُمْ**»: "أيْ تَزَيَّا في ظاهرِهِ بزيِّهم، وفي تعرُّفِهِ بفعلهم، وفي تخلُّقِهِ بخُلُقِهِم، وسارَ بسيرتِهم وهديِهم في ملبسِهم وبعضِ أفعالهم؛ أيْ وكأنَّ التَّشَبُّهَ بحقٍ قدْ طابقَ فيهِ الظاهرَ الباطنَ"[73].

وأمَّا نجمُ الدينِ الغزيِّ (ت:1061هـ) فقد ذكرَ أنَّ التَّشَبُّهَ: هو عبارةٌ عن محاولةِ الإنسانِ أنْ يكونَ شَبَهاً للمتشبَّه بهِ، وعلى هيئتِهِ وحِلْيَتِهِ ونعتِهِ وصفتِهِ، مع حالةٍ من الاستحسانِ لحالهم، مع التعلُّقِ القلبيِّ بهم، بالإضافةِ إلى تكلُّفِ ذلكَ وتَقَصُّدِهِ وتعلُّمِهِ[74].

وهذا التوصيفُ هو الذي يتوافقُ بدقَّةٍ مع المعنى اللغوِيِّ والمعاني الصرفيَّةِ التي تناسب لفظَ "التَّشَبُّهِ"، فهوَ على وزن "تَفَعُّلَ"، وهو الذي يحملُ معنى: المطاوعَة، والاتِّخَاذ، والتَّكَلُّف، والتَّدَرُّج، والصَيْرُورَة، والإظْهَار، والطَّلَب، فيقالُ: تَشَبَّهَ فلانٌ بفلانٍ، أي: طلبَ التَّشَبُّهَ به وتَكَلَّفَهُ بعد أنْ لم يكنْ من عادتِهِ، وأظهرَ ذلكَ فصارَ شَبِيهاً به[75]. والغالبُ في صيغةِ "تَفَعَّلَ" في علم الصَّرْفِ أنَّهُ يكونُ للتَّكَلُّفِ غالباً، نحو "تعلّمَ، وتصبَّرَ، وتشجَّعَ، وتحلَّمَ". وقد يكون التَّكَلُّفُ ممزوجاً بادعاءِ شيءٍ ليسَ من شأنِ المُدَّعِي؛ نحوَ تكبَّرَ، وتعظَّمَ، وتَسَرَّى[76]، أي تكلَّفَ مظاهِرَ الكبرياءِ والعظماءِ والسراةِ، وهي ليستْ فيهِ[77]. وكذا في بابِ التَّشَبُّهِ الذي يتكلَّفُ فيه المُتَشَبِّهُ في مشابهتِهِ لغيرِهِ ادعاءً لا حقيقةً.

**• أنَّ قيدَ الاختصاصِ المذكورِ في تعاريفِ العلماءِ ليسَ على إطلاقِهِ أيضا، إنَّمَا يتعلقُ بأمورِ العبادَةِ والنُّسُكِ، أو التي تفضِي إلى ذلِكَ.**

وهذا الضابطُ هو الذي أشارَ إليهِ بعضهم بعبارةِ "مَا كانَ منْ خصائِصِهم التي اختصُّوا بها"، والتي إذا ما رأيتها في شخصٍ ما عرفتَ يقيناً بأنَّهُ صاحبُ ملَّةٍ معيَّنَةٍ، كمثلِ ما يلبسهُ بعضُ القساوسَةِ والرهبانِ والأحبارِ وغيرهم.

وإلى هذا القيدِ استندَتْ اللجنةُ الدائمةُ في فتواها التي أجازتْ فيها إحياءَ احتفالاتٍ ومناسباتٍ أخرى من نفسِ جنسِ أعيادِ الميلادِ، رغمَ ما تحملُهُ من معاني التَّشَبُّهِ بغيرِ المسلمينَ، فتقولُ: "وما كانَ المقصودُ منهُ تنظيمُ الأعمالِ مثلًا لمصلحةِ الأمَّةِ وضبطِ أمورِهَا؛ كأسبوعِ المرورِ، وتنظيمِ مواعيدِ الدراسةِ، والاجتماعِ بالموظفينَ للعملِ ونحوِ ذلكَ مما لا يفضِي به إلى التقرُّبِ والعبادَةِ والتعظيمِ بالأصالَةِ، فهو من البدعِ العاديَّةِ التي لا يشمَلُهَا قولُهُ ﷺ: «**مَنْ أَحْدَثَ فِي أَمْرِنَا هَذَا مَا لَيْسَ مِنْهُ فَهُوَ رَدٌّ**» فلا حرجَ فيهِ، بلْ يكونُ مشروعًا"[78].

وهذا المعنى هو الذي يتَّفِقُ معَ ما تُشيرُ إليهِ بعضُ الآياتِ القرآنيَّةِ -التي ذمَّ الله تباركَ وتعالى منْ خلالها التَّشَبُّهَ بغيرِهم- بشكلٍ دقيقٍ، ومنها قولُهُ تعالى: ﴿ **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا**

﴿ تَكُونُوا كَالَّذِينَ آذَوْا مُوسَى فَبَرَّأَهُ اللَّهُ مِمَّا قَالُوا وَكَانَ عِنْدَ اللَّهِ وَجِيهًا ﴾ [الأحزاب:69]، وقولُهُ تعالى: ﴿ وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللَّهَ فَأَنْسَاهُمْ أَنْفُسَهُمْ أُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ ﴾ [الحشر:20].

وجملةُ هذهِ الآياتِ توضِّحُ وبشكلٍ مباشرٍ أنَّ حقيقةَ التَّشَبُّهِ المنهيِّ عنهُ شرعاً مرتبطٌ بما اختَصَّ به أصحابُ الملل الأخرى، وما لهُ علاقةٌ بالجوانبِ والأبعادِ العقديَّة، والتي يُخْشَى من خلالها أن تتأثرَ عقيدةُ المسلمِ المبنيَّةِ أساساً على التصديقِ الجازمِ، واليقينِ المطلقِ الذي لا يعتريهِ شكٌّ ولا ريبٌ.

أمَّا ما سواهَا من تصرفاتٍ وممارساتٍ لا تتعدى الأمورَ العاديَّةَ والعرفيَّةَ، والتي لا تؤثِّرُ في البناءِ العقديِّ للفردِ المسلمِ، فالأصلُ فيها الجوازُ إلَّا إذا وردَ بشأنها نصٌّ صريحٌ.

**• إذا شاعَ الأمرَ بينَ الناسِ زالتْ عنهُ صورةُ الاختصاصِ.**

والمرادُ من هذا الضابطِ أن الشيءَ -إذا لم يكنْ محرماً بعينهِ- وإنْ كانَ أصلُهُ مما اختصَّ به غيرُ المسلمينَ من العاداتِ، ممَّا لا يتعلقُ بشكلٍ مباشرٍ بشعيرةٍ من شعائرهم، أو ما يعبِّرُ عن معتقدٍ من معتقداتهم، وما لبثَ هذا الأمرُ أن شاعَ بينَ الناسِ، وانتشرتْ ممارستُهُ في غيرِ البلادِ التي نشأَ فيهَا، حتى ما عادَ يعرفُ من خلالِهِ دينٌ ولا ملَّةٌ مُعَيَّنَةٌ، زالتْ عنهُ الخصوصِيَّةُ، وما عادَ ينظرُ إليهِ على أنَّهُ تشبُّهٌ منهيٌّ عنهُ شرعًا.

وممَّا يؤيدُ هذا أنَّ الناظرَ في كثيرٍ من أمورنا الحياتيَّةِ أنها كانتْ في أوَّلِ أمرِهَا تشبُّهًا، ثم ما لبثْ أن أصبحتْ من عادة ملايينِ البشرِ من المسلمينَ وغيرِهم ممَّنْ لو أشيرَ إليهم بأنَّ هذا الأمرَ فيه تشبُّهٌ لاستنكروهُ، وعابوا على قائلِهِ؛ لكونهم ما خطرَ على بالهم أنَّهم يتشبَّهُونَ بغيرهم في ذلكَ، وإلى هذا المعنى أشارَ ابن حجرٍ (ت:852هـ) حين قال: "وَإِنْ قُلْنَا النَّهْيُ عَنْهَا [أيْ عَنِ الْمَيَاثِرِ الْأُرْجُوَانِ[79]] مِنْ أَجْلِ التَّشَبُّهِ بِالْأَعَاجِمِ فَهُوَ لِمَصْلَحَةٍ دِينِيَّةٍ لَكِنْ كَانَ ذَلِكَ شِعَارُهُمْ حِينَئِذٍ وَهُمْ كُفَّارٌ ثُمَّ لَمَّا لَمْ يَصِر الْآنَ يَخْتَصُ بِشِعَارِهِمْ زَالَ ذَلِكَ الْمَعْنَى فَتَزُولُ الْكَرَاهَة"[80]. وقالَ أيضاً في معرضِ ردِّهِ على منْ منعَ لبسَ الطيالسَةِ لكونها من لباسِ اليهودِ: " وَإِنَّمَا يَصْلُحُ الِاسْتِدْلَالُ بِقِصَّةِ الْيَهُودِ فِي الْوَقْتِ الَّذِي تَكُونُ الطَّيَالِسَةُ مِنْ شِعَارِهِمْ وَقَدِ ارْتَفَعَ ذَلِكَ فِي هَذِهِ الْأَزْمِنَةِ فَصَارَ دَاخِلًا فِي عُمُومِ الْمُبَاحِ"[81].

وممَّا يؤيِّدُ هذا المعنى -أيضاً- ما نُقِلَ عن الإمامِ مالكٍ (ت:179هـ) عندمَا سُئِلَ عن

البُرْنُسِ، فقالَ: لا بأسَ بهِ، قيلَ: فإنَّهُ من لَبُوسِ النَّصارى، قالَ: كانَ يُلْبَسُ هَا هُنَا[82]. فبالرغمِ من أنَّ البُرْنُسَ كانَ خاصًّا برهبانِ النَّصارى، إلا أنَّهُ شاعَ بين الناس، ولبسهُ غيرهُم، فلبسهُ بعضُ الصحابةِ، منهم: حذيفةُ بن اليمانِ، وأنسُ بن مالكٍ، حتىَّ "مَا كَانَ أَحَدٌ مِنَ الْقُرَّاءِ إِلَّا لَهُ بُرْنُسٌ"[83]، فزالَ عندئذٍ وصفُ الاختصاصِ لهذا اللباسِ بالكفَّارِ.

وقد أشارَ إلى هذا القيدِ من المعاصرينَ محمد بن صالح العثيمين (ت:1421هـ) عندمَا سُئِلَ عن الضابطِ بعد أن حدَّدَ مفهوماً للتَّشَبُّهِ المحرَّمِ: "أمَّا إذا كانَ الشيْءُ قد شاعَ بينَ المسلمينَ والكفَّار فإنَّ التَّشَبُّهَ يجوزُ، وإنْ كانَ أصلهُ مأخوذاً من الكفَّار، ما لم يكنْ محرماً لعينِهِ كلباسِ الحريرِ"[84].

وهذا ما ينطبقُ على مسألةِ الاحتفالِ بأعيادِ الميلادِ الشخصيَّةِ، فهي من الممارسات التي عمَّت أرجاءَ العالم، وانتشرتْ في معظمِ شعوبِ الأرضِ، وما عادتْ تحملُ تلكَ الخصوصيَّةَ التي لازَمَتْهَا في بدايةِ أمرهَا، بالإضافة إلى أنَّها ليست من الأمور المحرمة بذاتها، لذا زالتْ عنها صفةُ التَّشَبُّهِ المنهيِّ عنهُ شرعاً.

### 2/ مناقشةُ أدلَّةِ القائلينَ بالجوازِ

عندَ النظرِ في أدلَّةِ القائلينَ بجوازِ الاحتفالِ بأعيادِ الميلادِ الشخصيَّةِ، أتوقفُ في مناقشتها على هاتَيْنِ النقطتَيْنِ:

**أ/** استنادهم إلى نصوصٍ من القرآنِ الكريمِ، والتي دعتْ إلى التذكِيرِ والتذكُّرِ، منها قولُهُ تعالى: ﴿ **وَذَكِّرْ فَإِنَّ الذِّكْرَى تَنْفَعُ الْمُؤْمِنِينَ** ﴾ [الذاريات:55]، وقوله جلَّ ذكرهُ: ﴿ **فَذَكِّرْ إِنْ نَفَعَتِ الذِّكْرَى** ﴾ [الذاريات:55].

تعقيبا على هذا التوجيه، فإني أَرَى -واللهُ أعلمُ- أنَّ هذا الاستدلالَ لا يعدو عنْ كونهِ وضعٌ للدَّليلِ في غيرِ موضعهِ، وذلكَ لكونِ ما تشير إليه الآياتُ بعيدٌ كلَّ البعدِ عمَّا سيقتْ من أجلِ إثباتهِ؛ إذ إنَّ مرادَ الآياتِ يحملُ أمراً من اللهِ تباركَ وتعالى لنبيِّهِ ﷺ ولأمتهِ من بعدِهِ بأداءِ الوظيفةِ التي أنيطتْ بالرُّسلِ والأنبياءِ؛ وهي مهمَّةُ التوجيهِ والإرشادِ إلى شريعةِ اللهِ تباركَ وتعالى، والتذكيرِ باللهِ وبما جاءَ عنهُ. وتعميمُها بهذهِ الصُّورةِ منْ أجلِ أن تستوعبَ في طيَّاتِهَا المسألةَ التي بين أيدينا أمرٌ لا يقتضيهِ السياقُ إطلاقاً.

ولوْ سلمنا -جدلًا- أنَّ إحياءَ أعيادِ الميلادِ وغيرها من الأعيادِ الوطنيَّةِ والاجتماعيَّةِ صورةٌ منْ صُوَرِ التذكيرِ المأمورِ به في الآياتِ السابقةِ، لكانَ مُستَساغًا أن نقولَ إنَّ إحياءَ مثلِ هذهِ المناسباتِ أمرٌ مطلوبٌ ومأمورٌ به شرعاً، أو يندرجُ على الأقلِّ في مرتبةِ الأمورِ المستحبة والمرغَّبِ فيها، وهذا لا يستقيمُ إطلاقاً.

**ب/** استدلالهم بما وردَ عن النَّبيِّ ﷺ عندَ ذكرِهِ لسببِ صيامِ يومِ الاثنينِ، وقالوا بأنَّهُ دليلٌ على جوازِ الاحتفالِ بعيدِ الميلادِ، وذلكَ عند قوله ﷺ: **«ذَاكَ يَوْمٌ وُلِدْتُ فِيهِ، وَيَوْمٌ بُعِثْتُ -أَوْ أُنْزِلَ عَلَيَّ- فِيهِ»**[85].

بالإضافةِ إلى ما تمَّ ذكرهُ في النقطةِ السابقةِ، والمُشيرةِ إلى أنَّ هذهِ الاستدلالاتِ قدْ سيقتْ في غيرِ موضعها، أقول: إنَّ هذا الحديث لا يتجاوزُ مسألةَ شكرِ نعمةِ الإيجادِ ونعمةِ الإسلامِ -الذي جاء بمجيءِ رسولِ الله ﷺ- من خلالِ التقرُّبِ إلى اللهِ بعبادةٍ مشروعةٍ أصلًا، وهي الصيامُ، ويمكنُ الإشارةُ إلى أنَّ القولَ بجوازِ الاحتفالِ من خلالِ هذا الدليلِ يحملُ على القولِ بجوازِ الإتيان بعبادةٍ في مثلِ هذهِ المناسباتِ، كصيامٍ، أو صلاةٍ، أو زكاةٍ، وغيرها، وهذا مناقضٌ لما أرادَ أصحابُ هذا القولِ الإشارةَ إليهِ، من خلالِ وصفهم لهذهِ الأعيادِ بأنها لَا تدخلُ في دائرةِ الأمورِ التعبديَّةِ، إنما هي من العادياتِ والأعرافِ الجاريةِ بين الناسِ بشكلٍ عفويٍّ، والتي لا يرادُ منها التقرُّبُ إلى اللهِ عزَّ وجلَّ.

كما أنَّ طبيعةَ الاحتفالاتِ الموجودةِ عندنا تختلفُ تماماً عن الصورةِ التي أشارَ إليها الحديثُ الشريفُ؛ فما أشارَ إليهِ لا يتعدَّى كونهُ عملاً فردياً بين العبدِ وربهِ، وقدْ لا يسمعُ بهِ أحدٌ غيرهُ، إلا إذا سُئِلَ عنها، أمَّا ما يعرفُ عن الاحتفالِ بالمولدِ فلا تَكاد هذهِ المناسبةُ تخفى على أحدٍ من المقربينَ والأصدقاءِ، ناهيكَ عن شكلها وطبيعتها، والتي تحملُ طابعاً ترفيهياً، خالٍ من قصد الطاعةِ والقربى.

وأختمُ هذهِ المناقشةَ بقولي: لوْ توقَّفَ القائلونَ بالجوازِ إلى استنادهم على عدمِ وجودِ ما يمنعُ شرعاً من القيامِ بهذهِ الاحتفالاتِ، وأنَّ القيامَ بها لا يصادمُ قاعدةً أو أصلًا من أصولِ الشريعةِ، وأنَّ هذهِ الممارساتِ لا تعدو أن تكونَ من عاداتِ الناسِ وأعرافِهِم لكانَ رأيهم أسلمَ من المناقشةِ والتعقيبِ.

## رابعا/ وُجْهَةُ نَظَرِي فِي المَسْأَلة

منْ خلالِ جملةِ المناقشاتِ التي أوردتها على مستنداتِ من قالَ بعدمِ جوازِ الاحتفالِ بأعيادِ الميلادِ الشخصيَّةِ ومن قال بجوازِهَا، ودِدت توضيحَ الرأيِ الذي ترجَّحَ لديَّ، مع التنبيهِ إلى ما يجبُ التنبيهُ إليهِ، عبرَ إضفاءِ بعض الضوابط التي أحْسَبُ أنها جديرةٌ بالمراعاةِ عند القيامِ بمثلِ هذهِ الممارساتِ.

### 1/ وجهةُ نظرِي

**أ/** لم يثبتْ دليلٌ صريحٌ -لا منْ الكتابِ ولا من السنةِ المُشَرَّفةِ- يَمنعُ القيامَ بمثلِ هذهِ الاحتفالاتِ، أو يشيرُ إلى جواز القيامِ بها، أما ما سيق من أدلة فلا تعدو عن كونها أدلَّةً سيقتْ في غيرِ موضِعِهَا.

**ب/** ليسَ من السهلِ ولا الميسُورِ أن يقولَ قائلٌ -مهما كانَ- بحرمةِ مثلِ هذهِ الاحتفالاتِ، لكونها تخلو من أدلَّةٍ قطعيَّةٍ تشملُها، هذا من ناحيةٍ، ومن ناحيةٍ أخرى عِظَمُ القولِ بتحريمِ شيءٍ لم يحرِّمْهُ الشرعُ بصورةٍ قطعيَّةٍ. ولا يخفى على ذي لبٍ خطورةُ التقوُّل على اللهِ تباركَ وتعالى. والناظرُ في المخزونِ الفقهي يلحظُ وبجلاءٍ أنَّ هناكَ تساهلاً كبيراً عندَ كثيرٍ من العلماءِ في رميِ هذهِ اللفظةِ على كلِّ ما لم يستسغهُ فكرهُ، ولا يتماشَى معَ مقوماتِ مذهبِهِ. وقدْ جاءتْ العديدُ من الآثارِ المُشَنِّعَةِ لمسألةِ تحريمِ ما لم يحرمْهُ اللهُ تباركَ وتعالى، وكانَ الأولَى منْ هؤلاءِ التوقُّفُ عندَ قولهم: "لا أنصحُ بهِ"، أو "أرى تجنُّبُهُ"، أو على الأقل أن يقولوا: "لا يتوافقُ مع مباديءِ الشريعةِ ومقوماتها"، أو ما شابهها من ألفاظٍ توحِي بعدمِ قبولهِ واستساغتِهِ، وتُنَفِّرُ المتورِّعَ من هذا الأمرِ المُسْتَفْتى فيه، فهو أخفُّ من القطع والجزم بقولِهم: "حرام".

ومن أمثلةِ التورُّعِ عن ذكرِ هذه الكلمةِ -أو القطعِ بحكم معينٍ- عندَ القدامَى ما رويَ عن الإمامِ مالكِ (ت:179هـ) عندما سُئِلَ عن لبسِ المنطقةِ فقيل لهُ: "المنطقةُ من شأنِ العجمِ، فهلْ يشدُّهَا على ثيابهِ من أرادَ سَفَرا؟ قالَ أرجُو أنْ لَا يكونَ بِهِ بأسًا"[86].

**ج/** أرى أنَّ القولَ بكونِ الاحتفالِ بأعيادِ الميلادِ من الأمورِ التعبديَّةِ ليسَ صائبًا، وقد أوضحتُ ذلكَ سابقًا. إنما لا تعدو هذه القضيَّةُ عن كونها من عادياتِ المجتمعاتِ غير المسلمةِ، والتي لا تستندُ فيها لا إلى نصوصٍ دينيَّةٍ، ولا إلى توجيهاتٍ عقديَّة.

**د/** إنَّ إطلاقَ لفظِ العيدِ على هذهِ المناسباتِ لا يتعدَّى حدودَ المشاكلةِ[87]، ولا يُقْصَدُ من

هذا الإطلاقِ الحقيقةَ الشرعيَّةَ للأعيادِ المعروفةِ في الشريعةِ الإسلاميَّةِ، فوصفُ العيدِ يطلقُ في العمومِ على كلِّ مناسبةٍ يُحْتَفَلُ بها على سبيلِ التكرارِ والمعاودةِ فكلُّ زمانٍ يُتَّخَذُ وقتاً مخصَّصًا للاحتفالِ كلَّمَا تكرَّرَ فهوَ داخلٌ في حقيقةِ العيدِ ومعناه، سواءً سميَ بذلكَ أم لا، لأنَّ العبرةَ بالحقائقِ والمضامينِ، لا بالأسماءِ والعناوينِ. قال ابن تيميَّةَ (ت:728هـ): "العيدُ اسمٌ لما يعودُ من الاجتماعِ العامِ على وجهٍ معتادٍ عائدٍ؛ إمَّا بِعَوْدِ السَّنَةِ، أو بِعَوْدِ الأسبوعِ، أو الشهرِ، أو نحوِ ذلكَ. فالعيدُ يجمعُ أموراً؛ منها: يومٌ عائدٌ؛ كيوم الفطرِ ويومِ الجمعةِ، ومنها اجتماعٌ فيهِ، ومنها أعمالٌ تتبعُ ذلكَ من العباداتِ أو العاداتِ، وقد يختصُّ العيدُ بمكانٍ بعينهِ وقدْ يكونُ مطلقاً، وكلٌّ من هذهِ الأمورِ يسمَّى عيداً"[88]. وعليهِ لا ضيرَ في تسميةِ الاحتفالاتِ بالأعيادِ، فالعبرةُ بالمسمياتِ لا بالأسماءِ.

**هـ/** مما يستأنسُ به في إزاحةِ التخوَّفِ من كونِ الاعتيادِ على ممارسةِ هذهِ المناسباتِ قدْ تجرُّ صاحبهَا إلى اعتقادِ حتميَّتِهَا أني لم أسمعْ أنَّ أحداً من أهلِ الإسلامِ -وبخاصَّةٍ من عايشناهُم- التزمَ بإحياءِ هذهِ المناسبةِ طولَ عمرهِ، أو على مرِّ حياةِ أحدٍ من أفرادِ أسرتِهِ، فلا تتجاوزُ المسألةُ -كمَا أتصوَّرُها- حدودَ النفحةِ[89] والتَّشَهِّي، تلبيةً لحظوظِ النفسِ المباحةِ؛ إذْ لا يقومُ بها العديدُ من الأشخاصِ إلَّا في السنواتِ الأولَى من حياةِ أولادهم، أو في مناسبات متقطعة من حياتهم، وسرعانَ ما يتركونها.

**و/** إنَّ الحكمَ على هذهِ المسألةِ بالجوازِ أو عدمهِ ينحصرُ في الحكم على الممارساتِ التي تتخلَّلُ هذه المناسبَةَ، فإن كانَ ما يمارسُ لا حرجَ فيهِ من الناحيةِ الشرعيَّةِ، فلا حرجَ في ذاتِ الاحتفالِ، وإن تضمنتْ تلكَ الممارساتُ أمورًا منهياً عنها شرعاً، فيوجَّهُ الحكمُ لتلكَ الممارساتِ غيرِ الشرعيَّةِ، ويبقى حكم المسألة على أصلِهِ.

**ز/** القولُ بكونِ هذهِ الاحتفالاتِ وما شابهها من البدعِ المنكرةِ والتَّشَبُّهِ المنهيِّ عنهما شرعاً قولٌ يحتاجُ إلى تحقيقٍ وتدقيقٍ، وقدْ أوضحتُ سابقاً أنَّ البدعَ المنهيَّ عنها ما كان لها علاقةٌ بالأمورِ العباديَّةِ والعقائديَّةِ، أما غيرُها من الأمورِ العاديَّةِ فتبقى في رحابِ الإباحةِ، إلا إذا وردَ دليلٌ على عدم جوازها، وكذا بالنسبة للتَّشَبُّهِ فهو متعلقٌ بما اختصَّ به غيرُ المسلمينَ وتعلقَ بالأمورِ المِلِّيَّةِ، بحيثُ لو قامَ بها أيُّ شخصٌ عُرِفَ من خلالها دينُهُ وملتُهُ.

لذا يمكنُ أن أقولَ هنا بأنَّ العيدَ المنهيَّ عنهُ في الشرعِ، أو الذي يُخْشَى أن يكونَ من البدعِ

المنكرةِ، أو من التَّشَبُّهِ المذمومِ شرعاً ما تعلَّقَ فعلها بأمرٍ دينيٍّ صِرْفٍ، أو ارتبطَ بممارسةٍ شعائريَّةٍ تعبديَّةٍ يُرْجَى بها ثوابُ اللهِ، ويُخْشَى من عدمِ فعلها عقابُهُ، أما أعيادُ الميلادِ الشخصيَّةِ فهي احتفالٌ خاصٌّ بنعمةٍ خاصَّةٍ في أمرٍ دنيوِيٍّ، ليسَ له علاقةٌ بالدينِ بتاتاً. وقد قرَّرَ غيرُ واحدٍ من أهلِ العلمِ أن الأصلَ في الأشياءِ والتصرفاتِ المتعلقةِ بعاداتِ الناسِ ومعاملاتهم الإباحةُ[90]، ومن هنا تبقى مسألةُ الاحتفالِ بالأعيادِ الشخصيَّةِ في دائرةِ الإباحَةِ.

ح/ ختامًا أنبِّهُ إلى أنِّي لا أدعو إلى ممارسةِ هذهِ الأمورِ ابتداءً، بل أميلُ إلى القولِ بعدمِ ممارستها تورُّعًا، كما لا أوافقُ من قال بحرمتِهَا، ونهى عن فعلها بشكلٍ مطلقٍ، وخاصَّةً ممن كانتْ نيتُهُ صادقةً في اغتنامِ فرصةِ هذهِ المناسباتِ، وبالأخصِّ عندما يكونُ القيامُ بها من أصحابِ الخلقِ السليمِ، ومن المحافظينَ على دينهِ، ولا يُخْشَى عليهِ ممارسةُ ما لا ينبغِي فعلهُ في مثلِ هذهِ الأعيادِ.

## 2/ ضوابطُ الاحتفالِ بأعيادِ الميلادِ الشخصيَّةِ

وعلى القولِ ببقاءِ هذهِ المسألةِ على إباحتها، إلا أنَّ هناكَ جملةً من الضوابطِ أو التنبيهاتِ التي يُستحسنُ الوقوفُ عليها لنفيِ الحرجِ الذي قدْ يَشْعُرُ بهِ البعضُ من خلال ممارستها على الشكلِ المعروفِ لدينا، ومن هذه التنبيهاتِ:

أ/ تَبَيَّن لي -بعدَ هذا العرضِ- أن الإشكالَ يكمنُ في تسميةِ المناسبةِ بلفظِ "العيدِ"، فلو استطاعَ الواحدَ أن يغيِّرَ هذه التسميةَ إلى ما دونها من ألفاظٍ -لا يتعلقُ بها إشكالٌ شرعيٌّ لدى البعضِ- لكانَ أحسنَ، فمنْ بينِ هذهِ البدائل مثلاً: "ذكرى الميلاد" أو "يومُ الميلاد" أو "مناسبةُ الميلاد"، وغيرها من المسمياتِ الأخرى، حتى لا تُربطَ تسميتها بالعيد الشرعي، الذي لهُ من الخصائصِ والأحكامِ ما ليسَ في غيرهِ من المناسباتِ.

ب/ من المستحسنِ للقائمِ بمثلِ هذهِ المناسباتِ أن يحاولَ -قدرَ الإمكانِ- تغييرَ ما اعتادَ الناسُ على فعلِهِ أثناء إحياءِ هذهِ المناسبةِ من مظاهرٍ وممارساتٍ، مثلُ: الكعكةِ، والشموعِ، ويُكْتَفَى بغيرها من مستلزماتِ التكريمِ، وأنْ ينوِّعَ في طريقةِ إحيائها وممارستها -بأشكالٍ مختلفةٍ- من حينٍ لآخر، حتى لا تثارَ حولها شبهةُ الالتزامِ بما لمْ يُلْزِمْنَا به الشرعُ. بالإضافةِ إلى تحويلِ صورتها من ممارسةٍ غربيَّةٍ إلى إسلاميَّةٍ، حيث نظيفُ إليها شيئًا من عاداتنَا وتقاليدنَا،

ونظفي عليها بعضاً مما نمتازُ بهِ في مجتمعاتنا، مما يجعلها جزءًا منَّا، فنفقدها بهذهِ الإضافاتِ أصلها وجنسيتها الأولى.

**ج/** الحرصُ كلَّ الحرصِ على أن لا تمارسَ في هذا الحفلِ أموراً غير مشروعةٍ؛ مثل: الغناءِ الماجنِ، أو التبذيرِ والإسرافِ، وغيرها من الممارسات التي تتنافى مع شريعتنا الغراء.

**د/** والأجملُ من ذلكَ كلِّه، لو اغتنمتْ هذهِ الاحتفالاتُ للقيام ببعضِ الأمورِ المطلوبةِ شرعاً؛ مثل: إكرام الفقراءِ والمساكينِ، وكذا الوالدينِ، وباقي الأهلِ والأقاربِ والأصدقاءِ، واغتنام حضورهم للتذكيرِ ببعضِ المسائلِ والتنبيهاتِ التي تهمُّهم في دينهم ودنياهُم، وتكونُ كلُّ تلكَ الأعمالِ بنيَّةِ شكرِ اللهِ تعالى، وامتناناً له على بلوغ الشخصِ سِنًّا معيَّناً، وهو في أتمِّ الصِّحَّةِ والعافيةِ، مع الدعاءِ لهُ وللحاضرينَ بالتوفيقِ والسدادِ في قابلِ الأيامِ. كما أشارَ إلى ذلكَ محمد الحسن ولد الدَدَوْ -رغم أنَّهُ يرى في المسألةِ عموماً المنع- في إحدى فتاويهِ بقولِهِ: "وإذا تصدَّقَ عندَ مولدهِ أو شكرَ اللهَ بهذهِ النعمةِ بأيِّ طاعةٍ من الطاعاتِ دون أن يظنَّ أن ذلكَ من الأمورِ المطلوبةِ شرعاً فلا حرجَ في هذا"[91].

## الخاتمة

أحاولُ في ختامِ هذهِ الدراسةِ المقتضبةِ أن أستجمِعَ ما توصَّلْتُ إليهِ من نتائِجَ، وأسجلَ بعضَ التوصياتِ التي أراها جديرةً بالاهتمامِ.

### أولا: نتائج الدراسة

احتوتْ نتائجُ الدراسةِ على النقاطِ الآتية:

1- القولُ بحرمةِ الاحتفالِ بأعيادِ الميلادِ الشخصيَّةِ عموماً قولٌ يحتاجُ إلى زيادةِ بحثٍ، وإعادةِ نظرٍ؛ لكونِ هذا الحكم مبنيٌّ على أدلَّةٍ لا تَسْلَمُ من معارضةِ.

2- ليسَ هناكَ نصٌّ صريحٌ يدلُّ على عدمِ جوازِ الاحتفالِ بهذهِ المناسبةِ، وما نُقِلَ منها هنَا إنما تعلقَ بمسائلَ أخرى قد يكونُ لها صلةٌ بالقضيَّةِ المطروحةِ.

3- مجملُ ما استندَ إليهِ القائلونَ بعدمِ جوازِ الاحتفالِ بأعيادِ الميلادِ الخاصَّةِ يكمنُ في نقطتين:

أ- أنها من البدعِ المُنْكَرَةِ شرعاً.

ب- أن فعلها يُعتبرُ من التَّشَبُّهِ المنهيِّ عنه.

4- اتضحَ لي بعدَ الدراسة أن هذهِ المسألةَ لا تُعَدُّ من قبيلِ العباداتِ، لكونِ من يمارسهَا لا يقصدُ من خلالها التقربُ إلى الله عز وجل، أو طلباً لمثوبتهِ، وإنما -حسبَ واقعها- لا تتعدَى مجالَ العادياتِ والأعرافِ.

5- بعدَ مناقشةِ القولِ ببدعيَّةِ الاحتفالِ بأعيادِ الميلادِ الشخصيَّةِ بانَ لي أنَّها ليستْ من قبيلِ البدعِ المنهيِّ عنها شرعاً، وذلكَ لأنها لا تُعَدُّ من شعائرِ غيرِ المسلمينَ، ولا منْ ممارساتهم التي توحِي بذلكَ.

6- بالإضافةِ إلى أنَّ صفةَ التَّشَبُّهِ قد انتفت عن هذهِ القضيةِ؛ على أساسِ أنها ليستْ تعبديَّةً -مثلما ذكرتُ آنفًا-، كما أنها ما عادتْ تخصُّ قوماً معينينَ؛ لانتشارها في أنحاءَ عدَّة من ربوعِ العالمِ.

7- ظهرَ لي -بعدَ هذه الدراسةِ- أنَّ مسألةَ الاحتفالِ بأعيادِ الميلادِ الشخصيَّةِ من الأمورِ الباقيةِ على أصلِ إباحتها، والتي لا يتعدَّى حكمُهَا دائرةَ الجوازِ. غيرَ أنَّ الممارسَ لها يُستحسنُ به الوقوفُ على بعضِ الضوابطِ -كغيرها من الأمور الشرعية- ليتجنَّبَ ما قد يقعُ فيها من محضورٍ.

**ثانيا: التوصيات**

عطفاً على ما قيَّدتُ من نتائجَ متوصلٌ إليها -من خلالِ الدراسةِ- أردتُ أن أسجِّلَ هذهِ التوصيةَ؛ والتي تتعلقُ بمسألتيْ: "البدعة"، و"التَّشبُّه بغير المسلمين"؛ واللذين لهما من المكانةِ الفقهيَّةِ ما لا يخفى على باحثٍ، غيرَ أنهما لا يزالانِ بحاجةٍ إلى ضبطٍ من الناحيَةِ الاصطلاحيَّةِ، وتدقيقٍ من الناحيةِ التطبيقيَّةِ، والسببُ في ذلكَ -كما ذكرتُ في متنِ الدراسةِ- أن عدمَ ضبطهِمَا أوقعَ الكثيرَ في أخطاءٍ عديدةٍ من ناحيةِ التوصيفِ الفقهيِّ لكثيرٍ منَ المسائلِ، بالإضافةِ إلى أنَّ عدمَ تحديدهما جَرَّ على كثيرٍ من الدارسينَ الوقوعُ في دائرةِ التفرُّقِ المذمومِ.

ختاماً أودُّ التنبيهَ إلى كوني ما بحثتُ في هذا الجانبِ إلا حينَ سُئِلْتُ عنهُ، ورأيتُ الاضطرابَ الحاصلَ بينَ أبناءِ المجتمعِ الواحدِ في النظرِ إلى هذهِ القضيةِ، فإنْ كانَ ما ذهبتُ إليهِ صواباً فمن اللهِ تعالى وحدهُ، وإن كانَ غيرَ ذلكَ فمن نفسي ومنَ الشيطانِ، واللهُ ورسولُهُ منهُ بريئانِ، ولو ظهرَ لي خلافُ ذلكَ لما تردَّدتُ في الرجوعِ عنهُ.

**ـ المصادر والمراجع:**

1-ابن الأثير (ت:606هـ)، النهاية في غريب الحديث والأثر، ت: طاهر أحمد الزاوي ومحمود محمد الطناحي، المكتبة العلمية، بيروت، 1399هـ/1979م.

2-ابن الملقن (ت:804هـ)، الإعلام بفوائد عمدة الأحكام، ت: عبد العزيز بن أحمد بن محمد المشيقح، دار العاصمة للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية، ط1، 1417هـ/1997م.

3-ابن تيمية (ت:728هـ)، اقتضاء الصراط المستقيم، ت: ناصر عبد الكريم العقل، دار عالم الكتب، بيروت، لبنان، ط7، 1419هـ/1999م.

4-ابن تيمية (ت:728هـ)، الاستقامة، ت: محمد رشاد سالم، جامعة الإمام ابن سعود، المدينة المنورة، ط1، 1403هـ.

5-ابن تيمية (ت:728هـ)، مجموع الفتاوى، ت: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية، المملكة العربية السعودية، 1416هـ/1995م.

6-ابن حجر (ت:852هـ)، فتح الباري في شرح صحيح البخاري، دار المعرفة، بيروت، 1379هـ.

7-ابن فارس(ت:395هـ)، مقاييس اللغة، ت: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، بيروت، لبنان، 1399هـ/1979م.

8-ابن منظور (ت:711هـ)، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط3، 1414هـ.

9-أبو داود(ت:275هـ)، سنن أبي داود، المحقق: شعَيب الأرنؤوط ومحَمَّد كامِل قره بللي، دار الرسالة العالمية، ط1، 1430 هـ/2009م.

10- احتفال المسلم بيوم ميلاده، فتوى أخذتها من موقع "دار الإفتاء المصرية" على الشبكة العنكبوتية، يوم 2017/04/22م، على الرابط: www.dar-alifta.org/ar/ViewFatwa.aspx?sec=fatwa&ID=13023

11- أحمد بن محمد الحملاوي (ت:1351هـ)، شذا العرف في فن الصرف، ت: نصر الله عبد الرحمن نصر الله، مكتبة الرشد الرياض.

12- أحمد مختار عبد الحميد عمر، معجم اللغة العربية المعاصرة، عالم الكتب، ط1، 1429هـ/2008م.

13- البخاري (ت:256هـ)، صحيح البخاري، ت: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، ط1، 1422هـ.

14- الترمذي (ت:279هـ)، سنن الترمذي، ت: بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1998م.

15- جلال الدين القزويني (ت:739هـ)، الإيضاح في علوم البلاغة، ت: محمد عبد المنعم خفاجي، دار الجيل، بيروت، ط3.

16- الجوهري (ت:393هـ)، الصحاح، ت: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت، ط4، 1407هـ/1987م.

17- حسام الدين عفانة، فتاوى يسألونك، مكتبة دنديس، الضفة الغربية، فلسطين، المكتبة العلمية ودار الطيب للطباعة والنشر، القدس، أبو ديس، 1427هـ/1430هـ.

18- سعد الدين مسعد هلالي، الثلاثونات في القضايا المعاصرة، مكتبة وهبة، القاهرة، مصر، ط1، 1431هـ/2010م.

19- الشاطبي (ت:790هـ)، الاعتصام، ت: محمد الشقير وآخرون، دار ابن الجوزي للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية، ط1، 1429هـ/2008م.

20- الشاطبي (ت:790هـ)، الموافقات، ت: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفان، ط1،

1417هـ/1997م.

21- صالح بن فوزان الفوزان، مجموع فتاوى فضيلة الشيخ صالح بن فوزان، دط، دت ط.

22- عبد الرحمن ابن قاسم (ت:1392هـ)، حاشية الروض المربع، ددط، ط1، 1397هـ.

23- عبد العزيز بن باز (ت:1420هـ) وآخرون، البدع والمحدثات، جمع: حمود المطر، دار ابن خزيمة، المملكة العربية السعودية، ط2، 1419هـ/1999م.

24- عبد الله ابن باز (ت:1420هـ)، فتاوى نور على الدرب، جمعها: الدكتور محمد بن سعد الشويعر، ددط، دت ط.

25- عثمان أحمد دوكلي، التدابير الواقية من التشبه بالكفار، رسالة دكتوراه من جامعة الملك محمد بن سعود، 1418/1417هـ. حملتها بنسختها pdf يوم:2017/04/22م من موقع "طريق الإسلام" على الشبكة العنكبوتية، من الصفحة الآتية: http://ar.islamway.net/book/11807.

26- العز بن عبد السلام (ت:660هـ)، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، ت: طه عبد الرؤوف سعد، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، 1414هـ/1991م.

27- علاء الدين البخاري (ت:730هـ)، كشف الأسرار شرح أصول البزدوي، دار الكتاب الإسلامي، دط، دت ط.

28- عماد الدين إسماعيل بن علي (ت:732هـ)، الكناش في فني النحو والصرف، ت: رياض بن حسن الخوام، المكتبة العصرية للطباعة والنشر، بيروت، لبنان.

29- فهد بن سعد أبو حسين، العلماء الثلاثة يحرمون عيد الميلاد، مقال أخذته يوم:2017/4/8 من موقع "شبكة الألوكة" على الشبكة العنكبوتية، من الصفحة الآتية:
http://www.alukah.net/sharia/0/28558/#ixzz4dg3UB9QD

30- الفيروزآبادي (ت:871هـ)، القاموس المحيط، ت: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، بإشراف: محمد نعيم العرقسُوسي، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط8، 1426هـ/2005م.

31- الفيومي (ت:770هـ)، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، المكتبة العلمية، بيروت.

32- القرافي (ت:684هـ)، الفروق، عالم الكتب، دط، دت ط.

33- اللجنة الدائمة للبحوث والإفتاء بالمملكة العربية السعودية، فتاوى اللجنة الدائمة، جمع وترتيب: أحمد بن عبد الرزاق الدويش، رئاسة إدارة البحوث العلمية والإفتاء، الإدارة العامة للطبع، الرياض.

34- مجمع اللغة العربية بالقاهرة ، المعجم الوسيط، دار الدعوة.

35- مجموعة من العلماء، فتاوى إسلامية، جمع وترتيب: محمد بن عبد العزيز بن عبد الله المسند، دار الوطن للنشر، الرياض، ط1، 1415هـ.

36- محمد بن صالح العثيمين (ت:1421هـ)، الإبداع في بيان كمال الشرع وخطر الابتداع، وزارة الإعلام بجدة، 1410هـ.

37- محمد بن صالح العثيمين (ت:1421هـ)، شرح لمعة الاعتقاد، مؤسسة الرسالة، مكتبة الرشد، ط2، 1404هـ/1984م.

38- محمد بن صالح العثيمين (ت:1421هـ)، مجموع فتاوى ورسائل بن العثيمين، جمع: فهد بن ناصر بن إبراهيم السليمان، دار الوطن، ودار الثريا، الطبعة: الأخيرة، 1413هـ.

39- مسلم (ت:261هـ)، صحيح مسلم، ت: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

40- مصطفى بن محمد سليم الغلايني (ت:1364هـ)، جامع الدروس العربية، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت،

ط28، 1414هـ/1993م.
41- المناوي (ت:1031هـ)، فيض القدير، الناشر: المكتبة التجارية الكبرى - مصر، ط1، 1356هـ.
42- ناصر العقل، من تشبه بقوم فهو منهم، كتاب حملته بنسخته pdf من موقع: "دار الإسلام" على الشبكة العنكبوتية، من الصفحة: https://islamhouse.com/ar/books/412990/.
43- نجم الدين الغزي (ت:1061هـ)، حُسْنُ التنبه لما ورد في التشبه، ت: لجنة بإشراف نور الدين طالب، دار النوادر، سوريا، ط1، 1439هـ/2011م.
44- النووي (ت:676هـ)، تهذيب الأسماء واللغات، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، دت ط.
45- النووي (ت:676هـ)، شرح صحيح مسلم، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط2، 1392هـ.
46- ولد الددو، حكم الاحتفال بعيد الميلاد، فتوى مسجلة حملتها بنسختها mp4 يوم: 2017/04/12م من موق يوتيوب على الشبكة، من الصفحة الآتية: https://www.youtube.com/watch?v=K4AJ5dlJAO4
47- يوسف القرضاوي، فتاوى معاصرة، المكتب الإسلامي، ط1، بيروت، لبنان، 1421هـ/2000م.

**ـ الحواشي والإحالات:**

1- إلا أن هناك ذكرا لهذه المسألة من باب الدراسة المقارنة في كتاب: الثلاثونات في القضايا المعاصرة، لسعد الدين مُسعد هلالي، غير أنها كانت –حسب اطلاعي عليه– مجتزأة، فلم يذكر فيه صاحبه ولا اسما واحدا ممن قال بالحرمة أو بالجواز، مع أنه اكتفى بسرد بعض الأدلة التي اعتمد عليها كل فريق دون إحالة لأي مصدر أو مرجع، ومن دون مناقشة لما أورده أو تعقيب، كما أنه تناول الاحتفال بالأعياد بمختلف أوصافها. ينظر: سعد الدين مسعد هلالي، الثلاثونات في القضايا المعاصرة، ص:389-394.
2- والذي تحييه كل الدول بشتى توجهاتها السياسية، وأشكالها الدينية، وذلك في 1 ماي من كل سنة.
3- والذي تحييه أغلب الدول التي كانت محتلة، وتحييه الدولة الجزائرية في اليوم الموافق لـ: 5 جويلية من كل سنة.
4- وهي عبارة عن مهرجان يتضمن العديد من التظاهرات الشعبية، والنشاطات الفولكلورية، والذي تحييه ولاية الوادي غالبا في عطلة الربيع بشهر مارس من كل سنة، وقد وصل عدد طبعاته لحد الآن إلى الطبعة 44.
5- وهو عبارة عن احتفالات يقيمها النصارى في ذكرى ميلاد المسيح عليه السلام، وذلك في 25 ديسمبر من كل سنة، وقد يخلط البعض بينه وبين عيد رأس السنة الميلادية، والذي يحتفل به في 31 ديسمبر من كل عام.
6- ينظر: عبد الغني أبو العزم، معجم الغني، مادة: احتفل، كتاب إلكتروني بصيغة المكتبة الشاملة حملته يوم: 2017/06/03م من موقع "مقهى الكتب" على الشبكة العنكبوتية، من الصفحة الآتية: https://www.alkutubcafe.com/book/YXRmIq.html.
7- ينظر: ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، مادة: حفل، 81/2. والرازي، مختار الصحاح، مادة: حفل، ص:76. وابن منظور، لسان العرب، مادة: حفل، 156/11.
8- ينظر: أحمد مختار عمر وآخرون، معجم اللغة العربية المعاصرة، 526/1.
9- ينظر: ابن فارس، مقايس اللغة، مادة: عود، 183/4-191. وابن منظور، لسان العرب، مادة: حفل، 319/3.
10- ينظر: محمد روَّاس، معجم لغة الفقهاء، ص294. وعبد الغني أبو العزم، معجم الغني، مادة: عيد.
11- ينظر: ابن منظور، لسان العرب، مادة: عيد، 317/13-319، والفيروز آبادي، القاموس المحيط، ص:386. والنووي، شرح صحيح مسلم، 421/6.

12- ينظر: ابن الملقن، الإعلام بفوائد عمدة الأحكام، 192/4، وابن قاسم، حاشية الروض المربع، 492/2 .

13- ينظر: مجمع اللغة العربية بالقاهرة، المعجم الوسيط، 1056/2.

14- ويكون دائما بالتقويم الميلادي كما سبق أن أشرت إليه.

15- **الكعكة**: هي من الألفاظ الفارسية المُعَرَّبَة؛ وتعني: خُبْزٌ يُخَضَّرُ مِنَ الدَّقِيقِ واَلحَلِيبِ وَالسُّكَّرِ وَالسَّمِيدِ وَيُسَوَّى مُسْتَدِيرا أَوْ مُسْتَطِيلاً. ينظر، مجمع اللغة العربية بالقاهرة، المعجم الوسيط، 790/2. وأحمد عمر وآخرون، معجم اللغة العربية المعاصرة، 1941/3.

16- وللأسف الشديد تجد بعضا ممن يقوم بهذه الاحتفالات يمارس بعض التصرفات التي تكون في محل الشبهة أو حتى الحرمة؛ كسماع الأغاني الماجنة.

17- ينظر: اللجنة الدائمة للبحوث والإفتاء بالمملكة العربية السعودية، فتاوى اللجنة الدائمة، 83/3.

18- ينظر: ابن باز، فتاوى نور على الدرب، 107/3.

19- ينظر: محمد بن صالح العثيمين، مجموع فتاوى ورسائل بن العثيمين، 191/16.

20- ينظر: مجموعة من العلماء، فتاوى إسلامية، 87/1.

21- ينظر: حسام الدين عفانة، فتاوى يسألونك، 212/1.

22- ينظر: صالح بن فوزان الفوزان، مجموع فتاوى فضيلة الشيخ صالح بن فوزان، 693/2.

23- ينظر: احتفال المسلم بيوم ميلاده، فتوى أخذتها من موقع "دار الإفتاء المصرية" على الشبكة العنكبوتية، يوم 2017/04/22م، على الرابط: www.dar-alifta.org/ar/ViewFatwa.aspx?sec=fatwa&ID=13023

24- ينظر: عطية صقر، موسوعة أحسن الكلام في الفتاوى والأحكام، 184/6.

25- سعد الدين مسعد هلالي، الثلاثونات في القضايا الفقهية. ص:494.

26- رواه البخاري في صحيحه، كتاب الصلح، باب إذا اصطلحوا على صلح جور فالصلح مردود، حديث رقم:2697، 184/3. ومسلم في صحيحه، كتاب الأقضية، باب نقض الأحكام الباطلة ورد محدثات الأمور، حديث رقم: 1718، 1343/3.

27- رواه مسلم في صحيحه، كتاب الجمعة، باب تخفيف الصلاة والخطبة، حديث رقم: 867، 592/2.

28- ينظر: اللجنة الدائمة للبحوث والإفتاء، فتاوى اللجنة الدائمة، 83/3. ينظر: صالح بن فوزان الفوزان، مجموع فتاوى فضيلة الشيخ صالح بن فوزان، 693/2. حسام الدين عفانة، فتاوى يسألونك، 212/1.

29- ينظر: اللجنة الدائمة للبحوث والإفتاء، فتاوى اللجنة الدائمة، 83/3. ابن باز، فتاوى نور على الدرب، 107/3.

30- رواه أبو داود في سننه، كتاب اللباس، باب في لبس الشهرة، حديث رقم:4031، 144/6. قال الألباني في صحيح أبي داود : حسن صحيح . برقم:3401. وقال شعيب الأرنؤوط: "إسناده ضعيف على نكارة في بعض ألفاظه"، ينظر: سنن أبي داود، 144/6.

31- ينظر: اللجنة الدائمة للبحوث والإفتاء، فتاوى اللجنة الدائمة، 83/3. ابن باز، فتاوى نور على الدرب، 107/3.

32- ينظر: ابن باز، فتاوى نور على الدرب، 107/3.

33- ينظر: حمود المطر، البدع والمحدثات، ص:225.

34- ينظر: حسام الدين عفانة، فتاوى يسألونك، 212/1.

35- صالح بن فوزان الفوزان، مجموع فتاوى فضيلة الشيخ صالح بن فوزان، 693/2.

36- فهد بن سعد أبو حسين، العلماء الثلاثة يحرمون عيد الميلاد، مقال أخذته يوم:2017/4/8 من موقع "شبكة الألوكة" على الشبكة العنكبوتية، من الصفحة الآتية:
http://www.alukah.net/sharia/0/28558/#ixzz4dg3UB9QD .

37- ينظر: عطية صقر، موسوعة أحسن الكلام في الفتاوى والاحكام، 185/6. وسعد الدين مسعد هلالي، الثلاثونات في القضايا الفقهية المعاصرة، ص:393.

38- أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الفضائل، بَابُ تَوْقِيرِهِ ﷺ، وَتَرْكِ إِكْثَارِ سُؤَالِهِ عَمَّا لَا ضَرُورَةَ إِلَيْهِ، أَوْ لَا يَتَعَلَّقُ بِهِ تَكْلِيفٌ وَمَا لَا يَقَعُ، وَنَحْوِ ذَلِك، حديث رقم: 1337، 1830/4.

39- أخرجه الطبراني في المعجم الوسيط، باب الميم، من اسمه محمد، حديث رقم: 7416، 265/7. والدارقطني في سننه، باب الصيد والذبائح والأطعمة وغير ذلك، حديث رقم: 4814، 537/5. قال الألباني: "ضعيف"، ينظر: الألباني، غاية المرام في تخريج أحاديث الحلال والحرام، ص:17.

40- ينظر: فتاوى دار الإفتاء المصرية، نقلا عن: عطية صقر، موسوعة أحسن الكلام في الفتاوى والاحكام، 185/6.

41- أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب المناقب، باب صفة النبي ﷺ، حديث رقم: 3558، 189/4. ومسلم في صحيحه، كتاب الفضائل، بابٌ فِي سَدْلِ النَّبِيِّ ﷺ شَعْرَهُ وَفَرْقِهِ، حديث رقم: 2336، 1817/4.

42- أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الصيام، بَابُ اسْتِحْبَابِ صِيَامِ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ مِنْ كُلِّ شَهْرٍ وَصَوْمِ يَوْمِ عَرَفَةَ وَعَاشُورَاءَ وَالِاثْنَيْنِ وَالْخَمِيسِ، حديث رقم: 1162، 819/2.

43- ينظر: سعد الدين مسعد هلالي، الثلاثونات في القضايا الفقهية المعاصرة، ص:393.

44- ينظر: احتفال المسلم بيوم ميلاده، فتوى إلكترونية سابقة.

45- ينظر: سعد الدين مسعد هلالي، الثلاثونات في القضايا الفقهية المعاصرة، ص:394.

46- البدعة لغة: ابتداء الشيء وصنعه لا عن مثال سابق، وكذا تطلق على الشيء الذي يكون أولاً. ينظر: ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، مادة: بدع، 209/1. أما تعريفها اصطلاحا فسأتطرق له عند مناقشة الأقوال.

47- ينظر: العز بن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، 204/2. وبنفس اللفظ عرفها القرافي، ينظر: القرافي، الفروق، 219/4.

48- النووي، تهذيب الأسماء واللغات، 22/3.

49- محمد بن صالح العثيمين، شرح لمعة الاعتقاد، ص:24.

50- ينظر: النووي، تهذيب الأسماء واللغات، ج3، ص22،

51- ينظر: ابن الأثير، النهاية 1: 79.

52- ينظر: الشاطبي، الاعتصام، 286/1.

53- ينظر: ابن حجر العسقلاني، فتح الباري، 253/13.

54- ابن باز، فتاوى نور على الدرب، 12/3.

55- ابن باز، فتاوى نور على الدرب، 18/3.

56- محمد بن صالح العثيمين، الإبداع في بيان كمال الشرع وخطر الابتداع، ص:13-14.

57- القرضاوي، فتاوى معاصرة، 217/2.

58- مجلة المنار: م27-ج9- ص659

58- ابن تيمية، مجموع الفتاوى، 346/18.
59- ابن تيمية، الاستقامة، 42/1.
60- الشاطبي، الاعتصام، 47/1.
61- القرافي، الفروق، 225/4.
62- ينظر: الشاطبي، الاعتصام، 47/1-54.
63- اللجنة الدائمة للبحوث والإفتاء، فتاوى اللجنة الدائمة، 456/2.
64- ابن باز، فتاوى نور على الدرب، 13/3.
65- اللجنة الدائمة للبحوث والإفتاء، فتاوى اللجنة الدائمة، 83/3.
66- ابن باز، فتاوى نور على الدرب، 107/3.
67- يظهر لي أن البعض ألحقها بعيد المسيح "الكريسماس" والتي يقيمها المسيحيون في 25 ديسمبر من كل سنة، وهناك من ألحقها بعيد نهاية السنة الميلادية التي يحتفل بها المسيحيون في 31 ديسمبر.
68- علاء الدين البخاري، كشف الأسرار شرح أصول البزدوي، 394/3.
69- ابن تيمية، اقتضاء الصراط المستقيم، 375/1.
70- ناصر العقل، من تشبه بقوم فهو منهم، ص:7.
71- محمد بن صالح العثيمين، مجموع دروس وفتاوى الحرم المكي، 367/3.
72- ينظر: عثمان أحمد دوكلي، التدابير الواقية من التشبه بالكفار، 48/1.
73- المناوي، فيض القدير، 104/6.
74- ينظر: نجم الدين الغزي، حسن التنبه لما ورد في التشبه، 15/1-21.
75- ينظر: أحمد الحملاوي، شذا العرف في فن الصرف، ص:33. وعماد الدين إسماعيل بن علي، الكناش في فني النحو والصرف، 65/2.
76- تسرَّى؛ أي تكلَّفَ المُروءَةَ والشَّرَفَ، وأَلُها السَّرْوُ: المُروءَةُ والشَّرَفُ، ينظر: ابن منظور، لسان العرب، مادة: سرى، 377/14.
77- ينظر: مصطفى الغلاييني، جامع الدروس العربية، 219/1.
78- اللجنة الدائمة للبحوث والإفتاء، فتاوى اللجنة الدائمة، 89/3.
79- الْمِيَاثِرِ الْأُرْجُوَانِ: قيل أنها نوع من الأوعية يُوضَعُ عَلَى سَرْجِ الْفَرَسِ أَوْ رَحْلِ الْبَعِيرِ مِنَ الْأُرْجُوَانِ، وقيل: أَنَّهَا أَغْشِيَةٌ لِلسُّرُوجِ مِنْ حَرِيرٍ تُشْبِهُ الْمِخَدَّةَ تُحْشَى بِقُطْنٍ أَوْ رِيشٍ يَجْعَلُهَا الرَّاكِبُ تَحْتَهُ. ينظر: ابن حجر، فتح الباري، 307/10.
80- ابن حجر، فتح الباري، 307/10.
81- ابن حجر، فتح الباري، 275/10.
82- ينظر: ابن حجر، فتح الباري، 272/10.
83- ابن حجر، فتح الباري، 272/10.
84- محمد بن صالح العثيمين، مجموع دروس وفتاوى الحرم المكي، 367/3.
85- أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الصيام، بَابُ اسْتِحْبَابِ صِيَامِ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ مِنْ كُلِّ شَهْرٍ وَصَوْمِ يَوْمِ عَرَفَةَ

وَعَاشُورَاءَ وَالِاثْنَيْنِ وَالْخَمِيسِ، حديث رقم: 1162، 819/2.

86- القرافي، الذخيرة، 268/13.

87- المشاكلة في اصطلاح البلاغيين: ذكر الشيء بلفظ غيره لوقوعه في صحبته تحقيقا أو تقديراً. ينظر: القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة، 327/1. وعرفها بعض المعاصرين بكونها: ذكر المعنى بلفظ غيره أو بلفظ مضاد أو مناسب له، لوقوعه في صحبته تحقيقاً أو تقديرا. ينظر: محمد سلمان عيسى، واحمد علي دهمان، البلاغة العربية في البيان والبديع، ص:79.

88- ابن تيمية، اقتضاء الصراط المستقيم، 496/1.

89- النفحة: وأقصد بها تلك الرغبات الآنية التي تهب على خاطر الشخص، فيسعى من أجل إشباعها، من خلال مسايرتها في ما تشتهِ. وقد تذهب عن خاطر النفس دون أي سبب. وهذه اللفظة لها أصل في اللغة؛ "النُّونُ وَالْفَاءُ وَالْحَاءُ أَصْلٌ يَدُلُّ عَلَى انْدِفَاعِ الشَّيْءِ"، ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، مادة: نفح، 458/5.

90- ينظر: القرضاوي، فتاوى معاصرة، 735/2.

91- ولد الددو، حكم الاحتفال بعيد الميلاد، فتوى مسجلة حملتها بنسختها mp4 يوم: 2017/04/12م من موق يوتيوب على الشبكة العنكبوتية الشخصي على اليوتيوب، من الصفحة الآتية:
.https://www.youtube.com/watch?v=K4AJ5dlJAO4

oooooooooooooooooooooooooooo

# Ruling on celebrating personal birthdays
# " Critical Legal Study "

**Anter SACI**

**Dr. Manouba BORHANI** (Supervisor of Thesis)
Faculty of Islamic Sciences, University of Batna 1- Algeria

**Abstract:**

The current article tackles the critical legitimate study of "celebrating personal birthdays" which is considered one of the contemporary social issues, it has come to our Islamic societies a few decades ago.

Several eminent scholars have spoken in this regard, and have demonstrated their legitimate view, however, this view is still -in my opinion- needs to be demonstrated and clarified, which are given in this issue were not relayed on strong basis, but rather they were a set of generalization that can be rejected or denied.

Therefore, I tried to contribute to addressing this issue, and to clarify the different points of view of those who spoke about it, through discussion then doctrines and evidences they rebid on and therefore, I concluded may personal view which is the most reliable one as I believe.

**Keywords:** celebration, holidays, birth, habits, heresies, tradition.

# التكامل المعرفي

## « مقاربة مفاهيمية »

بقلم

**د. عمار قاسمي** (*)

### ملخص

يحصل الآن في حاضر الأمة المسلمة مثل الذي حصل في تاريخها حين شهدت الدولة العباسية تحولات قوية جدا، وانفتاحا معرفيا واسعا غير متحكم فيه نتيجة الغزو الثقافي، هذا الجو أدى إلى تحولات عقائدية وفكرية ومذهبية خطيرة جدا؛ فظهرت أفكار جديدة لا علاقة لها بمرجعية الأمة وتاريخها وحتى واقعها المعيش، فَطُرِحت قضايا متعلقة بالعقيدة والأخلاق..، مزقت وحدة الأمة المسلمة وفككت حقلها المعرفي وشوشت مفاهيمها، يبرز إلى السطح المصطلح المركب "التكامل المعرفي" ليُفَعِّل الحقل المعرفي ويُكَامل بين عناصره المفككة ويربط الأمة المسلمة بمرجعيتها، ويعيد بناء هويتها، لهذا فالبحث يهدف إلى فحص وتتبع مفهومه، والكشف عن حقيقته في النسق الثقافي والحقل المعرفي.

**الكلمات المفتاحية:** التكامل؛ المعرفة؛ التكوثر؛ التشغيل؛ المجال التداولي.

### مقدمة

استفاد الغرب من ثقافتنا في ماضيه وحاضره؛ حين فتحت أمتنا بابها على مصراعيه مرتين، ودخل كل شيء عاريا إلينا؛ مرة في العصر العباسي حين أُسِّسَ بيت الحكمة ببغداد وجُلبت

(*) أستاذ محاضر "أ" بقسم العقيدة ومقارنة الأديان ـ كلية أصول الدين ـ جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية ـ قسنطينة. (ammar.gasmi06@yahoo.fr)

إليه كتب الثقافات المجاورة خاصة اليونانية وترجمت بمحض إرادة أسلافنا واختيارهم، لأن الخلافة ما تزال قائمة، والأمة ما تزال ممسكة بزمام الحضارة.

ومرة فُرض علينا فتح باب الأمة رغم أنوفنا، لأن زمام الحضارة بأيدي غيرنا، ولأن أمتنا مشتتة إلى دويلات منذ حوصرت الخلافة العثمانية وتم إلغاؤها.

ففي المرة الأولى أنفق الخلفاء الأموال الطائلة من أجل نقل علوم وفلسفات الحضارات المتاخمة خاصة المنطق الأرسطي وكتب الفلسفة والطب اليونانيين والحساب "سند هند الكبير".

وفي المرة الثانية سواء شعرنا أو لم نشعر فإننا أنفقنا ومازلنا ننفق الأموال لدراسة التراث الغربي، بل نتسابق في نقل آخر فكرة كما يتسابق الشباب في نقل آخر صيحة في الموضة وتسريحات الشعر.

صحيح أن عقل الإنسان لا يستطيع أن يفكر وأن يستدل بدون أن يكون له منهج معين يقوم عليه فكره وحركته، ولا نستطيع أن ننكر أنه كان للفكر اليوناني وهو يحاول تفسير ظواهر الوجود تفسيرا فلسفيا منهج اكتملت قواعده مع أرسطو، لكن لا يجب أن ننسى أن هذا المنهج حين أخذناه كما هو تسبب فيما تعرفونه جميعا.

هل مصطلح "التكامل المعرفي" وليد البيئة الثقافية المسلمة؟ أم هو نتاج مفروض من الثقافات الأخرى، وانعكاس للاستعمار الجديد "العولمة"؟

هل لنا الحق في اختيار مفاهيمنا ومصطلحاتنا، وحتى اتجاهاتنا الفكرية؟ وهل لنا الحرية في ذلك؟ بل هل مستوانا العلمي والفكري مؤهل لذلك؟

هل هذا الواقع هو واقعنا والآمال آمالنا؟ هل المجتمع والتاريخ يسير وفق ما نخطط ونأمل؟

ما هي الحمولة العلمية والمعرفية التي يتضمنها هذا المصطلح المركب "التكامل المعرفي"، وهل نتج من واقعنا وبيئتنا وحركة تاريخنا، وبمحض إرادتنا؟

هل لهذا المصطلح أصول في حوضنا المعرفي؟ أم أنه مستعار من الحوض المعرفي الغربي، فرضه البراديغم الغربي بحوضه المعرفي، المتمركز حول المرجعية اليهودية المسيحية التي تتطلع إلى صهر كل ثقافات العالم في ثقافتها؛ فكر واحد، سلوك واحد، نمط واحد؟

هل فعلا يمكن التكامل بين الحوض المعرفي الغربي وبراديغمه الذي يوجه الحضارة؟ ويمسك بزمامها، وبين الحوض المعرفي المسلم ورؤيته التوحيدية؟

هل شعرنا فعلا بضرورة تكامل فروع العلم؟ هل شعر الطبيب بالقصور الموجود في مهنته، والنقص الذي يتخلل مفاهيمها؟ وهل شعر فعلا بالحاجة إلى فروع العلم الأخرى؟ وهل شعر الفيزيائي بالنقص الموجود في علمه نتيجة انفصاله عن الرياضيات وفروع العلم الأخرى؟ وهل شعر المتخصص في الرياضيات أنه يدرس الزمنين التاريخي والإلهي من خلال اللانهاية؟

صحيح نتحدث عن التكامل المعرفي لكن في أي حوض معرفي؛ الحوض المعرفي المسلم أم الحوض المعرفي الغربي؟ فالعلم أوسع من المعرفة في الحوض المعرفي المسلم، والمعرفة أوسع من العلم في الحوض المعرفي الغربي.

قبل أن نتحدث عن التكامل المعرفي نحدد أولا مختلف الشعب العلمية التي كونت دائرة المعارف لأمتنا، ثم نقوم بمراجعتها في مبادئها ومفاهيمها ومناهجها وأهدافها، لتصفيتها من الشوائب التي علقت بها نتيجة تداخل الحوضين المعرفيين، ثم نقوم بتشعيبها والزيادة عليها، هكذا يحصل التكامل بين الشعب العلمية لأنها في الأصل علم واحد.

أما البراديغم الغربي فإنه يراكم المعرفة من خلال الصيانة والزيادة فتكبر كتلة المعرفة وهي مجزأة (البراديغم الذري والبراديغم الكلياني).

هل وصلنا فعلا إلى مرتبة معرفية تجعلنا نفكر في تكامل شُعب العلوم "التكامل المعرفي" أم أننا يجب أن نهتم بتكامل أفراد الأسرة، ثم لم شمل المجتمع المفكك الذي تفككت شبكة علاقاته الاجتماعية منذ أمد بعيد؟ أم يجب أن نهتم بالتكامل الجغرافي لأن الغرب مارس أبشع طرق "الاستفراق"[1] (فصل الإنسان عن الجغرافيا) بعد أن مارس أبشع طرق "الاستدمار" و"الاستحمار" و"الاستغراب"، لقد قلب جغرافية دولنا وأمتنا بطنا لظهر، وخطط لكل شيء؛ العواصم ومنابع الثروة وحتى الطاقة البشرية؟ هل ألقينا نظرة مقارنة بين عواصمنا وعواصمهم (لندن، وباريس، وبروكسل.. وغيرها) عواصمهم التي بناها الغرب بسواعد أبنائنا، والثروات التي امتصها من أوطاننا؟

هل فعلا شعرنا أنه حان الوقت أن ندرك كلنا -كل إنسان منا من موقعه- يجب عليه أن يحمل هم الدولة والوطن والأمة، وأن يخطط لها وأن يصبح هذا الهم جزءا من خبزه اليومي؟

**إشكالية البحث:** تنطوي إشكالية البحث على سؤال جوهري ومشكلات فرعية؛ أما السؤال الجوهري: ما هو المحور الأساسي الذي يربط أجزاء المعرفة ببعضها ويؤلف بينها في صورة متكاملة ؟

وأما المشكلات الفرعية: ما مفهوم التكامل؟

ما هي المعرفة؟

ما مفهوم المصطلح المركب "التكامل المعرفي"؟ وما هي مشروعيته؟

ما هي الآليات التي يمكن اعتمادها في تفعيل وتشغيل هذا المصطلح المركب، في الحقل المعرفي والنسق المفاهيمي للأمة المسلمة؟

**أهمية البحث:**

أولا: المعرفة هي العنصر الأساسي لبناء الحضارة الإنسانية، فلا حضارة دون حقل معرفي قائم وفاعل.

ثانيا: يرجع فشل التجربة الثقافية الغربية في توجيه الحضارة الإنسانية إلى عنصر جوهري يتمثل في التفاضل المعرفي وفصل الميادين المعرفية عن بعضها البعض.

ثالثا: نجاح التجربة الإسلامية في مرحلتها الأولى (الحركة النبوية وما بعدها) في توجيه الحضارة الإنسانية من خلال تحقيق التكامل المعرفي.

**أهداف البحث:** يهدف هذا البحث إلى الكشف عن حقيقة المصطلح المركب "التكامل المعرفي" من خلال البحث في أصوله اللغوية وجذوره العقدية وتتبع سيرته الذاتية تطورا وتاريخا ومآلا، وتحديد موقعه ضمن خريطة المفاهيم في الحقل المعرفي والنسق الثقافي.

كما يهدف إلى البحث في الآليات الكفيلة بتشغيل هذا المفهوم في الحقل المعرفي للأمة المسلمة، لتحقيق الوحدة المعرفية وبالتالي توجيه الحضارة الإنسانية التوجيه الصحيح.

**الأسباب الدافعة للبحث:** وقد وقع اختياري لهذا البحث للأسباب التالية:

-المعرفة إسلامية في منطلقها، إسلامية في منهجها، إسلامية في توجهها، وإسلامية في أهدافها وغاياتها، فهي تتميز بالتكامل في جوهرها وطبيعتها، غير أن التجربة الثقافية الغربية في مختلف مراحلها بداية بالفلاسفة الطبيعيين الأوائل والمدرسة الذرية في الفكر اليوناني، أسست للتفاضل المعرفي الذي انعكس في ما بعد على جميع المجالات.

-الانعكاسات الواقعية للتفاضل المعرفي: تشتيت الوحدة البشرية وكثرة الحروب والتمييز العنصري... تدفع إلى تكريس كافة الجهود لتحقيق التكامل المعرفي.

**منهج الدراسة:** اعتمدت في هذا البحث عدة مناهج وآليات أهمها:

المنهج التحليلي الاستنباطي: وذلك حين تعلق الأمر باستخراج آليات التشغيل في الحقل المعرفي والنسق الثقافي.

المنهج المقارن: الذي وضفته كلما دعت الضرورة إلى المقارنة بين التجربتين الحضاريتين التجربة المسلمة والتجربة غير المسلمة.

المنهج الاستقرائي: وذلك إذا تعلق الأمر بفحص قضايا الواقع وتحليلها واستخراج بعض السنن الضابطة لسيره.

أما بالنسبة للآليات: فاستعملت آلية التعريف وإعادة التعريف حين تعلق الأمر بإعادة بناء المفهوم، وآلية التعريف بالمقابلة وآلية التعريف بالحد في ضبط المفاهيم وتحديدها.

**خطة البحث:** يتكون البحث من مقدمة وثلاثة مباحث وخاتمة؛

المبحث الأول تناول أوليات حدد فيها طبيعة المعرفة وحقيقة التدافع المعرفي والحضاري، بين الاتجاه المسلم الذي يدعو إلى التكامل والاتجاه غير المسلم الذي يدعو إلى التفاضل المعرفي، ثم الوقوف عند مختلف الحقب المعرفية الكبيرة.

المبحث الثاني حاول تتبع مفهوم التكامل ثم مفهوم المعرفة ثم حاول البحث في مشروعية المصطلح المركب "التكامل المعرفي" وتتبع مختلف دلالاته، محاولا بذلك الخلوص إلى مفهوم

يقارب التعريف المنطقي.

المبحث الثالث اختص بدراسة آليات تشغيل مفهوم التكامل المعرفي في الحقل المعرفي والنسق الثقافي.

أما الخاتمة فقد اختصت بعرض النتائج المتوصل إليها في هذا البحث المتواضع.

## المبحث الأول: مفهوم التكامل المعرفي

**أولا: مفهوم التكامل: في اللغة العربية:** التكامل مشتق من الفعل الثلاثي المجرد "كَمَلَ"، قال ابن منظور: «كمل، الكمال: التمام، وقيل التمام الذي تجزأ منه أجزاؤه... وأكملت الشيء: أي أجملْته وأتممته... وكمَّله: أتمَّه وجمَّله... وأكملت لكم: كفيتكم وأعطيتكم فوق ما تحتاجون»[2].

التكامل من كَمَلَ، «التي تعني أتمَّ وجمَّل»[3]

والتمام من تمَّ، «وتمَّ الشيء جعله تاما... وتمّ: حفظه من الآفات وكفيَّه... وأتمَّ الشيء: عمل به... ويقال تمَّ إلى كذا وكذا: أي بلغه... وتمَمَ على الأمر: استمر عليه... وتتامَّت إليه: أي أجابته وجاءته متوافرة متتابعة... وأتمَّ الشيء: أدى كل ما فيه... وليل التمام: أطول ما يكون من الليل... ولدته للتمام: إذا ألقته وقد تم خلقه...»[4]

فالتكامل في اللغة العربية يقتضي وجود مجموعة من العناصر، وهذه الأخيرة تمثل أجزاء، وهذه الأجزاء يتخللها النقص إذا نُظر إليها منفردة، وتعويض النقص يقتضي الاجتماع بالأجزاء الأخرى، حتى تُحفظ من الآفات وتحقق الاكتفاء، وهذا الاتصال يقتضي عمل تحكمه قوة وجهد، واستمرار وتتابع، فكل جزء يجيب دعوة الأجزاء الأخرى ويُقبل عليها ويوفِّر لها ما تحتاجه، وكلما طال الزمن أدى كل جزء ما فيه وحقق وظيفته فتتحقق ذاته ويتحقق التكامل.

**في القرآن الكريم:** قال تعالى: ﴿**الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا**﴾ (المائدة: 3)

﴿**وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا لَّا مُبَدِّلَ لِكَلِمَاتِهِ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ**﴾ (الأنعام: 115)

﴿وَأَوْرَثْنَا الْقَوْمَ الَّذِينَ كَانُوا يُسْتَضْعَفُونَ مَشَارِقَ الْأَرْضِ وَمَغَارِبَهَا الَّتِي بَارَكْنَا فِيهَا وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ الْحُسْنَىٰ عَلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ بِمَا صَبَرُوا وَدَمَّرْنَا مَا كَانَ يَصْنَعُ فِرْعَوْنُ وَقَوْمُهُ وَمَا كَانُوا يَعْرِشُونَ﴾ (الأعراف: 137)

﴿إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَ وَلِذَٰلِكَ خَلَقَهُمْ وَتَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ﴾ (هود: 119)

﴿قَالَ إِنِّي أُرِيدُ أَنْ أُنكِحَكَ إِحْدَى ابْنَتَيَّ هَاتَيْنِ عَلَىٰ أَن تَأْجُرَنِي ثَمَانِيَ حِجَجٍ فَإِنْ أَتْمَمْتَ عَشْرًا فَمِنْ عِندِكَ وَمَا أُرِيدُ أَنْ أَشُقَّ عَلَيْكَ سَتَجِدُنِي إِن شَاءَ اللَّهُ مِنَ الصَّالِحِينَ﴾ (القصص: 27)

قال ابنُ كثير رحمه الله: "هذه أكبرُ نِعَم الله تعالى على هذه الأمَّة؛ حيث أكمل تعالى لهم دينَهم، فلا يحتاجون إلى دينٍ غيره، ولا إلى نبيٍّ غير نبيِّهم – صلَوات الله وسلامُه عليه – ولهذا جعله الله تعالى خاتمَ الأنبياء، وبعَثَه إلى الإنسِ والجنِّ، فلا حلالَ إلاَّ ما أحلَّه، ولا حرام إلاَّ ما حرَّمه، ولا دين إلاَّ ما شرعَه، وكلّ شيء أخبرَ به فهو حقّ وصدق لا كذب فيه ولا خُلف، كما قال تعالى: ﴿وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلاً﴾ (الأنعام: 115)؛ أي: صدقًا في الأخبار، وعدلاً في الأوامر والنَّواهي، فلمَّا أكمل لهم الدّين تمَّت عليهم النِّعْمة؛ ولهذا قال تعالى: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلامَ دِينًا﴾؛ أي: فارضوه أنتُم لأنفُسِكم، فإنَّه الدّين الَّذي أحبَّه الله ورضِيَه، وبعث به أفضل الرُّسُل الكرام، وأنزل به أشرفَ كتُبِه[5].

أكمل الأمر أنهاه بالتدريج وعلى مراحل وفترات متقطعة لهذا قال الله تعالى: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾ وقال أيضا ﴿ وَلِتُكْمِلُوا الْعِدَّةَ ﴾ لأنه يجوز لهم قضاؤها على فترات متقطعة وقال: ﴿ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾ لأن القرآن نزل على فترات متقطعة دامت 23 سنة.

﴿شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِّنَ الْهُدَىٰ وَالْفُرْقَانِ فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ وَمَن كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ وَلِتُكْمِلُوا الْعِدَّةَ وَلِتُكَبِّرُوا اللَّهَ عَلَىٰ مَا هَدَاكُمْ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ (البقرة: 185)

أما أتم الأمر، أي: أنهاه مرة واحدة دون انقطاع، ولذاك قال تعالى: ﴿ ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى

﴿اللَّيْلِ﴾ لأن الصوم يجب أن يكون متصلا طول النهار دون انقطاع، وقال: ﴿وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي﴾ إشارة إلى أن نعمة الله لا تنقطع أبدا. ﴿وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ﴾ (البقرة: 196)

﴿ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ﴾ (البقرة: 187)

﴿فَأَتِمُّوا إِلَيْهِمْ عَهْدَهُمْ إِلَىٰ مُدَّتِهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ﴾ (التوبة: 4)

«التتميم يرد على الناقص فيتمه والتكميل يرد على المعنى التام فيكمله، إذ الكمال أمر زائد على التمام، والتمام يقابل نقصان الأصل، والكمال يطابق نقصان الوصف بعد تمام الأصل، ولهذا كان قوله تعالى: ﴿تِلْكَ عَشَرَةٌ كَامِلَةٌ﴾ (البقرة: 196)، أحسن من (تامة)، لأن التمام من العدد قد علم، وإنما احتمال النقص في صفاتها.

وقيل: الكمال: اسم لاجتماع أبعاض الموصوف، والتمام اسم للجزء الذي يتم به الموصوف، وتم على أمره: أمضاه وأتمه.

وأتِمَّ على أمرك: أي أمضه، ومنه حديث : "تم على صومك "»(6)

«الكمال: هو ما يكون عدمه نقصانا يستعمل في الذات والصفات والأفعال، وهو الأمر اللائق للشيء الحاصل له بالفعل سواء كان مسبوقا بالقوة أم لا، -كما في حركات الحيوانات، أو غير مسبوق كما في الكمالات الدائمة الحصول والحركات الأزلية على رأي الحكماء-.

والكمال ينقسم إلى منوع وهو ما يحصل النوع ويقومه كالإنسانية، وهو أول شيء يحل في المادة.

وغير منوع وهو ما يعرض للنوع بالكمال الأول كالضحك ويسمى كمالا ثانيا، وهو أيضا قسمان:

أحدهما: صفات مختصة قائمة به غير صادرة عنه كالعلم للإنسان مثلا.

والثاني آثار صادرة عنه كالكتابة مثلا.

واعلم أن الإنسان على ثلاثة أصناف: ناقص وهو أدنى الدرجات وهم العوام، وكامل وهو قسمان: كامل غير مكتمل وهم الأولياء، ولو وجد التكميل للبعض فإنما يكون ذلك

بالنيابة لا على الاستقلال، وكامل في ذاته مكتمل لغيره وهم الأنبياء عليهم الصلاة والسلام.

ثم الكمال والتكميل إما أن يكون في القوة النظرية أو في القوة العملية، وأفضل الكمالات النظرية معرفة الله تعالى، وأشرف الكمالات العملية طاعة الله تعالى، وكل من كانت درجاته في هاتين المرتبتين أعلى كانت درجات ولايته أكمل، وكل من كانت درجاته وتكميله بالغير في هاتين المرتبتين أعلى وأكمل كانت درجات نبوته أكمل»(7)

ويتضمن التكامل المفاهيم المقاربة التالية:

التكميل: اسم لعمل يستعمل في علم الجبر والمقابلة مقابل للرد، التلاقي: وهو قسم من التخالف، والملاقاة بين الشيئين، إن كان بالتمام، بحيث إذا فرض جزء من أحدهما، أنفرض بإزالة جزء من الآخر، فيتطابقان بالكلية يسمى بالمداخلة، وإن لم يكن بالتمام بل بالأطراف يسمى مماسة، التمثيل: إثبات حكم في جزئي لثبوته حكمه في جزئي آخر لمعنى مشترك بينهما مؤثر في ذلك الحكم، والمراد بالجزئي، الجزئي الإضافي، والأظهر أن يقال: إثبات حكم لأمر لثبوته في آخر لعلة مشتركة بينهما. التمثيل: هو المؤلف من قضايا تشتمل على بيان مشاركة جزئي لجزئي في علة حكم ليثبت ذلك في ذلك الجزئي، ويسميه الفقهاء قياسا، والجزئي الأول فرعا والثاني أصلا والمشترك علة وجامعا، التأليف: لغة إيقاع الألفة بين شيئين أو أكثر، وعرفا مرادف التركيب، وهو جعل الأشياء بحيث يطلق عليه إسم الواحد، وقد يقال التأليف جمع أشياء متناسبة، ويُشعر به اشتقاقه من الألفة فهو أخص من التركيب.

الاستعارة: هي أخذ الشيء بالعارية، والاستعارة الحقيقية هي أن يكون المستعار والمستعار منه ثابتين ومعلومين.

الاستقراء: لغة هو التتبع، استقريت الشيء إذا تتبعته، وعند المنطقيين؛ قول مؤلف من قضايا تشتمل على الحكم على الجزئيات لإثبات الحكم الكلي (الكشاف ص172).

الاستقصاء: هو أن يتناول المتكلم معنى فيستقصيه فيأتي بجميع عوارضه ولوازمه بعد أن يستقصي جميع أوصافه الذاتية بحيث لا يترك لمن يتناوله بعده فيه مقالا كقوله تعالى: ﴿**أَيَوَدُّ أَحَدُكُمْ أَنْ تَكُونَ لَهُ جَنَّةٌ مِنْ نَخِيلٍ وَأَعْنَابٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الأنهار لَهُ فِيهَا مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ**

**وَأَصَابَهُ الكِبَرُ وَلَهُ ذُرِّيَّةٌ ضُعَفَآءُ فَأَصَابَهَآ إِعْصَارٌ فِيهِ نَارٌ فَاحْتَرَقَتْ، كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللهُ لَكُمُ الآيات لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ﴾** (البقرة: 266)»[8]. فإنه لم يكتف بـ﴿**جنة**﴾ بل قال في تفسيرها ﴿**من نخيل وأعناب**﴾ ثم زاد ﴿**تجري من تحتها الأنهار**﴾ متمما لوصفها بذلك، ثم أكمل وصفها بعد التتميمين فقال: ﴿**له فيها من كل الثمرات**﴾، فأتى بكل ما من إمكانه أن يكون في الجنان. ثم قال في وصف صاحبها: ﴿**وأصابه الكبر**﴾، ثم استقصى المعنى في ذلك بما يوجب تعظيم المصاب بقوله بعد وصفه بالكبر: ﴿**وَلَهُ ذُرِّيَّةٌ**﴾ ولم يكتف حتى وصفها بـ﴿**ضعفاء**﴾، ثم ذكر استئصال الجنة التي ليس بهذا المصاب غيرها، بالهلاك في أسرع وقت حيث قال: ﴿**فَأَصَابَهَآ إِعْصَارٌ**﴾، ولم يقتصر ذكره للعلم بأنه لا يحصل به سرعة الهلاك، فقال: ﴿**فيه نار**﴾، ثم لم يقف عند ذلك حتى أخبر باحتراقها لاحتمال أن تكون النار ضعيفة لا يفي احتراقها لما فيها من الأنهار، ورطوبة الأشجار فاحترس من هذا الاحتمال بقوله: ﴿**فاحترقت**﴾ فهذا أحسن استقصاء وقع في القرآن وأتمه وأكمله.

«فالاستقصاء يرد على المعنى التام الكامل، والتتميم يرد على المعنى الناقص»[9]

### المفهوم الجامع المانع للتكامل

فالتكامل هو حركة تركيب وتنسيق مجموعة من العناصر، بمثابة أجزاء، يتخللها النقص إذا نُظر إليها منفردة، وتعويض النقص يقتضي الاتصال بالأجزاء الأخرى، وهذا الاتصال تحكمه آليات (التكميل والتلاقي والتمثيل، التأليف، والتحديد والمقارنة والاستعارة) وضوابط (الاستقراء والاستقصاء والتركيب والتنسيق) وروابط (والتوحيد هو الخط الرابط بين جميع الشعب العلمية).

### ثانيا: مفهوم المعرفة

-**في اللغة العربية:** عَرَفَ الشيء: أدركه وعَلِمَهُ، وعرَّفه الأمر: أعلمه إياه، وعَرَّفَهُ بيته: أعلمه بمكانه[10]، فالمعرفة بهذه المعاني تدور في مجملها على الإدراك والعلم.

- **أما في الاصطلاح الفلسفي:** "المعرفة هي ثمرة التقابل والاتصال بين ذات مدركة وموضوع مدرك، وتتميز من باقي معطيات الشعور، من حيث أنها تقوم في آن واحد على

التقابل والاتحاد الوثيق بين هذين الطرفين"[11].

- **أما عند الجرجاني:** "المعرفة هي إدراك الشيء على ما هو عليه، وهي مسبوقة بجهل، بخلاف العِلم، ولذلك يسمى الحق تعالى: بالعالِم دون العارف"[12].

-**أما محمد علي الفاروقي التهانوي** فقد أورد في كشافه ثلاثة معان للمعرفة؛

الأول: المعرفة بمعنى الإدراك سواء كان تصورا أو تصديقا "ولهذا قيل كل معرفة وعلم فإما تصور أو تصديق".

الثاني: المعرفة تعني؛ "إدراك البسيط سواء كان تصورا للماهية أو تصديقا بأحوالها، أما إدراك المركب سواء كان تصورا أو تصديقا، على هذا الاصطلاح فيخص العلم، فبين المعرفة والعلم تباين بهذا المعنى، فمتعلق المعرفة هو البسيط واحد، ومتعلق العلم وهو المركب متعدد".

الثالث: المعرفة هي الإدراك الأخير من الإدراكين لشيء واحد، إذا تخلل بينهما عدم، بأن أدرك أولا ثم ذهل عنه، ثم أدرك ثانيا، فالمعرفة هي الإدراك الذي هو بعد جهل، ويعبر عنه أيضا بالإدراك المسبوق بالعدم والعلم يقال للإدراك المجرد من هذين الاعتبارين، بمعنى أنه لم يعتبر فيه شيء من هذين القيدين[13].

وبالنظر إلى هذه المعاني الثلاثة يتبين أن المعرفة هي إدراك قائم على الاستدلال ومسبوق بالعدم وقابل للذهول، لهذا يقال: الله تعالى عالِم ولا يقال عارف، إذ ليس إدراكه تعالى استدلاليا ولا مسبوقا بالعدم ولا قابلا للذهول.

-**وفي مصطلح الصوفية:** يعتقد المتصوفة أن هناك طريقين للمعرفة؛ الطريق الاستدلالي غير المباشر والطريق الحدسي المباشر.

الطريق الاستدلالي: الاستدلال بفعل الله على صفته، وبصفته على اسمه، وباسمه على ذاته، أولئك ينادون من مكان بعيد، وهذه هي المعرفة الاستدلالية وهو الاستدلال بالآيات على خالقها، لأن منهم من يرى الأشياء فيراه بالأشياء، وهذه المعرفة على التحقيق إنما تحصل لمن انكشف له شيء من أمور الغيب حتى استدل على الله تعالى بالآيات الظاهرة والغائبة،

فمن اقتصر استدلاله على ظاهر العَالَم دون باطنه فلم يستدل بالدليلين فتعطل استدلاله بالباطن وهي درجة العلماء الراسخين في العلم أو مقام التلوين.

الطريق الشهودي: تبدأ بمعرفة الله (الشهود) ومن خلاله يعرف أسماءه وصفاته، ومن هذه الأخيرة يعرف آياته الظاهرة، يتعرف على كتاب الكون المنظور، فالمعرفة الشهودية تنطلق من باطن الآيات إلى الآيات، وهذه هي درجة الصديقين وهم أصحاب المشاهدة لهذا قيل: "العجز عن الإدراك إدراك"، وهي مرتبة الإحسان أو مقام التمكين[14]، فالشخص الذي له مقام التلوين يكون له معرفة الصفات، والشخص الذي له مقام التمكين يكون له معرفة الذات، مثال سيدنا موسى عليه السلام عندما كان في مقام التلوين تطاول وقال: ﴿**رب أرني أنظر إليك**﴾، فجاءه الجواب لن تراني.

وأما المصطفى صلى الله عليه وسلم، فكونه في مقام التمكين لم يتطاول بلسانه، ولم يطلب الرؤية، لهذا حظي بها.

يتضح مما سبق أن المعرفة عند المتصوفة هي العلم الذي لا يقبل الشك، إذا كان المعلوم ذات الله وصفاته، فهي حياة القلب في مشاهدة الله عز وجل[15]، فكل إنسان تعلق قلبه بالله عز وجل غير ناظر إلى ما سواه، يقال أنه كامل المعرفة، قال أهل الإشارات: العارف من لا يشغله شاغل عن ذكر الله طرفة عين، قال الجنيد: العارف الذي نطق الحق عن سره وهو ساكت[16].

فإذا كانت الدلالة اللغوية تدور حول الإدراك والعلم، وكان الاصطلاح الفلسفي في التداول العربي قد ربط الإدراك بالذات المُدرِكة والموضوع المُدرَك، والجرجاني ألغى من الإدراك الجانب الإشاري وركز على الجانب العباري، وانتهى بذلك إلى أن العلم أوسع من المعرفة، والشيء نفسه –تقريبا– انتهى إليه محمد علي الفاروقي التهانوي، وطابق المتصوفة بين المعرفة والعلم في نهاية تحليلهم، فإن هذه الدلالات الاصطلاحية كلها مشتقة من الدلالة اللغوية ومنحدرة منها ومتفرعة عنها.

وإذا تم وصف عناصر الإدراك بلغة العصر –كما فعلت (كريس فريث)– فكان المخ أشبه بعتاد الحاسوب باعتباره خزانة المعلومات، والعقل هو البرنامج الذي يعالج المعلومات

والبيانات وتحديد الاستجابة في إطار المخزون المتاح[17]، وأضفنا نحن –نحن هنا لا تعني ذات الباحث فقط وإنما تتعدى إلى الحقل التداولي والحوض المعرفي الإسلامي، وكأن هذه العملية هي عملية تأثيل على حد تصور طه عبد الرحمن- القلب إلى الحركة الإدراكية باعتبار أن القلب هو الذي يغذي القلب بمعلومات جديدة وكوثر[18] نشاط العقل، واعتبرنا أن الناتج من هذه الحركة الفكرية علما، جاز استبدال اللفظ "معرفة" باللفظ "علم" لأنه يحتويه ويتجاوزه، ولما كان العلم هو ناتج حركة التجميع والتركيب بين عناصر الإدراك دخل في مدلولاته مفهوم التكامل.

**العلم في الحوض المعرفي المسلم يحمل في مفهومه معنى التكامل:** العلم في الحوض المعرفي المسلم هو: «هو التسلح بالقرآن الكريم والسنة النبوية وتدبر ودراسة آيات الآفاق والأنفس، أو العلاقات الخمسة؛ علاقة الإنسان بالله تعالى، وعلاقته بالغيبيات الأخرى، علاقته بنفسه، علاقته بالمجتمع، وعلاقته بالكون الفسيح، في إطار الرؤية التوحيدية، ويتشعب العلم بقدر تشعب هذه العلاقات الخمسة ولا توجد شعبة علمية أفضل من أخرى أو أهم منها لأن الكل يصب في التوحيد».

والعلم في الحوض المعرفي المسلم يحمل في طياته المعاني التالية: التكامل والتكميل، التآلف والتأليف، التتام والتتميم، التَّمثُّل والتمثيل، المقاربة والتقريب، الوحدة والتوحيد، الحقيقة والتحقيق، المصداقية والتصديق، الاستقصاء والاستعارة، الحد والتحديد، التحليل والتركيب، الرغبة والترغيب، الأخلاق والتخليق، الأنس والتأنيس، الحركة والتحريك، التشعب والتشعيب، التحقق والتحقيق، التمكن والتمكين، التنسيق والتوظيف، الخبرة والاختبار، التماس والتلاقي، الصبر، المشقة، ..

أما العلم في الحوض المعرفي الغربي: «فهو مجموعة من العلاقات والقوانين المكتشفة بالبحث التجريبي والتي يمكن التحقق منها والتي تعبر تعبيرا مباشرا عن العلاقات بين الظواهر، وتتعدد العلوم بتعدد الظواهر إنسانية طبيعية بيولوجية». ويحمل في طياته المعاني التالية: التفاضل والتفضيل، التجزُّء والتجزيء، التشتت والتشتيت، الحصر والتحصير، الانغلاق والتغليق، المراكمة والتركيم، التقوقع، المادة والتمديد، البتك والتبتيك،

التخصيص، التفريق، التمييز...

بهذا فإن المصطلح المركب "التكامل المعرفي" يمكن اختزاله في لفظ واحد، هو العلم، ثم القيام بتشعيبه وتفريعه وتوسيعه ومقارنته بالمفاهيم المقاربة، فتتولد شعب العلم التي تنصهر في بوتقة واحدة هي العلم[19].

**ثالثا: مفهوم المصطلح المركب "التكامل المعرفي"**

**1-مفهوم التكامل المعرفي في مشروع إسلامية المعرفة**

**الشيخ فتحي حسن ملكاوي**: أنجز محاولة كبيرة وقيمة تتبع من خلالها السيرة الذاتية لمفهوم التكامل المعرفي نشأة وتطورا وتاريخا ومآلا، واستغرق أغلب المحطات في الحوضين المعرفيين الإسلامي والغربي، غير أنه يمكن الوقوف عند بعض النقاط المهمة في هذا التعريف:

1- جمع الشيخ فتحي حسن ملكاوي حفظه الله بين الحوض المعرفي الغربي والحوض المعرفي المسلم أثناء البحث عن الخصائص الجوهرية لمفهوم التكامل المعرفي، وكأن الثقافة الإنسانية واحدة، فوقع بذلك في الخطأ الذي وقع فيه الفلاسفة العرب الذين نقلوا الفلسفة اليونانية ولم يأخذوا في الاعتبار خصوصية اللغة العربية والثقافة الإسلامية، وهل حياة المفهوم إلا هذه الحركة في المدلولات الاصطلاحية التي يبعثها الوصل بين المخزون الدلالي والرصيد الثقافي داخل الحوض المعرفي الإسلامي.

2- بدأ الشيخ التأريخ لنشأة مصطلح "التكامل المعرفي" بقضية (اللورد سنو) الذي اكتشف الفجوة الهائلة بين المختصين فيما سمي بالعلوم الإنسانية والمختصين في العلوم الطبيعية، والأجدر هو الانطلاق في بحث المفهوم "التكامل المعرفي" من الدلالة اللغوية ثم بناء المدلول الاصطلاحي عليها وضعا وتوظيفا، ولا يقف عند هذا الحد بل يدخل في إنشاء فضاء فكري حوله من خلال حقله الدلالي، موازنا ومشعبا وموسعا، دون أن يخرج من الحوض المعرفي للثقافة المسلمة، وكلما زاد تشعيبه كلما استغرق أكبر قدر من عناصر الثقافة داخل الحوض المعرفي.

3- أخذ الشيخ الدلالة الثقافية لمفهوم التكامل المعرفي على اعتبار أنها الدلالة

الاصطلاحية، فرفع ما كان في الحوض المعرفي الغربي مدلولا لغويا إلى مرتبة المدلول الاصطلاحي في الحوض المعرفي الإسلامي فمزج بذلك بين الحوضين المعرفيين المسلم والغربي فامتزجت الثقافتين في مفهوم التكامل المعرفي، فاختلطت المعالم واضطربت الإحداثيات فانفصل مضمون التكامل المعرفي عن الواقع الثقافي والمعرفي للأمة.

4- غياب مفهوم القلب في معادلته الأخيرة للتكامل المعرفي رغم أنه هو محور التفاعل بين مصادر المعرفة الأخرى: «ألا وإنّ في الجسد مضغة إذا صلحت صلح الجسد كله، وإذا فسدت فسد الجسد كله» [حديث شريف].

5-اللغة لها علاقة بسعة الذهن وحركة الفكر: «ففي اللغة الانجليزية يوجد 1120 طريقة للتعبير عن 40 صوتا، وفي اللغة الإيطالية يوجد 33 طريقة فقط للتعبير عن 25 صوتا، فالذين يتكلمون الانجليزية يستخدمون مناطق في المخ لا يستخدمها الإيطاليون»[20]، والشيء نفسه بالنسبة للغات الأوروبية الأخرى، فهي لغات تقوم على النحت، عدد أصواتها محدود وعدد طرق التعبير عن هذه الأصوات محدود أيضا، أما اللغة العربية فهي لغة اشتقاق (الاشتقاق الصغير والكبير والأكبر)[21]، إذا ارتبطت بالقرآن الكريم يصبح لديها ما لانهاية من الطرق للتعبير عن ما لا نهاية من الأصوات، وهذا ما تؤكده الآية الكريمة: ﴿**قُل لَّوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لِّكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَن تَنفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا**﴾ (الكهف: 109)، فيصبح التكوثر[22] خاصية أساسية من خصائص العقل، وقد غاب عن الشيخ الفاضل أن يصل بنا في تحليله إلى مفهومين؛ مفهوم خاص الحوض المعرفي المسلم، ومفهوم خاص بالحوض المعرفي الغربي، وإن شاء بعد ذلك أن يقيم المقارنة، فيؤثل ما يمكن تأثيله ويستعير ما يمكن استعارته ويستبعد ما يمكن استبعاده.

ووصل في الأخير إلى صوغ معادلة التكامل المعرفي التي بينها فيما يلي: "الدلالة المقصودة في سياق حديثنا في هذا المقام، ترتبط بما أسميناه بمعادلة التكامل المعرفي التي تعني التكامل في ثلاثة مستويات متضايفة متلازمة هي:

-التكامل بين مصدري المعرفة؛ الوحي والوجود.

- التكامل بين أداتي المعرفة؛ العقل والحس.

- التكامل بين المصادر والأدوات.

وقد ارتبط هذا المفهوم بالجمع بين القراءتين؛ قراءة الوحي وقراءة الوجود، أو قراءة الكتاب المسطور وقراءة الكتاب المنظور.

وبصورة مباشرة نعني بالتكامل المعرفي في سياق مشروع إسلامية المعرفة، أو الإصلاح الفكري الإسلامي المعاصر؛

-امتلاك معرفة كافية بمبادئ الإسلام ومقاصده.

- منهجية مناسبة لتوظيف هذه المبادئ وهذه المقاصد.

- إعمال هذه المنهجية في فهم العلوم المعاصرة والتعامل معها.

- بناء شخصية إسلامية معاصرة تتصف بالتماسك والفاعلية.

- تمكين الأمة من الإسهام المتميز في الحضارة الإنسانية وترشيدها بهداية الوحي الإلهي "[23].

-التكامل المعرفي في رأيي:«هو حركة تركيب وتنسيق الشعب العلمية داخل الحوض المعرفي المسلم من خلال المراجعة الشاملة لهذه الشعب»؛ لأنها في الأصل متكاملة الشعب تندرج تحت مفهوم واحد هو العلم، لم يرد لفظ العلوم لا في القرآن ولا في السنة، وقد حصلت هذه الحركة المعرفية في تاريخنا كما ذكرت آنفا:

لا يمكن أن نفهم نشأة المنهج التجريبي في الطبيعيات[24] دون أن نعرف تطور الفقه والأصول. كما لا يمكن أن نفهم النظريات السياسية والأحكام السلطانية دون أن نعرف تطور الفقه والأصول وكذلك العمران البشري والتطورات الاقتصادية...

لا يمكن أن نفهم تطور الفقه والأصول دون أن نفهم العمران البشري والحياة الاجتماعية ولا يمكن فهم هذه الأخيرة دون معرفة التاريخ فهو مادة للبحث في الظواهر الذاتية وغير الذاتية... ثم لا بد من معرفة اللغة العربية للنفاذ إلى أعماق المفاهيم النفسية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية والطبيعية... ففي اللغة العربية تراث المسلمين جميعا.

في أعماق اللغة وفي جوانب النحو فكرة الزمان الماضي والحاضر والمستقبل، فكرة العلية

فكرة القياس العقلي النحوي، وفي إيجاز كل مقولات العقل المسلم ينبغي أن تستمد من أعماق اللغة والنحو والأصول، واللغة تتحقق فاعليتها وحركتها ضمن الدين، لهذا يربط الشاطبي بين اللغة والشريعة: "إذا كانت الشريعة عربية فلا يفهمها حق الفهم إلا من فهم اللغة العربية حق الفهم لأنهما سيان في النمط، ما عدا وجوه الإعجاز، فإذا فرضنا مبتدئًا في فهم العربية فهو مبتدئ في فهم الشَّريعة، أو متوسطًا فهو متوسطٌ في فهم الشريعة، والمتوسط لم يبلغْ درجةَ النهاية، فإذا انتهى إلى الغايةِ في العربية كان كذلك في الشَّريعة، فكان فهمه فيها حجة، كما كان فهمُ الصحابة وغيرهم من الفصحاءِ الذين فهموا القرآن حجةً، فمن لم يبلغ شأوهم، فقد نقصه من فهمِ الشريعة بمقدار التقصير عنهم، وكل من قصر فهمه لم يكن حجة، ولا كان قوله مقبولاً"[25].

## 2-التكامل المعرفي في الحوض المعرفي الغربي

1-بدأ التكامل المعرفي في الغرب منذ القرن الثاني الميلادي حين تفطن (تورقيون)[26] إلى ضرورة الجمع بين العهد القديم والعهد الجديد، بعد المخاض الشديد والحروب الدامية التي عانتها الدول الغربية؛ الأوروبية والأمريكية؛ بعد أن تقاتل الفرنسيون فيما بينهم لسنوات طويلة، وبعد أن تقاتل الفرنسيون والألمان مائة عام، الحروب النابليونية..

بدأ التكامل المعرفي بعد أن تقاتلت الطوائف التي استوطنت أمريكا لسنوات طويلة، بعد أن تقاتلت القوميات البروسية في ألمانيا.. وبعد أن اكتشف الغرب في الأخير بأن هذه الحروب والإرهاب والثورات لا تجدي نفعا[27]، بل لا بد من التكامل، واتجه هذا التكامل وجهتين: تكامل جزئي ذري يتحكم فيه البراديغم الجزئي أو الذري الذي يخص كل دولة على حدة يمكن أن نصطلح عليه "التكامل المعرفي الوطني".

وتكامل كلياني يتحكم فيه براديغم كلياني[28] يتجه نحو الحضارة يجمع الجهود من أجل أن يمسك بزمامها يمكن أن نصطلح عليه "التكامل المعرفي الحضاري بالطبع داخل الحوض المعرفي الغربي".

مثال: الفلاسفة الألمان جلهم كرسوا فكرهم لمشروعين مشروع توحيد القوميات البروسية (ألمانيا) وإسقاط جدار العار، ومشروع مساندة الفكر الغربي (القومية الصهيونية)

في توجيه الحضارة الإنسانية والشيء نفسه بالنسبة للدول الغربية الأخرى.

2-المصطلح المركب "فلسفة العلوم" هو دعوة للتكامل المعرفي بين العلوم التي ولدتها الفلسفة، فبعد أن كبرت وبلغت سن الرشد عجزت عن حل مشاكلها فظهر عندها الحنين للرجوع إلى الأم لكي تعيد احتضانها وأن تحل مشاكلها من جديد.

3-المصطلح المركب تاريخ العلوم هو جهد ضخم جدا من أجل البحث عن الخط الرابط بين مختلف العلوم (جورج سارتون – بيير دوييم الفيزيائي الفرنسي في كتابه "نظام العالم"، مدرسة شيكاغو للبناء الحضاري، روبرت أغروس، جورج ستانسيو، إيدوارد ويلسون في كتابه "وحدة وتناسق المعرفة، بل إن جهود كل الفلاسفة الغربيين نجد فيها بعدين؛ بعد تكاملي وطني، وبعد تكاملي مع الدول الأخرى يهدف إلى الإمساك بزمام الحضارة..)

المنطق الفوقي: هو سبيل آخر للتكامل المعرفي في الحوض المعرفي الغربي.

**التكامل المعرفي والعولمة الكيانية**(29): العولمة لا تستقيم إلا بتلاوة الآية الأخيرة من إنجيلها بتأسيس حكومة عالمية هي اليوم في حكم ما هو قائم بالفعل وحتى أن تظهر للناس وهي مكتملة الشرعية يجب أن يكون لها غطاء معرفي هو التكامل المعرفي بعد التحكم في العملة والنقد (صندوق النقد الدولي وبنك المقاصة..) والتحكم في السيادة على الإقليم (المنظمة العالمية للطيران...).. يقول سعيد عيادي: "ظهر في الولايات المتحدة الأمريكية- وهو الموطن القومي لليهود بعد هجرتهم من الأندلس إلى ألمانيا ومنها إلى أمريكا "[طه عبد الرحمن: الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، ص63]- منذ ثمانينيات القرن الماضي اتجاها نظريا يقف وراءه مجموعة من علماء الاجتماع والمستقبليات وخبراء مراكز الدراسات الإستراتيجية، وصار يصطلح على تسمية هذا الاتجاه بمدرسة شيكاغو للبناء الحضاري، والتي تقوم بإعداد وتطوير دراسات حول التكامل والتعاضد المتساند بين الحضارات"(30).

وقد قامت الحركة الصهيونية بزرع متناقضة في كيان كل دولة تخالفها في العقيدة، تجعلها في حالة عدم استقرار، تتهددها الأزمة والفوضى لكنها تتغذى منها، فوضى منظمة الجميع ناقم عليها والجميع راض عنها، الجميع ينتقدها والجميع يمارسها في الوقت نفسه "والتخلف ليس فقط ناتج عن التأخر، إنه ناتج عن عملية إنشاء عنيفة لنموذج غربي للتقدم خارج الشروط

التاريخية والثقافية والتقنية التي كانت تنتمي إلى التقدم الغربي... فأنتج ليس فقط الضيق والضجر بل أيضا فقر سيكولوجي وأخلاقي وعقلي"[31] إنه توجيه الصهيونية لحركة العلم والتاريخ.

## المبحث الثاني: أسباب التشتت المعرفي في حوضنا المعرفي المسلم

### 1-اختلاف العقيدة بين الحوضين المعرفيين المسلم والغربي

قال الله تعالى: ﴿ وَلَئِنْ أَتَيْتَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ بِكُلِّ آيَةٍ مَّا تَبِعُوا قِبْلَتَكَ ۚ وَمَا أَنتَ بِتَابِعٍ قِبْلَتَهُمْ ۚ وَمَا بَعْضُهُم بِتَابِعٍ قِبْلَةَ بَعْضٍ ۚ وَلَئِنِ اتَّبَعْتَ أَهْوَاءَهُم مِّن بَعْدِ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ ۙ إِنَّكَ إِذًا لَّمِنَ الظَّالِمِينَ ﴾ (البقرة: 145).

لقد حصل في التاريخ أن انجرت فئة من أمتنا إلى الفلسفة اليونانية، وأخذتها كما هي، فانحرفت بالعقائد المسلمة عن الجادة، وقد أدرك علماء الكلام يمثلهم المعتزلة أول الأمر، مدى الهوة السحيقة بين عناصر هذه الفلسفة وبين عقائد الإسلام.

بدأ النزاع بين علماء الكلام والفلاسفة المسلمين، ثم تحول إلى الفلسفة اليونانية ذاتها.

تمخض المذهب الأشعري ممثلا للإسلام، وقام رجال الأشاعرة كالباقلاني وإمام الحرمين الجويني بحسم هذا الجدل.

التوحيد في الحوض المعرفي المسلم يجعل العلاقة بين الله والإنسان علاقة مباشرة لا تحكمها وسائط، أما في الحوض المعرفي الغربي فتحكمها وسائط، وهذا هو الخلل الذي لم يدركه الفلاسفة المسلمون الأوائل الكندي وابن سينا والفارابي وابن رشد وأبوبكر البغدادي وابن طفيل وغيرهم، فقد أخذوا الفلسفة والمنطق الأرسطي دون فحص أصولها العقدية فوقعوا فيما وقعوا فيه، وأدى انحرافهم إلى ظهور الفرق الكلامية بزعامة المعتزلة في البداية، ثم توالى ظهور الفرق الأخرى، إلى أن كرس الله سبحانه وتعالى من يعيد بناء هذه الأمة؛ الشاطبي والشافعي وابن تيمية وأبوبكر الباقلاني وإمام الحرمين، وابن القيم، وغيرهم كثير، الذين أفضت حركتهم العلمية التحليلية التركيبية التنسيقية إلى إنتاج أهم شيء في الحضارة الإنسانية وهو المنهج العلمي الاستقرائي.

**2-اختلاف المفاهيم بين الحوضين المعرفيين المسلم والغربي:**

-أهم ما أنتجه الفكر اليوناني أمرين: تفريع مجالات المعرفة والمنطق الأرسطي: لقد تفطن علماؤنا الذين حاولوا إعادة بناء الحوض المعرفي المسلم والرؤية التوحيدية إلى خطورة التصور اليوناني الذي انطلق من وجود علاقة بين الخالق والمخلوق، وأدركوا بعمق وجدانهم بلبلة المفاهيم التي حصلت في حوضنا المعرفي نتيجة دخول المفاهيم اليونانية والغنوصية، فهناك اختلاف جذري في المفاهيم؛ مفهوم الحد، ومفهوم التصور، مفهوم القضية الكلية...

-الاختلاف في المبادئ التي ينطلق منها العقل؛ مفهوم الجوهر الثابت...الخ.

-الاختلاف في مفهوم القياس؛ أرسطو ينطلق من حكم كلي إلى أحكام جزئية والصدق صوري، المسلمون ينطلقون من جزئية إلى جزئية أخرى بوجود جامع بينهما بواسطة تحقيق علمي دقيق والصدق صوري وواقعي. يقول محمد بن علي الشوكاني بعد أن عرض عدة تعريفات للقياس: «وأحسن ما يقال في حده: استخراج مثل حكم المذكور، لما لم يذكر، بجامع بينهما، فتأمل هذا تجده صوابا إنشاء الله»[32]، ومن هذا المنطلق جاء الاستقراء التجريبي والسبر والتقسيم..

-علماء الأصول أرجعوا قياسهم "قياس الغائب على الشاهد" إلى قانونين (قانون العلية وقانون اطراد الحوادث) يتفرعان إلى أربعة قواعد: (**اطراد العلة، أن تكون العلة منعكسة، الدوران، تنقيح المناط**) وهذه القواعد الأربعة ظهرت فيما بعد عند الانجليزي "ج س ميل"، وأسس عليه قواعد الاستقراء التجريبي والمنطق المادي وهو سبب نهضة الغرب العلمية، ويبدو أن جون ستيوارت ميل وصله ما كتب الإمام الشوكاني في "**إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول**" وما كتبه الإمام القرافي "**نفائس الأصول في شرح المحصول**"، يقول الإمام القرافي: «الدورانات عين التجربة وقد تكثر التجربة فتفيد القطع وقد لا تصل إلى ذلك»[33].

كما أخذ ديكارت الكوجيتو وقواعد المنهج من أبي حامد الغزالي، وكما أخذ دافيد هيوم قانون العلية من علماء الأصول.

والكل يعرف حركة نقل العلوم من طريق صيقلية وطليطلة إلى أوروبا خاصة السربون

وأكسفورد، ودور روجير بيكون وفرونسيس بيكون وجون ستيوارت ميل في ذلك، «وقد زاغ قلم هذا الأخير يجرح المصطفى صلى الله عليه وسلم تعبيرا عن حقد ومرارة في نفسه لأنه كان ناقلا» (سامي النشار) في كتابه (**نظام المنطق**).

فالعلاقة بين الأحواض المعرفية هي علاقة استعارة وأحيانا سرقة وليست علاقة تكامل.

إذن ما حصل في الماضي يحصل الآن، فالتداخل بين حوضنا المعرفي، والحوض المعرفي الغربي أضر بمفاهيمنا، لأن هناك اختلافا جذريا في المفاهيم ناتج عن اختلاف العقائد، وهذه المفاهيم تتخذ شكلا هرميا:

1-المفاهيم المظلة.

2-المفاهيم الوسطى.

3-المفاهيم الفرعية.

مفهوم التوحيد، مفهوم العقل، مفهوم الإنسان....

لماذا فشل الفلاسفة المسلمون في إنتاج فلسفة خاصة بحوضهم المعرفي خاصة في بداية حياتهم الفكرية؟ لأنهم أخذوا المنهج الأرسطي كما هو (الفلسفة والمنطق)= الإبداع.

-دخول مصطلح التصوف حرف أهم وظيفة وهي العبادة عن مسارها الصحيح حيث وفدت إليه مفاهيم من الفيدا الهندية والاشراقية الفارسية ونظرية الفيض الأفلوطينية وفلسفة أفلاطون وأرسطو والمجموعات الهرمسية والغنوصية.

-عقائد الشيعة خليط من آراء كبالا اليهود والمسيحية والمزدكية والديصانية والمانوية[34].

-الغرب اكتشف الحوض المعرفي المسلم في مرحلتين من تاريخه:

المرحلة الأولى: من ق9م إلى ق15م حيث ترجم فيها منتجات هذا الحوض من أجل إثراء ثقافته بالطريقة التي أتاحت له فعلا تلك الخطوات الموفقة التي هدته إلى حركة النهضة.

والمرحلة الثانية: بداية من ق15 وهي المرحلة التي بدأ فيها الاستلاب (الاستدمار).

-العلم في حوضنا المعرفي غير محدود وواحد في ذاته متشعب إلى شعب لا حصر لها، لأن العقل محدود، لكن إذا ارتبط بالغيب يتكوثر، فيكون دائم المراجعة للشعب العلمية ودائم التشعيب؛ لأن المرجع واحد هو التوحيد، فكلما تشعبت كانت أكثر تكاملا وترابطا

والدليل (مقدمة ابن خلدون).

أما العلم في الحوض المعرفي الغربي فهو محدود يتعدد ويتجزأ كلما كبرت كتلته وتنفصل أجزاؤه عن بعضها منهجا ومفهوما، فالعلوم تتراكم لهذا فالعقل الغربي يقوم بالصيانة والزيادة وكلما كبرت الكتلة تجزأت أكثر، وكلما تجزأت أكثر صعب التحكم فيها والربط بين أجزائها.

**3-نقص التنشئة الدينية والعقدية في مجتمعات الأمة المسلمة:**

نقص التنشئة العقدية والدينية في مجتمعنا الجزائري وفي العالم المسلم، حيث يكبر الشباب وهم لا يعرفون عقيدتهم ودينهم، ويصلون إلى الجامعة ويتصلون بمختلف العلوم التي نقلت بمفاهيمها وأبعادها الفلسفية ومرجعياتها الدينية، وهم لا يملكون ملكة فرز المفاهيم لأنهم غير محصنين عقديا، فيقع لهم الخلط والانحراف، فما نراه في الواقع من سلوكات هي في الحقيقة انعكاس للمفاهيم والثقافات التي تراكمت في وجدانهم، هذا ناهيك عن الشابكة الرقمية والهواتف الذكية والمحطات التلفزية...

إن الخواء العقدي الذي نتج عن عدم التنشئة العقدية، جعل الشباب يخضع لتنشئة أخرى عن طريق الوسائل الرقمية والشابكة العنكبوتية، تنشئة لا يعلمها إلا الذي يتحكم في هذه الوسائل، مما أنتج خليطا من العقائد تحول إلى خليط من المفاهيم تحول بدوره إلى خليط من السلوكات.

**4-الأوهام التي قذفها الغرب في عقولنا وقلوبنا وصدقناها حتى أصبحت مسلمات:**

1-العلم موضوعي وحيادي ولا هوية له لأنه يخضع لمنهج علمي تجريبي يمكن التحقق منه ومن هنا جاء تقسيم العلوم إلى إسلامية وغير إسلامية.

2-العلم بالمفهوم الغربي هو السبيل الوحيد للتقدم والنهضة، ومن أراد أن يلحق بركب الحضارة عليه أن يتجرد من الدين ويسلك سبيل العلم لأنه حيادي ولا هوية له.

3-التفكير الغربي بما أنه علمي موضوعي فهو تفكير كوني إنساني، وما علينا إلا اتباع هذا الفكر.

4-أوهمنا بأننا لا نستطيع وأن لا قيمة لفكرنا، زرع فينا مركب النقص «القابلية للاستعمار» (مالك بن نبي)، فصلنا عن عقيدتنا ثم عن تاريخنا ثم عن جغرافيتنا ثم فصلنا حتى عن ذواتنا، فأصبحنا ليس فقط لا نحترم بعضنا البعض بل لا نحترم حتى ذواتنا.

**5-هيمنة البراديغم الغربي:** الغرب خاض حروبا مريرة حتى وصل إلى هذه الحالة من الاستقرار العقدي من خلال الاتفاق على كتاب مقدس يتضمن العهد القديم المتمثل في التوراة والعهد الجديد المتمثل في الأناجيل الأربعة (متا، يوحنا، مرقس، ولوقا) أما إنجيل برنابا فقد حذف نظرا لأنه يتكون من 150 قضية تتفق والقرآن الكريم، وحين استقر به الأمر وأمسك بزمام الحضارة، فهو سعى ويسعى جاهدا لمحو العقائد الثلاثة الأخرى التي ذكرها القرآن الكريم (الإسلام والمجوسية والذين أشركوا) والحقيقة أن عدوه اللدود العقيدة المسلمة.

## المبحث الثالث: آليات تشغيل التكامل المعرفي

1-المنطق كآلية من آليات تشغيل التكامل المعرفي بين الشعب العلمية داخل الحق المعرفي (الشعب العلمية المتعلقة بالوسائل والآلة والشعب العلمية المتعلقة بالمقاصد والغايات) لأن المنطق يُعلّم: اختراع المفاهيم وتوليد المصطلحات بيان الفروق بين الشعب العلمية والبحث عن العلاقات، صوغ المبادئ وضع القواعد ترتيب القوانين تصحيح الآراء والمفاهيم استخلاص النتائج.

2-مفهوم العلم في الحوض المعرفي المسلم يقتضي الخصائص التالية: أنه غير محدود، وبما أنه بهذه الخاصية فهو يتشعب ولا يتجزأ، (في الحوض المعرفي الغربي نظرية التراكم المعرفي التي تقوم على الصيانة والزيادة "بوبر- لاكتوس- كولينجود".

بينما عندنا نظرية أخرى هي التكوثر العقلي الذي يقوم على المراجعة والتشعيب (طه عبد الرحمن)، وإذا شئنا أن نكامل نقوم بالمراجعة (مراجعة المفاهيم المصطلحات المبادئ الدعاوى المناهج الأدلة....) نكشف عن الثقافات التي كونت دائرة المعارف في حوضنا المعرفي. فالعلم واحد له شعب متعددة. (شعب علوم الآلة والوسائل وشعب المقاصد والغايات الدينية والإنسانية والكونية).

3-الأخلاق عنصر أساسي من عناصر تشغيل مفهوم التكامل المعرفي: كل الشعب العلمية داخل الحوض المعرفي تشترك في وجود معاني رقيقة ذات طابع خلقي عميق وهذا هو لب القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة "إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق"، فالتأليف بين القلوب وربط الإنسان بالتاريخ والجغرافيا هو جوهر التكامل المعرفي.

4-تحويل التكامل المعرفي إلى مؤسسة: وهذا هو الجهد الكبير الذي قام به المعهد العالمي للفكر الإسلامي، بناء الجامعات وعقد المؤتمرات، وبناء المؤسسات والمراكز البحثية من أجل إعادة بناء مفهوم العلم وبالتالي ربطه بالتوحيد وتوجيهه بما يتوافق والثقافة المسلمة.

5-السلطة هي من أهم الآليات التي يمكن أن تحقق التكامل المعرفي، وذلك عن طريق: التنشئة العقدية للشباب، وعن طريق بناء مؤسسات ومراكز بحث تشترك فيها جميع الشعب العلمية لبحث المفاهيم والمناهج والآليات المشتركة، وسبل التلاقح وسبل استفادة الشعب العلمية من بعضها البعض، فمن تكامل المعرفة أن نجد الطبيب مثلا يدرس الفيزياء كما يدرس العقيدة والأدب واللغة... كما يجب على الأديب أن يدرس الرياضيات والفيزياء والطب... أو على الأقل تكون هناك فرق بحثية ومخابر تجمع كل التخصصات الدقيقة في دراسة المشاريع البحثية..

## الخاتمة

في ختام هذا البحث المتواضع نصل إلى النتائج التالية:

- إن مفهوم العلم في الثقافة المسلمة يحمل في طياته المعاني التالية: التكامل والتكميل، التآلف والتأليف، التتام والتتميم، التَّمثُّل والتمثيل، التقارب والتقريب، الوحدة والتوحيد، الحقيقة والتحقيق، المصداقية والتصديق، الاستقصاء والاستعارة، التماس والتلاقي، الاختبار، الصبر، المشقة، ..

- لهذا فإن المصطلح المركب "التكامل المعرفي" هو من قبيل التطويل في الكلام إذا رجعنا إلى مفهوم المعرفة والعلم في العربية والتداول الإسلامي، إذ يكفي استعمال مصطلح العلم وشعب العلم، لأنه يتضمن المعاني الواردة أعلاه.

وإذا شئنا أن نعرف مصطلح "التكامل المعرفي" الذي يبدو أنه مستعار من الحوض المعرفي الغربي، فهو حركة تركيب وتنسيق الشعب العلمية داخل الحوض المعرفي المسلم، من خلال تفعيل العلاقة بين الإنسان والغيب، ثم بين الإنسان ونفسه ثم بين الإنسان والكون والمجتمع.

– إن تفعيل مصطلح العلم وتشغيله يقتضي تشغيل كافة الدلالات المتضمنة في مفهومه.

– إن مفهوم العلم في الثقافة غير المسلمة يحمل في طياته المعاني التالية: التفاضل، التجزيء، التشتيت، الحصر، الانغلاق، التقوقع، التخصيص، التفريق، التمييز... وقد أفضت هذه المفاهيم إلى ما سمي بالحداثة، التي شعر الغرب أنها أضرت به فلجأ إلى التكامل المعرفي كمشروع يتغيا من خلاله ما أسماه بما بعد الحداثة.

– كل الشعب العلمية في العلم داخل الحوض المعرفي للأمة المسلمة تشترك في وجود معان رقيقة ذات طابع خلقي عميق، وهذا هو لب القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة "إنما بعثت لتمم مكارم الأخلاق".

– لا يمكن فهم نشأة الاستقراء التجريبي في الطبيعيات عند المسلمين دون أن نعرف نشأة وتطور علم الأصول.

ولا يمكن أن نفهم النظريات السياسية (الأحكام السلطانية مثلا..) بدون أن نعرف الفقه وتطوره.

لا يمكن أن نفهم كيف تطور علم أصول الفقه وعلم الأصول دون أن نفهم كيف تطور العمران البشري "الحياة الاجتماعية".

لا يمكن معرفة العمران البشري إلا بمعرفة التاريخ فهو مادة للبحث في الظواهر الذاتية وغير الذاتية.

– فهم التاريخ وتفسيره يقود إلى تصور أعماق ما اختلج في وجدان المسلمين ونفسيتهم، كما يقود إلى تكوين صورة ناضجة عن حياتهم العمرانية.

كل هذه الشعب العلمية ولدت في أحضان اللغة العربية، وفي أعماق هذه اللغة وفي جوانب النحو فكرة الزمان الماضي والحاضر والمستقبل، وفكرة العلية، وفكرة القياس العقلي النحوي، وفي إيجاز؛ كل مقولات العقل الإسلامي إنما ينبغي أن تستمد في أعماق النحو واللغة. علم السلوك والتزكية طبق منهج الإشارة والدلالة على أجزاء النحو المختلفة وقاد إلى نظرية في المعرفة.العلاقة بين الأحواض المعرفية ليست علاقة تكامل بل هي علاقة

استعارة. هذا والحمد لله رب العالمين.

**ـ قائمة المصادر والمراجع**

1. القرآن الكريم
2. الصحاح خاصة صحيح البخاري ومسلم
3. ابن تيمية: مجموع الفتاوى "مفصل الاعتقاد".
4. ابن منظور: لسان العرب، دط، دار المعارف، القاهرة، دت.
5. ابن كثير: تفسير القرآن العظيم.
6. الكليات معجم المصطلحات والفروق اللغوية.
7. مجمع اللغة العربية: المعجم الفلسفي، دط، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، (1403هـ-1983م).
8. علي بن محمد بن علي الجرجاني: كتاب التعريفات، ط ج، دار الكتاب العربي، بيروت، (1423هـ-2002م).
9. محمد علي الفاروقي التهانوي: كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، ط1، تح؛ علي دحروج، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، 1996م.
10. محمد أبو القاسم حاج حمد: منهجية القرآن المعرفية، ط1، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 2003م.
11. علاء طاهر: مدرسة فرانكفورت من هوركهايمر إلى هابرماز، ط1، مركز الإنماء القومي، بيروت، دت.
12. فتحي حسن ملكاوي: منهجية التكامل المعرفي مقدمات في المنهجية الإسلامية، ط1، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، هرندن، فرجينيا، و م أ، 2011م.
13. زكي الميلاد: التكامل المعرفي بين العلوم في رؤية علماء الطبيعيات المسلمين، "مجلة ثقافتنا للدراسات والبحوث"، المجلد6، العدد22، 2010.
14. كريس فريث: تكوين العقل كيف يخلق المخ عالمنا الذهني، تر:- شوقي جلال، ط1، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2012م.
15. طه عبد الرحمن: اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، ط1، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1998م.
16. محمد سعيد رمضان البوطي: العلم الحديث ومعرفة الغيب، مجلة حراء، العدد12، السنة3، (أيلول/سبتمبر)2008م، تركيا.
17. صلاح الدين الزعبلاوي: "الاشتقاق"، مجلة التراث العربي، اتحاد الكتاب العرب، العدد09، السنة الثالثة، دمشق، (محرم 1403هـ- أكتوبر 1982م).
18. طه عبد الرحمن: اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، ط1، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1998م.

19. علي سامي النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج1، ط9، دار المعارف، القاهرة، د ت.
20. الشاطبي: الموافقات، ج5، ط1، دار بن عفان للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية، 1997م.
21. وودي هولتون: الأمريكيون الجوامع وأصول الدستور الأمريكي، تر:- أبو يعرب المرزوقي، ط1، هيئة أبو ضبي للثقافة والتراث كلمة، أبو ضبي، (1431هـ-2010م).
22. طه عبد الرحمن: الحق العربي في الختلاف الفلسفي، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 2002م.
23. سعيد عيادي: آليات إعادة البناء الحضاري للإنسان والمجتمع، د ط، دار المعاصرة للنشر والتوزيع، المحمدية الجزائر، 2009م.
24. جاك لندن: العقب الحديدية رواية عقائدية اشتراكية، تر:- منير البعلبكي، ط4، دار العلم للملايين، بيروت، 1979م.
25. محمد بن علي الشوكاني: إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، تح: أبي حفص سامي بن العربي الأثري، ج1، ط1،دار الفضيلة للنشر والتوزيع، الرياض، المملكة العربية السعودية، (1421هـ-2000م).
26. القرافي: نفائس الأصول في شرح المحصول، دط، مكتبة نزار مصطفى الباز، مكة، د ت.

**ـ الحواشي والإحالات:**

[1]- أفريقيا الجديدة دراسة في الجغرافيا السياسية: جمال حمدان، القاهرة، مكتبة مدبولي، دط، 1996م، ص7.

[2]- لسان العرب: ابن منظور ، القاهرة، دار المعارف، دط، دت، ص3930.

[3]- القاموس المحيط: الفيروز أبادي، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط8، (1426هـ-2005م)، ص1054.

[4]- لسان العرب: ابن منظور، م س، ص447-449.

[5]- تفسير القرآن العظيم: ابن كثير، مصر الجديدة، مؤسسة المختار، ط3، (1423هـ-2002م)، ج4، ص246.

[6]- الكليات معجم المصطلحات والفروق اللغوية: الكفوي، بيروت، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، ط2، (1419هـ-1998م)، ص296.

[7]- الكليات معجم المصطلحات والفروق اللغوية: الكفوي، م س، ص772.

[8]- الكليات معجم المصطلحات والفروق اللغوية: الكفوي، م س، ص150.

[9]- الكليات معجم المصطلحات والفروق اللغوية: الكفوي، م س، ص150.

[10]- لسان العرب: ابن منظور، م ن، ص2897.

[11]- المعجم الفلسفي: مجمع اللغة العربية، القاهرة، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، دط، (1403هـ-1983م)، ص186-187.

[12]- كتاب التعريفات: علي بن محمد بن علي الجرجاني، بيروت، دار الكتاب العربي، ط ج، (1423هـ-2002م)، ص186.

[13]- كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم: محمد علي الفاروقي التهانوي، بيروت، مكتبة لبنان ناشرون، ط1، تح؛ علي

دحروج، 1996م، ص1583-1584.

[14]- كشاف اصطلاحات الفنون: التهانوي، م س، ص1584.

[15]- نفسه، ص1584.

[16]- نفسه، ص1585.

[17]- أنظر:- تكوين العقل كيف يخلق المخ عالمنا الذهني: كريس فريث، القاهرة، المركز القومي للترجمة، تر:- شوقي جلال، ط1، 2012م، ص18.

[18]- التكوثر: ((هو وجدان الكثرة الممكنة تحت الوحدة الظاهرة)) فالعقل محدود وحتى يتجاوز حدوده يرتبط بالوحي عن طريق القلب فيتجدد على الدوام فيكتسب خاصية الفعل والقصد حتى يكون لفعله معنى، وإذا قصد يجب أن يطلب الفعل النافع، راجع:- اللسان والميزان أو التكوثر العقلي: طه عبد الرحمن، بيروت، المركز الثقافي العربي، ط1، 1998م، ص18-19، هكذا تنبثق المفاهيم الصحيحة من حركة الفكر.

[19]- أنظر:- مقال رائع "العلم الحديث ومعرفة الغيب": للشيخ محمد سعيد رمضان البوطي، مجلة حراء Isik Yayiniik Ticaret AS، اسطنبول، تركيا، العدد12، السنة3، (أيلول/سبتمبر)2008م، ص10، يبين فيه المفهوم التداولي للعلم في حوضنا المعرفي.

[20]- تكوين العقل كيف يخلق المخ عالمنا الذهني: كريس فريث ، م س ، ص46.

[21]- الاشتقاق هو الانتقال من الدلالة الطبيعية (الجذر الثلاثي) إلى الدلالة الوضعية، وهو ثلاثة أنواع؛ صغير وكبير وأكبر، وكل اشتقاق تضبطه قواعد دقيقة وضعها علماء اللغة وحددوا ضوابطها وقوانينها، راجع:- صبحي الصالح، م ن، ص174. كذلك ثلاثة مقالات "مذاهب وآراء حول نشوء اللغات" و"تدرج المعاني" والمقال المهم الذي خصصه للاشتقاق "الاشتقاق": صلاح الدين الزعبلاوي، مجلة التراث العربي، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، العدد09، السنة الثالثة، (محرم 1403هـ- أكتوبر 1982م)، يقول الزعبلاوي في هذا العدد: «اللغة فصول تشابكت أواصرها وتوشجت عراها، وكان بينها رحما ماسة، فأنت إذا عرضت لمسألة في إحداها، أصارتك الحاجة إلى أن تذكي العين على ما يتصل بها من البحث في فصول من دوحتها، فتجعله منك على بال وذكر، ليبرح به خفاء ما عرضت له فينزاح غموضه وتحل رموزه.

من هذه الفصول فصل عقدته في هذه المجلة حول (نشوء اللغات) وآخر عقدته فيها حول (تدرج المعاني)، وهذا فصل في (الاشتقاق) يناط بهما وينتمي إليهما، فإذا انتظم عقد هذه الفصول وقد اشتبكت أسبابها وتمكنت أواصيها، كان بعضها ذريعة إلى جلاء ما قد يستغلق في بعضها الأخر، وسلما إلى فك مشكلة، وسببا إلى إيضاح منهاجه واستبانة وجهه.

وأنت إذا تأملت فصلنا هذا في (الاشتقاق) عرفت قرابة ما بينه وبين الفصلين السابقين، في غير كلفة أو عسر أو عناء» فالاشتقاق هو نزع لفظ من لفظ ولو مجازا، بشرط مناسبتها في المعنى واتفاقها في الحروف الأصلية وترتيبها، ومغايرتها في الصيغة حقيقة أو تقديرا، وهكذا تشترك مفردات كل مادة لغوية في حروفها الثلاثة وترتيبها، وتلتقي على معنى يشملها، ثم يفرد كل منها بصيغة ومبنى ودلالة خاصة، وقد أسموا هذا النوع من الاشتقاق بالاشتقاق الصغير، وبحثه كثير من المتقدمين؛ كالأصمعي وقطرب وأبي الحسن الأخفش والمبرد وابن خالويه، وبرع فيه أبو بكر بن دريد في كتابه "الاشتقاق" وأوغل فيه أحمد بن فارس في كتابه "فقه اللغة" المعروف بالصاحبي وكتاب

"مقاييس اللغة".

«وجعل أئمة اللغة الاشتقاق نوعين آخرين هما الكبير والأكبر، فإذا كان شرط الاشتقاق الصغير؛ أن يكون بين اللفظين اتفاق في الحروف الأصول وترتيبها وتناسب في المعنى، فشرط الاشتقاق الكبير أن يكون بين اللفظين أو الألفاظ اتفاق في الحروف دون ترتيبها.

أما الاشتقاق الأكبر فحده؛ أن يكون بين اللفظين أو الألفاظ اتفاق في بعض الحروف وتقارب في الباقي، وقد جعلوا التقارب في مخرج الحروف خاصة وفي صفتها» ص37-38.

[22]- التكوثر: «هو وجدان الكثرة الممكنة تحت الوحدة الظاهرة» فالعقل محدود وحتى يتجاوز حدوده يرتبط بالوحي عن طريق القلب فيتجدد على الدوام فيكتسب خاصية الفعل والقصد حتى يكون لفعله معنى، وإذا قصد يجب أن يطلب الفعل النافع، راجع:- اللسان والميزان أو التكوثر العقلي: طه عبد الرحمن، بيروت، المركز الثقافي العربي، ط1، 1998م، ص18-19، هكذا تنبثق المفاهيم الصحيحة من حركة الفكر.

[23]- منهجية التكامل المعرفي مقدمات في المنهجية الإسلامية: فتحي حسن ملكاوي، هرندن، فرجينيا، معهد العالمي للفكر الإسلامي، ط1، الو م أ، 2011م، ص291.

[24]- انظر:- نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام: علي سامي النشار، القاهرة، دار المعارف، ط9، د ت، ج1، ص20-57.

[25]- الموافقات: الشاطبي، المملكة العربية السعودية، دار بن عفان للنشر والتوزيع، ط1، 1997م، ج5، ص53.

[26]- انظر:- نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام: علي سامي النشار، م س، ص186 وما بعدها.

[27]- طالع:- الأمريكيون الجوامع وأصول الدستور الأمريكي: وودي هولتون، أبو ضبي، هيئة أبو ضبي للثقافة والتراث كلمة، تر:- أبو يعرب المرزوقي، ط1، (1431هـ-2010م)، وفكرة المؤتمر العظيم في فيلاديلفيا صيف 1787م، الذي تمخض عنه دستور أمريكا والدستور المضاد الذي يحميه، وكان سبب هذه الحركة التجميعية بين مختلف الولايات الأمريكية المتناحرة شخص مريض هزيل البنية هو (جيمس ماديسون الذي "كان دودة كتب" ص19.

[28]- راجع في هذه الفكرة الدراسات التي قام بها عالم الاجتماع الفرنسي (رونالد فيفر كورن)، و(لويس دومون) (Luis Dumont) في تحليله للأنظمة التامية.

[29]- يميز طه عبد الرحمن بين العولمة الكيانية والعولمة السياسية ويحدد لكل واحدة خصائصها راجع:- الحق العربي في الختلاف الفلسفي: طه عبد الرحمن، المغرب، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ، ط1، 2002م، ص52.

[30]- آليات إعادة البناء الحضاري للإنسان والمجتمع: سعيد عيادي، المحمدية الجزائر، دار المعاصرة للنشر والتوزيع، د ط، 2009م، ص9.

[31]- العقب الحديدية رواية عقائدية اشتراكية: جاك لندن، بيروت، دار العلم للملايين، تر:- منير البعلبكي، ط4، 1979م، ص30.

[32]- إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول: محمد بن علي الشوكاني، الرياض، المملكة العربية السعودية، دار الفضيلة للنشر والتوزيع، تح: أبي حفص سامي بن العربي الأثري، ط1، ، (1421هـ-2000م)، ج1، ص841.

[33]- نفائس الأصول في شرح المحصول: القرافي، دط، مكة، مكتبة نزار مصطفى الباز، دط، د ت، ص613.

[34]- انظر:- نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام: علي سامي النشار ، م س، ص186 وما بعدها.

ooooooooooooooooooooooooooooo

# Cognitive integration Conceptual Approach

**Dr. Ammar Gasmi**
Faculty of Ossoul El-ddin, Department of doctrine and comparative religion,
University of Amir Abdul Qader of Islamic sciences, Constantine, Algeria,
ammar.gasmi06@yahoo.fr

**Abstract:**

What is happening today to the present of the Islamic nation is similar to what happened to it in its history when the abbassi nation saw pertinent changes and a big scientific development which was not mastered due to the cultural invasion.

This led to very dangerous religious, mental and cultural changes.

Therefore, new ideas appeared not associated neiher with the principles of the nation nor with its history and not even with its daily life.

So new problems related to religion, behaviour and ethics came to existence and damaged the unity of the Islamic nation and destroyed its scientific field as well as its principles.

The term "knowledge complementarity" emerges to make the scientific field operational and complement its detached elements and relate the islamic nation to its origins as well as restore its idenity.

This research ,then , aims at checking the significance of this new terminology "knowledge complementarity" and try to find the mechanisms that makes it work in the domains of both knowledge and culture.

**Key words**: integration; knowledge; operating; the chief deliberative organ.

# فلسفة الدين عند طه عبد الرحمن

## النقد الائتماني للحداثة الغربية

بقلم

**الباحث: يوسف المتوكل** (*) ، **وأ. د. شاكير أحمد السحمودي** (**)

**ملخص**

تعالج هذه الورقة إشكالية ضمن مشروع الفيلسوف طه عبد الرحمن، هي: فلسفة الدين، والنقد الأخلاقي أو الائتماني – على حد تعبيره – للحداثة الغربية؛ فكيف إذن استشكل طه عبد الرحمن قضية الدين في علاقتها بباقي مجالات الحياة الأخرى؟ وكيف انتقد الحداثة الغربية التي تنبني على الفصل الكلي للدين عن جل مجالات الحياة وقطاعاتها الخاصة والعامة؟ كفصل الدين عن العلم، وفصل الدين عن الأخلاق، وفصل الدين عن السياسة، ثم فصل الدين عن الحياة العامة والخاصة.

والبحث مقسم بعد المقدمة إلى المحاور الآتية: فلسفة الدين عند طه عبد الرحمن، ثم فلسفة الدين والنقد الأخلاقي للحداثة الغربية، وبعدها: الفلسفة الغربية وموت القاعدة الأخلاقية، وأخيرا: مبادئ الفلسفة الائتمانية عند طه عبد الرحمن، ليخلص بعدها إلى جملة من النتائج.

**الكلمات المفتاحية**: الدين، الحداثة، الفلسفة، الغرب، النقد، طه عبد الرحمن.

(*) باحث بسلك الدكتوراه ـ اللغات التراث والتهيئة المجالية ـ تخصص: الفكر والفلسفة ـ كلية الآداب والعلوم الإنسانية ـ محور الدراسات الإسلامية، وعضو مختبر الدراسات الدينية والعلوم المعرفية والاجتماعية. جامعة سيدي محمد بن عبد الله ـ سايس ـ فاس. (youssefacej@gmail.com)

(**) أستاذ التعليم العالي بكلية الآداب والعلوم الإنسانية ـ جامعة سيدي محمد بن عبد الله ـ سايس ـ فاس.

## مقدمة

لقيت الأمة الإسلامية عنتا شديدا من جراء أوضاعها، ولحقها من اليأس والإحباط ما زاد من ضياعها وتيهِها؛ وتكشَّفَ خلال هذه الحقبة الأخيرة[1]، ارتهان الشرق لحضارة الغرب في كل مجالات الحياة؛ وتبعيتُها له، اقتصاديا وسياسيا وثقافيا. ومن تبعات تلك التبعية وقوع كثير من أهل النظر في الفكر العربي الحديث والمعاصر في تقليد الحداثة الغربية، في جل الرؤى والتصورات، وبالأخص في علاقة الإنسان بالدين والحياة وبالاجتماع الإنساني عموما؛ هذا التقليد أضَّر بفكر وثقافة المجتمع العربي، وكان الضرر أشد بالهوية الإسلامية العربية والحضارية، مما جعل جملة المنظرين والباحثين والدارسين ينظّرون ويُفكرون في مقاسات تلك الحداثة الغربية، ويضعون الحواشيَ على أفكار غربية، انتُزعت من سياقات لا تمت لواقعهم بصلة، إلاّ على سبيل التمحّل والرغبة في التقليد.

وعلى هذا الأساس، انتفض مجموعة من المفكرين والباحثين الغيورين على أصول الأمة المسلمة، وعلى مرجعياتها الدينية والأخلاقية والثقافية، فبُسطت على أيديهم جملة من المشاريع الفكرية، التي خلخلت مجموعة من المسلمات، ورفعت اليد عن تلك السلطة الفكرية والمعرفية، التي ما فتئت تجتر ما يجود به الغرب على العرب، من أطروحات لا تتلاءم والمجال التداولي الإسلامي العربي.

وكان من بين أهم تلك المشاريع الفكرية على الصعيد العربي، وإن لم نقل الإنساني، والتي وضعت وبكل اقتدار وخبرة خطة منهجية علمية، تُمكن المفكر والباحث والمتفلسف العربي من الإقلاع عن هذه التبعية للآخر، ومحاولة تحقيق الإبداع من داخل المجال التداولي الإسلامي العربي، ألا وهو مشروع الفيلسوف والمفكر المغربي الدكتور طه عبد الرحمن[2]. هذا المشروع الذي يؤهل الباحث والمفكر العربي لأن يحقق أمرين اثنين أساسيين، هما: أن يأتي هذا الباحث بما يستشكله هوَ – باعتباره مفكراً حرّاً – من واقعه وتراثه وهويته، ثم أن يُبدع ما يُضاهي به ما لدى غيره من أفكار ونظريات ومناهج.

لقد شكل مشروع الفيلسوف طه عبد الرحمن لحظة زمنية فارقة في التاريخ العربي المعاصر؛ هذه اللحظة الزمنية، كشفت عن معالم الإبداع في الفكر والفلسفة واللغة والمنطق؛ فقد دشن

فيها آفاقا فكرية واسعة وفريدة على كافة المستويات المعرفية والمنهجية المتعددة. وستتجلى مظاهر الفُرادة الفكرية والعطاء العلمي حينما نتعقب أحدث أطروحاته ودعاويه، التي يكتمل بها معمار مشروعه الفكري الكبير، بما يسمح لنا بالولوج وارتقاء طبقاته لكي نتعرف على أركانه ومقوماته، والوقوف من ثم على نتائجه الفكرية والمعرفية والمنهجية.

إن مبتغى هذه الدراسة العلمية أن تكون فاتحة للنظر الواسع، وجريئة في طرح السؤال حول وظيفة الدين ومقوماته في الاجتماع الإنساني، وموقفه من حركة المجتمع والإنسان، ومن القضايا والإشكالات المعاصرة المرتبطة بمصير الهوية الإسلامية من خلال مجموعة من الإشكالات والقضايا والدعاوى الراهنة، وتجلياتها في الفكر والثقافة والاجتماع الإنساني، والتي تفتقر في طرحها إلى أبسط مظاهر الخلق والإبداع، بما يفي على الأقل، بغرض الحضور الثقافي والفكري في الساحة المعرفية العربية والعالمية، والمنافحة عليه، في إطار الاختلاف المشروع بين الأمم والثقافات.

سوف نتعقب في هذه الدراسة إشكالية مؤرقة في مشروع الفيلسوف طه عبد الرحمن، وهي تتبدى لكل متتبع لإنتاجاته الفكرية الغزيرة خصوصا في كتاباته الأخيرة، ألا وهي: فلسفة الدين، والنقد الأخلاقي أو الائتماني – على حد تعبيره – للحداثة الغربية؛ فكيف إذن استشكل طه عبد الرحمن قضية الدين في علاقتها بباقي مجالات الحياة الأخرى؟ وكيف انتقد الحداثة الغربية التي تنبني على الفصل الكلي للدين عن جل مجالات الحياة وقطاعاتها الخاصة والعامة؟ كفصل الدين عن العلم، وفصل الدين عن الأخلاق، وفصل الدين عن السياسة، ثم فصل الدين عن الحياة العامة والخاصة.

من المعلوم أن طه عبد الرحمن بنى مشروعه الفكري والفلسفي على نظريات رئيسية ودعاوى أساسية، تؤسس للنظر والتأمل في الأطروحات الفكرية والمشاريع الفلسفية الكبرى، إن على الصعيد العربي الإسلامي، أو على المستوى العالمي في العصر الحديث أو المعاصر.

لذا، يجمل بنا، قبل الشروع في تعقب المقاربة الطاهائية حول فلسفة الدين ووظيفته في المجتمع والإنسان وعلاقته بمجالات وقطاعات الحياة، والنقد الأخلاقي الموجه للحداثة

الغربية، أن نعلن على أن هذه المدرسة الفكرية الطاهائية، قد خالفت أعراف وقوانين المشهور من النظر الفكري والفلسفي التقليدي، وما ألفه الجمهور من المفكرين والمثقفين والمهتمين بالشأن المعرفي، لكون مؤسس هذه المدرسة، يرسم طريقا في النظر والتفلسف، يصادم مجموعة من المسلمات الفلسفية والأطروحات الفكرية والقراءات العُجلى، التي لم تستوعب الدرس بعدُ، وفوتت على نفسها وعلى القارئ العربي فرصة الالتفات إلى ما يمكن أن نستجلي به أسباب النهوض والتطور العلمي والثقافي والمعرفي.

لذلك، فإننا هنا، سنؤكد على مسلمة منهجية بدهية، تتصل بطريقة التفلسف والإبداع في الكتابة عند طه عبد الرحمن؛ وهي أنها تتصف بالإحكام والاتساق والانضباط لشروط ومقتضيات التحقيق العلمي السليم؛ فالقراءة العلمية والتقويم المنهجي المنضبط لتلك الشرائط، يدعونا إلى التجرد من سابق الأحكام والآراء المرسلة، والإقبال على دراسة هذه النظريات الاستثنائية في الفكر الإسلامي العربي عبر التحلي بالدقة المنهجية والبعد العلمي المعرفي. كل ذلك، من أجل تقليب النظر في سبل وإمكانيات فهم روح الدين فهماً يستوعب مستجدات العصر، وكذلك، استثمار روح التراث الإسلامي العربي، في تجديد وعينا بالقضايا والإشكالات المعاصرة، لإيجاد حلول وأجوبة خلاقة وأفكار مبدعة، علّها تكون ثمرة النهوض والإبداع الذي ينشده العالم العربي من خلال مشروع طه عبد الرحمن.

## المحور الأول: فلسفة الدين عند طه عبد الرحمن

سنحاول في هذا المحور استجلاء النواة الحية في مشروع طه عبد الرحمن المتميز، وتتمثل هذه النواة في التأسيس والتنظير لفلسفة الدين وعلاقته بالاجتماع الإنساني، وبباقي قطاعات الحياة؛ علاقة الدين بالأخلاق، والسياسة، والعلم والعمل، وبيان تكاملها؛ وفي نفس الآن، إبطال النظرية الحداثية التي تفصل الدين عن تلك القطاعات، وتفصل كل ما هو متصل؛ فالدين هو أصل الأصول عند طه عبد الرحمن، والأخلاق هي تجلي هذا الأصل في تفرعاته: اعتقادات وأحكام وشعائر ومعاملات؛ لذلك لا عجب أن يأتي مشروعه الفكري ندّا للمشاريع الفكرية التي تنكر وظيفة الدين والأخلاق في بناء الإنسان والمجتمع والحضارة، ونجم عن ذلك دخول طه عبد الرحمن في مسلك نقدي للحداثة الغربية.

### 1- 1- فلسفة الدين في الفكر الغربي اللاهوتي

اختتم طه عبد الرحمن كتابه الأخلاقي المرجعي، والمعنون بـ: سؤال الأخلاق؛ مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية[3]، اختتمه بفصل تحت عنوان: ما فلسفة الدين؟ وكان الغرض من هذا العنوان التساؤلي هو أن يضع القارئ العربي لهذا العمل، وغيره من الأعمال المشابهة، على أنها تندرج في باب جديد من الممارسة الفكرية والفلسفية، وهذا الباب هو: ما أطلق عليه بـ: فلسفة الدين[4].

ولكي لا يختلط مفهوم فلسفة الدين في الفكر الإسلامي العربي، والمفهوم نفسُه، الذي نشأ في أوروبا إبان عصر الأنوار في القرن السابع عشر[5]، على المتلقي العربي، والذي كان يتسمى أيضا بفلسفة الدين، فقد تولى طه عبد الرحمن مهمة النظر والتفريق بين المفهومين؛ وهما: فلسفة الدين في الفكر الإسلامي، وفلسفة الدين أو علم اللاهوت على طريقة رجال الدين من اليهود والمسيحيين.

ظهر المصطلح (فلسفة الدين) نهاية القرن الثامن عشر في أوروبا، وتُعنى بالبحث والتحليل للمقدسات والمعتقدات والظواهر الدينية وتفسيرها، اعتمادا على العقل المجرد، كما تهتم بشرح وبيان بواعث الدين ومنابعه في الروح والنفس والعقل، ونشأة المقدس وتجلياته في حياة الإنسان، وصيرورته وتحولاته في المجتمعات البشرية؛ ففلسفة الدين إذن، هي التفكير الفلسفي في كل ما يتصل بالدين، شرحاً وتفسيراً وبياناً وتحليلاً. وتتناول أيضا أسئلة "تتعلق بإمكان معرفة وجود الله، ومعرفة صفاته، وكيفية تحديد العلاقة بين الله والعالم، وكيفية فهم طبيعة الله (ماهيته)، والعلاقة بين وجوده وماهيته؛ وكذلك، تتناول أسئلة تتعلق بطبيعة الدين نفسه، وطبيعة اللغة الدينية؛ بالإضافة إلى أسئلة تتعلق بمعنى العبادة الدينية، ودور الإيمان فيها، وعلاقة الإيمان بالعقل"[6].

استعمل مصطلح فلسفة الدين في الفكر الغربي، ليدل على "فرع من اللاهوت الذي كان جل اهتمامه إثبات عقلانية وبرهانية التعاليم المسيحية، لهذا، كان يتراوح بين الفلسفة والإلهيات"[7]؛ وعلى هذا الأساس اهتمت فلسفة الدين في الغرب بدراسة مفاهيم "الخلاص والتضحية والقربان والتعميد، والتجسيد والتثليث، وذلك بموازاة دراسة الظواهر

والمعتقدات الدينية المشتركة مع غيرها، وقد كانت سبباً لأن تتداول العقائد والمقدسات والظواهر الدينية في المسيحية واليهودية"[8].

وتقضي فلسفة الدين في الفكر الغربي أو علم اللاهوت، بأن فئة مخصوصة ذات سلطة من رجال الدين، هي من تتولى النظر والتفكير والاستشكال في ذات الإله وصفاته وعلاقته بالإنسان والعالم، من أجل تفسير مضامينها وتبسيطها للفئات الأخرى لكي تأخذ بمقاصدها؛ بينما فلسفة الدين في الفكر الإسلامي لا تتوسل لا بسلطة المؤسسة الكهنوتية، ولا برجال الدين المخصوصين الذين يُنزلون أنفسهم منزلة ترقى على منازل عامة الناس، وإنما تتوسل في فهم الدين بسلطة العقل، ولا تتفكر في ذات الإله، وإنما في ذات الإنسان في علاقته بالله.

### 1- 2- فلسفة الدين في فكر طه عبد الرحمن

لقد أدرج طه عبد الرحمن اشتغاله الفلسفي المعاصر هذا في دائرة فلسفة الدين، مما يسمح لنا بأن نعدّ عمله هذا عملا تجديديا في فهم وظيفة الدين في الاجتماع الإنساني، وأيضا عملا حداثيا إسلاميا بمفهوم روح الحداثة الإسلامية عند طه عبد الرحمن.

ويتجلى هذا التجديد الحداثي في دعوته إلى الخروج من دائرة التبعية والتقليد؛ فكان عمله هذا في فهم وضبط وظيفة الدين ليس بمنطق الحداثيين المقلدين للحداثة الغربية، الذين لا يسلمون بها إلا إذا كانت من أصول عصر الأنوار والفلسفة الغربية، وإنما كما يقول ويؤكد: "أن عملنا هذا يندرج في هذه الفلسفة الجديدة، - أي فلسفة الدين - فيكون حداثيا مثلها؛ إلا أن الفرق بيننا وبين هؤلاء الحداثيين هو أننا لم نقم في هذا بتقليد غيرنا كما هم يفعلون، وبه ينصحون، وإنما صادفنا حداثته بموجب شعورنا بحاجة المسلم المعاصر إلى فكر ديني متميز يناسب عصره، فنكون قد أتينا بحداثة من إبداعنا، لا من إبداع من هو أجنبي عنا، تاريخا وتداولا"[9].

وقد جاء تجديد طه عبد الرحمن بمفهوم مغاير قد لا يتفق مع مذاهب المقلدين العرب المتقدمين، الذين يتصورون على أن الدين فقط هو جملة من الشعائر الجامدة على الظاهر، وأيضا، "لا يقبلون بوجود اجتهاد نظري فلسفي في الدين يخرج عما ألفوه في باب الفقهيات أو الحديثيات، فما الظن بفكر ذي صبغة فلسفية يدور على الدين"[10]. لذلك، نجده قد أنزل الدين منزلة جملة من الأخلاق الحية، ناظرا إليها بعين العمل، حتى "صارت قيمة الشعيرة -

في هذه الفلسفة الدينية الجديدة – مردودة إلى قيمة الخلق أو الأخلاق التي تثمرها"[11].

وهنا، يكشف طه عبد الرحمن عن حقيقة جوهرية، مفادها أن الحقيقة الدينية تفسح لنا المجال لكي نجعلها مراتب أو منازل، ينزلها الأفراد على اختلاف درجات تخلقهم بخلق الدين والوحي، و تبرز هنا مقتضيات المنطق التكاملي الذي يجمع بين التدين والتخلّق، يمكن أن تنبني عليه هذه المنازل أو المراتب، بحيث ستصير معقولية الشعيرة الدينية – بحسب طه – مستمدة من معقولية التخلّق الذي يتصف به الفرد، أو الأخلاق التي تقترن بها.

اتبع طه عبد الرحمن في بسط فلسفة الدين منهجا مخصوصا، ومغايرا عما ألفه المفكرون المسلمون، الذين: "يعرضون أقوالهم ودعاويهم في صورة تقريرات مفككة، يزينونها بشواهد من القرآن الكريم والسنة الشريفة، ويحشونها بأقوال بعض المفسرين أو المحدّثين"[12]. لذلك، نجده قد عرض بطريقته المنطقية المحكمة أقواله وأطروحاته ودعاويه في صورة استشكالات واستدلالات يشد بعضها بعضا على طريقة المنهج الفلسفي المنطقي، مستوفيا بذلك شرائط ومقتضيات العقلانية الحديثة؛ وكل هذا، لكي يزود الحقائق الدينية بفضاء فكري رحب، يضاهي قوة وسعة الفضاء الفكري الذي وضع لحقائق غير دينية، كالحقائق العلمية، مما يؤهل هذا الفضاء للمساهمة في "حفظ الدين بما لا يحفظه به الجمود على الظاهر، بل قد يرقى إلى رتبة انتزاع التصديق والإقرار من أولئك الذين ليست عاداتهم التسليم بالشواهد الشرعية، وإلا فعادتهم الجحود بها، متى يتبينوا حدود أنظارهم وتهافت أدلتهم ضمن هذا الفضاء الفكري الجديد"[13].

ومن جهة أخرى، سوف نظفر في مظهر آخر من مظاهر الجرأة والجدّة الفلسفية في فلسفة الدين لدى طه عبد الرحمن، ويتجلى مجاوزة علم الكلام إلى فلسفة الدين، بعد أن أيقن جل الفلاسفة المقلدين العرب والمسلمين، أن دائرة الدين تضيق حينما يتناولها النظر والفكر الفلسفي؛ وعلى هذا الأساس، فرق طه بين فلسفة الدين كعلم، وبين علم الكلام، حيث "جعل متعلق الأولى – أي: فلسفة الدين – لا يقصد الدفاع عن العقيدة ضد خصم معين وحسب، وإنما هو تجديد الفهم لمكونات هذه العقيدة الإسلامية ومقتضياتها، في سياق المستجدات الفكرية المعاصرة"[14].

فإذا كان النظّار المسلمون المتقدمون يتولون ردّ الشبهات التي ترد على العقيدة الإسلامية من قبل الخصوم، مدافعين عن مقوماتها بكل ما أوتوا من أدلة عقلية ونقلية عن طريق المناظرة، فإن فلسفة الدين لا تقصد هذا المنهاج وحسب، وهو الدفاع عن حوزة الدين والعقيدة الإسلامية ضد خصومها وملحديها ومنكري الشريعة، وإنما تحاول تجديد الفهم عن طريق الفكر والفلسفة واللغة والمنطق والحجة العلمية الدامغة، لاستيعاب مكونات العقيدة الإسلامية ومقتضياتها، لتتلاءم والمستجدات الفكرية المعاصرة؛ وبفضل "استبدال فلسفة الدين تقرير العقيدة مكان تفهيمها على المقتضى الحديث، واستبدالها الاشتغال بالمسائل العملية مكان الاشتغال بالمسائل المجردة، تكون عبارة عن ثمرة من ثمار حركة اليقظة الفكرية التي يشهدها العالم الإسلامي في عصرنا هذا"[15].

لقد كان العمل الطاهائي الفكري التجديدي ينتسب دائما إلى الخطاب الفلسفي المنطقي، الذي يستند على المنهج الاستدلالي[16]، كآلية منهجية للتدليل على أطروحاته ودعاويه، حتى يكاد لا يصار إلى إدراكها إلا بالتعويل على تقفّي عملياته الاستدلالية والحجاجية، معتمدا في ذلك مطية اللغة التي يعيرها أهمية قصوى في عملية التنظير والتفلسف، من منطلق يأخذ بحقيقة التداخل بين اللغة والمنطق إلى الحد الذي يصح معه القول: إن اللغة منطق والمنطق لغة؛ لذلك اعتبرت "الصلة بين المنطق واللغة متينة حتى لا انفكاك لأحدهما عن الآخر، فلا لغة بغير منطق، وتستوي في ذلك اللغة الطبيعية واللغة الصناعية، حتى لقّبت اللغة بلقب المنطق كما أنه لا منطق بغير لغة، يستوي في ذلك المنطق الطبيعي والمنطق الصناعي، حتى لقّب المنطق بلقب اللغة"[17].

وهذا الخطاب النموذجي هو الذي جعله يشتغل من داخل باب جديد من الممارسة الفلسفية ألا وهو "فلسفة الدين"، ويعتبر هذا ثمرة اجتهاد وإبداع انطلاقا من خصوصية حاجاتنا الفكرية والمعرفية؛ فالدين والفلسفة، أو التدين والتفلسف عموما لا يتضادان ولا يرفع أحدهما الآخر، بل إنهما يصيران إلى السمو بالإنسان روحيا وفكريا ومعرفيا؛ فتكمن إذن فلسفة الدين لدى طه، في "دعوته إلى الخروج الذي يعانق فضاء الفكر الأرحب الذي لا يجمد بالدين على ظاهره فيفقره، بل يطلب ردّ مفهوم الدين كله إلى الأخلاق، وبهذا يكون طه قد طلب ممارسة التفلسف مع البقاء داخل دائرة الدين، فجاءت رؤيته الدينية لفلسفة الدين غير

خارجة عن جوهر الدين"[18].

ومن المعلوم عند متتبعي فكر طه عبد الرحمن وإنتاجاته، مدى تركيزه في أعماله على فكرة التجديد الملازمة لفلسفة الدين[19]، حتى إن مشروع فقه الفلسفة الذي أصدر منه لحد الآن جزأين فقط[20]، يعد عملا تجديديا، حيث يجدد النظر في قدرة الفلسفة العربية والفكر الإسلامي على الإبداع؛ وهذا التجديد يتبدى لنا أساسا في سؤال الأخلاق وفلسفة الدين، الذي يجعل التفلسف يتمحور على التدين داخل نطاق الفكر الإسلامي العربي، دونما السقوط في تقليد المنهج الغربي.

وتكمن أهمية فلسفة الدين في علاقته بالأخلاق والسياسة، والعلم، والعمل، باعتبار أن الدين مرجعية ضابطة لحدود مشروع طه عبد الرحمن، إلى درجة أن المقولات الدينية في ارتباطها بالأخلاق، إبداعا ونقدا وتجديدا، تخترق مشروعه كله، ويعسُر أن تجد إنتاجا أو دراسة، إلا وفيها إشارة إلى الارتباط الوثيق بين الأخلاق والدين، وبقية القطاعات العلمية المتعددة التي يشتغل فيها؛ لذلك، اعتَبر بعض الدارسين أن الإمساك بخيوط النظرية الفلسفة الدينية الأخلاقية في مشروع طه عمل ضروري لفهم مباحثه الفلسفية والمنهجية، الخاصة بقضايا المعرفة والعلوم، وأشكال التواصل والتداخل والتكامل بينها.

## المحور الثاني: فلسفة الدين والنقد الأخلاقي للحداثة الغربية

وضع طه عبد الرحمن أسس ودعائم نظرية فلسفية أخلاقية إسلامية معاصرة، بعد أن قام بإعمال آليته النقدية لمجمل الأفكار والتصورات والنظريات الغربية الأخلاقية والفلسفية، القائمة على الفصل والانتزاع؛ كفصل العقل عن الوحي، وما يتبع ذلك من فصل ما بين الدين والاقتصاد والعلم، فيفقد الدين جوهره باعتباره منهج حياة، وفاعل في دورة حياة البشر، وتفقد معه الأخلاق بانفصالها عنه فاعليتها وقصديتها وغائيتها، وليصبح بعد ذلك الدين محض ادعاءات نظرية، وشعائر جوفاء تردد في جنبات المساجد والقباب.

### 2- 1- الحداثة الغربية وآلية فصل الدين عن مجالات الحياة

لقد انبرت الحداثة الغربية في إقامة مشاريعها الفكرية النهضوية إلى فصل الدين عن

مجالات الحياة العامة؛ فتوسلت في معظم دعاويها بآليات تفريق المجموع، أو آليات فصل المتصل، لتعطل – كما يقول طه عبد الرحمن– "قانون الدين في هذه المجالات الحيوية، حتى تستقل تلك المجالات بنفسها، تدبيرا وتقديرا "[21]؛ ففصلت الحداثة الغربية الدين عن العلم، وفصلت الدين عن القانون، وفصلت الدين عن الفن وغيره، وقد سمي هذا الفصل الممنهج الذي انتزعت فيه قطاعات من مجالات الحياة المختلفة عن الدين، باسم: "الدنيانية"[22]، حيث تعتبر العلمانية التي تفصل الدين عن السياسة أو "العَلمانية الجزئية" بتعبير عبد الوهاب المسيري[23]، صورة من صور الدنيانية حسب طه عبد الرحمن.

وقد انعكس انتزاع مجالات الحياة وفصلها عن الدين على مستويات متعددة، واختلفت باختلاف أشكال هذه الفصول حدّة وقوة؛ فمستوى انتزاع الدين من العلم ليس كمستوى انتزاعه من القانون، وانتزاع الدين من الفن ليس في الحدة كانتزاعه من السياسة، وكان أبرز وأخطر هذه الانتزاعات حسب طه عبد الرحمن هو مستوى وحدّة انتزاع الأخلاق وفصلها عن الدين، وهو ما أطلق عليه بـ: الدهرانية"[24]؛ وسر خطورة مستوى هذا الفصل، أنه جعل أبواب الإلحاد مشرعة في وجه من لا وجهة له، فكان لهذا الفصل أثر شديد على الفكر والثقافة الغربية، فانعكس على صلة الأخلاق بالإيمان، حتى بدأ بعض المفكرين الغربيين المعاصرين يدعي وصولهم إلى أحوال سلوكية وشعورية تتصادم مع الدين العقل والمنطق والوجدان، من مثل ما أقره بعضهم من الاتصاف بـ: "أخلاق بلا ألوهية"[25]، والوصول إلى روحانيات في غياب الإله[26]، بل وصل الأمر إلى ادعاء أن الكون يقوم نفسه بنفسه وبدون وجود إله، أو كما قال اللاهوتي الألماني Dietrich BONHOEFFER: "الكون أمام الإله ومع الإله بغير إله[27].

إن هذه الصورة من الدنيانية باصطلاح طه عبد الرحمن، أو فصل كل ما يتصل بالدين والإيمان عن الأخلاق، بهذه النزعة الاستعلائية؛ تنبؤ بأن فصل الدين عن الأخلاق هو انتزاع للباسها الروحي، وإضفاء الطابع التاريخاني والزمني عليها، فتكون الدهرانية هي أخت للعلمانية وهما معا من بنات الدنيانية.

ولكي يضع طه عبد الرحمن المفكر العربي، أو بالأحرى المقلد العربي، في السياق الذي

استنبتت فيه تلك المفاهيم والتصورات التي ميزت الحداثة الغربية منذ أول عهدها، عن كيفية فصل الدين المسيحي عن مجالات الحياة الغربية، لجأ إلى التذكير بأن "أول فصل باشرته الحداثة الغربية هو فصل المتصل الديني؛ أي: المتصل الذي كان يشمل ميادين الحياة المختلفة في تداخلها مع الدين، بحيث أضحى كل ميدان منفصلا عن الدين"[28].

فقد نجَز في التاريخ الغربي الحديث الانفصال عن أرباب الكنيسة الكاثوليكية، دفعا لتحَكُّمهم في الرقاب والقلوب ولظهورهم بالفساد والظلم؛ وكون هذا الانفصال اشتهر باسم: "انفصال السياسة عن الدين"؛ فلم تعد السياسة متصلة برؤية لاهوتية للتاريخ ولا تؤصل على أساس المرجعية اللاهوتية والكنيسة، ولم تعد الحقيقة السياسية قائمة على الشرف، بل على الحقوق، ولا على الفضائل بل على المصالح، فأصبحت السياسة، كما يقول بول ريكور[29]: "مهنة خاضعة لمنطق الحسابات العقلية وفهم الأحداث في شكل وظيفي منفعي ووسائلي"[30].

وقد كان انفصال الدولة عن الدين ثمرة عصر الأنوار[31]، الذي لا تخفى جذوره التي تعود إلى تطور التجربة التاريخية التي عاشتها دول الغرب في الصراع على السلطة بين الكنيسة وأنصارها والحكام السياسيين، وكان هذا الصراع سببا لكثير من الحروب الدينية، وكانت نتيجتها "ولادة نظم سياسية جديدة تستقل عن توظيف الدين في لعبة السلطة وتبرير الكثير من المظالم على أساس تفسير منحرف للكتب المقدسة، فكانت النتيجة فرض سلوك حاسم على الدولة الحديثة تقف بموجبه موقفا حياديا اتجاه الأديان"[32]، ولا تتبنى دينا من الأديان، بل ولا تأخذ بأي تفسير لدين من الأديان قاعدة لعملها السياسي، وقد كان أول من دافع عن هذا التوجه هو ميشال لوبيتال (Michel L'hopital)، مستشار ملك فرنسا في 1562، عندما أجاب الملك قائلا: "ليس الموضوع هو البحث عن الديانة الحقيقية بل هو السؤال عن إمكان العيش معا"[33].

كما تمت، قبلَ ذلك، الدعوة إلى الانفصال عن أركان الدين المسيحي، لدرء آفتين عرضَتا له، وهما: لا عقلانيات المعتقدات، ولا تسامحية المعتقدين؛ وعُرِفَ هذا الانفصال الثاني باسم: انفصال الأخلاق عن الدين، هذا الانفصال الذي اشتدت الدعوة إليه في أوروبا خلال القرن

السابع عشر الميلادي؛ فكانت الدهرانية بهذا المعنى أقوى من العلمانية، ناهيك عن آثارها المختلفة التي تجلت في الفصل بين الأخلاق والإيمان، بل الفصل بين الدين والوحي، والفصل بين الدين والإيمان، بل الفصل بين الاعتقاد والإيمان، ومن هنا "تشكِّل الدَّهرانيَّة نسقا تصوريا وتأويليا للعلاقة بين الأخلاق والدين يستحق أن ينزل رتبة ما يُسمّى بـ"الأنموذج"[34]؛ وتظهر هذه النسقية في الصيغ المختلفة التي اتخذها، فضلا عن المُسَلمات المُضمرة العامة التي تجمع بينها"[35].

### 2- 2- النقد الأخلاقي للعقلانية الغربية المجردة

لقد جاءت الحداثة الغربية إذن، لتضع الإنسان في مواجهة ذاته ومواجهة الطبيعة من حوله ولوحده خارج دائرة الدين، بعد أن جعلت عقله سيد الكون، بل إله الكون؛ وهذا العقل الذي دعت إليه الفلسفة الأنوارية بزعامة الفيلسوف الألماني إيمانويل كانط[36]، انبثق عنه ما يسمى بـ: لاهوت عقلاني، أسفر فيما بعد عن تخطي جملة من الأصول والمراجع الخفية في ذات الإنسان وكيانه، فأصبح عرضة لمواجهة الحياة المقتصرة على الدنيا، ضاربا صفحا عن جانب مهم من كيان الإنساني ألا وهو جانب الدين والغيب والإيمان.

من هذا المنطلق، انبرى طه عبد الرحمن لنقد الحداثة الغربية، وبالأخص العقلانية المجردة التي أخذ بها إيمانويل كانط في نظريته الأخلاقية، والتي مفادها أن الإرادة الخيّرة هي العقل الخالص الذي يشرع للبشرية، وهو غني عن أن يقام على قاعدة الإيمان بالإله أو دين من خارج عقل الإنسان، فالإرادة الخيّرة أو الأخلاق حسب المنظور الكانطي، "غير محتاجة – على حد قوله – إلى فكرة كائن مختلف وأعلى من الإنسان لكي يعرف هذا الإنسان واجبه، ولا إلى سبب غير القانون نفسه لكي يتبعه؛ فإذن، بالنسبة للأخلاق، فليست تحتاج إلى الدين؛ بل تكتفي بذاتها بفضل العقل الخالص العملي"[37].

كانت لطه عبد الرحمن رؤية أخرى، فقد اعترض على هذه الدعوى اعتراضا شديدا؛ فإذا كان كانط هنا، يجعل الدين في حدود العقل، فإن طه عبد الرحمن يقول بعكس ذلك؛ فقد جعل العقل في إطار حدود الدين، مبرزا تهافت دعوى كانط، القاضية بتبعية الدين للأخلاق الكانطية وللعقل الإنساني، الذي ينطلق من كون أن الإنسان يشرع لنفسه بواسطة عقله

خارج حدود الدين، بل العكس من ذلك، إذ لا وجود لأخلاق خارج الدين وبدونه، أيا كان هذا الدين، ولو كان دينا مدنيا، على حد تعبير جون جاك روسو[38].

لقد سعت الحداثة الغربية إلى تحرير الإنسان من اتباع أي سلطة خارج عقله، ولو كانت سلطة دينية إيمانية، وذلك باتباع عقله وسلطته العقلية، فوقعت في نقيض مطلوبها، وتحول العقل المجرد عن هدفه وانقلب على ذاته، وأضحى الأمن المرتجى من كل هذا، والطمأنينة والسعادة إلى خوف ورعب، خصوصا بعد التمكن من أسباب ترويض الطبيعة وتقنيات الاتصال التي ستؤدي إلى دمار محتمل، إذا لم تراجع تلك الأطروحات التي تحرص على فصل الدين عن مناحي الحياة.

ومن أجل مواجهة هذه الحالة، التي باتت تقض مضجع المفكرين والمنظرين سواء الغربيين أو المسلمين، نجد طه عبد الرحمن في نقده الأخلاقي لما صارت إليه الحداثة الغربية، يقدم بدائل لهذا التيه للحداثة المجردة، لينقلها من النقص إلى الكمال، ويزود سطوتها وبأسها وبطشها، بـ: "نظرية التعبد"، التي تنضوي على فلسفة دينية مبدعة؛ فقد كشف عن قصور في تصور الدين والتعبد عند كانط؛ تجلى في أخطاء شنيعة، تولدت لديه عن جهل كبير بالتدين والعبادة باعتبارها ممارسة حية، "فهو يجهل أن التعبد للإله هو الأصل في التخلق الحق، وأنه لا تعلق بسوى الإله، وأن الإله للأعمال هو الذي يهبها صلاحها"[39].

وهنا، لاحظ طه عبد الرحمن ملاحظة جوهرية تتصل بعقلانية كانط وجُلّ المفكرين الدهرانيين والمقلدين من العرب، ذلك أن البواعث التي دعت هؤلاء إلى عزل الدين عن الأخلاق وباقي المجالات الأخرى هو: "التذمر من نصوص الدين التاريخي، والتذمر من عموم الدين، ثم اللجوء إلى العقلنة، كلها تفضي إلى إلغاء الدين المنزل، واستبدال دين دهري مكانه؛ دين اتخذ صورة أخلاق عقلية مستقلة، وبذلك، ظلم هؤلاء الماهية الدينية للإنسان، من حيث إنهم أنزلوها من رتبة العقلانية التسديدية، إلى رتبة العقلانية التجريدية"[40].

وليس يظفر بقيمة فلسفة طه التجديدية من لم يأخذ بعين الاعتبار فلسفته العقلانية وتقسيماته للعقل الإسلامي والمراتب التي أنزله إياها خصوصا في كتابه المرجعي في هذا الشأن وهو كتاب: العمل الديني وتجديد العقل[41]، الذي خالف فيه دعوى ذاتية العقل،

حيث قرر حقيقة علمية بشأن العقل؛ مفادها "أن العقل فاعلية يدخل في باقي الأفعال الإنسانية، وهو يحسن ويقبح، ويتحول ويتغير، ولهذا فليس العقل ذاتا أو جوهرا قائما"[42].

وعلى هذا الأساس، انبرى طه لنقد الحداثة العقلانية التي قامت عليها الحداثة الغربية، وانتهى به هذا النقد إلى محاولة تهذيب هذه العقلانية بناء على تصنيفها إلى عقلانية مجردة وعقلانية مسددة وعقلانية مؤيدة، فبنى عليها نقده لما سماه بحضارة القول وكيفية درء آفاتها الأخلاقية، ونمط المعرفة الحديث وكيف يمكن معالجة أزماته الأخلاقية، ثم النظام العلمي – التقني للعالم وانفصاله عن الأخلاق الدينية، مع دعوته إلى العودة إلى أخلاق الإسلام وفك طوق الحصار عنها. وهكذا نكون اليوم أحوج ما نكون إلى فلسفة الدين للمضي في التفكير للمستقبل الذي يمكن أن ينشلنا من تحقق الإنسان بالعقل المجرد الذي ينكر وظيفة الدين في حياة المجتمعات، إلى العقل الذي ينظر ويفكر ويدبر في حدود الدين.

## المحور الثالث: الفلسفة الغربية وموت القاعدة الأخلاقية

### 3- 1- إعلان الخروج من الأخلاق أو ما بعد الدهرانية

وفي مقابل هذه النزعة الدهرانية، أعاد طه عبد الرحمن طرح موضوع فصل النظرية الغربية بين الدين والسياسة وإعلان اشتباكها مع الفكرة الدينية في ارتباطها بسائر مجالات الحياة، باعتباره موضوعا سجاليا، في مواصلة الدفاع عن مشروعه الفكري في نقد الحداثة الغربية، وبيان ضعف نظريتها القائمة على إقامة الحد الفاصل بين الدين وغيره من الموضوعات، كالسياسة والأخلاق والعلم، وخطورة مآلاتها التي انتهت إلى الدعوة للخروج من الأخلاق وإقبارها.

فقد ابتدع العلمانيون على الصعيد المنهجي والسياسي مبدأ يقوم على الفصل بين الدين والسياسة، باعتبار أن العلاقة القائمة بينهما علاقة تقابل تضاد أو تقابل تناقض؛ "فناضلوا من أجل ترسيخ هذا الفصل في الأذهان، بل وسعوا إلى أن يرتقي هذا الفصل إلى رتبة المسلمات العقلية، ونجحوا في جعل أهل الدين أنفسهم يسلمون بصحة هذا الفصل"[43].

وفي بداية الحقبة الأولى من القرن الواحد العشرين، أضحت هذه الإشكالات تثير لدى المفكرين والباحثين والنخبة الثقافية كما المجتمع الإسلامي، تساؤلات مقلقة وإشكالات

محيرة، في سياق ماتزال المجتمعات العربية والإسلامية تتأرجح بين التأسيس والبناء للدولة المرتقبة بعد الربيع العربي، وتنزيل قيم اجتماعها السياسي، ممّا يفرض أيضا، على الفكر الإسلامي النظر والتفكير والاجتهاد، والاستعانة بالنقد والتحليل، والبحث عن سبل التجديد، واضعا جملة هذه النظريات تحت مجهر العقل، والرؤية الراشدة.

يرى طه عبد الرحمن من خلال هذا السياق غير المستقر، أن الفلسفة الغربية، بعد أن أقرّت بالدنيانية، وهي فصل كلي للدين عن السياسة، واعتنقت ما أطلق عليه بالدهرانية، كفصل للدين عن الأخلاق وربطها بقيمة عقلية مجردة، ستعلن في وقت لاحق خروجها الكلي عن هذه الأخلاق ونفيها لها وإقبارها، لتنحدر بالإنسانية إلى دركات "موت القاعدة الأخلاقية". وهو ما يجد صداه حسب المفكر طه في ظواهر أضحت مشاعة في المجتمعات المتقدمة المعاصرة، ومشروعة بقوة القانون، كالمثلية الجنسية[44]، وقتل المرضى والمحتضرين الميؤوس منهم، وهو ما يسمى بالموت الرحيم[45]، وهذا التوجه يطلق عليه طه عبد الرحمن بـ: ما بعد الدهرانية.

### 3- 2- دعوى تحصين الثقافة الإسلامية بنظرية ائتمانية الإنسان

هذه الصور الإنسانية المفجعة التي اعتبرها إشكالية حقيقية من بين الإشكاليات الكبرى التي يجب التصدي لها بشكل علمي دقيق وعميق، قد أعاد طه عبد الرحمن تحديد ملامحها وفق المجال التداولي الإسلامي العربي، مستعينا بأدوات التحليل النقدي الفلسفي، دفعته إلى التحذير من سيادة هذه الثقافة، التي تقبر الأخلاق وتنفيها، مفصحا عن توجسه من تسللها لتحتل مكان ثقافات ورؤى أخرى، فتلبس بذلك لباس الثقافة السائدة، في الوقت الذي تخالف فيه كل فطرة إنسانية سليمة، وتدعو إلى التعدي على المقدس وإنكاره، وتُلغي القاعدة الأخلاقية.

ومن هذا المنطلق، يدعو المفكر طه عبد الرحمن إلى إعادة تجديد الفكر الإسلامي، واعتماد وسائله وعُدته المعرفية، بما فيها الأدوات التراثية لدراسة الواقع الإسلامي ونقد ما يفِد إليه من أفكار وأطروحات، والعمل على إبداع حداثة إسلامية من داخله، لا استيرادها من الخارج؛ فمتى استكانت عقول الثقافات الأخرى عن البحث والتفكير، سادت هذه الثقافة الداعية للخروج عن الأخلاق، وعملت على قتل أرواح الثقافات والحضارات الأخرى، لتعيش هي على رفاتها.

إن الخروج من إشكالية فصل الدين عن مناحي الحياة المختلفة، كما تقره النظرية الغربية، وإخراجه من السياسة والأخلاق وغيرها من المجالات، سوف ينبني حسب طه على الفكرة الإسلامية القرآنية القائمة على فكرة: "ائتمانية الإنسان"، والتي تحمّله مسؤولية الأمانة على الأرض وتزكيته، فتدفعه لمجاهدة نفسه من أجل تحقيق القيم الأخلاقية، وتذكره بشاهديته على وحدانية الخالق بما ينسجم وفطرته؛ ومتى تحقق الإنسان بمقتضيات هذا العمل التزكوي، بات قادرا على الوفاء كذلك بمقتضيات الائتمانية، التي يستفاد مضمونها من قول الله تعالى: ﴿ إِنَّا عَرَضْنَا ٱلْأَمَانَةَ عَلَى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱلْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا ٱلْإِنسَٰنُ ۖ إِنَّهُۥ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا ﴾[46].

هذه الفكرة الإسلامية، والعنصر الأساسي ضمن مشروعه، كما استنبطها طه عبد الرحمن، "تجعل من الدين عنصرا قويما وأساسيا لا يؤثث مختلف تفاصيل الحياة فقط، بل ويربطها بغايات سامية، تتلاءم والفطرة الإنسانية[47].

## المحور الرابع: مبادئ الفلسفة الائتمانية عند طه عبد الرحمن

### 4- 1- مفهوم الائتمان أو مقتضيات الدعوى الائتمانية

إذا كانت الحضارة الغربية قد تأسست على الدعوى العلمانية التي تقضي بالفصل بين الدين والسياسة، والتي أطلق عليها الدنيانية، واعتنقت فيما بعد المنهج الدهراني القاضي بالفصل بين الدين والأخلاق، وبين الدين وباقي مجالات الحياة، قاصرة الوجود الإنساني عامة على العالم المرئي فقط؛ أي على العالم الدنيوي والمادي، مغيبين في ذلك العالم الآخر، وهو العالم الغيبي. فقد اختار طه عبد الرحمن أن يذكر الاتجاهين معا؛ العلماني والدهراني، بالحدث الغيبي المفصلي لكي يستعيذ الإنسان الغربي والعربي معا ذاكرته الأصلية؛ هذه الذاكرة الغيبية التي كما يقول: "حفظت الشهود الأول، والشهادة الأولى، وحفظت ذكرى حدث فاصل في قدر الإنسان، جعل هذا القدر يستقل عن قدر الكائنات كلها؛ وما هذا الحدث الفاصل إلا العرض الغيبي العظيم الذي ابتلى به الحق سبحانه وتعالى مخلوقاته كلها، إذ عرض عليهم حمل الأمانة"[48].

إن مفهوم الائتمان عند طه عبد الرحمن يستمد مرجعيته المؤطرة إذن، من الأمانة التي حمّلها الله للإنسان في فترة من الغيب، مستشهدا على ذلك بقول الله تعالى: ﴿ إِنَّا عَرَضْنَا ٱلْأَمَانَةَ عَلَى

﴿ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ وَٱلۡجِبَالِ فَأَبَيۡنَ أَن يَحۡمِلۡنَهَا وَأَشۡفَقۡنَ مِنۡهَا وَحَمَلَهَا ٱلۡإِنسَٰنُۖ إِنَّهُۥ كَانَ ظَلُومٗا جَهُولٗا﴾[49]؛ حيث أبت كل الكائنات حيّها وجامدها حملها، إشفاقا منها، في حين اختار الإنسان حملها، غير مقدر لثقلها وتبعياتها؛ فهذا الحدث الغيبي محفوظ في فطرة الإنسان ويتأسس – حسب طه عبد الرحمن – على عنصرين أساسيين هما: الاختيار الأول، وتحمل الأمانة؛ ويعتبر العنصر الأول الذي هو الاختيار، شرطا ضروريا يتوقف عليه إمكان تحمل الأمانة، وبناء على هذين العنصرين، صاغ طه عبد الرحمن "دعوى الائتمانية" كما يلي:

مفاد الدعوى الائتمانية هو: "أن تمتع الإنسان بحرية الاختيار منذ وجوده في العالم الغيبي يجعله يرجع العمل التعبدي والعمل التدبيري في العالم المرئي إلى أصل واحد وهو الائتمان الإلهي"[50]. واضح أن دعوى الائتمانية تختلف في منطلقاتها عن كل دعوى دنيانية أو دهرانية، فهي تنطلق من أصل واحد وهو حمل الأمانة، وتقتضي في مضمونها، أن "الإنسان تحمل حفظ الأحكام الإلهية، لا في ظاهرها كأوامر فحسب، بل أيضا في باطنها كشواهد، سعيا إلى توسيع وجوده إلى أقصى مداه"[51].

وتنبني الدعوى الائتمانية عند طه عبد الرحمن على مقتضيات وشروط من أهمها مبدأ الاختيار؛ فلننعطف إذن على هذا المبدأ الذي تنبني عليه تحمل الأمانة ولننظر في شروطه ومقتضياته حسب طه عبد الرحمن.

**4- 1- 1- الأمانة وحرية الاختيار**: من المعلوم عند طه أن حرية الاختيار تشكل شرطا ضروريا مقدما ليتحقق تحمل الأمانة على أكمل وجه؛ فلولا وجود هذا الشرط الذي هو الحرية، لما استطاع الإنسان أن يؤتمن على شيء، وهكذا، فلا يمكن أن يكون ائتمان بغير حرية الاختيار؛ "فالأوامر الإلهية، وهي تحيط بجوانب حياة هذا المؤتمن كلها، تقتضي وجود قدرته على الاختيار في كل ما يتعلق بتدبير هذه الحياة؛ فلا أمر بغير قدرة، ولا قدرة بغير إرادة، ولا إرادة بغير اختيار"[52]. فكل الأعمال التي يأتيها الإنسان يكون ممتثلا فيها لأوامر الله، مؤسسة على الأصل الأول وهو حرية الاختيار؛ فلا عمل يأتيه الإنسان بأمر من الله يكون بغير وجود مظنة الاختيار فيه؛ قال تعالى: ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشۡدُ مِنَ ٱلۡغَيِّۚ فَمَن يَكۡفُرۡ بِٱلطَّٰغُوتِ وَيُؤۡمِنۢ بِٱللَّهِ فَقَدِ ٱسۡتَمۡسَكَ بِٱلۡعُرۡوَةِ ٱلۡوُثۡقَىٰ لَا ٱنفِصَامَ لَهَاۗ وَٱللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾[53].

وإذا تعقبنا بعض التعريفات التي صاغها المفكرون المسلمون القدامى للدين، نجد أنهم أدخلوا فيها عنصر حرية الاختيار، كما سنجد مثلا عند ابن مسكويه في تعريفه للدين، إذ يقول: "إن الدين وضع إلهي يسوق الناس باختيارهم إلى السعادة القصوى"[54]. وفي تعريف التهانوي الذي يقول فيه: "الدين وضع إلهي سائق لذوي العقول باختيارهم إلى الصلاح في الحال والفلاح في المآل"[55]. فالاختيار إذن يعتبر مبدأ عاما تنضبط به كل الأفعال الإنسانية، قبولا وتنفيذا.

**4- 1- 2- الاختيار والخيرية:** إن هذين المصطلحين مشتقان من نفس المادة اللغوية؛ فمقتضى الاختيار هو ترجيح الطرف الذي يبدو أنه فيه خير لك في دنياك وآخرتك؛ وعلى هذا الأساس، لا يقع الاختيار بعد الترجيح العقلي والاستدلال الموسع إلا على الطرف الذي يكمن فيه ذاك الخير، وهو أفضل الخير باختيار المختار، وهذا ما دل عليه تعبير الإمام الغزالي بقوله: "فإذا انبعثت الإرادة لفعل ما ظهر للعقل أنه خير سميت الإرادة اختيارا مشتقا من الخير، أي هو انبعاث إلى ما ظهر للعقل أنه خير"[56]. فالاختيار مقرون بالخيرية؛ حيث بدا للمختار بفعل اختياره أنه يتضمن أظهر مصلحة وأكبر صلاحا. وإذا كان الأمر كذلك، لزم أن ينزل الاختيار الأول حسب طه عبد الرحمن منزلة الفعل الأول الذي قام به الإنسان، وهو اختيار تحمل الأمانة، لكي يوصله إلى الصلاح في الدنيا والآخرة.

**4- 1- 3- الاختيار والمسؤولية:** لما كان الاختيار يستلزم حصول الخير الذي يتوصل إليه بالاستدلال العقلي، فكذلك يستلزم هذا الاختيار تحصيل الشعور بالمسؤوليةّ؛ فحرية الاختيار مقرونة بتحمل المسؤولية، لذلك كان شعور المختار بالمسؤولية تجاه اختياره، لأنه تترتب عليه عواقب مخصوصة، فهو على كامل استعداد لتحملها، بحيث يصير مستحقا للجزاء إن ثوابا أو عقابا، سواء في العالم المرئي أو العالم الغيبي.

**4- 2- مبادئ الفلسفة الائتمانية**

اختار فقيه الفلسفة لمنهج النقد الذي اتبعه في مقاربة الدَّهرانيَّة اسم: النقد الائتماني؛ ومعلوم عند متتبعي أعمال الفيلسوف، أن مفهوم الائتمانية كان أحد مصطلحاته المفاتيح الذي صكه ونحته في كتابه الموسوم بـ : روح الدين: من ضَيق العَلمانية إلى سَعة الائتمانية[57]، حيث التأسيس الأولي لما اصطلح عليه بـ: الفلسفة الائتمانية، والتي استعرض في مدخل كتابه: بؤس الدَّهرانيَّة، المبادئ الأولى التي تقوم عليها فلسفتها، مُعتبرا في هذا الصدد، أنه إذا

كانت الفلسفة الدَّهرانيَّة الغربية تتوسل بالعقل المُجرّد وحده، واقعة في شبهة الانقلاب والانتكاس، فإن الفلسفة الائتمانية الإسلامية تنبني على العقل المؤيَّد، متقيةً مفاسد العقل المُجرّد وعوائق العقل المُسدَّد.

توقف طه عبد الرحمن في بيان وتفصيل المبادئ والأسس التي تقوم عليها الفلسفة الائتمانية الإسلامية ومقارنتها بالفلسفات المعهودة غير الائتمانية، شأن الفلسفة الدهرانية والتي تنبني على مبادئ العقلانية المجردة، وهي: مبدأ الهوية ومبدأ عدم التناقض ومبدأ الثالث المرفوع، فانتهى إلى أنها تتحدد بثلاث مبادئ وهي:

**4- 2- 1- مبدأ الشهادة**، مفاده أن الشهادة بمختلف معانيها "تجعل الإنسان يستعيد فطرته، مُحَصلا حقيقة هويته ومعنى وجوده، بدءا بشهادة الإنسان في العالمين: الغيبي والمرئي التي يقر فيها بوحدانية الله وشهادة الخالق على هذه الشهادة، وانتهاء بالشهادة على الذات والشهادة على الآخرين، مرورا بالشهادة في المعاينة، والشهادة بمعنى الحضور، والشهادة بمعنى الإخبار، والشهادة بمعنى الاشتشهاد"[58]. فمبدأ الشهادة هنا، يُضاد معنى مبدأ الهوية المُجرّد، الذي تأخذ به الفلسفة الدهرانية؛ وهنا، يخلُص طه عبد الرحمن بعد هذه المقابلات بين الائتمانية والدهرانية، إلى أن الهوية الائتمانية تفضُل الهوية غير الائتمانية المُجرّدة، لأنها تحفظ مما ليس يُحفظ منه بدونها، كعبادة الذات أو اتباع الهوى.

**4- 2- 2- مبدأ الأمانة**، ومفاده أن الأمانة بمختلف وجوهها تجعل الإنسان يتجرّد من روح التملك، مُتحملا كافة مسؤولياته التي يوجبها كمال عقله؛ ومن أهم مقتضيات هذا المبدأ أن كل الموجودات، في العالم الائتماني، عبارة عن أمانات لدى الإنسان. ومبدأ الأمانة هذا يقابل مبدأ عدم التناقض المُجرّد، الذي تأخذ به الفلسفة غير الائتمانية؛ فإذا كان "مبدأ عدم التناقض" يقضي بأن الشيء ونقيضه لا يجتمعان، فإن مبدأ الأمانة يُقيد هذه القضية المُجرّدة، إذ يقضي بأن الشي ونقيضه لا يجتمعان متى كان العقل مسؤولا، بدءا من المسؤولية عن عدم الجمع بين الشيء ونقيضه، وانتهاءً بالمسؤولية على نتائجه النظرية وآثاره العملية.

**4- 2- 3- مبدأ التزكية**، ومقتضاه أن التزكية بمختلف مراتبها خيار لا ثاني له؛ يجعل الإنسان يُجاهد نفسه للتحقق بالقيم الأخلاقية والمعاني الروحية المُنزَلة، ابتغاء لمرضاة خالقه، وحفظا لأفضلية الإنسان في الوجود، وتصديا لجديد التحديات والأزمات في القيم الإنسانية

داخل عالم يزداد ضيقا، مُعتبرا أن الأصل في التزكية هو الترقية. أي التنمية الخُلُقية والروحية. وليس مُجَرّد التقويم، تصحيحا أو علاجا أو وقاية؛ لذلك يرى طه عبد الرحمن أن واجب الإنسان، في العالم الائتماني، أن يطلب التقدم المعنوي كما يطلب التقدم المادي، بل واجبه أن يجعل التقدم المادي تابعا للتقدم المعنوي، وإلا فلا تقدُّمَ في الإنسانية.

وبناء على هذه المبادئ الائتمانية العقلية الثلاثة، أي "مبدأ الشهادة" و"مبدأ الأمانة" و"مبدأ التزكية"، يتضح أن مشروع فيلسوف الأخلاق الذي أصبح يحمل عنوان: "الفلسفة الائتمانية"، يستمد عقلانية التأييد من النصوص المؤسِّسة للتراث الإسلامي، مُتضَمِّنا لفلسفات ثلاث هي: "فلسفة الشهادة" و"فلسفة الأمانة" و"فلسفة التزكية"؛ لذلك صَحَّ بأن توصف هذه الفلسفة بأنها فلسفة إسلامية خالصة. من هنا يمكن القول أن فكر طه قد هيمن عليه هاجس بعث عناصر القوة والمعنى في الهوية والخصوصية الإسلامية العربية، في الفرد والمجتمع، في الثقافة والممارسة اليومية.

## خاتمة

إن السمة البارزة للباحث في المشروع الطاهائي هي رفضه التقليد وسعيه للإبداع والتجديد، وعمله على تعزيز الثقة في ذات الباحث والمتفلسف المسلم العربي بما يجعلها تقوى على مواجهة مصيرها إبداعا وفعالية.

فلا يرى طه بابا للإبداع والتحرر إلا برفض التقليد وعدم السلوك على نهجه؛ سواء اتخذ هذا التقليد صورة تقليد لتراث الذات أو لتراث الغير؛ ولعل منشأ ذلك اطلاعه الواسع على الفكر الحديث والقديم، والتزامه الديني، وانتماؤه لأمة لها ميراث ثقافي ورصيد حضاري وروحي عميقان في التاريخ، غير أنها واقعة في الجمود والظلم. لذا، لم يدخر طه من جهته وسعا في بعث وإبداع ما اعتقده أسباب النهوض والقوة في إنسان هذه الأمة وبه، فإذا قام هذا الإنسان بها قامت الأمة به.

### ـ مراجع ومصادر الدراسة

1- طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية، الطبعة الأولى 2000، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء.

2- عادل ضاهر، **فلسفة الدين في: الموسوعة الفلسفية العربية**، المجلد الثاني، معهد الإنماء العربي، الطبعة الأولى 1988، بيروت.

3- مصطفى ملكيان، فلسفة الدين: المجال والحدود، **مجلة قضايا إسلامية معاصرة**، السنة 16، عدد: 50/49، شتاء وربيع 1433/2012.

4- إبراهيم مشروح، مظاهر الجرأة في السؤال الأخلاقي، دراسات في أعمال الفيلسوف المغربي طه عبد الرحمن، الطبعة الأولى، 1434- 2013، منظمة التجديد الطلابي، أعمال المنتدى الفكري السادس، المنظم بكلية الآداب بفاس- المغرب

5- عبد الرحمن بدوي، مناهج البحث العلمي، الطبعة الثالثة، 1977، وكالة المطبوعات، الكويت.

6- طه عبد الرحمن، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، المركز الثقافي العربي، ط1، 1998، الدار البيضاء.

7- طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة: 1- الفلسفة والترجمة، ط1، 1995، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء.

8- طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة: 2- القول الفلسفي؛ كتاب المفهوم والتأثيل، الطبعة الثانية، 2005، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء.

9- محمد همام، العقلانية الأخلاقية لدى طه عبد الرحمن، مجلة الإحياء الصادرة عن الرابطة المحمدية للعلماء بالمملكة المغربية، عدد 34-35، 14312هـ- 2001م.

10- طه عبد الرحمن، بؤس الدهرانية، النقد الائتماني لفصل الأخلاق عن الدين، الطبعة الأولى: 2014، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت.

11- عبد الوهاب المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، المجلد الأول، الطبعة الأولى، 1423- 2002، دار الشروق، القاهرة.

12- باسم الراعي، المجتمع والدولة، الطبيعة الأولى، 2011، دار الفارابي، بيروت.

13- عباس أحمد أرحيلة، بين الائتمانية والدهرانية، بين طه عبد الرحمن وعبد الله العروي، الطبعة الأولى،2016، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، بيروت.

14- طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، الطبعة الثانية، 1997، المركز الثقافي العربي، بيروت.

15- أحمد مونة، روح الدين وآفاق العمل التزكوي عند طه عبد الرحمن، مجلة الإبانة الصادرة عن مركز أبي الحسن الأشعري للدراسات والبحوث العقدية بالرابطة المحمدية للعلماء بالمملكة المغربية، عدد1، رجب 1434هـ، يونيو 2013م.

16- طه عبد الرحمن، روح الدين من ضيق العلمانية إلى سعة الائتمانية، الطبعة الأولى 2012، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ص:449.

17- أبو علي أحمد بن محمد بن مسكويه، تهذيب الأخلاق، دراسة وتحقيق: عماد الهلالي، الطبعة الأولى 2001، منشورات الجمل، بيروت.

18- محمد علي التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، تحقيق: رفيق العجم وعلي دحروج، الجزء الأول، الطبعة الأولى، 1996، مكتبة لبنان، بيروت.

19- أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، المجلد الخامس، إعداد ودراسة: إصلاح عبد السلام الرفاعي، إشراف ومراجعة: د. عبد الصبور شاهين، ، الطبعة الأولى 1408 هـ، 1988م، مركز الأهرام للترجمة والنشر، القاهرة.

1- Paul Ricœur, La Critique et la convection, Entretien avec François Azouvi et Marc de Launay. Paris 1995

2- Ernst- Wolfgang Backenfard, Der sakularisierte Staat, Sein Charakter, seine Rechtfertigung und P robleme, Munchen 2006. P : 13.

3- Kant , E : La religion dans les limites de la simple raison , 1968, Libraire philosophique J. Vrin, Paris

4- www.amnesty.org/ar

5- ar.wikipedia.org

**ـ الحواشي والإحالات:**

[1]- نعني بذلك حقبة ما بعد حرب 1967، والتي سميت بها بعد النكسة؛ أي: نكسة هزيمة العرب، والتى تمثلت في الهزيمة التى منى بها العرب والمسلمون إبان الحرب التى شنها الصهاينة يوم 5 يونيو سنة 1967 على ثلاث من دول الجوار العربي، دامت هذه الحرب ستة أيام وهزمت فيها الأطراف العربية شرّ هزيمة، وكان من نتائجها خسائر بشرية ومادية كبيرة، واحتلال أجزاء واسعة من الأراضي العربية، وتدمير أغلبية العتاد العسكري العربي.

[2]- **طه عبد الرحمن**: مفكر وفيلسوف عربي مسلم، حصل على دكتوراه الدولة عام 1985 عن أطروحة تحت عنوان: Essai sur les logique des raisonnements argumentatifs et naturels،(1985)، رسالة في منطق الاستدلالي الحجاجي والطبيعي ونماذجه. درَّس المنطق وفلسفة اللغة في جامعة محمد الخامس بالرباط منذ 1970 إلى حين تقاعده عام 2005، وهو عضو في "الجمعية العالمية للدراسات الحِجَاجية" وممثلها في المغرب، وعضو في "المركز الأوروبي للحِجَاج"، وهو رئيس منتدى الحكمة للمفكرين والباحثين بالمغرب. حصل على جائزة المغرب للكتاب مرتين، ثم على جائزة الإسيسكو في الفكر الإسلامي والفلسفة عام 2006، كما حصل على جائزة محمد السادس للفكر والدراسات الإسلامية في 13 يناير 2014م.

- **مميزات منهجه**: تتميز ممارسته الفلسفية بالجمع بين "التحليل المنطقي" و"التشقيق اللغوي" والارتكاز على العمل التزكوي "بلفظه" وذلك في إطار العمل على تقديم مفاهيم متصلة بالتراث الإسلامى، ومستندة إلى أهم مكتسبات الفكر الغربي المعاصر على مستوى "نظريات الخطاب" و"المنطق الحجاجي" و"فلسفة الأخلاق"، الأمر الذي جعله يأتي بطريقة في التفلسف يغلب عليها التوجه "التداولي" و"الأخلاقي."

[3]- طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية، الطبعة الأولى 2000، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء.

[4]- تفتقر المكتبة العربية إلى كتابات جادة في فلسفة الدين، ما عدا بعض المؤلفات القليلة جداً، وأيضا بعض الترجمات، ولعل كتاب محمد إقبال الموسوم بـ: "تجديد التفكير الدينى في الإسلام" يعدّ أول دراسة جادة في فلسفة الدين، يؤلفها مسلم في العقد الثالث من القرن العشرين، وهو كتاب يضم ست محاضرات ألقاها في مدراس بالهند عام 1928، وأتمها في باكستان، وقد ترجم الكتاب الى العربية عباس محمود، وصدر في القاهرة عام 1968.

[5]- المقصود بعصر الأنوار وهي الحقبة ما بعد القرن 17 و 18 عشر، الذي ظهرت فيه حركة فكرية في أوربا وفي فرنسا على الخصوص، اتخذت من الإنسان وحقوقه أساسا للمواضيع المتناولة، سواء في الميدان العلمي أو السياسي أو

الإنساني، وجعل العقل حكما لرفض أو قبول أي شيء كان، والعمل على إنشاء مجتمع جديد يقوم على الديمقراطية و الحرية و المساواة.

[6]- عادل ضاهر، **فلسفة الدين في: الموسوعة الفلسفية العربية،** المجلد الثاني، معهد الإنماء العربي، الطبعة الأولى 1988، بيروت، ص: 1000.

[7] – Jordan, mard, "History of the philosophy of Religion" in Honderich, Ted (ed.) The Oxford Campanien to Philosophy (Oxford and New York: Oxford University Press, 1995), p. 759

مصطفى ملكيان، فلسفة الدين: المجال والحدود، **مجلة قضايا إسلامية معاصرة**، السنة 16، عدد: 50/49، شتاء وربيع 1433/2012، ص: 4.

[8]- مصطفى ملكيان، فلسفة الدين: المجال والحدود، **المرجع نفسه.**

[9]- طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية، مرجع سابق، ص: 225.

[10]- طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، المرجع نفسه، ص: 225.

[11]- طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، نفسه، ص: 226.

[12]- طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، مرجع سابق، ص: 226.

[13]- طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، نفسه.

[14]- إبراهيم مشروح، مظاهر الجرأة في السؤال الأخلاقي، دراسات في أعمال الفيلسوف المغربي طه عبد الرحمن، ط1، 1434- 2013، منظمة التجديد الطلابي، أعمل المنتدى الفكري السادس، المنظم بكلية الآداب بفاس، ص: 26.

[15]- طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، مرجع سابق، ص: 225

[16]- يعرف عبد الرحمن بدوي في كتابه: مناهج البحث العلمي، معنى الاستدلال، فيقول: "الاستدلال هو البرهان الذي يبدأ من قضايا يسلم بها، ويسير إلى قضايا أخرى تنتج عنها بالضرورة، دون التجاء إلى التجربة"، (انظر: عبد الرحمن بدوي، مناهج البحث العلمي، الطبعة الثالثة، 1977، وكالة المطبوعات، الكويت، ص: 82). وقد فرق بدوي بين نوعين من الاستدلال؛ وهما: الاستدلال المنطقي والاستدلال المنهجي؛ فالاستدلال المنطقي هو كل برهان دقيق؛ مثل القياس، والحساب؛ أما الاستدلال المنهجي فهو السلوك العام لتحصل الحقائق؛ وهو عبارة عن التسلسل المنطقي المتنقل من مبادئ أو قضايا أولية إلى قضايا تستخلص منها بالضرورة؛ كما أن الاستدلال يعد عملية منطقية فيها ننتقل من قضايا منظور إليها في ذاتها (بصرف النظر عن صدقها أو كذبها) إلى قضايا أخرى ناتجة عنها بالضرورة ووفقا لقواعد منطقية خالصة.

[17]- طه عبد الرحمن، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، المركز الثقافي العربي، ط1، 1998، الدار البيضاء، ص: 403.

[18]- إبراهيم مشروح، مظاهر الجرأة في السؤال الأخلاقي، مرجع سابق،، ص: 26.

[19]- ابتداء من كتاب: العمل الديني وتجديد العقل (1989)، مرورا بكتاب: في أصول الحوار وتجديد علم الكلام (1987)، وانتهاء بكتاب: تجديد المنهج في تقويم التراث (1994).

[20]- طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة: 1- الفلسفة والترجمة، الطبعة الأولى، 1995. وفقه الفلسفة: 2- القول الفلسفي؛ كتاب المفهوم والتأثيل، الطبعة الثانية، 2005، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء.

[21]- طه عبد الرحمن، بؤس الدهرانية، النقد الائتماني لفصل الأخلاق عن الدين، الطبعة الأولى: 2014، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ص: 11.

[22]- **مصطلح الدنيانية** صكه طه عبد الرحمن من عنديته ونحته نحتا، وهو لم يحاك في وضعه - كما يقول - أي مصطلح أجنبي، وقد يكون قريبا في مدلوله من المصطلح الإنجليزي Sécularisation، في معنى صرف الدين عن تنظيم مجالات الحياة. (انظر هامش كتاب طه عبد الرحمن، بؤس الدهرانية، النقد الائتماني لفصل الأخلاق عن الدين، مرجع سابق، ص: 11).

[23]- تناول المفكر عبد الوهاب المسيري (رحمه الله) قضية العلمانية في جانبيها النظري والتطبيقي، من زاوية مختلفة عما هو سائد وشائع؛ فقد فرق بين ما أطلق عليه بـ: العلمانية الجزئية وهي تعني: فصل الدين عن الدولة، والعلمانية الشاملة وهي تعني: فصل القيم الإنسانية والأخلاقية والدينية عن الحياة في جانبها العام والخاص. (أنظر: عبد الوهاب المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، المجلد الأول، ط1، 1423- 2002، دار الشروق، القاهرة).

[24]- يورد طه عبد الرحمن في توضيحه لهذا المصطلح، الذي أطلقه على هذه الصورة من الدنيانية، على أن جمال الدين الأفغاني قد أفرد كتابا أطلق عليه اسم: الرد على الدهريين، وقد قصد بالدهريين فئة الماديين، في حين استعمل طه هذا الاسم بصيغة الدهرانية، بدل مصطلح الأفغاني وهو الدهرية، وقد حملها على معنى فصل الدين عن الأخلاق.

[25] -Jacques STEIWER : Une morale sans Dieu ، 12 نقلا عن: طه عبد الرحمن، بؤس الدهرانية، مرجع سابق، ص: .

[26] -André COMTE-SPONVILLE : L'espoir de l'athéisme, Introduction à une spiritualité sans Dieu .12 طه عبد الرحمن، بؤس الدهرانية، مرجع سابق، ص:

[27] - Dietrich BONHOEFFER : Résistance et soumission, Lettres et notes de captivité, طه عبد الرحمن، بؤس الدهرانية، مرجع سابق، ص: 12،

[28]- طه عبد الرحمن، بؤس الدهرانية، مرجع سابق، ص: 28.

[29]- **بول ريكور** فيلسوف فرنسي وعالم إنسانيات معاصر ولد في فالينس، شارنت، 27فبراير 1913، وتوفي في شاتنى مالابري، 20مايو2005 .هو واحد من ممثلي التيار التأويلي، اشتغل في حقل الاهتمام التأويلي ومن ثم الاهتمام بالبنيوية، وهو امتداد لفريديناند دي سوسير .يعتبر ريكور رائد سؤال السرد. أشهر كتبه (نظرية التأويل -التاريخ والحقيقة-الزمن والحكي- الخطاب وفائض المعنى - Interprétation philosophique theory - Discoures and the Surplus of Meaning / من منشورات جامعة تكساس المسيحية عام 1976.

[30] - Paul Ricœur, La Critique et la conviction, Entretien avec François Azouvi et Marc de Launay. Paris 1995.

[31]- المقصود بعصر الأنوار هو القرن 18 الذي ظهرت فيه حركة فكرية في أوربا و في فرنسا على الخصوص، اتخذت من الإنسان و حقوقه أساسا للمواضيع المتناولة سواء في الميدان العلمي أو السياسى أو الإنساني و جعل العقل حكما لرفض أو قبول أي شيء كان و العمل على إنشاء مجتمع جديد يقوم على الديمقراطية و الحرية و المساواة.

[32]- باسم الراعي، المجتمع والدولة، الطبيعة الأولى، 2011، دار الفارابي، بيروت، ص: 94- 95.

[33]- Ernst- Wolfgang Backenfard, Der sakularisierte Staat, Sein Charakter, seine Rechtfertigung und P robleme, Munchen 2006. P : 13.

[34]- يقصد طه عبد الرحمن بالأنموذج منهجا مقررا ورؤية محددة للعالم؛ فمثلا نظرية "نيوتن" في الجاذبية أنموذج، ونظرية اينشتاين في النسبية أنموذج آخر، ومقابله الإنجليزي هو: Paradigm.

[35]- طه عبد الرحمن، بؤس الدهرانية، مرجع سابق، ص: 30

[36]- **إيمانويل كانط** (Immanuel Kant ) : هو فيلسوف ألماني عاش في القرن الثامن عشر (1724 - 1804). وقد كان آخر الفلاسفة المؤثرين في الثقافة الأوروبية الحديثة، وأحد أهم الفلاسفة الذين كتبوا في نظرية المعرفة الكلاسيكية، وكان آخر فلاسفة عصر التنوير الذي بدأ بالمفكرين البريطانيين جون لوك، وجورج بيركلي، وديفيد هيوم. طرح إيمانويل كانط منظورا جديدا في الفلسفة أثر ولا زال يؤثر في الفلسفة الأوربية حتى الآن؛ أي أن تأثيره امتد منذ القرن الثامن عشر حتى القرن الواحد والعشرين، نشر أعمالا هامة وأساسية عن نظرية المعرفة وأعمالا أخرى متعلقة بالدين وأخرى عن القانون والتاريخ. أما أكثر أعماله شهرة فهو كتاب: نقد العقل المجرد، الذي نشره سنة 1781، وقد قام في كتابه هذا بالهجوم على الميتافيزياء التقليدية ونظرية المعرفة الكلاسيكية. ثم نشرت له أعمالا أخرى منها كتابه: نقد العقل العملي، الذي بحث فيه جانب الأخلاق والضمير الإنساني، وكتابه نقد الحكم الذي استقصى فيه فلسفة الجمال والغائية.

[37] – KANT , E : La religion dans les limites de la simple raison , 1968, Libraire philosophique J. Vrin, Paris. .37 نقلا عن طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، مرجع سابق، ص:

[38]- "الدين المدني" أو "دين الإنسان" هو فصل من أهم الفصول التى كتبها جون جاك روسو في كتابه الشهير: "العقد الاجتماعى أو مبادئ القانون السياسى"، أسماه بالدين المدني، وهو نسق يفصّل فيه الفيلسوف السويسري فلسفته التي اعتبرت محطة من أهم المحطات في تاريخ الحداثة الغربية خلال القرن الثامن عشر.

[39]- عباس أحمد أرحيلة، بين الائتمانية والدهرانية، بين طه عبد الرحمن وعبد الله العروي، الطبعة الأولى،2016، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، بيروت، ص: 63.

[40]- طه عبد الرحمن، بؤس الدهرانية، مرجع سابق، ص: 118.

[41]- طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، الطبعة الثانية، 1997، المركز الثقافي العربي، بيروت.

[42]- إبراهيم مشروح، مظاهر الجرأة في السؤال الأخلاقي، مرجع سابق، ص: 29.

[43]- أحمد مونة، روح الدين وآفاق العمل التزكوي عند طه عبد الرحمن، مجلة الإبانة، الصادرة **عن مركز أبي الحسن الأشعري للدراسات والبحوث العقدية بالرابطة المحمدية للعلماء بالمملكة المغربية،** عدد1، رجب 1434هـ، يونيو 2013م، ص 274.

[44]- تعتبر منظمة العفو الدولية Amnesty حقوق المثليين من حقوق الإنسان، ومن الحقوق المدنية، وتشمل هذه القوانين ما يلي: ضرورة اعتراف الحكومة بالعلاقات من نفس الجنس، بالإضافة إلى السماح بالتبني لهم، وقوانين المساواة في الهجرة، والقوانين المناهضة للتمييز في العمل والسكن، وغيرها من الحقوق المدنية، وقد اعترفت في سنة 2015، ثمانية عشر بلدا، معظمها يقع في الأمريكيتين وأوروبا الغربية، بزواج المثليين ومنحتهم معظم الحقوق.(انظر:موقع منظمة العفو الدولية www.amnesty.org/ar/ويكيبيديا، الموسوعة الحرة- ar.wikipedia.org).

[45]- الموت الرحيم، euthanasie هو إنهاء لحياة المرضى الذين - حسب اعتقاد الأطباء - لا يرجى علاجهم كمرضى الأمراض المزمنة أو بعض مرضى السّرطان الذين لا يرجى شفاؤهم أو بعض مرضى الغيبوبة الطويلة، وهؤلاء عادة يعيشون على الأجهزة الطّبية ويتم رفع هذه الأجهزة في حال موافقة ولي الأمر، وبذلك تنتهي حياة هذا المريض، هكذا وبكل بساطة .

[46]- الآية: 72 من سورة الأحزاب.

[47]- أحمد مونة، روح الدين وآفاق العمل التزكوي، مرجع سابق، ص: 274.

[48]- طه عبد الرحمن، روح الدين من ضيق العلمانية إلى سعة الائتمانية، الطبعة الأولى 2012، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ص:449.

[49]- سورة الأحزاب الآية: 72.

[50]- طه عبد الرحمن، روح الدين، مرجع سابق، ص:449.

[51]- طه عبد الرحمن، روح الدين، المرجع نفسه.

[52]- طه عبد الرحمن، روح الدين، نفسه، ص:450.

[53]- سورة البقرة الآية 256.

[54]- أحمد بن مسكويه، تهذيب الأخلاق، دراسة وتحقيق: عماد الهلالي، ط1، 2001، منشورات الجمل، بيروت، ص: 118.

[55]- محمد علي التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، تحقيق: رفيق العجم وعلي دحروج، الجزء الأول، الطبعة الأولى، 1996، مكتبة لبنان، بيروت، ص:814.

[56]- أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، المجلد الخامس، إعداد ودراسة: إصلاح عبد السلام الرفاعي، إشراف ومراجعة: د. عبد الصبور شاهين، ط1، 1408 هـ، 1988م، مركز الأهرام للترجمة والنشر، القاهرة، ص:2510.

[57]- طه عبد الرحمن، روح الدين مرجع سابق.

[58]- طه عبد الرحمن، بؤس الدهرانية، مرجع سابق، ص: 28.

oooooooooooooooooooooooooooo

# Philosophy of religion in the view of Taha Abdel Rahman Trusteeship criticism of Western modernity

**Youcef EL-MOTAOUAKEL**
**Pr. Chakir Ahmed EL-SAHMOUDI (Supervisor of Thesis)**
Sidi Mohamed Ben Abdellah University – Fez – Morocco

**Abstract:**

This paper addresses the problematic in the thought of the philosopher Taha Abdul Rahman, which is: the philosophy of religion, and moral criticism of Western Modernity. So, how did Taha Abdel Rahman put the problematic of issue of religion in relation to other fields of life?. How did he criticize Western modernity based on the total separation of religion from all fields of life and its private and public sectors?, such as separating religion from science, separating religion from morality, separating religion from politics, and separating religion from public and private life.

This paper is divided into the following elements: Philosophy of religion in the view of Taha Abderrahman, The philosophy of religion and the moral critique of Western modernity, Western philosophy and the death of moral rule, and the principles of Trusteeship philosophy.

**Keywords:** Religion, Modernism, Philosophy, The West, Criticism, Taha Abdel Rahman.

# Rules of Publication

- Research should be within the purview of the journal.
- Commitment to fundamental basics of scientific research and its general rules taking care to accurate scientific documentation of research materials.
- research should not be published or has been submitted for publication in another journal.
- Research should not be part of thesis or part of book previously published.
- number of research pages should be in the range of fourteen to thirty pages.
- Research should be sent via e-mail journal, or it is sent in a magnetic-CD with two copies on paper through the postal address of the journal.
- The researcher must send a signed request to publish his research, and he undertakes that his research is not part of thesis, a book published or sent for publication in another journal.
- The researcher has to send an Resume (c.v) of himself including scientific rank, function, full address, postal mail and phone number.
- Researches is displayed on preliminary examination committee to look at whether they satisfy Rules of Publication, then it is forwarded confidentially to specialized expertise.
- The journal send a promise of publishing once the positive reports is received. The journal also sends apology for the publication if the reports are not positive without resending researches to their owners or explaining the reasons to refrain from publishing.
- Each researcher is granted two copies of the published issue which contains his research.
- The journal reserves all publishing rights. It shall not be published in another journal before obtaining an official permission of the journal.

# TABLE OF CONTENTS

**Alshihab Journal**
**N°. 8, Vol. 3 –** dhu alhuja **1438 –** September **2017**


| page number | Articles |
|---|---|
| **09** | ● The role of induction in determining the fields of Quran Sciences and interpretation in view of Imam Muhammad al-Tahir Ibn Ashour.<br>By: Mohammed Salah GHRISSI |
| **37** | ● Invalidating Narrators in view of Shiites Imamia.<br>By : Dr. Ezzeddine KECHNIT |
| **63** | ● Acquisition theory and detection of financial corruption in the light of the Prophetic Sunnah.<br>By : Dr. Kabli ben HANNI |
| **83** | ● The purpose of justice and its impact on contemporary financial issues -Selected Models – .<br>By: Dr. Amir CHRIBET |
| **113** | ● Consideration of the result in the view of the Maalikis "Rules and applications<br>by: Ilyes BOULAFRADH<br>Pr. Aboubaker LACHEHEB |
| **139** | ● Ruling on celebrating personal birthdays " Critical Legal Study "<br>By: Anter SACI<br>Dr. Manouba BORHANI |
| **171** | ● Cognitive integration Conceptual Approach<br>By: Dr. Ammar Gasmi |
| **201** | ● Philosophy of religion in the view of Taha Abdel Rahman Trusteeship criticism of Western modernity.<br>By: Youcef EL-MOTAOUAKEL<br>Pr. Chakir Ahmed EL-SAHMOUDI |

# Advisory Board

## A- Members of the Advisory Board of University of El-oued

Prof. Abou Bakr LECHEHAB
Prof. Ibrahim RAHMANI
Prof. Mostafa HAMIDATOU
Prof. Mohammed Rachid BOUGHZALA
Prof. Abdelkrim BOUGHZALA
Prof. Kamel GUEDDA
Prof. Youcef ABDLAOUI

## B- Members of the Advisory Board of national universities

Prof. Lakhdar ELAKHDARI (University of Oran)
Prof. Slimane NACER (University of Ouargla)
Prof. Slimane ouled KHSAL (University of Medea)
Prof. Saleh BOUBCHICHE (University of Batna)
Prof. Saleh HEMLILE (University of Adrar)
Prof. Abdelkader BEN HARZALLAH (University of Batna)
Prof. Abdelkader BEN AZOUZE (University of Algiers 1)
Prof. Abid BOUDAOUD (University of Maskr )
Prof. Azzedine KIHEL (University of Biskra )
Prof. Mouhammed khaled STOMBOULI (University of Adrar )
Prof. Mohammed SNINI (University of Blida )
Prof. Mguelati SAHRAOUI (University of Batna )
Prof. Mouloud AOUIMER (University of Algiers 2)
Prof. Nasr SALMANE (University of Emir Abdelkader )

## C- Members of the Advisory Board of the outside homeland:

Prof. Amine Mohammed ELKODHATE (Jordanian University )
Prof. Badia said ELAHAM (University of Damas )
Prof. Hassan Abdelghani ABOU RAGHDA (King Saoud University - Saudi Arabia )
Prof. Rachid ben mohammed KAHOUS (University Al Quaraouiyine - Kingdom of Morocco )
Prof. Saleh Khaled ALCHOUKAIRATE (al jouf university - Saudi Arabia )
Prof. Abdelhak HEMMICH (hamad bin khalifa university – Qatar )
Prof. Abdelaziz DOKHAN (University of Sharjah )
Prof. Abdelwahab FERHAT (King Khalid University )
Prof. Ezeddine BEN ZGHIBA (College of Islamic and Arabic Studies, Dubai )
Prof. Mohammed ben Mohammed RAFIA (sidi mohamed ben abdellah university - Fes - Kingdom of Morocco )
Prof. Mohammed Ahmed Hassan ELKODHATE (Jordanian University )
Prof. Mohammed Ali SMIRAN (al-al bayt university jordan )
Prof. Youcef Ibrahim YOUCEF (al azhar university)

# ALSHIHAB JOURNAL

Refereed quarterly
Specializing in Research and Islamic Studies

Published by the Institute of Islamic Sciences - University of El-oued

ISSN 2477–9954

**N°. 8, Vol. 3 –** dhu alhuja **1438 –** September **2017**

**Honorary President of the Journal**
Pr. Omar FERHATI

**Director of Journal**
Pr. Ibrahim RAHMANI

**Editor in chief:**
Pr. Mostafa HAMIDATOU

**Editorial Board:**
Pr. Abou Baker LACHEHAB
Pr. Mohammed Rachid BOUGHZALA
Pr. Abdelkrim BOUGHZALA
Pr. Abderrahmane TORKI
Pr. Kamel GUEDDA
Pr. Youcef ABDLAOUI

All correspondence should be addressed to:

Editor in chief of Alshihab Journal – Institute of Islamic Sciences -
University of El-oued.
PO Box 789 El-oued 39000 Algeria
E-mail: alshihab@univ-eloued.dz
**www.univ- eloued.dz**

# ALSHIHAB

**Refereed quarterly**

**Specializing in Research and Islamic Studies**

**Published by the Institute of Islamic Sciences**

**University of El-oued**

**ISSN 2477-9954**

N°8, Vol. 3 – dhu alhuja 1438 – September 2017