مجلة الشهاب
ALSHIHAB
الشهاب
فصلية
عالمية
محكمة
متخصصة في البحوث والدراسات الإسلامية
تصدر عن معهد العلوم الإسلامية بجامعة الوادي - الجزائر
ISSN 2477-9954
العدد التاسع - السنة الثالثة - ربيع الأول 1439هـ / ديسمبر 2017م
معهد العلوم الإسلامية - جامعة الوادي
العدد (09) - ديسمبر 2017

منشورات جامعة الشهيد حمه لخضر ـ الوادي:

ISSN 2477-9954

العدد التاسع ـ السنة الثالثة ـ ربيع الأول 1439 هـ / ديسمبر 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 حليل (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 (09) ـ السنة (03) ربيع الأول 1439 هـ ـ ديسمبر 2017 م

الموضوع	رقم الصفحة
ـ بين يدي هذا العدد	07
● مقصد الكرامة في ضوء القرآن الكريم وتجلياته على العلاقات الإنسانية ✍ **د/ عبد القادر بتبغور** (جامعة وهران1)	09
● منهجية السنة النبوية في التصدي لمهددات السلم المدني: الغلو والتطرف أنوذجا ✍ **د/ أردوان مصطفى إسماعيل** (جامعة صلاح الدين ـ العراق)	55
● التعامل مع الأجنبي (الاستثمار نموذجا): الشروط ـ الضوابط ـ الأهداف. ✍ **د/ واثق عباس عبد الرحمن محمد** (جامعة وادي النيل ـ السودان)	97
● حكم التشقير في الفقه الإسلامي . ✍ **د/ سمير فرقاني** ، **وط.د/ رمزي مشري** (جامعة الأمير عبد القادر ـ قسنطينة)	117
● مشروعية الجراحة التجميلية في الشريعة الإسلامية ✍ **أ/ فريد عيسوس** (جامعة أم البواقي)	131
● تجديد الفقه الإسلامي عند محمد شحرور: عرض ونقد. ✍ **د/ محمد بن سباع** (جامعة قسنطينة 2)	163
● الاغتراب ضمن النسق النوري ودوره في التفعيل الإيجابي لعلمي الكلام والسلوك . ✍ **د/ عبد الرحمن طيبي** (جامعة الوادي)	193
● التربية الإسلامية ودورها في التنمية. ✍ **د/ صبحية عطا أبو حطب** (جامعة الحدود الشمالية – السعودية)	211

- **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 التاسع 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

مقصد الكرامة في ضوء القرآن الكريم وتجلياته على العلاقات الإنسانية

بقلم

د. عبد القادر بتبغور (*)

ملخص

إن الله شاء أن يكرم هذا المخلوق البشري بخلقته على تلك الهيئة المستوية المستقيمة؛ وهذا يعني أن التكريم ليس وقفاً على فئة دون أخرى من الناس، بل يشملهم جميعا أيا يكن جنسهم أو لونهم أو لغتهم وبصرف النظر عن معتقداتهم وآرائهم؛ طالما أن تكريم الإنسان هو وصف ذاتي ونفسي لا تتدخل فيه الاعتبارات الخارجية من العرق والمعتقد والجغرافيا واللغة أو غير ذلك، مما يدل على أن الناس إخوة جميعا في الإنسانية، ويستلزم منهم ذلك التفاهم والتراحم والتعاون بدل التلاوم والتناطح والتقاتل.

الكلمات المفتاحية : مقصد، الكرامة، الحرية، القرآن، التعارف، التعايش، التعاون

مقدمة

لا شك أن دعوة القرآن لصيانة النفس واحترامها لا تقف عند حد؛ ولم يحرص على ترقيتها أحد كما أعلى القرآن شأنها، ورفع قدرها، وصان كيانها، قال تعالى: ﴿ **وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلا** ﴾ (الإسراء: 70)؛ حيث كرمه الله بخلقته على تلك الهيئة التي تجمع بين الطين والنفخة، بأن خلقه

(*) أستاذ محاضر "أ" بقسم العلوم الإسلامية ـ كلية العلوم الإنسانية والحضارة الإسلامية ـ وعضو مخبر مخطوطات شمال إفريقيا ـ جامعة وهران 1. aekbentebghour@gmail.com

بيده ونفخ فيه من روحه، وهذا لم يحصل لكائن آخر، ثم أسجد الملائكة له تكريمًا آخر واحتراما أكبر قال الله عز وجل: ﴿ **وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِنْ طِينٍ، فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ** ﴾ (ص: 71-72)؛ كما كرمه بالعقل مناطا للتدبر والتفكر، وأداة فهم الإنسان للكون ووصل الدين بقضايا الواقع؛ وكرمه بتسخير ما في السموات وما في الأرض له، وملكه طاقات إدراكية واستعدادات فطرية أودعها الله فيه استحق بها الخلافة في الأرض، ليقوم بدور مهم في البناء والتعمير والتجديد إلى يوم القيامة، وجعله بهذا كله مَحَلَّ التفاعل مع شرعه، ومحل حكمته، وموضِعَ مثوبته. قال تعالى:﴿ **إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا** ﴾ (الأحزاب: 72).

ومن التكريم أيضا: أنه جعل الإنسان قيماً على نفسه، مسئولا على أعماله وتصرفاته، متحملاً تبعة اختياره واتجاهه وعمله ومعتقده، وهذه الخصائص كلها هي التي كان بها الإنسان إنساناً.

هذا وقد شاء الله أن تعمّ كرامته الناس جميعاً بأن خلقهم من نفس واحدة، وجعلهم شعوباً وقبائل ليتعارفوا؛ وهذا يعني أن التكريم ليس وقفاً على فئة دون أخرى من الناس، وإنما تشمل الناس جميعهم أيا يكن جنسهم أو لونهم أو لغتهم، وبصرف النظر عن معتقداتهم وآرائهم.

ذلك لأن التكريم للإنسان هو وصف ذاتي ونفسي لا تتدخل فيه الاعتبارات الخارجية من العرق والمعتقد والجغرافيا واللغة أو غير ذلك، مما يدل على أن الناس إخوة جميعا في الإنسانية باعتبار طبيعة الخلق وأصلهم الأول؛ ويستلزم منهم ذلك التفاهم والتراحم بدل التلاوم والتناطح والتقاتل؛ وتحقيقا لذلك بعث الله الرسل، ونزل الشرائع حتى تضبط علائقهم وتنظم تصرفاتهم وأعمالهم تنظيمًا يحفظ ما منحه الله إياهم من تكريم.

أهداف البحث:

يسعى هذا البحث في الجملة إلى تحقيق الأهداف الآتية :

1- وضع معايير علمية تحدد طبيعة العلاقة القائمة بين المسلمين وغيرهم .

2- بيان المرتكزات الأساسية التي يبنى عليها التعارف والتعايش بين الناس جميعا، بغض النظر عن خلفياتهم المذهبية والإيديولوجية والعرقية.

3- الكشف عن المشتركات العامة التي ينبغي على الناس جميعا استيعابها واحترامها، والخصوصيات التي يتميزون بها حتى تتجلي مواطن التعاون والتعارف.

أهمية البحث :

وتتجلى أهمية هذا البحث في إبراز الغاية من خلق الله الناس مختلفين في أعراقهم وألسنتهم وألوانهم وشرائعهم، ومدى إفضاء ذلك كله إلى التقارب بين الشعوب والتلاحم فيما بينهم، وكذا أهميته في توثيق العلاقات الإنسانية وصنع الحضارة وبنائها بما فيه سعادة الناس في دنياهم وأخراهم.

المنهج المتبع في البحث:

اتبعت في هذا البحث المنهج الوصفي أحيانا، وأحايين أخرى المنهج التحليلي المبني على التعليل والتحقيق في مسائل علمية غدت عند كثير من الفقهاء إن لم نقل عامتهم من المسلمات، التي لا ينبغي لأحد اختراقها أو إنكارها.

خطة البحث:

لاشك أن لهذه الكرامة التي اختص بها الإنسان بنص القرآن الكريم تجليات وانعكاسات على حياته، حينما يتعامل ويتواصل مع أخيه الإنسان على هذه المعمورة، ويمكن تجسيدها وتحقيقها في المباحث الستة الآتية :

المبحث الأول: حق الإنسان في الحياة

المبحث الثاني: حرية الاختيار والاعتقاد

المبحث الثالث: حق المساواة

المبحث الرابع: ضرورة التعارف بين الناس

المبحث الخامس: حتمية التعايش

المبحث السادس: ضرورة التعاون

المبحث الأول: حق الإنسان في الحياة

إن الحريات التي منحها القرآن للإنسان على اختلافها من حرية الاعتقاد وحرية التفكير والتعبير والعمل والحرية السياسية وغيرها هي في الحقيقة من أهم مقتضيات الكرامة، وهي في الوقت نفسه تعزيز لقيمة الإنسان، وعمل على ترسيخ وتجذير التكريم الإلهي له.

ويعتبر حق الحياة أول الحقوق الواجبة للإنسان، إذ من خلالها يمارس هذه القيم العليا، فإذا عدمت الحياة انعدمت بقية الحقوق، لأنها تحمل روح القداسة، ولذلك يعتبر قتل النفس الواحدة عند الله كقتل كل الناس، قال تعالى:﴿ **مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا** ﴾ (المائدة:32).

وفي هذا أعظم تكريم للنفس البشرية، وأكبر حض على احترام حق الفرد في ضمان حياته، ولهذا حماها بالتربية والتوجيه والتشريع والقضاء، وبكل المؤيدات النفسية والفكرية والاجتماعية؛ طالما أن الحياة هبة من الله عز وجل، لا يجوز لأحد كائنا من كان أن يسلبها منه..

وقد جاءت المواثيق المعاصرة تؤكد على حق الحياة، فنص الإعلان العالمي لحقوق الإنسان على أنه: «لكل فرد الحق في الحياة والحرية وفي الأمان على شخصه.»[1]، ونص الإعلان الإسلامي لحقوق الإنسان على هذا الحق بصيغة إسلامية، فقال: «الحياة هبة الله، وهي مكفولة لكل إنسان، وعلى الأفراد والمجتمعات والدول حماية هذا الحق من كل اعتداء عليه، ولا يجوز إزهاق روح دون مقتضى شرعي»[2] .

ولذلك جعل الشارع الحكيم صيانة نفس الإنسان مقصدا أساسيا من المقاصد الخمس الضرورية منذ أن كان جنينا، بل قبل ميلاده ونشأته[3].

ويجب على سائر الأفراد أولاً، والمجتمع ثانيًا، والدولة ثالثًا، حماية حق الحياة من كل اعتداء، مع وجوب تأمين الوسائل اللازمة لضمانه، من الغذاء والطعام والدواء والأمن، وغيرها من وسائل حفظه ورعايته؛ ويترتب على ذلك عدة أحكام شرعية نذكرها باختصار شديد:

1-تحريم الإجهاض:

فقد حرم الإسلام الإجهاض، وهو إسقاط الحمل بعد حدوثه؛ وقد قرر الفقهاء أن الإجهاض محرم شرعاً[4]، ما لم تقم ضرورة من الضروريات التي تبيح المحظورات، لأن ذلك جناية على موجود حاصل، فإفساد النطفة جناية، فإن صارت مضغة وعلقة كانت الجناية أفحش، وإن نفخ فيه الروح واستوت الخلقة ازدادت الجناية تفاحشا، كما يقول الغزالي[5].

2- تحريم الانتحار:

ذلك لأن الحياة ليست في الحقيقة ملكاً لصاحبها، بل هي هبة من الله تعالى، وأمانة لديه، فلا يحل له الاعتداء عليها، ولهذا اعتبر الإسلام الانتحار جريمة شنيعة، وأن لصاحبه أشد الإثم والعقاب في الآخرة، لقوله تعالى: ﴿ **وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا** ﴾ (النساء، 29)، وقال أيضا: ﴿ **وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ** ﴾ (البقرة،195)، ولما روى البخاري أن رسول الله ﷺ قال: «ومن قتل نفسه بشيء في الدنيا عذب به يوم القيامة»[6].

3-تحريم إزهاق النفس والاعتداء عليها، وقد جاء ذلك في مواطن كثيرة من آي القرآن من ذلك قوله تعالى: ﴿ **مَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا** ﴾ (النساء، 93)، وقوله أيضا: ﴿ **وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ** ﴾ (الأنعام،151)، أو الاعتداء على جزء منها حيا وميتا، يقول رسول الله ﷺ: «كسر عظم الميت ككسره حيا»[7]، وهذا فيه إشارة إلى أنه «لا يهان ميتا كما لا يهان حيا»[8]، وقد قال ابن مسعود «أذى المؤمن في موته كأذاه في حياته»[9]، بل وفي قبره كذلك، كما يقول ابن القيم « احترام الميت في قبره بمنزلة احترامه في داره التي كان يسكنها في الدنيا، فإن القبر قد صار داره»[10].

وقد يرد هنا سؤال وهو إذا كانت النفس محرم قتلها والاعتداء عليها بأي نوع من الاعتداء فلما أباح القرآن الإعدام؟ ونص عليه نصا واضحا لا يحتمل التأويل ؟

وللإجابة على ذلك نقول: إن حق الحياة مصون حقيقة ومقدس بالنصوص القاطعة والدامغة، وهذا ما جعل القرآن يشنع على من تعدى عليها ويتوعده بالعذاب الشديد في الآخرة كما سبق الإشارة إلى ذلك؛ فضلا عن عقوبته في الدنيا وهي القصاص، قال تعالى: ﴿

﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ (البقرة،179)، وقال أيضا: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى﴾ (البقرة:178)، وقد تضمنت هاتان الآيتان حكمة ذلك، فأشارت الآية الأولى إلى الغاية من القصاص وهو الردع وتأمين المجتمع، قال قتادة: «جعل الله هذا القصاص حياة ونكالا وعظة لأهل السفه والجهل من الناس»[11]، وأشارت الآية الثانية إلى مقصد العدالة بين الناس التي هي حق شرعي وطبيعي أيضا؛ وهذا ما دل عليه سبب نزولها حيث أن « العرب كان أهل العزة منهم والمنعة إذا قتل منهم عبد قتلوا به حرا، وإذا قتلت امرأة قتلوا بها ذكرا، فنزلت الآية في ذلك ليعلم الله تعالى بالسوية ويذهب أمر الجاهلية»[12].

وقد جاء في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان حكم مخالف لما قرره القرآن الكريم مفاده: أنه «لا يجوز إخضاع أحد للمعاملة أو العقوبة القاسية أو اللا إنسانية»[13]؛ فأشارت هذه المادة إلى منع تطبيق حكم الإعدام باعتباره حكما قاسيا.

وقد استدلوا على رفضهم لتطبيق عقوبة الإعدام بما يلي:

1-«إن الحكم على شخص بالإعدام يحرمه من الحق في الحياة المكرس في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان»[14]

أقول ردا على هذه الحجة: إن الحرمان هذا الذي احتجوا به ورأوه إقصاء لشخص من الحياة لم يكن ابتداء، وإنما تبعا لما اقترفه هو من إجرام، فكما حرم غيره من حق الحياة، فيحرم هو أيضا من ذلك ﴿جَزَاءً وِفَاقًا﴾ (النبأ، 26). فالعقوبة أتت عطفا على فعله وهو بهذا الفعل الإجرامي قد أهان نفسه بعد أن انسلخ من كرامته التي وهبه الله إياها، قال تعالى: ﴿وَمَنْ يُهِنِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ مُكْرِمٍ إِنَّ اللَّهَ يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ﴾ (الحج، 18)، فكما أعطاه الله الكرامة نزعها منه بسبب اعتدائه على غيره، فأصبح عار عنها بفعله، فكان ذلك سببا لإعدامه، لأن الكرامة إنما اكتسبها الإنسان لآدميته، فإذا انحط عنها إلى درجة الحيوانية بافتراسه غيره قوبل بذلك هو أيضا، بعد أن تخلى عن كرامته بنفسه؛ وكثيرا ما وصفهم القرآن في حالة تخليهم عن إنسانيتهم بالأنعام قال تعالى:﴿أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ﴾ (الأنعام، 179)، وقال

أيضا: ﴿ أَمْ تَحْسَبُ أَنَّ أَكْثَرَهُمْ يَسْمَعُونَ أَوْ يَعْقِلُونَ إِنْ هُمْ إِلَّا كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا ﴾ (الفرقان، 44).

2-«عقوبةٌ لا يمكن التراجع عنها بعد تنفيذها، والخطأ وارد؛ إذ لا يمكن أبدا استبعاد احتمال إعدام شخص بريء»[15].

والجواب على هذا الإشكال ينكشف بعد بيان طرق الإثبات، وعلى رأسها الاعتراف، والاعتراف سيد الأدلة كما يقول القانونيون؛ فإذا أقر المجرم بإجرامه دون أي ضغط أو إكراه، فلا خطأ حاصل؛ وأنه إذا دلت القرائن والشواهد العلمية التي لا تدع مجالا للشك، كالوقوف على بصمات القاتل، أو شهادة شهود كثر على إجرامه، فهي كذلك لا احتمال فيها ولا خطأ ينبني عليها؛ فهذه الطرق هي أهم الوسائل المبينة أو المثبتة للإجرام[16].

ومع ذلك فإذا جاء الخطأ في حالات معينة من قبل الحاكم فهو نادر، والنادر في مقابل الغالب لا حكم له، ذلك لأنه كما قد يقع الخطأ في تطبيق حكم الإعدام، فهو واقع أيضا في المعالجات الطبية؛ وكم أشخاص ماتوا من جراء ذلك، وقس على ذلك باقي الحالات التي قد يقع فيها القتل ولم يكن سبب ذلك سوى الخطأ؛ ولكن كم نكتسب في مقابل ذلك من الأمن والأمان والاطمئنان والسكينة للناس جميعا، بل وللمخلوقات كلها تحقيقا، لقوله تعالى: ﴿ وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴾ (البقرة، 179).

وفي النهاية نحن نتحدث عن الحالات التي يثبت فيها القتل العمد عن سبق وإصرار، فإذا تحقق يقينا ولم يكن هناك مجالا للشك ولو بنسبة ضئيلة جدا، هل هذه المنظمة راضية وقابلة بحكم الإعدام؟ فإذا رفضت دل ذلك على أن قصدهم ليس ورود الشك في طرق إثبات القتل، وإنما ذرائع يحتجون بها حتى يلغو هذا الحكم.

3-«الإعدام لا يشكل رادعا للجريمة: عادة ما تشير البلدان التي تطبق عقوبة الإعدام إلى أن عقوبة الإعدام هي إحدى وسائل ردع الأشخاص عن ارتكاب الجرائم؛ ولكن ما انفك هذا الزعم يفقد مصداقيته يوما بعد يوم، ولا تتوفر أدلة أن العقوبة أثبتت نجاعتها في خفض

معدلات الجريمة مقارنة بالعقوبات القاسية الأخرى»[17].

قلت: فإن لم تكن عقوبة الإعدام رادعة وزاجرة لمن تسول له نفسه فعل ذلك، فعلى الأقل قد نال القاتل عقوبته جزاء وفاقا؛ وهذا ما تقتضيه العدالة الإلهية والفطرة السليمة، ذلك لأن القصاص في القرآن له مقصدان مقصد وقائي ردعي ومقصد عدلي يشفي غليل أولياء المقتول، ويصبرهم على مصيبتهم كما سبق الإشارة إلى ذلك؛ يقول الله تعالى: ﴿ **وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهِ سُلْطَانًا فَلَا يُسْرِفْ فِي الْقَتْلِ** ﴾ (الإسراء، 33)، ويقول سبحانه:﴿ **وَيَشْفِ صُدُورَ قَوْمٍ مُؤْمِنِينَ** ﴾ (التوبة، 14).

4-«تُعد عقوبة الإعدام إحدى العلامات الدالة على انتشار ثقافة العنف وليست حلا لها»[18].

قلت بل العكس هو الصحيح، فعدم تطبيق حكم الإعدام يفتح بابا للعنف والفوضى والثأر في المجتمعات؛ وما حروب العرب قبل الإسلام عنا ببعيد، وما كان سبب أكثرها إلا طلب الثأر نتيجة غياب قوانين العدالة بصفة عامة والقصاص بصفة خاصة، فلما عرفوا ذلك بعد مجيء القرآن هدأت النفوس واطمأنت ورضيت كلها بهذا الحكم، وارتدعت فانطفأت نار الفتنة، وخمد أوارها وجذوتها. يقول الزمخشري: «وذلك أنهم كانوا يقتلون بالواحد الجماعة، وكم قتل مهلهل بأخيه كليب حتى كاد يفني بكر بن وائل، وكان يقتل بالمقتول غير قاتله فتثور الفتنة ويقع بينهم التناحر، فلما جاء الإسلام بشرع القصاص كانت فيه حياة أي حياة، أو نوع من الحياة، وهي الحياة الحاصلة بالارتداع عن القتل لوقوع العلم بالاقتصاص من القاتل، لأنه إذا همّ بالقتل فعلم أنه يقتصّ فارتدع منه سلم صاحبه من القتل، وسلم هو من القود، فكان القصاص سبب حياة نفسين»[19].

وللنظر ما يحدث في العالم اليوم من جرائم واعتداءات، لاسيما في البلدان التي لا تطبق هذا الحكم، ولا نذهب بعيدا ففي الجزائر وبناء على عدم تفعيل حكم القصاص في السنوات الأخيرة انتشر في المجتمع جرائم شتى، وعلى رأسها اختطاف الأطفال، حيث تدل الإحصائيات على خطف المئات منهم منذ ثلاث سنوات حتى خرجت مظاهرات هنا

وهناك تطالب بحكم القصاص، ولم يحصل هذا أبدا حينما كان حكم الإعدام قائما وجاريا في المجتمع في السبعينات والثمانينات.

5-«عقوبة الإعدام هي عقوبة تمييزية حيث من المرجح أن يُحكم عليك بالإعدام إذا كنت فقيرا أو تنتمي لقومية أو عرقية أو أقلية دينية معينة. ولا يعني ذلك أن هؤلاء الأشخاص هم أكثر ميلا لارتكاب الجرائم أكثر من غيرهم، ولكن نظرا لكونهم يفتقرون للموارد القانونية، ولأن نظم هيئات المحلفين والمحاكم تعكس التحيز السائد وطنيا»[20].

وهذا التمييز الذي رأوه حاصلا بين الأشخاص في تطبيق حكم الإعدام فنقول جوابا على هذا الإشكال نحن نتكلم على عقوبة الإعدام في حد ذاتها، وهي عادلة وتتماشى والعدالة الإنسانية والطبيعية بغض النظر عن كيفية تنفيذها في الواقع، ثم نحن نتحدث عن حكم شرعي مطلق في قراره ومطلق في تفعيله؛ والذي ينبغي أن يناط بمن يستحقه من الأشخاص الأصحاء كاملي العقل والإدراك الذي جاء منهم الفعل عن سبق وإصرار مهما كانت صفتهم ومكانتهم.

هذا وقبل أن يخش هؤلاء التمييز حذر تعالى منه في تفعيل الحدود والقصاص، قال تعالى: ﴿ **وَلَا تَكُنْ لِلْخَائِنِينَ خَصِيمًا** ﴾ (النساء، 105) وقال تعالى: ﴿ **وَلَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ** ﴾ (النور،02)؛ وتجسيدا لهذه الآية وانفعالا معها قال ﷺ: «إنما أهلك الذين قبلكم أنهم كانوا إذا سرق فيهم الشريف تركوه ، وإذا سرق فيهم الضعيف أقاموا عليه الحد، لو أن فاطمة بنت محمد سرقت لقطعت يدها »[21]؛ حيث أنه نسبها إلى اسمه الشريف، ولم يقل ابنتي مثلا قطعا لدابر الوجدان والعاطفة التي هي قائمة بالفطرة بين الأب وأبنائه، وانما خص ﷺفاطمة ابنته بالذكر لأنها أعز أهله عنده، ولأنه لم يبق من بناته حينئذ غيرها، فأراد المبالغة في إثبات إقامة الحد على كل مكلف مهما كانت قرابته بعيدة كانت أو قريبة، بغيضا كان هذا الشخص أو حبيبا، وترك المحاباة في ذلك، بحيث لا تنفع في ذرية شفاعة، ولا تحول دونه قرابة ولا جماعة.[22]

«وقوله ﷺ: «إنما أهلك الذين قبلكم أنهم كانوا إذا سرق فيهم الشريف تركوه، وإذا سرق فيهم الضعيف أقاموا عليه الحد»[23] تهديد ووعيد شديد على ترك القيام بالحدود، وعلى ترك التسوية فيما بين الدنيء والشريف، والقوي والضعيف، ولا خلاف في وجوب ذلك »[24]؛ قال

ﷺ هذا وهو يتحدث عما خشي منه هؤلاء حيث كان ذلك واقعا قبل الإسلام فعلا، فكانوا إذا سرق الشريف تركوه، وإذا سرق الضعيف أقاموا عليه الحد.

وعليه فإذا وقع شيء من ذلك فالقرآن لا يعنيه ولا يرضاه بأي حال من الأحوال، ولذلك نحن لا نتحدث عنه وليس هو محل البحث أصلا .

المبحث الثاني : حرية الاختيار والاعتقاد

إن الإسلام رغم القناعة واليقين أنه هو الدين الحق المبين، وأن عقيدته هي الصواب والصراط المستقيم، وأنها المتفقة مع العقل، ومع ذلك لا يلزم الإنسان البالغ العاقل على الدخول في الإسلام، بل تترك له حرية الاعتقاد، واختيار الدين الذي يريده؛ لأن حق الإنسان في التمتع بحريته الشخصية يُعد حقا طبيعيا منحه الله إياه، ولذلك قال عمر ﷺ: «مذ كم تعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحرارا؟»[25]؛ وعلى أساس هذه الحرية سوف يُحاسب المرء يوم القيامة، بعد أن اختصه الله بالعقل الذي يميز به بين الحق والباطل، بين الصحيح من القول والفاسد، قال تعالى:﴿ **وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ** ﴾ (البلد،10)، وقال سبحانه: ﴿ **إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا** ﴾ (الإنسان،03)، وغيرها من الآيات القرآنية التي تبين هذا النَّوع من الحرية التي أفاءها الله سبحانه وتعالى على عباده؛ وهذه إحدى جزئيات التكريم، على أن يتحمل الإنسان نتائج وعواقب اختياره في الدنيا والآخرة، طالما أن القرآن قد قرر أنه ﴿ **لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ** ﴾ (البقرة، 256) بصيغة النفي الذي هو في معني النهي.

وجاء التأكيد الصريح على الحرية الكاملة للإنسان في اعتقاده في قوله عز وجل: ﴿ **قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ، لَا أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ، وَلَا أَنْتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ، وَلَا أَنَا عَابِدٌ مَا عَبَدْتُمْ، وَلَا أَنْتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ، لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ** ﴾ (الكافرون، 1-6)، هكذا بالإعلان الصريح أنتم أحرار في اختياركم وأنا حر في اختياري، لأنه: ﴿ **وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ** ﴾ (يونس،99)؛ في هذه الآية جاء السؤال إنكاريا، بمعنى أنه إذا كان الله لم يجبرهم على الإيمان-ولو شاء لهداهم إليه[26]-، فكيف تكرههم على ذلك؟ والحرية والإكراه يتنافيان.

فالرسول ليس مسئولا عمن يؤمن أو يكفر، المسؤولية يتحملها الإنسان نفسه الذي يقرر الإيمان أو الكفر، وإنما مهمته ﷺ محصورة في هذه الدنيا في البيان والإبلاغ فقط، يقول عز وجل: ﴿ **وَإِنْ مَا نُرِيَنَّكَ بَعْضَ الَّذِي نَعِدُهُمْ أَوْ نَتَوَفَّيَنَّكَ فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلَاغُ وَعَلَيْنَا الْحِسَابُ**﴾ (الرعد، 40)، ويقول في آية أخرى: ﴿ **فَإِنْ أَعْرَضُوا فَمَا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا إِنْ عَلَيْكَ إِلَّا الْبَلَاغُ** ﴾ (الشورى، 48)، ويقول أيضا: ﴿ **وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ فَإِنْ تَوَلَّيْتُمْ فَإِنَّمَا عَلَى رَسُولِنَا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ** ﴾ (التغابن، 12).

فأي كرامة للإنسان أجل وأعظم من أن توكل إليه مسؤولية النظر والاختيار؟ وأن تكون دعوته إلى الدين بالحكمة والموعظة الحسنة، قال تعالى وهو يخاطب رسوله والدعاة من بعده: ﴿ **ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ** ﴾ (النحل، 125)، لا بالإكراه والإجبار، ﴿ **وَمَا أَنْتَ عَلَيْهِمْ بِجَبَّارٍ** ﴾ (ق،45)، ﴿ **لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيْطِرٍ**﴾ (الغاشية، 22).

ومن مقتضيات هذه الحقيقة العلمية ما يلي:

1- إن الإيمان بالله أساسه إرادة قلبية داخلية لا يعلمها إلا الله قبل أن يكون مجرد كلمة ينطق بها اللسان؛ ومادام الأمر كذلك فلا يستطيع المرء أن يقف على حقيقتها إلا برضى واختيار المعتقد، ولذلك ربط الله تعالى الإيمان بإرادة الإنسان، قال تعالى: ﴿ **فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيَكْفُرْ** ﴾ (سورة الكهف الآية 29)؛ فأسند المشيئة والإرادة للمعتقد، ذلك لأن الإسلام يريد إتاحة الفرص المتكافئة للناس كي ينظرا ويختاروا، ولهذا دعا القرآن الإنسان إلى إعمال العقل وإجهاد الفكر، ابتغاء معرفة الحق والوصول إلى الخالق الواحد الأحد، باقتناعه فلا يجبرهم على شيء لا يرغبونه.

2- احترام الإسلام حرية الإنسان واحترام وكالته عن نفسه تأكيداً لكرامته الإنسانية إلى حد إلغاء أي وساطة بين الله والإنسان، فلا سلطة لأي مرجعية على إيمان الفرد سوى سلطته على نفسه في الدنيا، وسلطة الله عليه في الدنيا وفي الآخرة ثواباً أو عقاباً، قال تعالى: ﴿ **وَمَنْ يَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ لَا بُرْهَانَ لَهُ بِهِ فَإِنَّمَا حِسَابُهُ عِنْدَ رَبِّهِ** ﴾ (المؤمنون، 117)، وليس عند أي جهة أخرى.

- **حرية الإنسان في ترك الدين والخروج منه.**

هذا ورغم وضوح الأدلة الدالة على أن للإنسان الحرية المطلقة في توجهاته واختياراته إلا أن كثيرا من الفقهاء لم يمنحوا الإنسان الحق في ترك دينه والخروج منه، وهو ما يطلق عليه بالردة؛ وفيما يلي بيان مدى حقيقة وحجية ما ذهبوا إليه:

إن العقيدة الصحيحة توجه الفكر والعمل توجيها صحيحا فتكون إشراقا في العقل، واستقامة في الأفعال والأقوال؛ فإذا ارتد المسلم تخبث نفسه وتفسد، فيذهب عنه نور البصيرة الذي يستفيده بالإيمان ويفقد الثقة بنفسه وثقة الناس **به؛ و**فوق ذلك تبطل أعماله في الدنيا والآخرة، ويحرم من النعيم المقيم الذي خصص للمتقين[27]، قال تعالى: ﴿**وَمَنْ يَرْتَدِدْ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُولَئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ**﴾ (البقرة، 217)، في هذه الآية ذكر الله سبحانه جزاء المرتدين، ببطلان أعمالهم الصالحة في الدنيا، ودخولهم النار يوم القيامة، ولم يذكر تعالى عقوبة دنيوية في هذه الآية مجازاة لهم، ولا في غيرها من الآيات .

ورغم هذه الحقيقة الواضحة في عدم قتل المرتد المسالم، من حيث أنه احتفظ بارتداده ولم ينشره في المجتمع، إلا أن هناك من الفقهاء من قال بقتل المرتد إن لم يعد إلى رشده، بعد استتابته، ومن الأدلة التي أثاروها في ذلك وبنوا عليها حكمهم هذا:

1-«إن الإسلام إذ يقرر حرية العقيدة على ما سبق، لا يجبر أحدا على الدخول فيه، فإذا ارتضاه الإنسان بكامل إرادته وحريته واقتناعه، فعليه أن يلتزمه، وكأنه بهذا قد دخل مع جماعة المسلمين في عقد اجتماعي فإذا عنَّ لأحدهم بعد ذلك أن يرتد»[28]، فهو بهذا قد مارس ما يشبه الخيانة الدينية، فيكون بذلك قد ألحق الضرر بالدين من حيث أنه شوش عليه، وشكك الناس فيه .

قلت: هذه الحجة لا تستقيم على ساق ولا يسعفهم فيها أحد، لأن العقود كلها تبدأ بالرضائية وتنحل بها، سواء كانت من طرفين أو من طرف واحد، وهذا تماما ما ينطبق على

الدين، فالإنسان كما دخل فيه باختياره، فله أن يخرج منه بذلك، لأنه تعالى لا يرضاه لنا إلا باقتناع واطمئنان، لاسيما وقد أذن له القرآن في هذا، قال تعالى: ﴿**وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيَكْفُرْ**﴾ (الكهف: 29)؛ وقوله تعالى: ﴿**وَمَنْ شَاءَ فَلْيَكْفُرْ**﴾ تبين هذه الحقيقة، حيث إن الإنسان لا يكفر إلا إذا كان مؤمنا، ولا يصح أن يطلق هذا اللفظ على من كان كافرا بالأصالة، لأنه تكرار للفظ وخطاب في غير محله.

وقولهم بأن المرتد يضر بارتداده المسلمين فإن هذا في الحقيقة غير صحيح، لأنه لا يضر إلا نفسه لقوله تعالى: ﴿**مَنْ عَمِلَ صَالِحًا فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ أَسَاءَ فَعَلَيْهَا**﴾ (الجاثية، 15)، وقوله أيضا: ﴿**وَمَنْ يَنْقَلِبْ عَلَى عَقِبَيْهِ فَلَنْ يَضُرَّ اللَّهَ شَيْئًا**﴾ (آل عمران، 144)، بل قتله قد يعود على الإسلام بالضرر، إذ فيه دعوة إلى النفاق، فالإنسان إذا علم أنه سيقتل بعد ردته سيبطن كفره، ويظهر للناس إسلامه، وهذا أخطر ممن أبان لنا عن ردته، حيث نتعامل معه بناء على ذلك؛ بخلاف المنافق الذي يضمر كفره، فنتعامل معه بناء على ظاهره، فنقع في المحظور كإباحة مناكحته وأطعمته وأشربته، وغير ذلك من المعاملات التي حرمها القرآن في تعاطينا لها مع الكفار.

فلما قتله إذن مادام الأمر كذلك، اللّٰهم إلا إذا اعتدى على الدين بإثارة الشكوك وإشاعة الضلالة؛ ففي هذه الحالة قد يقتل إذا أصر على ذلك، ويكون قتله حينئذ لبغيه على الدين، لا لارتداده وكفره كما سيأتي بيانه.

2-واحتجوا أيضا على قتل المرتد بأدلة شرعية منها قوله تعالى: ﴿**وَمَنْ يَرْتَدِدْ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُولَئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ**﴾ (البقرة، 217)، ومن السنة قوله ﷺ: «من بدل دينه فاقتلوه»[29] وحديث: « لا يحل دم امرئ مسلم يشهد أن لا إله إلا الله وأني رسول الله إلا بإحدى ثلاث، النفس بالنفس والثيب الزاني والمفارق لدينه التارك للجماعة»[30]، يقول في ذلك النووي «وأما قوله ﷺ: والتارك لدينه المفارق للجماعة، فهو عام في كل مرتد عن الإسلام، بأي ردة كانت، فيجب قتله إن لم يرجع إلى الإسلام»[31]؛ ثم قالوا: وهذه الأحاديث وان كانت من أخبار الآحاد، فإنها قد تلقاها العلماء بالقبول، واحتفت بها القرائن من عمل الصحابة بها، فهي تفيد العلم ويؤخذ بها في الحدود.

وللجواب على هذه النصوص أقول أن الآية التي تعرضت لأمر الردة اقتصرت على العقوبة الأخروية، ولم تتطرق إلى العقوبة الدنيوية لا من قريب ولا من بعيد، كما هو الظاهر منها، وقد أشرنا إلى ذلك من قبل.

وأما الأحاديث الواردة في قتل المرتد هي أحاديث أحاد في مقابل آيات مختلفة، جاءت كلها تدل على محق أعماله وحبطها وخسرانه آخرته، ولم تتعرض له بسوء في دنياه، من ذلك قوله سبحانه: ﴿ **لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ وَلَتَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ** ﴾ (الزمر: 65)؛ كما أن هذه الأحاديث تحتمل أكثر من معنى، وقد يكون من ذلك أنه إذا ارتد وشق عصى المسلمين فاقتلوه، وقد يكون قوله ﷺ: المفارق للجماعة في الحديث السابق إشارة إلى ذلك، حيث لم يكتف بتركه لدينه، وإنما خرج عن الجماعة بإثارة ردته في المجتمع، لأنه في العادة من تخلى عن شيء طعن فيه وذمه للناس؛ وكأني به ﷺ يقول: إذا ارتد وأثار فتنته بمفارقته المسلمين، وإعلان ما ذهب إليه وإفشائه فيهم فعليكم بقتله؛ فتحمل بذلك هذه الأحاديث إذن على تجاوزه الردة إلى الدعوة إليها، وتشكيك الناس في دينهم.

ذلك لأن تقرير الإسلام الحرية للناس في اختيار أي عقيدة شاءوا أو الخروج منها ليس على إطلاقه، وإنما تقف عندما تبدأ حرية الغير وحقوقه؛ بمعنى أن كل فرد حر في أن يعتقد ما يشاء، وأن يتبنى لنفسه من الأفكار ما يريد، حتى ولو كان ما يعتقده أفكاراً إلحادية، فلا يستطيع أحد أن يمنعه من ذلك، طالما أنه يحتفظ بهذه الأفكار لنفسه، ولا يؤذي بها أحد من الناس.

لكن إذا حاول نشر هذه الأفكار التي تتناقض مع معتقدات الدين الإسلامي، وتتعارض مع قيم الناس التي يدينون لها بالولاء، فإنه بذلك يكون قد اعتدي على حقوق هذا الدين وحقوق معتنقيه، فحينئذ جهاده واجب، لا لكونه مرتدا، ولكن لإثارته الفسق والزندقة في الأمة؛ وفي هذا يقول تعالى:﴿ **إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ الْفَاحِشَةُ فِي الَّذِينَ آمَنُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ**﴾ (النور، 19)، فالآية قد نهت عن إثارة المنكرات، وأعلنت عن عقوبة مرتكبيها في الدنيا فضلا عن الآخرة، لا لكونه ارتكبها بعيدا عن أعين الناس، وإنما لأجل إظهارها وكشفها لهم استهتارا واستخفافا بها؛ فإن كان ذلك يتعلق بنشر الفاحشة، فإشاعة

الردة أولى أن يحارب صاحبها وأحرى، لأنها أخطر على المجتمع وأضر به .

هذا وإن المرتدين المسالمين في الحقيقة شأنهم شأن المنافقين الذين عايشوا الرسول ﷺ ولم يمسهم بسوء، بل تعامل معهم كتعامله مع المسلمين، رغم أنهم كانوا يضمرون الكفر، فإن قيل أن الله تعالى أمر بقتلهم ومجاهدتهم والغلظة عليهم في قوله سبحانه: ﴿**يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ جَاهِدِ الْكُفَّارَ وَالْمُنَافِقِينَ وَاغْلُظْ عَلَيْهِمْ وَمَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَبِئْسَ الْمَصِيرُ**﴾ (التوبة: 73)؛ قلنا أن ذلك حصل حينما أظهر هؤلاء كفرهم وحقدهم على الإسلام، لا لمجرد نفاقهم وكفرهم، ويدل على ذلك قوله: ﴿**لَئِنْ لَمْ يَنْتَهِ الْمُنَافِقُونَ وَالَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ وَالْمُرْجِفُونَ فِي الْمَدِينَةِ لَنُغْرِيَنَّكَ بِهِمْ ثُمَّ لَا يُجَاوِرُونَكَ فِيهَا إِلَّا قَلِيلًا**﴾ (الأحزاب، 60)، يقول الحسن البصري : «أراد المنافقون أن يظهروا ما في قلوبهم من النفاق، فأوعدهم الله في هذه الآية فكتموه وأسروه، وقال قتادة: ذكر لنا أن المنافقين أرادوا أن يظهروا ما في قلوبهم من النفاق، فأوعدهم الله في هذه الآية فكتموا»[32].

3- واستدلوا أيضا بأن الإجماع قد حصل على قتل المرتدين من خلال حرب أبي بكر لهم، وذلك بإجماع الصحابة كما أجمع على ذلك الفقهاء بعد الصحابة، قال ابن حزم: « فإن الأمة كلها مجمعة على إكراه المرتد على الإسلام»[33]، وقال بن دقيق العيد: «الردة سبب لإباحة دم المسلم بالإجماع في الرجل، وأما المرأة ففيها خلاف»[34]؛ قلت: الإجماع المدعى من قبل هؤلاء العلماء قد اخترقه عمر، حيث قال، وهو يتحدث عنهم: «كنت عارضا عليهم الباب الذي خرجوا منه أن يدخلوا فيه، فإن فعلوا ذلك قبلت منهم، وإلا استودعتهم السجن»[35]؛ وذهب إبراهيم النخعي وسفيان الثوري إلى أن المرتد يستتاب أبدا[36]، وهذا يفضي إلى أنه لا يقتل أبدا[37]، وقال الكرخي: «هذا قول أصحابنا جميعا إن المرتد يستتاب أبدا»[38]، ثم قال عقب ذلك: « إذا تكرر ذلك منه يضرب ضربا مبرحا، ثم يحبس إلى أن تظهر توبته ورجوعه»[39]، والأمر لا يقتصر على المذهب الحنفي، بل نسبه ابن قدامة إلى الشافعي فقال: « وان رجع إلى دين الكفر لم يجز قتله ولا إكراهه على الإسلام، وبهذا قال أبو حنيفة والشافعي »[40].

4- ومن حججهم أيضا ادعاؤهم بأن المرتد ليس كالكافر، يقول السرخسي: « وبهذا تبين أن الجناية بالردة أغلظ من الجناية بالكفر الأصلي، فإن الإنكار بعد الإقرار أغلظ من الإصرار

في الابتداء على الإنكار كما في سائر الحقوق»[41].

وبناء على هذا الفرق الحاصل بينهما، فإنهم يتعاملون مع كل منهما بما يستحقه في نظرهم من معاملة، لكن هذا يجعلنا نطرح التساؤلات والاستفهامات الآتية: ما تعريف الكفر أصلا؟ وما الفرق بين الكافر وبين المرتد لغويا وفي الدين؟ أوليس الكفر كفر بالله؟ أوليس يشترك فيه الكافر الأصلي والمرتد؟ أوليس يتلقى كل منهما نفس العقاب؟ فما الفرق إذن بين المرتد وبين الكافر؟ إلا فرق التسمية الذي لا يميز بين حاليهما في الحقيقة والمضمون؟ وبماذا عساهم يردون على قول الله: ﴿**إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا ثُمَّ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا ثُمَّ ازْدَادُوا كُفْرًا لَمْ يَكُنِ اللَّهُ لِيَغْفِرَ لَهُمْ وَلَا لِيَهْدِيَهُمْ سَبِيلًا**﴾ (النساء : 137)، وعمن يتحدث الله في هذه الآية؟ أوليس يتحدث عن المرتدين؟ وقد سماهم كفارا.

وقد أكد سبحانه ذلك في مواطن مختلفة من القرآن من ذلك قوله سبحانه: ﴿**إِنَّ الَّذِينَ اشْتَرَوُا الْكُفْرَ بِالْإِيمَانِ لَنْ يَضُرُّوا اللَّهَ شَيْئًا وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ** ﴾ (آل عمران: 177)؛ أوليس المقصود بالكفار من هذه الآية إلا المرتدين الذين اشتروا الكفر بالإيمان؟

هذا والأدلة العقلية التي اكتفى بها الإسلام وتخاطب عقل الإنسان، وتجعله يعتنق تلك العقيدة عن قناعة وليس تقليداً أو إكراها تتنافى كليا وسياسة إلزام أو إكراه الكافر[42] على الإيمان، ذلك لأن في القهر والإكراه على الدين بطلان معنى الابتلاء، وليس بجائز لأنه ينافي التكليف.[43]

ولذلك اكتفى القرآن ببيان حقيقة الدين وكماله وواقعيته مخاطبا في ذلك عقل الإنسان ووجدانه وضميره، كقوله تعالى: ﴿**قُلِ انْظُرُوا مَاذَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ**﴾ (يونس، 101)، مع أمره تعالى بحسن محاورة المخالفين، وردهم إلى الحق بالحكمة والموعظة الحسنة، ولم يزد على ذلك ، قال تعالى: ﴿**وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ**﴾ (العنكبوت،46)، ﴿**ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ** ﴾ (النحل، 125)،﴿ **وَلَا تَسْتَوِي الْحَسَنَةُ وَلَا السَّيِّئَةُ ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ فَإِذَا الَّذِي بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ عَدَاوَةٌ كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ**﴾ (فصلت، 24)، ذلك لأنه لا قيمة لعقيدة تأتي نتيجة القهر والتسلط، فحالما

تزول أسباب القهر تنتهي وتزول .

المبحث الثالث: حق المساواة

إن الله شاء أن تعمّ كرامته الناس جميعاً على السواء؛ وقد بدا ذلك واضحا في ثنايا القرآن الكريم وتعاليمه، قال تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا** ﴾ (النساء، 01)، فشمل بذلك الناس جميعهم اياً يكن جنسهم أو لونهم أو لغتهم، وبصرف النظر عن معتقداتهم وآرائهم؛ وهذا منتهى المساواة بين العروق البشرية جميعا شعوبا وقبائل، وقد أسبغ تعالى التكريم والتشريف على هذا النوع الإنساني بالقصد والأصالة في قوله ﴿ **يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ** ﴾ (الحجرات، 13)؛ حيث أوضح أن الجميع مكرمون، من غير تفرقة بين عنصر وعنصر وقوم وقوم ولون ولون، وإنما يتفاضلون في التكريم بحسب مستوى التقوى الذي يستحقون به الفوز بالجنة يوم القيامة، أما في الدنيا فهم في التعمير والاستخلاف سواء، طالما احترم بعضهم البعض، ودخلوا في السلم كافة؛ فأضحى الناس بهذا إخوة جميعا في الإنسانية، فلا فرق بين أعجمي وعربي ومسلم وكافر إلا بما يقدمه بعضهم للخلق مما يصلحهم ويسعدهم على هذه الأرض؛ ويستلزم ذلك منهم التفاهم والتراحم بدل التلاوم والتناطح والتقاتل .

ومن ثمرات المساواة بين أفراد النوع الإنساني في القرآن الكريم ما يلي:

1-الناس جميعاً بصرف النظر عن مللهم وقناعاتهم الأيديولوجية وقومياتهم ولغاتهم وألوانهم سواء أمام القانون والأحكام في الحقوق والواجبات، وقد جاء ذلك جليا في قوله تعالى: ﴿**وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ**﴾ (النساء: 58)، وقوله أيضا: ﴿ **لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ**﴾ (الحديد: 25)؛ فأوجب تعالى إقامة العدل بين جميع الناس، ومنع الظلم عنهم ، وحمى الدماء والأبدان والأموال والأعراض للمسلمين ولغير المسلمين، يقول السيد قطب وهو يفسر هذه الآية: « إنها أمانة القيام بالقسط على إطلاقه. في كل حال وفي كل مجال؛ القسط الذي يمنع البغي والظلم في

الأرض، والذي يكفل العدل بين الناس، والذي يعطي كل ذي حق حقه من المسلمين وغير المسلمين؛ ففي هذا الحق يتساوى عند الله المؤمنون وغير المؤمنين، ويتساوى الأقارب والأباعد، ويتساوى الأصدقاء والأعداء، ويتساوى الأغنياء والفقراء»[44].

بل أمر الله بالإنصاف على أي ظرف وحال، ولو مع العداوة واختلاف الدين، قال تعالى: ﴿ **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلَى أَلَّا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ**﴾ (المائدة:8)؛ ولعل هذه الآية الكريمة تعبر بدقة عن أهمية العدل في معادلات التعايش، حتى في حالات الاختلاف والتوتر بل والتباغض التي يكاد أن ينسى فيها العدل؛ لا لشيء إلا لأن العدل قيمة إنسانية مطلقة لا تقبل التجزيء ولا التخصيص، لا زمانا ولا مكانا ولا حالا.

ولهذا لما ضرب عبد الله بن عمرو بن العاص ذلك القبطي من أهل مصر أنكر عليه عمر ابن الخطاب ﷺ، وأنصف القبطي لأنه مس كرامة أخيه الإنسان، قائلا له قولته الخالدة: « مذ متى تعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحرارا»[45]، وقال أيضا في شأن اليهودي الذي رآه يسأل الناس وهو على تلك الحالة التي لا تتماشى وعدل الإسلام في التعامل مع رعاياه: «ما أنصفناك إن أكلنا شبيبتك، ثم نأخذ منك الجزية»، ثم كتب إلى عماله ألا يأخذوا الجزية من شيخ كبير[46]. وقد كان ﷺ يسأل القادمين من الأقاليم عن حال أهل الذمة، كما يسأل عن المسلمين والولاة والقضاة، وكان علي بن أبي طالب ﷺ، يقول: «إنما بذلوا الجزية لتكون دماؤهم كدمائنا وأموالهم كأموالنا»[47]، وسار على هذا المنهج الخلفاء والولاة من بعده .

ومن خلال النظر إلى تعاليم القرآن من حيث احترامه لغير المسلمين، ومدى انتصاره للحق المطلق ندرك البعد الإنساني في عنصر العدل؛ وهو ما يبينه وقوف الإسلام إلى جانب المستضعفين والمحرومين في كل مكان، وقد جاء ذلك واضحا في قوله تعالى: ﴿**وَمَا لَكُمْ لَا تُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ الَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْ هَذِهِ الْقَرْيَةِ الظَّالِمِ أَهْلُهَا وَاجْعَلْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا وَاجْعَلْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ نَصِيرًا**﴾ (النساء، 75).

لهذا فإن كل ممارسة أو سياسة، تميز بين الناس في تحصيل مصالح الدنيا ومقاصدها المختلفة،

وترتب على أساسها اختلال في الحقوق والواجبات، هي ليست من مقاصد القرآن وإن نسبت إليها بالتأويل، لأنها مناقضة لمفهوم الكرامة الإنسانية التي فطر الله الناس عليها جميعا.

باعتبار أن احترام الكرامة الإنسانية شيء ثابت ومقرر لدى الحضارات الإنسانية كلها؛ إذ لا توجد حضارة من الحضارات تجعل كرامة البشر على هامش مبادئها وتقاليدها؛ إذ لا حضارة بلا كرامة.[48]

2-منع الاستعباد

إن الناس جميعا مخلوقون من جنس واحد، فلا ينبغي أن يسيطر أو يخضع هذا لذاك، ولا يعبد بعضهم بعضا، وإنما هم عبيد لله بفطرتهم وخلقتهم الأولى، مصداقا لقوله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ**﴾ (البقرة، 21) ولذلك أنكر موسى عليه السلام على فرعون لما أخضع بني إسرائيل لحكمه وسيطر عليهم وأهانهم، كما جاء ذلك واضحا في قوله تعالى: ﴿**وَتِلْكَ نِعْمَةٌ تَمُنُّهَا عَلَيَّ أَنْ عَبَّدْتَ بَنِي إِسْرَائِيلَ**﴾ (الشعراء، 22)، أي أتمن علي بأن ربيتني وليدا وأنت قد استعبدت بني إسرائيل وقتلتهم ؟ فهذه ليست بنعمة ؟ وقد أهنتهم بذلك، ومن أهين قومه ذل[49].

وهذا ما أنكره تعالى على النصارى أيضا لما اتخذوا أحبارهم ورهبانهم والمسيح ابن مريم أربابا من دون الله، قال تعالى: ﴿**اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ وَالْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا إِلَهًا وَاحِدًا لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ سُبْحَانَهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ**﴾ (التوبة، 31)؛ قيل ذموا لما عبدوهم من دون الله، حتى أنهم ما أمروهم بشيء إلا أطاعوهم فيه، وما أحلوا لهم أو حرموا عليهم أشياء إلا اتبعوهم فيها[50]؛ وهذا يتنافى والكرامة التي اختص الله بها الإنسان، ورفع شأنه ومكانته بها في المخلوقات، كما يتنافى ذلك والنشأة الواحدة التي جاؤوا منها، ولذلك ذكر الله تعالى في الآية نبي الله عيسى عليه السلام مقرونا بأمه، فقال: ﴿**المسيح ابن مريم**﴾ (المائدة، 17)، تنبيها إلى أنه إنسان ولد كما ولد غيره[51]، فلما يعبد من دون الله؟ وهذا لا يليق ببني آدم لأن فيه إهانتهم، طالما هم متساوون في الخلقة والإنسانية، فلما يعبد بعضهم بعضا؟ ويخضع بعضهم لبعض؟ باعتبار أن تكريم الله للإنسان في الإسلام هو تكريم

لذاته كما قلنا، وتكريم لدوره في خلافة الله على هذه الأرض.

وهذا ما جعل القرآن يقصد إلى تحرير العبيد وفك الرقاب من قيود العبودية، ووضع لذلك مسالك كثيرة حتى تحرر الإنسان بالكلية، وأصبح سيد نفسه ذا قدر وبال كما أراد الله ذلك؛ لا لشيء إلا لأنه لا تتحقق الحريات العامة والخاصة على السواء والعيش الكريم إلا بتحرر الإنسان من عبوديته لأخيه الإنسان، وجعل ذلك لله وحده؛ وهذا ما دعى إليه القرآن وقصده، بل وصرح بذلك في مواطن كثيرة، كقوله تعالى: ﴿**وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ**﴾ (النحل، 36)، والطاغوت هو عبودية أو استسلام لغير الله تعالى، وقال أيضا: ﴿**وَاعْبُدُوا اللَّهَ وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا**﴾ (النساء، 36)، يقول سيد قطب: «إنها دعوة إلى عبادة الله وحده لا يشركون به شيئا، لا بشرا ولا حجرا، ودعوة إلى تحرر الإنسان من عبودية غيره بألا يتخذ بعضهم بعضا من دون الله أربابا، لا نبيا ولا رسولا. فكلهم لله عبيد، إنما اصطفاهم الله للتبليغ عنه، لا لمشاركته في الألوهية والربوبية»[52].

وهنا تستوقفنا مسألة الاستبداد باعتباره نوع من الاستعباد، ولذلك ذمه تعالى، وأنكر على الممارسين لهذا الفعل الشنيع، كما أنكر على الخاضعين له، لأنه يضعف مناعتهم الروحية والنفسية، وينمي قابليتهم لذلك، مما يجعل المستبدين يستخفونهم، ويطمعون في إهانتهم والهيمنة عليهم؛ وهذا ما جرى مع قوم فرعون فلما أطاعوه وخضعوا له خضوعا مطلقا، ورضوا بظلمه، أهانهم واستضعفهم، قال تعالى: ﴿ **فَاسْتَخَفَّ قَوْمَهُ فَأَطَاعُوهُ إِنَّهُمْ كَانُوا قَوْمًا فَاسِقِينَ**﴾ (الزخرف، 54).

ولم يقتصر القرآن على ذم الاستبداد وجعله لونا من ألوان العبودية كما قال تعالى، -وهو يبين صنيع المستبدين من الملوك الحكام وغيرهم مع رعيتهم-، ﴿**إِنَّ الْمُلُوكَ إِذَا دَخَلُوا قَرْيَةً أَفْسَدُوهَا وَجَعَلُوا أَعِزَّةَ أَهْلِهَا أَذِلَّةً وَكَذَلِكَ يَفْعَلُونَ**﴾ (النمل، 34)، وإنما دعا المسلمين إلى إعانة واستنصار من فرض عليهم الاستبداد، ولا حيلة لهم في دفعه واجتنابه قال تعالى: ﴿**وَمَا لَكُمْ لَا تُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ الَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْ هَذِهِ الْقَرْيَةِ الظَّالِمِ أَهْلُهَا وَاجْعَلْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا وَاجْعَلْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ نَصِيرًا**﴾ (النساء،

75)؛ لا لشيء إلا لأنه يناقض الكرامة الإنسانية، وهي قيمة ضرورية للحياة الكريمة؛ مما يستدعي صيانتها وإبقائها لأصحابها، لأنه بواسطتها يكون الاختيار والاهتداء إلى الحق، والسعي في الأرض بما يتماشى وبنائها وتعميرها .

باعتبار أن الكرامة الإنسانية هي الموجه المعنوي في مسيرة أي أمة نحو العمران والبناء الحضاري لأنها المقصد المؤثر لتحريك وتوجيه الإنسان نحو التحضر والاستخلاف فإذا تحقق ذلك في أي مجتمع صح استخلافه وسادت حضارته وتمكن في الأرض وإن فقدت أو ضعفت كان العمران والتحضر بقدر ما تحصل منها وما اندثار الحضارات السابقة وزوالها إلا بسبب طغيان القائمين عليها وإهانة الإنسان لأخيه الإنسان ومن ثم فلا إصلاح أو إعمار أو خلافة حقيقية في الأرض إلا بإقامة واحترام حقوق الإنسان من حرية ومساواة وكرامة وعدل وغيرها طالما أضحت هذه المقومات هي الأدوات العامة في تحقيق الانتقال نحو المجتمع الحضاري وتحقيق الحياة اللائقة والمشاركة الحقيقية في بناء الحضارة .

ولذلك فإن للوعي المجتمعي بقيم الحضارة أهمية في حياة الناس باعتباره وسيلة للتحضر والتنمية المعرفية كما يوفر أو يهيأ الظروف الملائمة للحراك المجتمعي والتفاعل الإيجابي نحو الرقي والتطور واحترام حقوق الإنسان .إذ بواسطتها يكون بناء الشخصية الحضارية وتتحقق البنية المتكاملة المؤدية إلى عملية التحضر المجتمعي .

3-صيانة النفس:

حمى الله الحق في الحياة لجميع البشرية على السواء، قال تعالى: ﴿ **وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ**﴾ (الأنعام، 151)، هكذا بالإطلاق والعموم، باعتبار أن البشر جميعهم أسرة إنسانية واحدة، فهم إخوة في النوع والنسبة، وإن كانوا مؤلفين من شعوب وقبائل مختلفة، ولذلك قال تعالى: ﴿**مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا**﴾ (المائدة 32).

فهو تعالى جعل قتل نفس أي إنسان مهما كان دينه وانتماؤه والحال الذي اختار أن يكون عليها بمثابة قتل النفوس كلها، ومن سعى إلى إبقائها وإحيائها بالرعاية وصيانة حقوقها

فكأنما سعى إلى صيانة نفوس الناس جميعا؛ وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على تقديسه تعالى للنفس مطلقا، وتكريمه لها إلا في حالة تعدي الإنسان على غيره، فيقتص منه وفق ما صدر منه جزاء وفاقا.

حكم القصاص بين المسلم والكافر:

وهنا تأتي مسألة إقامة القصاص بين المسلمين وغيرهم، وهل هذا الحكم يطالهم جميعا، أم هناك فرق جوهري يمنع من تطبيقه على المسلم دون الكافر، حينما يتعدى أحدهما على نفس الآخر، وفيما يلي توضيح ذلك وبيانه:

ذهب جمهور الفقهاء من المالكية والشافعية والحنابلة وغيرهم إلى أنه لا يقتل المسلم بالكافر، واستدلوا بقوله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأُنْثَى بِالْأُنْثَى فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتِّبَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ ذَلِكَ تَخْفِيفٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ فَمَنِ اعْتَدَى بَعْدَ ذَلِكَ فَلَهُ عَذَابٌ أَلِيمٌ**﴾ (البقرة، 178)، قالوا: شرط تعالى في هذه الآية المساواة في المجازاة، ولا مساواة بين المسلم والكافر، فالكفر حط منزلته ووضع مرتبته،.كما أن الله سبحانه ربط آخر الآية في قوله: ﴿**الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأُنْثَى بِالْأُنْثَى**﴾ بأولها، وجعل بيانها عند تمامها، «فالثاني على هذا ليس مستقلا دون البناء على الأول»[53].

ثم قالوا بعد ذلك: والدليل على أن القصاص في هذه الآية خاص بالقصاص بين المسلمين أيضا سياقها، حيث ذيلها تعالى بقوله: ﴿**فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتِّبَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ**﴾ (البقرة، 178)، قالوا: ولا مؤاخاة بين المسلم والكافر؛ فدل على عدم دخوله في هذا القول؛ وأنه كذلك إذا نقص العبد عن الحر بالرق، وهو من آثار الكفر، فأحرى وأولى أن ينقص عنه الكافر[54].

ورتب الجمهور على هذه المسألة نتيجة أخرى، وهي أن دية الكافر أقل أو أحط من دية المسلم[55]. طالما أنه أقل شأنا منه عندهم، لأن مبنى الديات في الشريعة على التفاضل في

الحرمة والتفاوت في المرتبة[56]، فوجب ألا يساويه في ديته؛ وهذا ما جعلهم يفسرون قوله تعالى: ﴿فَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ عَدُوٍّ لَكُمْ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ فَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ وَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ﴾ (النساء: 92)، بأن المراد به هنا المؤمن، باعتبار أن آخر الآية نسق على أولها وربط بها؛ فوجب أن يكون حكمها حكمه[57].

وعطفا على كلامهم واستدلالاتهم أقول: إن الآيات السالفة الذكر التي احتجوا بها هي على إطلاقها فتبقى كذلك، تتناول المسلم والكافر، حتى يرد المقيد الشرعي، ولا ورود له، فيجب بهذا العموم الاقتصاص من المسلم إذا قتل غير المسلم[58]؛ باعتبار أنه آدمي مثله ذو نفس مكرمة شأنه شأنه؛ لاسيما وأن الله لم يفرق بين الناس، لا من حيث الدين ولا العرق ولا اللون كما أشرنا إلى ذلك من قبل، لأنها نفس والنفس تقابل بالنفس.

وأما القول: إن الله تعالى ربط آخر الآية بأولها، كما ذهب إلى ذلك الفقهاء فغير مسلم؛ فإن أول الآية عام وآخرها خاص، وخصوص آخرها لا يمنع من عموم أولها[59]؛ فيجري كل على حكمه من عموم وخصوص. وأما قولهم: فمن عفي له من أخيه شيء يقصد به المسلم دون سواه، قلنا: هذا صحيح، و لكنه خصوص في العفو؛ فلا يمنع من عموم القصاص، فإنهما قضيتان متباينتان؛ فإن قيل: أنه لم يدفع أسباب الهلاك عن نفسه ببقائه على كفره، قلنا: لا نسلم أن كفره مبيح للقتل بل حرابه هو المبيح؛ ألا ترى أن من لا يقاتل منهم لا يحل قتله، في الجهاد كالشيخ الفاني، ولو كان السبب هو الكفر لما استثني هو وغيره من الرهبان والنساء والذرية، وقد اندفع الحراب بعقد الذمة فكان محرم التعرض له، وبه عصم دمه وماله وعرضه، فكان معصوما بلا شبهة، لأنه صار من أهل دار الإسلام؛ وإلا لما كان هناك فرق بينه وبين الحربي، وقد قال علي رضي الله عنه: «إنما بذلوا الجزية لتكون دماؤهم كدمائنا وأموالهم كأموالنا»[60]

هذا وأن نقصان حال الكافر بكفره لا يزيل عصمته كسائر الأوصاف الناقصة، شأنه في ذلك شأن الأنوثة؛ فإنها رغم اختلاف صفتها عن الذكورة، إلا أنها مساوية في العصمة للرجولة، لأنها أوصاف طردية لا اعتبار لها شرعا، ولم يقل أحد من الفقهاء خلاف ذلك؛

فاعتبرت المساواة في هذا الباب، ولو اعتبرت فيما وراءها، لا نسد باب القصاص، ولظهرت الفتن لغياب معيار التعامل بالمثل [61].

فإذا ثبت هذا وتحقق القصاص بين المسلم والكافر بما أوردناه من أدلة، استحق الكافر المسالم الدية الكاملة في القتل الخطأ، لأن الدية تبع للنفس؛ إذ لا يعقل أن يتساويا في النفس ويختلفا في الدية، وورد عن الزهري أنه قال: «دية اليهودي والنصراني والمجوسي وكل ذمي مثل دية المسلم، وكذلك كانت على عهد النبي ﷺ وأبي بكر وعمر وعثمان، حتى كان معاوية فجعل في بيت المال نصفها وأعطى أهل المقتول نصفا»[62]، لأن فيه عهد بيننا وبينهم، كيف لا؟ وقد قال تعالى: ﴿**فَإِنِ اعْتَزَلُوكُمْ فَلَمْ يُقَاتِلُوكُمْ وَأَلْقَوْا إِلَيْكُمُ السَّلَمَ فَمَا جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ عَلَيْهِمْ سَبِيلًا**﴾ (النساء، 90)، أي فإن دخلوا معكم في السلم فلا تنقصوهم حقوقهم، وعدم مماثلتهم في الدية نوع من البغي والإهانة لهم، وقد أكد تعالى ذلك بقوله: ﴿**وَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ فَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ وَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ**﴾ (النساء: 92)، فأشارت الآية إلى إعطاء الدية كاملة لمن بيننا وبينهم ميثاق لإطلاقها في الآية، باعتبار أن ذلك الميثاق القائم هو الحامي لهم، والضامن لحقوقهم وممتلكاتهم.

المبحث الرابع: ضرورة التعارف بين الناس

جعل الله الناس أمما وأعراقا مختلفة، وهذا التنوع في الجنس البشري يؤدي لا محالة إلى اختلاف بينهم في البيئة والمجتمع والتاريخ والعادات والتقاليد والأذواق؛ كل ذلك من أجل أن يتعارف الناس ويتواصلوا فيما بينهم، بكل ما تحمله هذه المفردات من معاني ومضامين حقوقية واجتماعية وثقافية، كما قال تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ**﴾ (الحجرات، الآية 13).

ولو خلق الناس متفقين في صفاتهم وعاداتهم وأنماط معيشتهم، لما كانوا في حاجة إلى تعارف، لأن هذا يجعلهم متشابهين في أحوالهم وثقافاتهم وأعرافهم؛ وهذا الاختلاف والتنوع المعرفي يؤدّي إلى إبداع ونماء وتكامل حضاري تحقيقا للاستخلاف الحقيقي؛ باعتبار أن كلا يقدم ما يحسنه ويبدعه من صنائع وعطاءات علمية وتربوية تكون أسبابا للتمكين وعمارة

هذه الأرض، وليس ذلك دافعا لاستعلاءً أحد على أحد، أو شعور طرف بأنه أفضل من الطرف الآخر، استنادا إلى التفوق العرقي أو الديني أو الجهوي.

وما اختلاف البشرية في ألوانها وأجناسها ولغاتها، إلا آية من الآيات الدالة على عظيم قدرة الخالق تعالى، قال عز وجل: ﴿**وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَانِكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِلْعَالِمِينَ**﴾ (الروم، 22)؛ ثم تأتي آية أخرى وتقرر الكرامة لكل شعوب الأرض وأعراقها وقبائلها، وعدم اختصاصها بجماعة دينية أو قومية معينة، قال تعالى: ﴿ **لَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا** ﴾ (الإسراء، 70)، وفي الوقت ذاته تبين آية ثالثة أن الأكرم من الناس ليس من طغى أو استعلى وتكبر بل من كان قدوة ومثالا للناس، من حيث أنه قدم وأعطى أفضل وأكثر، واتصف بالقيم والنبل عند تفاعله مع غيره من المخلوقات ومع الناس، يقول سبحانه: ﴿ **إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ** ﴾ (الحجرات، 13)؛ وأنه بتقوى الله تعالى أيضا كما تقرر هذه الآية القرآنية الكريمة تزداد الكرامة الإنسانية قدرا وعلوا عند الله وعند المؤمنين، ويزداد أيضا التعاون على البر وعلى المعروف، وإعمار الأرض والإخاء بين أمم الإنسانية..

والآخرون الذين لم يتصفوا بالتقوى والإيمان الحقيقي، لم يقصهم القرآن الكريم من المساهمة والمشاركة في تعمير الأرض واستخلافها، وإنما لهم الحق كذلك والحرية في الأخذ بأسبابها، قال تعالى: ﴿**وَالْأَرْضَ وَضَعَهَا لِلْأَنَامِ**﴾ (الرحمن، 10)، وقال: ﴿**هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا**﴾ (البقرة 29)، وقال: ﴿**وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً**﴾ (البقرة، 30)، هكذا بالشمول والإطلاق، ولم يخص المسلم وحده بالاستخلاف؛ ومن ثم فلنا الحرية في صلتهم، والعدل معهم، ومعاملتهم المعاملة الطيبة، بناءً على مبدأ الاحترام المتبادل، والعلاقات والمصالح المشتركة.

محبة الكفار ومودتهم في أمور الدنيا

وهنا يرد سؤال مشروع وهو: ما طبيعة أو حدود العلاقة التي ينبغي أن تحصل بين المسلم وغيره في ضوء الكرامة الإنسانية؟ وهل موالاتهم جائزة أصلا أم رخصة تقدر بقدرها؟ وما

الفرق بين المقبول وغير المقبول منها ؟ وهذا ما سنوضحه فيما يلي:

يطلب الإسلام منا أن نعامل الناس جميعًا بالأخلاق الفاضلة، والمعاملة الحسنة مهما كانت طبيعتهم وصفاتهم، قال تعالى: ﴿**وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا**﴾ (البقرة: 83)، وقال: ﴿**وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ**﴾ (النحل: 125)، ويحثنا أيضا على حسن معاشرتهم ومشاركتهم بالمشاعر الإنسانية من بر ورحمة وإحسان، قال سبحانه: ﴿**وَأَحْسِنُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ**﴾ (البقرة: 08)، وقال أيضا: ﴿**فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاصْفَحْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ**﴾ (المائدة، 13).

ولم يكتف الشارع بذلك بل أباح لنا أن نبرهم ونقسط إليهم بقوله: ﴿**لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ**﴾ (الممتحنة، 8)؛ طالما أن تعاملنا وتواصلنا معهم أمور يومية لا يمكن للمسلم أن ينفك عنها، ولها تأثير نفسي كبير على العلاقات الإنسانية؛ فاقتضى ذلك مخالطتهم والتبسم في وجوههم وملاطفتهم المفضية إلى محبتهم ومودتهم الطبيعية، شريطة أن لا يؤدي ذلك إلى التأثر بأديانهم ومعتقداتهم، أو الذوبان فيهم بالكلية بإتباع مذاهبهم أو عقائدهم،

غير أن هناك من حرم مطلق التواصل معهم والإحسان إليهم، يقول صالح آل الشيخ: «محبته وموادته وإكرامه للدنيا مطلقاً هذا لا يجوز ومحرم ونوع موالاة مذموم.»[63]؛ والعجيب أنه أباح بعد ذلك معاملتهم إذا كانت لقرابة أو نعمة، حيث قال: «أن يكون في مقابلة نعمة، أو في مقابلة قرابة، فإن نوع المودة الحاصلة، أو الإحسان أو نحو ذلك في غير المحاربين هذا فيه رخصة.»[64].

ويبدو على هذا القول نوع من الخلط والاضطراب، إذ ما الفرق بين أن يود غير المسلم ويكرمه من أجل الدنيا، أو نعمة أنعمها عليه أو قرابة، إذ هي كذلك من المظاهر الدنيوية، ويبدو أنه اتبع في مذهبه هذا ما ذهب إليه ابن تيمية، حيث قال: «وقد تحصل للرجل موادتهم لرحم أو حاجة، فتكون ذنبا ينقص به إيمانه، ولا يكون به كافرا كما حصل من حاطب بن أبي بلتعة، لما كاتب المشركين ببعض أخبار النبي ﷺ وأنزل الله فيه: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا عَدُوِّي وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَاءَ تُلْقُونَ إِلَيْهِمْ بِالْمَوَدَّةِ**﴾ (الممتحنة، 01) »[65].

قلت: كيف يكون ذلك نقص في إيمانه، وقد يكون إعجابه به لمجرد أنه جار أو شريك له، بل وقد يكون قريبا له كأبيه أو أمه أو زوجه، وهل يعقل أن يبغضهم، وقد أمر تعالى بالإحسان إلى الوالدين، وخفض الجناح لهما، وأن يصاحبهما في الدنيا بالمعروف، حتى وإن أمراه بالكفر، وقد جاء ذلك صريحا في قوله : ﴿**وَقَضَى رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا إِمَّا يَبْلُغَنَّ عِنْدَكَ الْكِبَرَ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا وَقُلْ لَهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا**﴾ (الإسراء: 23)، وقال في أخرى: ﴿**وَإِنْ جَاهَدَاكَ عَلَى أَنْ تُشْرِكَ بِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ فَلَا تُطِعْهُمَا وَصَاحِبْهُمَا فِي الدُّنْيَا مَعْرُوفًا**﴾ (لقمان، 15).

وأن العلاقة الزوجية مبنية على المودة والرحمة، يقول سبحانه: ﴿**وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا**﴾ (الروم، 21)؛ وهب أن مسلما تزوج بنصرانية أو يهودية، ألم يتزوج إلا لهذه المقاصد؟ أو ليست هذه المقاصد تتناقض مع الكره و البغض؟ ولو كان نكاح الكتابيات ينقص من الإيمان ما أباحه تعالى أصلا، ولا ذكره في القرآن.

هذا وقد حصل أنه ﷺ كان يحب عمه، قال عز وجل: ﴿**إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ**﴾ (القصص، 56)، ولم ينكر عليه ذلك تعالى .

وأما ما أورده ابن تيمية من ذكره لابن بلتعة وما قام به ضد المسلمين، فالإنكار عليه وملامته لم يتعلق بمحبته لقرابته من قريش والمشركين، وإنما جاء الإنكار والذم من حيث أراد إفشاء سر رسول الله ﷺ، فهذا لا شك أنه ذنب عظيم في حد ذاته، ناهيك أنه أراد به المشركين.

هذا ولم يكتف البعض بجعل محبة الكفار ومودتهم من نقص الإيمان، بل جعله لونا من ألوان الشرك، يقول في ذلك المحيمس: « كما أن محبة الكفار وتوليهم لون من ألوان الشرك، قال تعالى: ﴿**وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَتَّخِذُ مِنْ دُونِ اللهِ أَنْدَادًا يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ اللهِ**﴾ (البقرة، 165)».[66]

وأظن أنه باستدلاله بالآية الكريمة قد التبس عليه الأمر واختلط، باعتبار أن ما أراده الله منها ليس هو ما يقصده المسلم من محبته ومودته لغير المسلم، وإنما بين تعالى في هذه الآية حال

المشركين مع أصنامهم وأوثانهم، حيث أنهم اتخذوها آلهة لهم يحبونها كحب الله .

ولعل سبب اضطراب أقوال هؤلاء وتناقضها جعلهم نهيه تعالى عن موالاتهم نهيا واحدا لا يتجزأ؛ لاسيما وقد جاء ذلك مطلقا في قوله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَى أَوْلِيَاءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِنْكُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ**﴾ (المائدة، 51)، فحسبوه بهذا العموم الوارد في الآية ذنبا يجب اجتنابه، مهما كان نوعه وطبيعته، يقول في ذلك الشنقيطي : «ويفهم مِن ظواهرِ هذِه الآياتِ أَنَّ مَنْ تَولّى الكُفّارَ عَمْدًا اختيارًا، رَغْبَةً فِيهم أَنَّهُ كافرٌ مِثْلُهُم»[67] .

قلت ليس من فعل ذلك هو مثلهم بهذه السهولة والإطلاق، لأن تولي غير المسلمين ليس على وزان واحد، بل هو درجات مختلفة كما هو في اللغة، إذ تطلق الموالاة والولاية في اللغةِ على معانٍ عديدة، منها : القرب والدنو والمحبة والنصرة والمتابعة[68]، ويختلف الحكم من درجة إلى أخرى، بحسب ما يريده المرء منها، وما يناط بهذه المفردات من مقاصد وغايات.

ومن ثم فلا يصح التكفير بمطلق الموالاة، مادام لها معاني وأهدافا متعددة إذ من صورها ما هو مباح وجائز لا حرج فيه، ومنها ما هو محرم يصل إلى حد الكفر، مخرجا من الملة بالاتفاق، ومنها ما لا يصل إلى درجة الكفر، ومنها ما اختلف فيه: هل يكون كفرًا أم لا؟ يقول السعدي: «إن الظّلم يكون بحسب التولي، فإن كان تولياً تاماً كان ذلك كفراً مخرجاً عن الإسلام، وتحت ذلك مِن المراتب ما هو غليظٌ وما هو دونه»[69].

ذلك لأن تعلق المسلم بالكافر لا يحكم عليه إلا بحسب ما يعتقده منه، قال أبو حيان الأندلسي: «من تولاهم بأفعاله دون معتقده، ولا إخلال بإيمان، فهو منهم في المقت والمذمّة، ومن تولاهم في المعتقد فهو منهم في الكفر.»[70]

ولذلك لما أعان ابن بلتعة قومه على المسلمين لصالحهم، لم يكفره رسول الله ﷺ، ولم يسمح لعمر ابن الخطاب ﷺ، بقتله عندما قال له: «دعني يا رسول الله أضرب عنق هذا المنافق»، لأنه علم منه أنه لم يولهم في اعتقاداتهم وشركهم، بل لمجرد عطفه عليهم[71]؛ يقول

الشافعي: « وليس الدلالة على عورة مسلم، ولا تأييد كافر بأن يحذر أن المسلمين يريدون منه غرة ليحذرها، أو يتقدم في نكاية المسلمين بكفر بين»[72].

وبناء على هذا كله، فإنه ليس مِن موالاة الكفار المحرمة شرعا مجرد محبتهمٍ أو تهنئتهم في أعيادهم ومناسباتهم المختلفة، أو التعاون معهم على مصلحة مشتركة فيها خير للمسلمين، فهذه الصور وأشباهُها لا تدخل في موالاة الكفار أصلاً؛ بل هي من مستلزمات التعارف والتقارب بين الشعوب والقبائل المختلفة، فضلا عن أن فعلها ينفع المسلمين ولا يضرهم في دينهم ودنياهم .

المبحث الخامس: حتمية التعايش

التعايش يعني أن يعيش بنو آدم كافة على هذه الأرض، دون تفريق أو تمييز بعضهم عن بعض، ومادام لا يخلو أحدهم من دولة تحويه، فيمكن القول بأنه عيش الفرد في بلد يسوده قانون يحفظ له كامل حقوقه، مهما كان دينه أو عرقه أو جنسه.

وقد جاء هذا المعنى في كتاب الله تعالى، فقال سبحانه: ﴿**وَجَعَلْنَا لَكُمْ فِيهَا مَعَايِشَ وَمَنْ لَسْتُمْ لَهُ بِرَازِقِينَ**﴾ (الحجر، 20)، وقال:﴿ **وَلَقَدْ مَكَّنَّاكُمْ فِي الْأَرْضِ وَجَعَلْنَا لَكُمْ فِيهَا مَعَايِشَ قَلِيلًا مَا تَشْكُرُونَ**﴾ (الأعراف، 10)؛ أي أن الله جعل على هذه المعمورة معاشا للمخلوقات كافة، وقال تعالى: ﴿**نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُمْ مَعِيشَتَهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا**﴾ (الزخرف، 32)؛ فالمعيشة والأرزاق مقسومة في هذه الدنيا إذن لكل الناس، لتعمر الحياة على هذه الأرض بعد أن ذللها الله وسخرها لهم جميعا وقال تعالى: ﴿**هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ ذَلُولًا فَامْشُوا فِي مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا مِنْ رِزْقِهِ وَإِلَيْهِ النُّشُورُ**﴾ (الملك،15).

هذا والمقصود من التعايش بين الناس في القرآن التعايش في أمور الدنيا المشتركة التي تنفع الناس جميعا، وتصلح أحوالهم، وتخدم مصالحهم ومآربهم في هذه الحياة، وأما الخصوصيات من دين وثقافة وعادات وتقاليد وتراث فيحتفظ كل شعب أو قوم بوضعه الخاص، وعلى الآخر أن يحترم ويراعي هذه الخصوصية، ويجعلها من باب التنوع والاختلاف المحمود، وكل يمارس نشاطه الديني أو المذهبي أو الفكري أو السياسي في إطار الحقوق والحريات

العامة التي تكفلها للناس جميع الشرائع، وجميع المذاهب الوضعية المختلفة؛ بحيث لا تقر لأي طرف سلب حقوق الآخرين، أو الإخلال بأمن المجتمع، مهما بلغت حضارته ومدنيته.

ومحاولة إخضاع الناس لدين معين أو مذهب خاص أو إيديولوجية واحدة ضرب من العبث، تنفر منه الفطر السوية والطبائع السليمة، لأنها جبلت على التنوع والاختلاف، وما أغلب الحروب التي وقعت بين الناس ولا تزال إلا بسبب هذه المحاولات اليائسة؛ والأولى في هذا أن نتفق على الأمور المشتركة التي فيها مصلحة الجميع، ويعذر بعضنا بعضا فيما فيه خصوصيات المجتمعات، وأنماطهم الخاصة حتى تستمر الحياة بلا اضطرابات ولا نزاعات .

وأن الاختلاف الحاصل في الأديان والإيديولوجيات والمذاهب لا يمنع تلك الشعوب من التواصل والالتحام بعضها مع بعض؛ وقد حصل ذلك التعايش في المدينة عاصمة الدولة الإسلامية، حيث كان اليهودي والنصراني يعيشان فيها بأمان إلى جانب المسلم، بل كان يعيش فيها أتباع المذاهب السياسية والفكرية المختلفة، وفي مقدمتهم المنافقين والمشركين وكانوا جميعا يتمتعون فيها بكل حقوق المواطنة كالمسلم تماما؛ حيث كان لهؤلاء ولغيرهم الحرية التامة في التنقل والحركة وممارسة أي نوع من أنواع التجارة، والنشاطات الاجتماعية.

هذا وإن الإسلام لا يكتفي بأن يترك لهم حريتهم الدينية والثقافية والاقتصادية، ثم يعتزلهم، فيصبحون في المجتمع الإسلامي منبوذين ومقصيين، وإنما يشملهم بجو من المشاركة والمساهمة الاجتماعية والثقافية والعلمية والمودة والمجاملة والخلطة، فأحل طعامهم مثلا للمسلمين، وطعام المسلمين حل لهم كذلك، وجعل العفيفات من نسائهم، طيبات للمسلمين يقول سبحانه: ﴿ **الْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَهُمْ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ إِذَا آتَيْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ**﴾ (المائدة، 05)، ليتم التزاور والتضايف والمواكلة والمشاربة، وليظل المجتمع كله في ظل المودة والسماحة.

هذا ومن محاسن التعايش التي اختص بها الإسلام أيضا تقديم الهدايا لأهل الكتاب، قال تعالى: ﴿**لا يَنْهَاكُمُ اللهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ**

﴿وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾ (سورة الممتحنة الآية 8)، يقول الشوكاني: «والآية المذكورة تدل على جواز الهدية للكافر مطلقاً من القريب و غيره»[73]؛ من ذلك إهداء عمر حلة إلى أخ له من أهل مكة قبل أن يسلم[74]، ومن هذا القبيل أيضا عيادة مرضى أهل الكتاب وتهنئتهم وشهود جنائزهم

-سبب إعطاء الجزية:

وإذا كان التعايش بين المسلمين وغيرهم هو الأصل في التعامل والتواصل بيننا وبينهم، وأنه لا فرق بين الناس جميعا في أمور الدنيا، فلما طلب من هؤلاء إعطاء الجزية؟ ولماذا اختصوا بها من دون المؤمنين؟ وهل يمكن أن يستعاض عنها .بما فيه العدل والمصلحة ؟

ذهب عامة الفقهاء[75] إلى أن الجزية وجبت بدلا عن القتل بسبب الكفر، وقيل بدلا عن حقن الدم وسكنى الدار؛ واحتجوا بأن الكفر جناية، «فوجب أن يكون مسببها عقوبة؛ ولذلك وجبت على من يستحق العقوبة، وهم البالغون العقلاء المقاتلون»[76]؛ وإذا أسلم الكافر تبقى الجزية دين في ذمته كما يقول الشافعي[77]، لوجوبها عليه بسبب سابق، وهو السكنى أو لدفع شر القتل، فصار كالديون كلها، فلا تسقط عنه.

والقول الأقرب لمقاصد القرآن وروح الشريعة، هو أن إعطاء الجزية كان في الحقيقة عوضا عن النصر والجهاد، كما يرى بعض الفقهاء [78]؛ ذلك لأن الكفار غير مؤهلين شرعا للجهاد، فأخذ عنهم بدله، كون الجهاد فريضة إسلامية وهم ليسو مسلمين، كيف لا؟ وقد ربط تعالى الجهاد بسبيله قال تعالى: ﴿وَمَا لَكُمْ لَا تُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾ (النساء، 75)، وقال: ﴿وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ﴾ (البقرة، 190) وليس من المعقول إرغام الناس بعقيدة لا يؤمنون بها، ثم «يؤخذ شخص ليضع رأسه على كفه، ويسفك دمه من أجل فكرة يعتقد ببطلانها، ... والغالب أن دين المخالفين ذاته لا يسمح لهم بالدفاع عن دين آخر، والقتال من أجله»[79].

كما أنهم قد يميلون إلى أهل الدار المعادية فيشوشون علينا أهل الحرب، فكان جديرا بنا أن نأخذ منهم المال ليصرف إلى المجاهدين الذين يقومون بنصرة الدار؛ وهذا يعني أنهم إذا تبرؤوا من العدو وأرادوا القتال مع المسلمين، قبل منهم ذلك، «وأسقط الإمام عنهم الجزية.

وقد جرى العمل على هذا فعلا في كثير من البلاد التي فتحها خلفاء الإسلام، وسجل ذلك قواد الجيوش الإسلامية في كتب ومعاهدات»[80]؛ ذلك لأن مشاركتهم في الجهاد حينئذ يحقق مقصده الأساسي وهو الانتصار للحق، ورد العدوان، ومتى أبوا أخذت منهم الجزية، ووجب تأمينهم وحمايتهم، والدفاع عنهم[81]، ومنحهم حريتهم في دينهم بالشروط التي تعقد بها الجزية.

هذا ولم تكن الجزية أبدا بدلا عن تقرير الكفر، أو عوضا عن ترك قتلهم وحقن دمائهم، كما يرى الجمهور، والدليل على ذلك ما ذهبوا إليهم هم أنفسهم، من أن قتال الكفار ليس بسبب كفرهم، وإنما بسبب ظلمهم وعدوانهم، قال تعالى في ذلك: ﴿**فَمَنِ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ**﴾ (البقرة، 194)، وقال:﴿ **وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ**﴾ (البقرة، 190)؛ فإن انتهوا عن ذلك فلا يحق للمسلمين قتالهم لأنه لا عدوان إلا على الظالمين[82]، فكيف يجعل الكفر موجبا لإعطاء الجزية إذن .

كما أنه ليس بدلا عن سكنى دار الإسلام[83]، حتى تكون دينا في ذمته بعد إسلامه، كما يرى الشافعي لأن الخطاب في قوله تعالى: ﴿**حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ**﴾ (التوبة، 29) كان موجها لأهل الكتاب وغيرهم من الكفار، فمفهومه أن المسلمين مهما كانت صفاتهم وأحوالهم غير مقصودين بذلك، سواء كانوا مسلمين بالأصالة، أو أسلموا بعد كفر، يقول في ذلك القرطبي: «لأن بالإسلام يزول هذا المعنى. ولا خلاف أنهم إذا أسلموا فلا يؤدون الجزية عن يد وهم صاغرون.»[84]، والدليل ما روي عن رسول الله ﷺ أنه قال: «ليس على مسلم جزية»[85]، معناه إذا أسلم الذمي بعد ما وجبت الجزية عليه بطلت عنه[86]، وعن سيدنا عمر ﷺ أنه رفع الجزية بالإسلام، فقال : «والله إن في الإسلام لمعاذا إن فعل»[87]، ولأنها وجبت وسيلة إلى الإسلام ، فلا تبقى بعد الإسلام والموت [88].

وإنما يأخذ المسلمون الجزية من الكتابي وغيره خلفا عن النصرة التي فاتت بإصراره على الكفر، كما أشرنا إلى ذلك من قبل، لأن من هو من أهل دار الإسلام فعليه القيام بنصرة الدار،

وهم بصفاتهم وعقائدهم لا يصلحون لهذه النصرة، فإذا دفعوا الجزية كان لهم ما لنا وعليهم ما علينا[89]، يقول علي ﷺ في ذلك: « من كان له ذمتنا فدمه كدمنا وديته كديتنا»[90].

هذا وإن الجزية تؤخذ من الكل، من الكتابي وغير الكتابي، كما يقول أبو حنيفة ومالك[91]، ويقول في ذلك الزيلعي: «وهذا في حق من تقبل منه الجزية كأهل الكتاب والمجوس وعبدة الأوثان من العرب والعجم ...فإن قبلوا فلهم ما لنا وعليهم ما علينا »[92].

قلت: تجب في الحقيقة على من لم يكن مسلما سواء كان كتابيا أو غير كتابي، أو كان كافرا بالأصالة أو بالارتداد، فإن جميعهم مقصودين بالآية مادام الجميع يشتركون في الكفر، «إذ الجزية إنما هي علامة على الإذعان لسلطان الدولة الإسلامية، وبعبارة أخرى: لسلطان الشرع الإسلامي»[93]؛ ومن اتصف بالكفر بغض النظر عن دينه أو اعتقاده فهو غير مؤهل للجهاد كما قلنا، لاعتبارات مختلفة وعلى رأسها أنه عبادة، فإذا سقط عنهم الجهاد لتلك المقاصد أو أسقطه هو عن نفسه، ودفع بدله للمسلمين، «فمعاملتهم بعد ذلك بالعدل والمساواة كالمسلمين، ويحرم ظلمهم وإرهاقهم بتكليفهم ما لا يطيقون»[94]؛ لأن الإسلام دين التعايش يراعي التنوع والاختلاف، ويحافظ على حرية الناس وكرامتهم، فهو جاء لكافة البشر؛ وما وثيقة المدينة التي كتبها رسول الله ﷺ وأبرمها مع غير المسلمين إلا أبلغ شاهد على ذلك[95].

سادسا: ضرورة التعاون

إنّه من سنن الله في الكون أن تتفاوتَ قدراتُ الناس وطاقاتُهم، وتتباين مَلَكاتهم وحاجاتهم، فجدير بهم أن يتعاونوا فيما بينهم، حتى يتضامنوا ويتكاملوا ؛ لأن ذلك يترتب عليه بتوفيق الله صلاح المجتمع الإنساني، وتعاونه على الخير، وابتعاده عن الشر، وإحساسه بالمسئولية الإنسانية والاجتماعية؛ كل ذلك حث عليه القرآن في قوله تعالى: ﴿ **وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ** ﴾ (المائدة، 02)، يقول القرطبي في تفسيره لهذه الآية: «أي ليعن بعضكم بعضا، وتحاثوا على ما أمر الله تعالى وأعملوا به، وانتهوا عما نهى الله عنه وامتنعوا منه.»[96]

وهذا التكامل والتضامن يأتي بأضعافٍ مضاعفة من النتائج الحسنة والثمار الطيبة في كل

عمل من الأعمال المفيدة، ذلك لأنه كما يقول ابن خلدون: « قد عرف وثبت أن الواحد من البشر غير مستقل بتحصيل حاجاته في معاشه، وأنهم متعاونون جميعاً في عمرانهم على ذلك؛ والحاجة التي تحصل بتعاون طائفة منهم تسد ضرورة الأكثر من عددهم أضعافاً»[97].

وأن ضرورة التعاون بين البشر اقتضته ثلاثة أمور:

1-التقارب بين الناس والتواصل فيما بينهم، إذ لا يعقل أن تتعارف الشعوب والقبائل دون أن يثمر ذلك تعاونا على ما فيه الخير والصلاح، فهو مقتضى حتمي له، ونتيجة طبيعية للتبادل المعرفي والثقافي بينهم. إذ لم تكن غاية القرآن إقامة المدنية المادية بمعنى العمران البشري فحسب، وإنما ربط بينها وبين القيم المعرفية من تبادل الثقافات والعلوم وتناقح الأفكار وكلاهما غاية استخلاف الإنسان في الأرض، حيث اهتم ببناء الإنسان وإعداده إعدادا فكريا وأخلاقيا واجتماعيا، حتى إذا أنشأ هذا الإنسان هذه المدنية أنشأها على أسس من البر والتقوى والصلاح والإحسان، فيكون عمرانا بشريا يثمر فعلا حضارة حقيقية يكفل لأهلها الحياة السعيدة الطيبة، لأن التحضر الحقيقي لا يقوم إلا على أسس أخلاقية تنبثق عنها قيم وآداب تتجلى في سلوكات الناس وأفكارهم وإنتاجاتهم المعرفية والعلمية والفنية وغيرها.

2-أن التعاون على الخير من الفطرة التي فطر اللهُ عليها الناس، باعتبار أن الإنسان مدني بطبعه[98] يسعى دائما إلى الاحتكاك بأخيه الإنسان والارتباط به؛ ولا تصح حياته بدون مجتمع، لأن الإنسان مهيأ خَلقيا للعيش مع الآخر،وذلك لجعل حياته ممكنة، كما يقول ابن خلدون في مقدِّمتِه: «الإنسان قد شاركته جميعُ الحيوانات في حيوانيَّتِه من الحس والحركة والغذاء والكنِّ، وغير ذلك، وإنما تميَّز عنها بالفكر الذي يهتدي به لتحصيل معاشه، والتعاون عليه بأبناء جنسه، والاجتماع المهيء لذلك التعاون، وقبول ما جاءت به الأنبياء عن الله تعالى، والعمل به، وإتباع صلاح أخراه»[99]؛ وبذلك يكتسب العمران معنى معرفيا عميقا، حيث يصبح مرتبطا بغاية خلق الإنسان، وتصبح خلافة الإنسان في الأرض مسؤولية كل فرد على تحقيقها في ذاته أولا، بحيث تكون من هذا الوجه مسؤولية فردية، ثم على تحقيقها اجتماعيا داخل العمران الإنساني كمسؤولية جماعية.

3-خلق الله تعالى الإنسان ضعيفاً، لقوله تعالى: ﴿**وَخُلِقَ الْإِنْسَانُ ضَعِيفًا**﴾(النساء، 28)، وضعفه هذا يحوجه إلى أن يتعاون مع غيره، نظرا لتعدد مصالحه واحتياجاته، فهو قليل بنفسه قوي بإخوانه من بني جنسه، ذلك لأن الله أودع في الناس قدرات وطاقات، غير أنه تعالى قسمها بين الناس ليتخذ بعضهم بعضاً سخرياً. بشكلٍ يلبّي كافّة الاحتياجات الضروريّة للناس جميعا.

كما أن الله حابى كل جهة من هذه المعمورة بشيء من مقومات بقائها واستمرارها، «وكذلك خلق الله الكون: مناطق حارة ومناطق باردة، ومناطق بها معادن، ومناطق بها زراعة؛ حتى يضطر العالم إلى أن يتكامل، ويضطر العالم إلى أن يتعايش مع بعضه»[100].

ومن ثم فلا تحصل صلابة الأمم أو اكتمال مجموعها، بغض النظر عن تطور بعضها، وتخلف أخرى إلا بتعاونها وتبادل منتوجاتها وخيراتها؛ وبالجملة: فلا تقوم حياة الناس إلا بتعاونهم فيما بينهم، واستقواء بعضهم ببعض، يقول ابن تيمية: «حياة بني آدم وعيشهم في الدنيا لا يتم إلا بمعاونة بعضهم لبعض في الأقوال، أخبارها وغير أخبارها، وفي الأعمال أيضا»[101]

وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على أن الأصل هو الأمن والسلم في العلاقة بين جميع أبناء البشر قال تعالى : ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آَمَنُوا ادْخُلُوا فِي السِّلْمِ كَافَّةً**﴾ (البقرة، 208)، وقال سبحانه : ﴿**يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ**﴾ (الحجرات، 13)؛ إذ لا يمكن أن يحصل التعارف والتعاون والتضامن بين الناس، ويساعد بعضهم بعضا في ظل القتال والحروب والنزاعات واضطراب أحوال الناس ومعيشتهم، يقول محمد رشيد رضا: «الحرب ضرورة، وأن السلم هي الأصل التي يجب أن يكون الناس عليها»[102]. ويقول أبو زهرة: «الأصل في العلاقات بين المسلمين وغيرهم هو السلم»[103]؛ وليس كما ذهب إليه عبد الكريم زيدان: بأن العلاقة التي بيننا وبين الآخر علاقة حرب، يقول في هذا الصدد: «الأصل في علاقة الدول الإسلامية بغيرها من الدول علاقة حرب لا سلم، وأن للدولة الإسلامية الحق في إخضاع الدولة غير الإسلامية لسلطانها

السياسي، وقانونها الإسلامي، ولو بالقتال إذا رفضت هذا الخضوع باختيارها»[104].

وهذا الذي ادعاه عبد الكريم زيدان مخالف لما هو ثابت في التشريع الإسلامي، وعليه المحققون من العلماء؛ إذ كيف تكون العلاقات بين المسلمين وغيرهم متسمة بالحروب؟ وما الهدف من ذلك؟ فإن كان إزالة للكفر فهذا مخالف لإرادة الله الكونية، كيف لا؟ وهو الذي خلقهم ألوانا وأشكالا لقوله تعالى: ﴿ **إِنَّ سَعْيَكُمْ لَشَتَّى** ﴾ (الليل، 04)، وقوله سبحانه: ﴿ **هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ فَمِنْكُمْ كَافِرٌ وَمِنْكُمْ مُؤْمِنٌ** ﴾ (التغابن،02)، ﴿ **وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ، إِلَّا مَنْ رَحِمَ رَبُّكَ وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ** ﴾ (هود، 118-119)؛ وإن كان إخضاعهم لحكمنا وأمرنا هو الحق والصواب، فهل ينبغي أن نلزمهم بتشريعاتنا وتعاليمنا؟ ألم يقل تعالى: ﴿ **لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ** ﴾ (البقرة،256)، ألم يقل سبحانه: ﴿ **وَلَنَا أَعْمَالُنَا وَلَكُمْ أَعْمَالُكُمْ** ﴾ (البقرة، 139)، وقال أيضا: ﴿**فَإِنْ أَعْرَضُوا فَمَا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا** ﴾ (الشورى، 48)، وقال كذلك:﴿ **لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ**﴾ (الكافرون، 06)،أي لكم عباداتكم ولنا عباداتنا، لكم تنظيماتكم ولنا تنظيماتنا، هكذا بلفظ صريح لا يحتمل التأويل، فكيف نلجئهم إذن إلى ما نحن عليه؟ وقد أقرهم تعالى على ما هم عليه، والله يحكم بيننا يوم القيامة فيما كنا فيه مختلفين .

وأنه لم يثبت أن النبي ﷺ ابتدر الأعداء بحرب قط؛ وما قيل أنه أغار على بني المصطلق، فذلك لما علم منهم النكر والكيد والتخطيط لضرب المسلمين[105]. أو لأجل «حماية الحريات العامة، وعندما يستغيث به المظلومين، أو يعتدى على المعتقدين له »[106]،كما يقول أبو زهرة .

والدليل على أن حروبه ﷺ كانت دفاعية ولم تكن هجومية قوله تعالى : ﴿ **وَقَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً كَمَا يُقَاتِلُونَكُمْ كَافَّةً** ﴾ (التوبة، 36)، وقوله: ﴿ **فَإِنْ قَاتَلُوكُمْ فَاقْتُلُوهُمْ كَذَلِكَ جَزَاءُ الْكَافِرِينَ** ﴾ (البقرة، الآية 191)؛ أي أن الأصل السلام والأمن بينكم وبين غيركم، فإن ابتدءوكم بقتال فردوا عليهم بمثل ما ابتدروكم به، فإن انتهوا فلا تعتدوا على من لم يعتدي عليكم، كما قال تعالى: ﴿ **فَإِنِ انْتَهَوْا فَلَا عُدْوَانَ إِلَّا عَلَى الظَّالِمِينَ** ﴾ (البقرة، الآية 193)، وقال أيضا: ﴿ **وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ** ﴾ (البقرة، 190)، وقال: ﴿ **فَإِنِ اعْتَزَلُوكُمْ فَلَمْ يُقَاتِلُوكُمْ وَأَلْقَوْا إِلَيْكُمُ السَّلَمَ فَمَا جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ عَلَيْهِمْ سَبِيلًا** ﴾ (النساء، 90)،

يقول وهبة الزحيلي: «ولا يصح أن يوصف الجهاد بأنه هجومي، لأن الهجوم يعني الظلم، والجهاد عدل في الواقع»[107].

وقول زيدان السابق الذكر وغيره ممن يتبنى ذلك يتنافى أساسا مع مبدأ التواصل والتكامل والتفاهم بين الأمم والشعوب، لاسيما وأن الكتاب العزيز يقرر ويؤكد على الكرامة الإنسانية للبشر جميعا مسلميهم وكافريهم بل وملحديهم، ومحاربتهم ومقاتلهم من غير تعديهم علينا فيه إهانة لهذه الكرامة التي جعلها الله حقا ثابتا لبني آدم، وهي لا تتأتى لأصحابها إلا بالأمن والسلم، لما لذلك من أثرٍ كبير جداً عليهم في حياتهم الّتي يحيونها، حيث تجعلهم متقاربين ومتعاونين بعضهم مع البعض، كما قد يكون الاحترام للإنسانية والإحسان إليها سببا لهدايتهم ومعرفتهم للحق.

وهكذا وبهذه المقاصد التي تضمنها القرآن، فإنه يغدو المنهج الوحيد المستوعب لقيام مجتمع عالمي لا عزلة فيه بين المسلمين وغيرهم، ولا حواجز بين أصحاب العقائد المختلفة، ما دام يحترم بعضهم بعضا، ويخدم بعضهم الآخر في جو تسوده المودة والتآلف والتوافق بين الناس جميعا. مما يؤدي إلى ترقي المجتمع الإنساني في سبيل أداء مهمة الخلافة في الأرض والتعمير الحضاري فيها وبدون ذلك لا يتم عمرانا وبالأحرى لا تتم حضارة تسودها القيم والآداب والمثل العليا .

خاتمة

وما ننتهي إليه من هذا كله، ونذيل به هذا البحث النقاط التالية:

* إن تكريم الإنسان هو وصف فطري، أراده الله بذاته في إيجاده وعيشه، لا تتدخل فيه الاعتبارات الخارجية من العرق والمعتقد والجغرافيا واللغة أو غير ذلك.

* إنما جُعل معيار التفاضل بين الناس في التكريم معياراً كسبيًّا زائدا عن الكرامة الذاتية، يزداد بها من شاء تكريما، وينال بها من شاء الدرجات العلى يوم القيامة.

* حق الحياة هو هبة من الله، وقد أجمعت جميع الشرائع والأديان على تقديسه واحترامه وحفظه ورعايته، وحرمت الاعتداء على صاحبه تحريماً قطعياً.

* خلق الله الناس أحراراً، وأرسل إليهم رسله بالحق ليبينوا لهم الرشد من الغي، وللناس أن يختاروا، وعليهم أن ينتظروا الثواب أو العقاب.

* إن إنجاز الحضارة ونموها، يتحقق متى حفظت للإنسان حقوقه الأساسية في الكرامة والحرية والمساواة.

* إن الله خلق الناس مختلفين في الطباع والمدارك والإيديولوجيات والمذاهب، مما يؤدي إلى الاختلاف في أنماط معيشتهم وتنوع ثقافاتهم وأعرافهم وطرق تفكيرهم.

* لا حرج في التبادل المعرفي بين الناس في الأفكار والثقافات والمشاركات العلمية البعيدة عن الإيديولوجيات والمعتقدات الدينية والآراء الإلحادية.

* تعاون المجتمع الإنساني على تبادل الفنون والآداب والتجارب والخبرات، وكذا التنافس على فعل الخيرات ومحاربة الأهواء والأوهام فيما فيه خير للإنسانية.

* الاختلاف بين الناس طبيعة بشرية وحقيقة كونية ذات حكمة إلهية، ومع هذا الاختلاف طلب منهم التعاون والتعايش.

توصيات البحث:

1-إعادة قراءة التراث الإسلامي، وتنقيته من الزوائد والشوائب الفكرية والمعرفية التي علقت به عبر التاريخ الإسلامي، والتي تعكر صفو العلاقات الإنسانية.

2-تأسيس فقه جديد يعالج القضايا الإنسانية في ضوء مقاصد القرآن وقواعده العامة.

3-استحداث قيم ضرورية مستوحاة من القرآن الكريم تنزل في ضوئها اجتهادات العلماء في المجالات المختلفة من سياسية وثقافية وغيرها.

- قائمة المصادر والمراجع:

1- آثار الحرب في الفقه الإسلامي لوهبة الزحيلي، دار الفكر ، الطبعة الثالثة، 1419 هـ/ 1998م.

2- الإحكام في أصول الأحكام لابن حزم الأندلسي، القاهرة، دار الحديث، الطبعة الأولى ، 1404هـ

3- أحكام القرآن لأبي الحسن على بن محمد هراسى إلكيا، تحقيق : موسى محمد على وعزت عبده عطية، بيروت، دار الكتب العلمية، 1405 هـ.

4- أحكام القرآن لمحمد بن عبد الله أبو بكر المعافري ابن العربي، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، بيروت، لبنان، دار الكتب العلمية، الطبعة: الثالثة، 1424 هـ/ 2003 م.

5- إحياء علوم الدين لأبي حامد محمد بن محمد الغزالي ، بيروت، دار المعرفة .
6- أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن لمحمد الأمين بن محمد المختار بن عبد القادر الجكني الشنقيطي، بيروت، لبنان، دار الفكر للطباعة و النشر و التوزيع بيروت، 1415 هـ / 1995 م.
7- الأم لمحمد بن إدريس أبو عبد الله الشافعي، بيروت، دار المعرفة، الطبعة الثانية، 1393هـ.
8- الأموال لحميد بن زنجويه، تحقيق : شاكر ذيب فياض، مركز فيصل للبحوث.
9- البحر الرائق شرح كنز الدقائق لزين الدين بن إبراهيم بن نجيم المصري، بيروت، دار المعرفة.
10- بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع الكاساني، لعلاء الدين،أبو بكر بن مسعود بن أحمد الكاساني، دار الكتب العلمية، الطبعة الثانية، 1406هـ/ 1986م
11- تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق لفخر الدين عثمان الزيلعي، بولاق، القاهرة، المطبعة الكبرى الأميرية، الطبعة الأولى، 1313 هـ
12- تفسير البحر المحيط لأندلسي لأبي حيان محمد بن يوسف، تحقيق: صدقي محمد جميل، بيروت، دار الفكر، 1420 هـ.
13-تفسير الشعراوي لمحمد متولي الشعراوي، مطابع أخبار اليوم.
14- تفسير المنار، لمحمد رشيد بن علي رضا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1990 م.
15- تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان لعبد الرحمن بن ناصر بن عبد الله السعدي، تحقيق: عبد الرحمن بن معلا اللويحق، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، 1420هـ/2000 م.
16- جامع البيان في تأويل القرآن لأبي جعفر محمد بن جرير الطبري، تحقيق : أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، الطبعة : الأولى، 1420 هـ/ 2000 م.
17- الجامع الصحيح المختصر لمحمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري الجعفي، تحقيق: مصطفى ديب البغا بيروت، دار ابن كثير، الطبعة الثالثة ، 1407هـ / 1987م، مع الكتاب : تعليق : مصطفى ديب البغا.
18-الجامع لأحكام القرآن لأبي عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري الخزرجي شمس الدين القرطبي، تحقيق : أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، القاهرة، دار الكتب المصرية، الطبعة : الثانية ، 1384هـ / 1964 م.
19- حاشية ابن القيم على سنن أبي داود لمحمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية، بيروت، دار الكتب العلمية، الطبعة الثانية، 1415هـ.
20- حاشية الدسوقي على الشرح الكبير لمحمد بن أحمد بن عرفة الدسوقي ، دار الفكر.
21- حاشية رد المختار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار فقه أبو حنيفة لابن عابد محمد علاء الدين أفندى، بيروت، دار الفكر للطباعة والنشر، 1421هـ/ 2000م.
22- ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر لعبد الرحمن بن محمد بن محمد ابن خلدون، تحقيق: أبو زيد، ولي الدين الحضرمي الإشبيلي، خليل شحادة، دار الفكر، بيروت، الطبعة: الثانية، 1408 هـ / 1988 م.
23- زاد المسير في علم التفسير لجمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن الجوزي، تحقيق: عبد الرزاق المهدي، بيروت، دار الكتاب العربي، الطبعة الأولى، 1422 هـ
24- زهرة التفاسير لمحمد أبو زهرة، دار الفكر العربي.

25- سنن ابن ماجه لمحمد بن يزيد أبو عبد الله القزويني ، تحقيق : محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت، دار الفكر، مع الكتاب : تعليق محمد فؤاد عبد الباقي، والأحاديث مذيلة بأحكام الألباني عليها.

26- سنن أبي داود لأبي داود سليمان بن الأشعث السجستاني، ،بيروت، دار الكتاب العربي.

27- السنن الكبرى لأبي بكر أحمد بن الحسين بن علي البيهقي، الهند، بلدة حيدر آباد، مجلس دائرة المعارف النظامية الكائنة، الطبعة الأولى، 1344 هـ.

28- السيرة النبوية لعبد الملك بن أيوب الحميري المعافري أبو محمد ابن هشام، تحقيق: طه عبد الرءوف سعد، بيروت، دار الجيل، الطبعة الأولى ، 1411هـ .

29- شرح العقيدة الطحاوية لصالح بن عبد العزيز محمد آل شيخ، ،دار المودة للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 1431هـ/.2011

30- شرح المهذب لأبي زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي، دار الفكر.

31- الصارم المسلول على شاتم الرسول لأحمد بن عبد الحليم تقي الدين أبو العباس ابن تيمية، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، الحرس الوطني السعودي، المملكة العربية السعودية .

32-العلاقات الدولية في الإسلام لأبي زهرة ، دار القومية ، القاهرة، مصر، 1384 هـ/1964م. 33- العناية شرح الهداية لمحمد بن محمد البابرتي، دار الفكر.

34- عون المعبود شرح سنن أبي داود لأبي الطيب محمد شمس الحق العظيم آبادي، تحقيق: عبد الرحمن محمد عثمان، المدينة المنورة، المكتبة السلفية، الطبعة: الثانية، 1388هـ/ 1968م.

35- فتح الباري شرح صحيح البخاري لابن حجر العسقلاني الشافعي، بيروت، دار المعرفة، 1379هـ

36- الفقه الإسلامي وأدلته لوهبة الزحيلي، دمشق، سورية، دار الفكر، ط4.

37- فقه الجهاد ليوسف القرضاوي ، القاهرة، مكتبة وهبة، الطبعة الثالثة، 2009م.

38- في ظلال القرآن لسيد إبراهيم قطب، القاهرة، دار الشروق .

39- الكتاب المصنف في الأحاديث والآثار لأبي بكر ابن أبي شيبة، تحقيق : كمال يوسف الحوت، الرياض، مكتبة الرشد، الطبعة: الأولى، 1409هـ

40- الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل لجار الله أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشري، بيروت، دار الكتاب العربي، 1407 هـ

41- كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال لعلاء الدين علي بن حسام الدين المتقي الهندي، تحقيق: بكري حياني، صفوة السقا، مؤسسة الرسالة، الطبعة الخامسة، 1401هـ/1981م.

42- لسان العرب لمحمد ابن منظور بن مكرم الإفريقي المصري، دار صادر، بيروت، الطبعة الأولى.

43- المبسوط لشمس الدين أبو بكر محمد بن أبي سهل السرخسي، تحقيق: خليل محي الدين الميس، بيروت، لبنان، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 1421هـ/ 2000م.

44-مجموعة بحوث فقهية للدكتور عبد الكريم زيدان ، مؤسسة الرسالة ، بيروت -لبنان - 1420هـ/ 1987م.

45- مجموع الفتاوى لتقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية الحراني، تحقيق: أنور الباز وعامر الجزار، دار الوفاء، الطبعة الثالثة، 1426 هـ / 2005 م.

46- المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز لابن عطية أبو محمد عبد الحق الأندلسي، تحقيق: عبد السلام عبد

الشافي محمد، بيروت، دار الكتب العلمية، الطبعة: الأولى، 1422 هـ.

47- مختار الصحاح لمحمد بن أبي بكر الرازي، ، تحقيق : محمود خاطر، بيروت، مكتبة لبنان ناشرون، 1415هـ/ 1995م.

48- مسند الإمام أحمد بن حنبل ابن حنبل، لأحمد أبو عبد الله الشيباني، القاهرة، مؤسسة قرطبة، الأحاديث مذيلة بأحكام شعيب الأرنؤوط عليها.

49- المشترك الإنساني ، نظرية جديدة للتقارب بين الشعوب، لراغب السرجاني، القاهرة، مؤسسة اقرأ للنشر والتوزيع والترجمة، الطبعة الأولى،1432هـ/2011م

.50- المصباح المنير في غريب الشرح الكبير لأحمد بن محمد بن علي الفيومي، بيروت، المكتبة العلمية.

51- مصنف عبد الرزاق لأبي بكر بن همام الصنعاني عبد الرزاق، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي، بيروت، المكتب الإسلامي، الطبعة الثانية، 1403هـ.

52- معجم مقاييس اللغة لأبي الحسين أحمد بن زكريا ابن فارس، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، 1399هـ/ 1979م.

53- المغني في فقه الإمام أحمد بن حنبل الشيباني لعبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي أبو محمد، الناشر : دار الفكر، بيروت، الطبعة الأولى ، 1405هـ.

54- مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج لشمس الدين محمد بن أحمد الخطيب الشربيني، دار الكتب العلمية، الطبعة: الأولى، 1415هـ - 1994م.

55-المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم لأبي العباس أحمد بن أبي حفص القرطبي، ، تحقيق: محي الدين ديب مستو - أحمد محمد السيد - يوسف علي بديوي - محمود إبراهيم بزال، دار ابن كثير، دار الكلم الطيب، الطبعة : الأولى 1996 م- 1417هـ.

56-مقدمة ابن خلدون لعبد الرحمن بن محمد ابن خلدون، تحقيق: عبد الله محمد درويش، دار يعرب، الطبعة الأولى، 1425هـ/ 2004م.

57- المنهاج شرح صحيح مسلم لأبي زكريا يحيى بن شرف بن مري بن الحجاج النووي، ،بيروت، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الثانية ، 1392هـ.

58- الموالاة والمعاداة في الشريعة الإسلامية لابن عبد الله بن محمد الجلعود محماس، دار اليقين للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 1407 هـ / 1987 م.

59- نصب الراية لأحاديث الهداية مع حاشيته بغية الألمعي في تخريج الزيلعي لجمال الدين أبو محمد عبد الله بن يوسف بن محمد الزيلعي، تحقيق: محمد عوامة، بيروت، لبنان، مؤسسة الريان للطباعة والنشر، جدة، السعودية، دار القبلة للثقافة الإسلامية، الطبعة الأولى، 1418هـ/1997م

60- نيل الأوطار من أحاديث سيد الأخيار شرح منتقى الأخبار لمحمد بن علي بن محمد الشوكاني، إدارة الطباعة المنيرية.

61- الوحي المحمدي لرضا محمد رشيد ، مكتبة القاهرة ، القاهرة، مصر ، الطبعة السادسة، 1380 هـ / 1960م.

المواثيق الدولية:

1-الإعلان العالمي لحقوق الإنسان ، جامعة منيسوتا، مكتبة حقوق الإنسان، اعتمد ونشر على الملأ بموجب قرار

الجمعية العامة للأمم المتحدة، المؤرخ في 10ديسمبر 1448

2-إعلان القاهرة حول حقوق الإنسان في الإسلام، ثم إجازته من قبل وزراء خارجية منظمة العالم الإسلامي، القاهرة، 5 أغسطس، 1990

الحواشي والإحالات:

[1] الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، جامعة منيسوتا، مكتبة حقوق الإنسان، اعتمد ونشر على الملأ بموجب قرار الجمعية العامة للأمم المتحدة، المؤرخ في 10ديسمبر 1448، المادة 03.

[2] إعلان القاهرة حول حقوق الإنسان في الإسلام، ثم إجازته من قبل وزراء خارجية منظمة العالم الإسلامي، القاهرة، 5 أغسطس، 1990، المادة: 2، الفقرة: أ.

[3] وذلك من حيث اختيار المناسب من الأزواج، قال رسول الله ﷺ: « تخيروا لنطفكم، وانكحوا الأكفاء». رواه ابن ماجه في سننه، كتاب: النكاح، باب: الأكفاء، ج1،حديث رقم: 1968، ص633.

[4] الزحيلي، وهبة، الفقه الإسلامي وأدلته، ج4، ص197 وما بعدها. وانظر: الدسوقي، محمد، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، ج2، ص: 267.

[5] الغزالي ، أبو حامد ، إحياء علوم الدين: ج2، ص52.

[6] رواه البخاري في صحيحه ، كتاب: الأدب، باب: ما ينهى من السباب واللعن، ج 5، حديث رقم: 5700، ص 2247.

[7] أخرجه ابن حنبل في مسنده، مسند الأنصار، ج6، حديث رقم: 24783، ص105. وأخرجه أبو داود في سننه ، كتاب: الجنائز، باب: في الحفار يجد العظم هل يتنكب ذلك المكان، ج3، حديث رقم: 3209، ص204.

[8] قاله الطيبي، انظر: آبادي، أبو الطيب ، عون المعبود شرح سنن أبي داود، ج9، ص24.

[9] أخرجه ابن أبي شيبة في مصنفه ، كتاب: الجنائز، باب: في الجنازة يمر بها فيثنى عليها خيرا، ج3، رقم: 11990، ص 46.

[10] الجوزية، ابن قيم، حاشية ابن القيم على سنن أبي داود، ج9، ص38.

[11] الطبري، ابن جرير، جامع البيان في تأويل القرآن، ج3، ص 382 .

[12] قاله الشعبي. انظر: الأندلسي، بن عطية ، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، ج1، ص244.

[13] الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، المادة 03.

[14] موقع منظمة العفو الدولية: https://www.amnesty.org ، المجلة الإلكترونية، العدد: 15

[15] الموقع السابق للمجلة الإلكترونية لمنظمة العفو الدولية..

[16] وأما باقي الطرق كالشهادة وغيرها فالاحتمال فيها قائم،ومادام الأمر كذلك فالشارع قدم فيها العفو على التنفيذ، لأنه لئن يخطأ الحاكم في العفو خير من يخطأ في القتل .

[17] الموقع السابق للمجلة الإلكترونية لمنظمة العفو الدولية..

[18] الموقع السابق للمجلة الإلكترونية لمنظمة العفو الدولية.

[19] الزمخشري، جار الله ، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، ج1، ص 222-223.

[20] الموقع السابق للمجلة الإلكترونية لمنظمة العفو الدولية..

[21]رواه البخاري في صحيحه ، كتاب: الأنبياء، باب: أم حسبت أن أصحاب الكهف والرقيم، ج3، حديث رقم: 3288، ص: 1282.

[22]انظر: القرطبي، أبو العباس، المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم ج05، ص79، وانظر:العسقلاني، ابن حجر، فتح الباري شرح صحيح البخاري، ج12، ص95.

[23] سبق تخريجه

[24]القرطبي، أبو العباس، المصدر السابق، ج05، ص79.

[25]انظر: المتقي الهندي، كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال، كتاب: فضائل الفاروق ﷺ، باب: عدله ﷺ، ج12، حديث رقم: 36010 ، ص661.

[26]الأندلسي، أبو حيان، تفسير البحر المحيط، ، ج2، ص615-616.

[27] أبو زهرة، محمد، زهرة التفاسير، دار الفكر العربي، ج1، ص292.

[28] الشربيني، عماد السيد، عقوبتا الزاني والمرتد ودفع الشبهات في ضوء القرآن و السنة، ص118-120.

[29] رواه البخاري في صحيحه، كتاب: الجهاد والسير، باب: لا يعذب بعذاب الله، ج 3، حديث رقم: 2854، ص: 1098.

[30]رواه البخاري في صحيحه ، كتاب: المحاربين من أهل الكفر والردة، ج6، حديث رقم: 6484، ص 2521.

[31]النووي، يحيى بن شرف، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، ج11، ص165.

[32]ابن تيمية، أحمد ، الصارم المسلول على شاتم الرسول، ج5، 348-349.

[33]ابن حزم الأندلسي، الإحكام في أصول الأحكام، ج5، ص105.

[34] العسقلاني، ابن حجر ، فتح الباري شرح صحيح البخاري، ج12، ص202.

[35] أخرجه عبد الرزاق في مصنفه، كتاب: اللقطة، باب: في الكفر بعد الإيمان، ج10، رقم: 18696، ص 165.

[36] انظر: الأندلسي، أبو حيان، البحر المحيط، ج2، ص 34، والأندلسي، ابن عطية ، المحرر الوجيز، ج1، ص241، والنووي، أبو زكريا يحيى، شرح المهذب، ج19، ص230، و عبد الرزاق، أبو بكر، مصنف عبد الرزاق، ج1، ص165، وانظر: البيهقي،أبو بكر ، السنن الكبرى، ج8، ص24.

[37] المقدسي، ابن قدامة أبو محمد، المغني، بيروت، ج10، ص72.

[38] أفندى، علاء الدين ، حاشية رد المختار على الدر المختار، ج4، ص225، وانظر: الشربيني، شمس الدين، مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، ج5، ص436.

[39]أفندى، علاء الدين ، المصدر السابق: ج4، ص225.

[40]المقدسي ، عبد الله ابن قدامة ، المغني، ج10، ص96.

[41] – السرخسي، شمس الدين ، المبسوط، ج10، ص185.

[42]سواء كان كفره بالأصالة أو بالردة.

[43] انظر: الأندلسي، أبو حيان، البحر المحيط، ج 2، ص615-616..

[44]قطب، سيد إبراهيم، في ظلال القرآن، ج2، ص 775

[45]تقدم تخريجه.

[46]بن زنجويه، حميد، الأموال، ج1، ص162.

[47] انظر: البيهقي، أبو بكر، السنن الكبرى، كتاب: النفقات، باب: الروايات عن علي ﷺ، ج8، ص34. انظر : الزيلعي، جمال الدين ، نصب الراية لأحاديث الهداية، ج3، ص381.

[48]انظر: راغب السرجاني، المشترك الإنساني: من 391-392

[49]انظر: القرطبي، أبو عبد الله، الجامع لأحكام القرآن ، ج13، ص94- 95.

[50] انظر:المصدر السابق، ج8 ص120، وانظر: الأندلسي، أبو حيان، البحر المحيط، ج5، ص404.

[51] أبو زهرة، محمد، زهرة التفاسير، ج1، ص 3284.

[52] قطب، سيد، في ظلال القرآن ، ج1، ص406.

[53] هراسى، الكيا ، أحكام القرآن،ج1 ص421.

[54] انظر: ابن العربي، محمد، أحكام القرآن،ج1، ص90-91. وانظر: المصري، ابن نجيم، البحر الرائق شرح كنز الدقائق، ج8، ص337، وانظر القرطبي، أبو عبد الله، الجامع لأحكام القرآن، ج2، ص، 246. وانظر: الهراسي، الكيا، أحكام القرآن: ج1، ص 45-46.

[55] إما على النصف من دية المسلمين، ذكرانهم على النصف من ذكران المسلمين، ونساؤهم على النصف من نسائهم ،وبه قال مالك وعمر بن عبد العزيز، وعلى هذا تكون دية جراحهم على النصف من دية المسلمين؛ وإما ديتهم تكون ثلث دية المسلمين وبه قال الشافعي، وهو مروي عن عمر بن الخطاب وعثمان بن عفان، وقال به جماعة من التابعين. انظر: ابن العربي، محمد ، أحكام القرآن، ج1، ص603.

[56]كونه حق مالي يتفاوت بالصفات.

[57]ابن العربي، محمد ، أحكام القرآن، ج1، ص603.

[58]ذهب أصحاب أبي حنيفة والكوفيون والثوري رضي الله عنهم إلى أنه يقتل المسلم بالذمي. انظر: المصري، ابن نجيم، البحر الرائق شرح كنز الدقائق: ج8، ص 336-337.

[59]انظر: المصدر السابق: الجزء نفسه، الصفحة نفسها.

[60]سبق تخريجه.

[61] انظر: ابن العربي، محمد بن عبد الله، أحكام القرآن: ج1، ص603. وج1 ص91. والنووي، أبو زكريا يحيى بن شرف، المنهاج شرح صحيح مسلم: ج11، ص165. : الهراسي، الكيا، أحكام القرآن، ج 1، ص42-43.

[62]عبد الرزاق، أبو بكر ، المصنف، كتاب: العقول، باب: دية المجوسي، ج9، رقم: 18491، ص96.

[63]آل شيخ، صالح بن عبد العزيز، شرح العقيدة الطحاوية، ج2، ص 1135.

[64]المرجع السابق، الجزء نفسه، ص 1136.

[65] ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج 7، ص523.

[66]محماس، بن عبد الله ، الموالاة والمعاداة في الشريعة الإسلامية، ج 1، ص404.

[67]الجكني الشنقيطي، محمد الأمين ، أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، ج1، ص413.

[68]انظر: ابن منظور، محمد ، لسان العرب، ج15، ص405.وانظر: الرازي، أبو بكر ، مختار الصحاح، ج1، ص740. وانظر: الفيومي، أحمد ، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، ج2، ص 672، وانظر: ابن فارس، أحمد ، معجم مقاييس اللغة، ج2 ، ص 389.

[69]السعدي، ابن ناصر، تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، ج1، ص 856.

[70] الأندلسي، أبو حيان، البحر المحيط، ج4، ص291-292.

[71] بعدما سأله: يا حاطب ما حملك على ما صنعت؟ قال: يا رسول الله مالي أن لا أكون مؤمنا بالله ورسوله ولكني أردت أن يكون لي عند القوم يد يدفع بها عن أهلي ومالي، وليس من أصحابك أحد إلا له هنالك من قومه من يدفع الله به عن أهله وماله، قال ﷺ: «صدق لا تقولوا له إلا خيرا» .رواه البخاري في صحيحه ، كتاب: الجهاد والسير، باب: إذا اضطر الرجل إلى النظر في شعور أهل الذمة، ج3، حديث رقم: 2915، ص: 1120.

[72] الشافعي، محمد بن إدريس، الأم، ج4، ص249.

[73]الشوكاني، محمد، نيل الأوطار من أحاديث سيد الأخيار، ج6، ص76.

[74]رواه البخاري في صحيحه ، كتاب: الهبة وفضلها، باب: الهبة المقبوضة وغير المقبوضة، ج2، ص 2470

[75]وهم المالكية والشافعية وأكثر الحنفية. انظر: القرطبي، أبو عبد الله محمد، الجامع لأحكام القرآن، ج8، ص113-114. وانظر: الهراسي، كيا، أحكام القرآن، ج4 ، ص191-192.

[76] ابن العربي، أبو بكر، أحكام القرآن، ج2، ص481.

[77] انظر: الهراسي، كيا، أحكام القرآن ، ج4، ص195.

[78] ذهب إلى ذلك بعض الحنفية. واختاره القاضي أبو زيد وقال: أنه« سر الله في المسألة». انظر: البابرتي، محمد ، العناية شرح الهداية، ج6، ص53. وانظر: القرطبي، محمد ، الجامع لأحكام القرآن، ج8، ص113-114.

[79] القرضاوي، يوسف، فقه الجهاد، ج2، ص845-846.

[80]المرجع السابق، ج2، ص848.

[81] انظر: رضا، محمد رشيد بن علي، تفسير المنار، ج10، ص255.

[82]انظر: القرطبي، أبو عبد الله محمد، الجامع لأحكام القرآن ، ج8، ص113-114.

[83] انظر: السرخسي، ابن أبي سهل، المبسوط، ج10، ص131-132.

[84] القرطبي، أبو عبد الله محمد، الجامع لأحكام القرآن، ج113-114.

[85]أخرجه أحمد ابن حنبل في مسنده، مسند عبد الله بن العباس ﷺ، ج1،حديث رقم: 1949، ص223.

[86]انظر: القرطبي، أبو عبد الله محمد ، الجامع لأحكام القرآن، ج113-114..

[87] أخرجه عبد الرزاق في مصنفه، كتاب: أهل الكتاب، باب: ما يحل من أموال أهل الذمة، ج6، ص 94.

[88]انظر: الكاساني، علاء الدين، أبو بكر ، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، ج7، ص112.

[89]السرخسي، ابن أبي سهل، المبسوط، ج10، ص 131-132.

[90] سبق تخريجه.

[91]انظر: الجوزي، جمال الدين ، زاد المسير في علم التفسير، ج1، ص446.

[92] انظر: الزيلعي، فخر الدين، تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق، ج3، ص243. وانظر: الجوزي، جمال الدين، المصدر السابق، الجزء نفسه، الصفحة نفسها.

[93]القرضاوي، يوسف، فقه الجهاد، ج2 ، ص834.

[94] رضا، محمد رشيد بن علي، تفسير المنار ، ج10، ص255.

[95]انظر بنود هذه الصحيفة في: ابن هشام، عبد الملك، السيرة النبوية لابن هشام، تحقيق: طه عبد الرءوف سعد، ج3، ص31 وما بعدها.

[96]القرطبي، أبو عبد الله محمد ، الجامع لأحكام القرآن، ج6، ص47.
[97]ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد، مقدمة ابن خلدون، ج1، ص157.
[98]انظر: المصدر السابق، ج1، ص17.
[99] المصدر السابق، ج1، ص188..
[100]الشعراوي، محمد متولي، تفسير الشعراوي، ج2، ص 1187 .
[101] ابن تيمية، أحمد، مجموع الفتاوى ، ج6، ص364.
[102] رضا، محمد رشيد، الوحي المحمدي، ص 240 .
[103]أبو زهرة، محمد، العلاقات الدولية في الإسلام، ص 47 -52.
[104] زيدان، عبد الكريم، مجموعة بحوث فقهية، ص 54 . وانظر: المقدسي، ابن قدامة، المغني ، ج10، ص387.
[105]انظر: ابن هشام، عبد الملك، السيرة النبوية لابن هشام، ، ج4، ص252.
[106] أبو زهرة، محمد، العلاقات الدولية في الإسلام ، ص 47 -52.
[107] الزحيلي، وهبة، آثار الحرب في الفقه الإسلامي، ص 113 – 114 .

The purpose of dignity in light of the Holy Quran and its manifestations on human relations

Abdelkader BETBIGHOUR
Faculty of Humanities and Islamic Civilization - member of the North African Manuscripts Laboratory, University of Oran.

Abstract:
God has honored the human being, This means that honoring is not restricted to a certain class of people, but includes all of them regardless of their sex, color, language, beliefs or opinions, which shows that people are all brothers in humanity. This requires them understanding, compassion and cooperation instead of fighting.

Keywords: purpose of dignity, freedom, Quran, acquaintance, coexistence, cooperation

منهجيَّة السنة النبويَّة في التصدِّي لمهدِّدات السِّلم المدني (الغلو والتطرف أنموذجًا)

بقلم

د. أردوان مصطفى إسماعيل (*)

ملخص

يعدُّ الغلوّ والتطرُّف تهديدًا حقيقيًا لمبادئ السلم المدني في واقعنا المعاصَر، وأمستِ المجتمعاتُ المسلمة والعالم تئنُّ من موجَبات وآثار الغلوِّ والتطرف من الإرهاب، والعنف، والتفجيرات، والعمليّات الانتحارية. ومن هنا، فإنَّ البحث سعى إلى استجلاء الأسباب المفضية إلى الغلوِّ والتطرف في ضوء السنة النبوية، كالجهل بالعلوم الإسلامية، والتعصب الفكري، والجهل بمقاصد الشريعة الإسلامية. كما كشف البحث عن منهجية السنة النبوية في التصدِّي لهاته المشكلة الخطيرة، وذلك باتِّباع منهج الوسطية الإسلامية، وتنشيطه في حياة المسلمين، وتجنُّب المراء والجدال، وعدم اتباع الهوى. واستعرض البحث في الخاتمة أبرز النتائج والتوصيات.

الكلمات المفتاحية: السنة النبوية، السلم المدني، التطرف والغلو.

مقدمة

الحمد لله الذي حذَّر من الغلوِّ والتطرف في كتابه، والصلاة والسلام على رسولنا محمد الذي نهى عن الغلوّ والتطرف في سنته، وانتهج الوسطية في حياته قولاً وعملاً، وعلى آله وأصحابه الذين سلكوا مِنهاج الوسطية، فنشروا الإسلام في مشارق الأرض ومغاربها.

أما بعد!

فإنَّ الإسلام مِنهاجٌ كاملٌ للحياة، وشريعةٌ صالحةٌ للتطبيق في كلِّ صقعٍ وزمان، وسِرُّ ذلك

(*) دكتوراه في معارف الوحي والتراث من الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا ـ مدرس بجامعة صلاح الدين ـ كلية العلوم الإسلامية ـ إقليم كوردستان العراق. ardawanmzory85@gmail.com

يعود إلى المنهج الوسطي الذي بُني عليه الإسلام، في شتّى حلائِب الحياة، من العبادات، والمعاملات الماليَّة، والأحوال الشخصيَّة، والجنايات، ودائرة الأخلاقيات، ولاسيَّما في تأسيس الإسلام لمرتكزات ومبادئ السِّلم المدني في المجتمع.

ولترسيخ أعمِدة الوسطية، فإنَّ الإسلام نهى عن الغلوِّ الديني، والتطرف الفكري؛ ذلك أنهما يستأصلانِ شأفةَ السلم المدني في المجتمع، وينشران الإرهاب، والعنف، والغِلظة في العالم. وإنَّ ما تعانيه المجتمعات المسلمة، والعالم بأسره، في العصر الحاضر، من تفجيراتٍ، واغتيالاتٍ، وانتحاراتٍ، نتيجةٌ طبيعيةٌ للأفكار الغالية، والمتطرِّفة التي نشأتْ عن الجهل بالعلوم الإسلامية، ومقاصدها، والتعصب الفكري للجماعات والأحزاب.

مشكلة البحث: تبرز مشكلة البحث وتلوح في أنَّ الغلوَّ والتطرُّف يهدِّدان مبادئ السلم المدني في واقعنا المعاصَر، وأمستِ المجتمعاتُ المسلمة والعالم تئنُّ من موجَبات وآثار الغلوِّ والتطرف من الإرهاب، والعنف، والتفجيرات، والعمليّات الانتحارية. ومن هنا، فإن البحث يسعى إلى استجلاء الأسباب المفضية إلى الغلوِّ والتطرف في ضوء السنة النبوية، ويكشف الحلول والعلاجاتِ المستقاة من السنة النبوية في التصدِّي لهاته المشكلة الخطيرة.

أسئلة البحث: يحاول البحث الإجابة عن سؤالَين رئيسَين:

1. ما أسباب الغلوِّ والتطرف في ضوء السنة النبوية؟
2. ما منهجية السنة النبوية في التصدِّي للغلوِّ والتطرف اللَّذين يهدِّدان السلم المدني؟

أهداف البحث: يرمي البحث إلى تحقيق الهدفين الآتيين:

1. استجلاء الأسباب والعوامل المفضية إلى الغلوّ والتطرف من منظور السنة النبوية.
2. انكِشاف منهجية السنة النبوية في إيجاد الحلول والعلاجات للقضاء على الغلوِّ والتطرف.

منهج البحث: ينتهج البحث المنهجَين الآتيين:

1. المنهج الاستقرائي: ويتمُّ استخدامه في تقصِّي وتتبُّع الأسباب والعوامل التي جلَّتِ السنة النبوية إفضائها إلى الغلوِّ والتطرف، وكذلك العلاجات التي تقدمها السنة النبوية لحلِّ هاته المشكلة.

2. المنهج الوصفي التحليلي: ويُتوسَّل بهذا المنهج إلى توصيف مشكلة الغلوِّ والتطرف كمهدّدٍ للسلم المدني، وتحليل نصوص الأحاديث النبوية التي يتمُّ الاستدلال بها في تضاعيفِ

البحث.

وتجدر الإشارة إلى أننا لا نستكثر من الاستشهاد بالآيات القرآنية؛ لأن البحث حكرٌ على السنة النبوية، وخشية الإطالة.

الدِّراسات السابقة والإضافة المعرفية

تعدُّ مشكلة الغلوِّ والتطرف من المشكلات الفكرية، تستدعي دراسة عوامل حدوثها، وتحليل أسبابها، وتبيان منهج السنة النبوية في التصدِّي لها، والسَّعي في سبيل تقليلها، والحدِّ منها. ومع كون الكتابات والدِّراسات في إطار قضيَّة الغلو والتطرف متعدِّدة بشكل عام، بين مؤلَّفاتٍ ألفت، ودراساتٍ سطرت، وبحوثٍ كتبت، فيبقى الغلو والتطرف كموضوع قديم وحديث، يفتقر إلى العكوف على أسبابه، واستجلاء علاجاته. هذا، ونسوق أهم وأبرز الكتب والدِّراسات والبحوث التي تناولت موضوع الغلو والتطرف فيما يأتي:

كتاب: "**مشكلة الغلو في الدين في العصر الحاضر: الأسباب- الآثار- العلاج**"[1]، لعبد الرحمن بن مُعلاّ اللويحق، تطرَّق فيه إلى الغلوِّ في الدين، مستعرضًا أسبابه؛ منها أسباب علمية ومنهجية. وأسباب تعود إلى نفسية وتربوية. ومنها أسباب اجتماعية وعالمية. ثم عرض الآثار المترتِّبة على الغلوِّ فذكر الآثار العقدية والفكرية والسلوكية والاجتماعية. وقد ختم الكتاب باستعراض علاج مشكلة الغلوِّ. ورغم تضمُّن الكتاب للخطوط العريضة لبحثنا، إلا أنه بحثٌ عامٌ، وحكرٌ على الغلوِّ فقط؛ لذا، فإن بحثنا سيركِّز على أسباب الغلوِّ والتطرف في ضوء السنة النبوية، ومنهجيَّتها في علاج هاته المعضلة، والتصدِّي لها.

ودراسة بعنوان: "**الانحراف في فهم الحديث النبوي: دراسة تأصيلية تطبيقية**"[2]، للباحث سامح عبد الإله عبد الهادي، تطرَّق إلى أهمية علوم الآلة لفهم النص، وأبان اختلاف العلماء في فهم النص، وذكر أسباب الانحراف في فهم النص بشكلٍ عام. ثم تحدّث عن أثر التعصب والغلو في الانحراف في فهم الحديث النبوي. وتعرَّض في الختام إلى تبيان كيد أعداء الإسلام من المستشرقين وغيرهم. وكانت دراسة الباحث للموضوع حَكرًا على الانحراف في فهم النص النبوي فَحَسْب، كما كان تطرُّقه لقضية الغلوِّ عابِرًا، بيدَ أنَّ بحثنا سيتطرَّق إلى دراسة موضوع الغلوِّ والتطرف بتبيان أسبابه، واستجلاء حلوله في ضوء السنة النبوية، وواقعنا المعاصَر.

وقد تناول إبراهيم بن صالح المحيميد في كتابه: "**القصة الكاملة لخوارج عصرنا**"[3]، نشوء

فكر الخوارج في العصر الحاضر. ثم تطرَّق إلى استعراض صفات الخوارج وأفعالهم، وذكر ثمانيًا وستين وجهًا من أوجه الشَّبه بين خوارج العصر وأسلافهم من المتقدمين. وتحدَّث عن الأحاديث والآثار الواردة في الخوارج، ووضَّح فقهها وفوائدها. وبعد التَّدقيق في مضمون البحث ومحتوياته، لم نُلفِ مطابقته لموضوع بحثنا؛ إذ لم يتعرَّض الكاتب لعرض الحلول لمشكلة الغلو والتطرف، كما كان تناوله للأسباب وجيزًا وجُزئيًّا. ويفترق بحثنا عنه في كونه يدرس العوامل المؤدِّية إلى الغلوِّ والتطرف، مع تسليط الضَّوء على الأساليب العلاجية للحيلولة دون الالتجاء إلى الغلو والتطرف بالتفصيل والتَّأصيل، وتقديم حلولٍ مستقاةٍ من روح السنة النبوية.

أما مصطفى بن إسماعيل السليماني، فقد تناول موضوع الغلوِّ في كتابه: "**فتنة التفجيرات والاغتيالات**"[4]، متحدِّثًا عن الفكر الغالي في المجتمعات العربية والإسلامية، فتحدَّث عن نعمة الأمن، وأهميتها، وكيفية تحققها، وسبل الحفاظ عليها. كما تطرَّق إلى مراحل الفكر الذي أفضى إلى التفجيرات والاغتيالات. ثمَّ أبان الآثار المترتبة عليها. واستعرض أسباب ذلك، ثم عرض الحلول لهاته المشكلة. وتتباين دراستنا عنه من حيث تركيزُها على فكرة الغلوِّ والتطرف فحسب، وأن التفجيراتِ والاغتيالات ثمرةٌ للثقافة الغالية والمتطرفة، كما ستزيد عليه دراسة الأسباب المفضية إلى الغلوِّ والتطرف، في ضوء الهدي النبوي، وستقدِّم حلولاً لتلك الأسباب، نابعةً من منهج السنة النبوية في معالجة هاته الفكرة التي تهدِّد السلم المدني.

وقد تعرَّض لموضوع الغلوِّ، أشرف محمود عقلة في بحثه: "**الأسباب الدافعة لبعد الشباب عن الوسطية: الغلو في الدين نموذجًا**"[5]، مقسِّما البحث إلى مقدِّمة، ومباحث أربعة، وخاتمة. تناول في المبحث الأول مفهوم الغلوِّ ومنشأه. واستعرض في المبحث الثاني أسباب الغلوِّ باقتضابٍ. وفي المبحث الثالث تحدَّث عن كون الغلوِّ ظاهرة إسلامية أم لا؟. وفي المبحث الرابع تطرَّق إلى الحلول والمعالجات على شكلِ نقاط فحسب دون التطرق إلى التفصيلات. ورغم اختلاف بحثنا عنه من حيث تناوله لموضوع الغلوِّ والتطرف في ضوء السنة النبوية، فإن الباحث سيفصِّل في استيضاح الأسباب المفضية إلى الغلوِّ والتطرف من خلال السنة النبوية، كما سيضيفُ علاجاتٍ ناجعة مستوحاة من الحديث النبوي لهاته المشكلة، لاسيَّما تنشيط منهج الوسطية.

وهناك بحث بعنوان: "**ظاهرة الغلو في الدين: دراسة وتحليل**"[6]، للباحث سامي بن علي القليطي، حيث تحدَّث عن مفهوم الغلو والألفاظ ذات الصلة به، وقسَّم الغلوَّ إلى نوعين: عقدي، وعملي، وأبان موقف الإسلام من الغلوِّ، وكشف جذوره، ثم ذكر أسبابه، وآثاره على الفرد والمجتمع، وختم البحث بكيفية التعامل مع الغلو والغلاة. إلا أنه رمى وما قرْطَس، وحام وما ورد؛ إذ كان تطرُّقه إلى الأسباب وجيزًا، وعامًا، كما كان تناوله للحلول جزئيا، وقليلاً؛ ذلك أنه ركَّز على الحوار فقط لمعالجة هاته المشكلة الجسيمة. وستسعى دراستنا للتَّفحُّص عن العوامل المفضية إلى الغلو والتطرف بشكلٍ دقيق. كما تزيد عليه تقديم العلاجاتِ المستقاة من نبْع السنة النبوية لمكافحة تلك العوامل.

وقد تحدَّث عبد الرحمن بن معلا اللويحق في كتابه: "**الغلوُّ في الدين في حياة المسلمين المعاصرة**"[7]، عن مفهوم الغلوِّ، وجذوره التاريخية، والفكرية، والنفسية. ثم ذكر مظاهر الغلوِّ العقدية والتشريعية؛ كالغلوِّ في الولاء والبراء، والغلو في التكفير. ثمَّ استعرض مظاهر الغلو العملية والسلوكية؛ مثل التشديد على النفس، وتحريم الطيبات، والخروج على الحكام. ومما يجدر بالإلماح هنا، أنَّ الكاتب لم يتحدَّث عن أسباب الغلوِّ والتطرف، ولم يتطرق إلى علاجهما. ويختلف بحثنا عنه في كونه يتحدَّث عن أسباب الغلوِّ والتطرف وعلاجهما من منظور السنة النبوية.

وثمَّة بحث لصالح بن غانم السدلان بعنوان: "**أسباب الإرهاب والعنف والتطرف**"[8]، اتَّجه فيه إلى تقسيم الأسباب إلى سياسية، وفكرية، ونفسية، واجتماعية، واقتصادية، وتربوية. ومع كون البحث مقتضبًا، وحكرًا على جانب واحد وهو الأسباب، فإن بحثنا يتباين عنه في كونه يستقصي أسباب الغلوِّ والتطرف، وعلاجه في نظر السنة النبوية.

وقد تناول الباحث سليمان محمد الدقور في بحثه: "**الغلو والتطرف، معناهما، أسبابهما، آثارهما، علاجهما**"[9]، معنى الغلوِّ والتطرف، وموقف الإسلام منهما، ثم استعرض أسبابهما مثل: غلو الجهل، وغلو التعصب... وقد تطرق إلى الآثار المترتبة على الغلو والتطرف، ثم أبان الحلول لهاته المشكلة باقتضابٍ. وعند التأمل في تضاعيفِ البحث نلفي أنه فارغٌ من الاستدلال بالسنة النبوية عند التحدث عن الأسباب والمعالجات، أضِف إلى ذلك، أنه استعرض الأسباب والحلول على شكل نقاطٍ مقتضبة، بيدَ أن إضافتنا المعرفية تتجلَّى في

دراسة الغلو والتطرف من منظور السنة النبوية، أسبابًا وحلولاً.

وبعد استعراض لأهمِّ الدِّراسات السَّابقة التي استطاع الباحث الحصول عليها حول موضوع الغلوِّ والتطرف، تبدَّى للباحث أنَّ هذا الموضوع بحاجةٍ إلى مزيدٍ من البحث، وخاصَّةً في ضوء السنة النبوية، وتناوله تناولاً علميًّا دقيقًا. وهذا ما حَدا بالباحث للخوض في موضوعات هذا البحث.

واللهَ تعالى أسأل أن يتقبله بقبولٍ حسنٍ، وينبته نباتًا حسنًا، ويمنحنا مواهب التحقيق، ويقطع عنا موانع التوفيق، ويجعله لوجهه الكريم خالصًا؛ إنه على كل شيء قدير.

تمهيد: مدخل إلى مصطلحات البحث

أولاً: منهجيَّة

اشتقت كلمة (المنهجية) من الفعل الثلاثي المجرد نَهجَ ينهَج نهجًا، ويدلُّ جذر الكلمة على الوضوح، والبيان، يقال: "طريق نهج:بيّن واضح. ومنهجَ الطريق: وضَّحه. والمنهاج: الطريق الواضح"[10].

وقد ذكر ابن فارس(ت: 395هـ) أن: "النون والهاء والجيم أصلان متباينان، الأول: النهج: الطريق. ونهج لي الأمر: أوضحه، وهو مستقيم المنهاج. والمنهج: الطريق أيضًا، والجمع: المناهج. والآخر: الانقطاع"[11].

ويقصد **الباحث** بالمنهجيَّة: السُّبل التي أبانها رسول الله ﷺ؛ لتشخيص أسباب الغلوِّ والتطرف، وكيفية التصدِّي لها؛ تقريرًا لأعمدة السلم المدني في المجتمع.

ثانيًا: الغلوّ

تدلُّ المادة الأصليّة لكلمة الغلو على معنىً واحد وهو مجاوزة الحدِّ والقدْر. قال ابن فارس: "الغين واللام والحرف المعتلّ أصل صحيح في الأمر يدلُّ على ارتفاع ومجاوزة قدر. يقال:غلا السعر يغلو غلاء وذلك ارتفاعه. وغلا الرجل في الأمر غلوًا: إذا جاوز حدَّه"[12].

أما مصطلحًا: فقد عرفه ابن تيمية(ت: 728هـ) بأنه: "مجاوزة الحد بأن يزاد الشيء في حمده، أو ذمه على ما يستحق، ونحو ذلك"[13].

في حين حدَّه ابن حجر(ت: 852هـ) بقوله: "وأما الغلو:فهو المبالغة في الشيء والتشديد فيه بتجاوز الحدّ، وفيه معنى التعمُّق"[14].

وعند التأمّل في المعنى المعجمي والاصطلاحي لكلمة الغلوّ، نلمس أنها تعني شرعًا: مجاوزة الحدِّ الشرعي، أي: نصوص الشرع.

ثالثًا: التطرف

تعود كلمة (التطرف) إلى الفعل الثلاثي المزيد فيه بحرفين تطرَّف يتطرَّف، من باب تفعَّل يتفعَّل، وثلاثيه المجرد طرف يطرف. و"الطاء والراء والفاء أصلان، فالأول: يدل على حدِّ الشيء وحَرفِه. والثاني: يدل على حركة في بعض الأعضاء"[15].

ولم يعرِّف – حسب اطلاع الباحث- علماء الإسلام المتقدِّمين لفظة (التطرف) كمصطلحٍ شرعي. إلا أنَّ المعاصرين من الباحثين في الفكر الإسلامي قدَّموا عدَّة تعريفاتٍ، تدور كلها على أن التطرف هو مجاوزة حدِّ الاعتدال والوسطية، سواء كان في العقيدة، أو في الفكر، أو في السلوكيات. وقد استخدم أصل الكلمة في حقل الحسيّات، ثم نقل إلى دائرة المعنويات، مثل: التطرف الفكري.

رابعًا: السِّلم المدني

يعرف السلم المدني بأنه:"حالة الوفاق، والوئام، والتفاهم، والانسجام داخل المجتمع نفسه"[16].

والملْحظ أنَّ هذا التعريف تناول جزئيةً صغيرةً من أجزاء مفهوم السلم المدني، وهي وجود مظاهر التآلف، وأشكال التكاتف بين أفراد المجتمع.

ويقصد بالسلام في علم الاجتماع: الانسجام، والتوازن، والتعاون في العلاقات الاجتماعية[17]. وتأسيسًا على ما سبق، فإن مفهوم السلم المدني يتضمن معنى السلام بشكلٍ عامٍ، ويرمي بشكلٍ خاصٍ إلى تغييب المظاهر السلبية في المجتمع الإنساني، وخلُّوه من العنف؛ كالجرائم الإرهابية، أو النزاعات المبتناة على أساسٍ عرقي، أو ديني، أو طائفي، كما ينضوي المفهوم على وجود المظاهر الإيجابيَّة في المجتمع؛ كالاستقرار، والسعادة، والصحة، والأمن، والاطمئنان[18].

ويبدو **للباحث** أن السلم المدني هو شيعوة ثقافة السلام، والتسامح، والاعتراف بالآخر، ونبذ جميع ضروب العنف، والغلوِّ، والتطرف في العقيدة، والفكر، والسلوك. وإحلال مفهوم السلم والعدل مكان العنف والظلم، وتقرير ثقافة التعايش السلمي.

المبحث الأول: أسباب الغلوّ والتطرف في ضوء السنة النبوية

إن الغلوَّ والتطرف لم يحدثا سُدىً واعتباطًا، بل ثمة أسباب جذرية مختلفةٌ وراء حدوثهما، وإنَّ تحديد هاته الأسباب لمعينٌ قويّ على معالجة هاته المعضلة الهدّامة للفرد والمجتمع والعالم بأسره. وقد أبانتِ السنة النبوية أبرز الأسباب المفضية إلى الغلوِّ والتطرف في المجتمع، وعليه، فإن هذا المبحث يرنو إلى استجلاء تلك الأسباب، مسترشِدًا بهدي السنة النبوية، وذلك في المطالب الآتية.

المطلب الأول: الجهل بالعلوم الإسلامية

يعدُّ الجهل داءً قتَّالاً، وآفة عظيمة، وجرثومةً مُستطيرةً يفضي إلى تدمير كيان الإنسان وبُنيانه، وإلى تخلُّف المجتمعاتِ في مختلف مناحي الحياة. ويعظُم الخطب، ويشتدُّ الكربُ، حينما يستشري الجهل ويستفحلُ بين أولئك الذين يدَّعون التضلُّع من العلوم الإسلامية، وهم عنها بَرآء، ويتصدَّرون للإفتاء، وليسوا أهلاً له، فيفسدون العباد، ويخربون البلاد.

واستكمالاً لما سبق، فإنَّ السنة النبوية عدَّت الجهل بالعلوم الشرعية من أبرز الأسباب المفضية إلى التطرف والغلوِّ، وأبانت ذلك تبيانًا كافيًا ناصعًا، يتضح ذلك في النقاط الآتية:

أولاً: جلَّتِ السنة النبوية أوصاف أهل الغلوِّ والتطرف، وجعلتِ الجهل وصفًا لازماً لازِبًا لهم. فقال ﷺ:«إنَّ من ضئضئ هذا، أو في عقِب هذا قومًا يقرءون القرآن لا يجاوز حناجرهم، يمرقون من الدين مروق السهم من الرميَّة، يقتلون أهل الإسلام، ويدعون أهل الأوثان، لئن أنا أدركتهم لأقتلنّهم قتل عادٍ»[19].

وجه الدليل: أن الخوارج - وهي أول حركة غالية ومتطرفة في الإسلام- لا يتدبَّرون القرآن، ولا يفهمونه فهمًا صحيحًا سليمًا؛ ذلك أنهم يئنُّون من جهلٍ مستطيرٍ شاملٍ قادهم إلى التكفير، وقتل المسلمين، وترك الكافرين.

ويبرز الشاطبي(ت: 970هـ) مناط الدليل من الحديث بقوله:"لا يتفقهون فيه، بل يأخذونه على الظاهر"[20]. ويستطرد قائلاً:"أنهم لا يتفقهون به حتى يصل إلى قلوبهم؛ لأن الفهم راجع إلى القلب، فإذا لم يصل إلى القلب، لم يحصل فيه فهم على حال، وإنما يقف عند محل الأصوات والحروف فقط، وهو الذي يشترك فيه من يفهم ومن لا يفهم"[21].

ولقد كان السبب الرئيس وراء نشوء حركة الخوارج في التاريخ الإسلامي هو الجهل

بالعلوم الشرعية، وتحميل النصوص مالا تحتمل، والخطأ في تنزيلها على واقعهم، فقتلوا عثمان بن عفان ﷺ، وخرجوا على علي بن أبي طالب ﷺ، وكفَّروا الصحابة رضوان الله عليهم، فأفضى ذلك إلى نشوب الحروب الطاحنة. ومن هنا، فقد نَعَت ابن عمر رضي الله عنهما حركة الخوارج بقوله: "إنهم انطلقوا إلى آياتٍ نزلت في الكفار، فجعلوها على المؤمنين"[22].

وقد انتزع ابن حجرٍ(ت: 852هـ) من الحديث فقهًا نفيسًا حين ذكر أنَّ الخوارج لما كفَّروا من خالفهم، استباحوا دمائهم، فتركوا قتال المشركين، وقاموا بقتال المسلمين، وهذا كله من آثار عبادة الجهال، الذين لم تنشرح صدورهم بنور العلم، ولم يتمسكوا بحبلٍ وثيق من العلم. وفي الحديث أيضًا زجرٌ شديد عن الأخذ بظواهر جميع الآيات القابلة للتأويل التي يفضي القول بظواهرها إلى مخالفة إجماع السلف. ويدلُّ الحديث أيضًا على التحذير من الغلو في الديانة، والتنطع في العبادة بحمل النفس على ما لم يأذن فيه الشرع. وقد ندب الشارع إلى الشدة والغِلظة على الكفار، وإلى الرأفة بالمؤمنين، بيدَ أن الخوارج عكسوا ذلك[23].

ولعلَّ الآجري (ت: 360هـ) يجلِّي ماهيّة الخوارج كحركة متطرفة وغالية بقوله: "لم يختلف العلماء قديمًا وحديثًا أنَّ الخوارج قومُ سوءٍ عصاة لله تعالى ولرسوله ﷺ، وإن صلوا وصاموا، واجتهدوا في العبادة، فليس ذلك بنافع لهم، ويظهرون الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وليس ذلك بنافع لهم؛ لأنهم قوم يتأولون القرآن على ما يهوَوْن، ويموِّهون على المسلمين، وقد حذرنا الله تعالى منهم، وحذرنا النبي ﷺ، وحذرناهم الخلفاء الراشدون بعده، وحذرناهم الصحابة رضي الله عنهم ومن تبعهم بإحسان، والخوارج هم الشراة الأنجاس الأرجاس، ومن كان على مذهبهم من سائر الخوارج يتوارثون هذا المذهب قديمًا وحديثًا، ويخرجون على الأئمة، والأمراء، ويستحلّون قتل المسلمين"[24].

ثانيًا: ألمحتِ السنة النبوية إلى أنَّ الجهل سبب الضلال، وآلة الفساد في المجتمع، ومفضٍ إلى الغلوِّ والتطرف اللّذين هما الروح الأساس، والينبوع الفيَّاض للإرهاب والعنف. يقول ﷺ: «إن الله لا يقبض العلم انتزاعًا ينتزعه من العباد، ولكن يقبض العلم بقبض العلماء، حتى إذا لم يُبق عالما، اتخذ الناس رءوسًا جُهّالاً، فسُئِلوا فأفتوا بغير علمٍ، فضلُّوا وأضلوا»[25].

مناط الاستشهاد: أن النبي ﷺ عدَّ الجهل بالعلوم الإسلامية عاملاً قويًا في التصدُّر للإفتاء بغير علم، وقد تميَّز هؤلاء الجهلة على تراخي العصور بالقصور في فهم نصوص الوحيَين،

ومنهج الاستدلال بها، وكيفية الجمع بينها، ولا ارتياب في إفضاء هذا إلى انتشار التطرف والغلو؛ ذلك أن الفكر التطرفي، والعقل الغالي، ينمو في بيئة الجهل، ويترعرع في أحضان الجاهلين كما نبَّه عليه الحديث.

ثالثًا: حذرتِ السنة النبوية من الغلوِّ والتطرف، وهدَّدت المتصفين بهما بأن عاقبتهم الهلاك، ومصيرهم الزوال.

قال رسول الله ﷺ:«إياكم والغلوَّ؛ فإنما هلك من كان قبلكم بالغلو في الدين»[26].

محل الشاهد: في الحديث تحذير نبوي شديد من الغلوِّ في الدين، وأنه كان سببًا رئيسًا من أسباب هلاك الأمم السابقة، وسيضحى سببا لهلاك كل من اتصف به؛ ذلك أنك لن تجد لسنة الله تبديلا ولا تحويلاً.

وقد نَعت الرسول ﷺ ذا الخويصرة- البذرة الأولى للفكر الخوارجي- بالغلوِّ والتطرف، فقال: «دعوه! فإنه سيكون له شيعة، يتعمَّقون في الدين حتى يخرجوا منه، كما يخرج السهم من الرمية»[27].

ومما يجدر بالإلماع هنا، أنَّ سوء الفهم للنص الشرعي ماصَدَقٌ من ماصَدقات الجهل بالعلوم الإسلامية، وأنَّه أفضى في القديم والحديث إلى مشكلاتٍ عويصةٍ، في العالم الإسلامي، وتسبَّب في تفرُّق الأمة الإسلامية وتشتُّت شملها.

وقد أفصحتِ السنة النبوية أن سوء الفهم للنصوص سبب للهلاك، ومدعاةٌ للدمار، فعن عقبة بن عامر الجهني، قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «هلاك أمتي في الكتاب واللَّبَن». قالوا: يا رسول الله! ما الكتاب واللَّبَن؟ قال: «يتعلَّمون القرآن فيتأولونه على غير ما أنزل الله، ويحبون اللبن فيَدَعون الجماعاتِ والجُمع ويَبدُون»[28].

ويقول النبي ﷺ:«إنَّ منكم من يُقاتِل على تأويله، كما قاتلتُ على تنزيله»[29].

وظاهرٌ من الحديثين أنَّ الجهل بالنصوص الشرعية، وسوء الفهم لها، يقود إلى الغلوِّ في الدين، والتطرف في تأويل النصوص، فيفضي إلى الهلاك.

ولم يغِب عن ابن القيم(ت: 751هـ) تجليةُ هذي المسألة بتبيانٍ ناصعٍ، فيقول:"سوء الفهم عن الله ورسوله أصل كل بدعة وضلالة نشأت في الإسلام، بل هو أصل كل خطأ في الأصول والفروع ولاسيما إن أضيف إليه سوء القصد، فيتفق سوء الفهم في بعض الأشياء

من المتبوع مع حسن قصده وسوء القصد من التابع فيا محنة الدين وأهله والله المستعان. وهل أوقع القدرية، والمرجِئة، والخوارج، والمعتزلة، والجهمية، والرافضة، وسائر الطوائفِ أهلِ البدع إلا سوء الفهم عن الله ورسوله حتى صار الدين بأيدي أكثر الناس هو موجب هذه الأفهام، والذي فهمه الصحابة، ومن تبعهم عن الله ورسوله، فمهجورٌ لا يُلتفت إليه، ولا يرفع هؤلاء به رأسًا"[30].

وقد أعرض الخوارج عن فهم كتاب الله تعالى، كما فهمه الرسول ﷺ والصحابة، والتابعون، وسلف هذه الأمة. يقول ابن تيمية:"فالخوارج كانوا يتبعون القرآن بمقتضى فهمهم"[31].

وهاته سمة أهل البدع في كل صقعٍ وزمان، يقول ابن عبد البر(ت: 463هـ):"أهل البدع أجمعَ أضربوا عن السنن، وتأوّلوا الكتاب على غير ما بينت السنة، فضلوا وأضلوا"[32].

وينجلي **للباحث** أنَّ الجهل، وسوء الفهم، كما كان سببًا لضلال الخوارج، وتكفيرهم للصحابة الكرام، وخروجهم على الإمام، هو سبب تطرّف المتطرفين، وغلوِّ الغالين، في العصر الحديث؛ ذلك أنَّ الجماعاتِ المتطرفة، والحركات الإرهابية، اعتمدوا على نصوصٍ شرعية؛ قصدَ تبرير أعمالهم الشنيعة، وإلباسها لباسًا شرعيًا، ونتيجةً لذلك، انخدع بهم بعض شباب الأمة، فأحدثوا الدَّمار في العالم.

ومن شواهد ذلك، ما قاله أحد رؤوسهم أبو عمر البغدادي[33] في كلمة(قل إني على بينة من ربي):"نرى كفر وردّة كل من اشترك في العملية السياسية"[34]. وهذا كلامٌ نابع من الجهل، وسوء الفهم للنصوص الشرعية، والخطأ في تنزيلها على الواقع، فغلوا وتطرَّفوا في التكفير، فدمَّروا العباد، وخرَّبوا البلاد، وهؤلاء لا تجمعهم بالشريعة وعلوم الاجتهاد ضربة رحِم أو ماس قرابة!!

ويؤكد أحد الشباب أنَّ الجهل بالعلوم الإسلامية، ولاسيما اللغة العربية التي تعدُّ وسيلةً للعلوم الشرعية أوقعهم في الغلو والتطرف، فيقول:"لقد وقعنا في الاثنين معًا، ففي السجن الاجتهاد، والذي خرج من السجن يقرأ في الكتب، وبعضنا لم يدرس اللغة العربية إلا في المدارس الرسمية، والذين درسوا (علمي) لا يذكرون من العربية وقواعدها وآدابها شيئًا"[35]. ويقول آخر:" إني لأجد الحديث النبوي فأفرح به، ثم بعد مدة أجد حديثا آخر، لكنني لا

أعرف كيف أجمع بينهما"[36].

وما أحسن قول ابن القيم في بيان محاسن الفهم الصحيح للنصوص، ودوره في الوقاية من الوقوع في براثن الغلوِّ والتطرف، فيقول: "صحة الفهم وحسن القصد من أعظم نِعم اللَّه التي أنعم بها على عبده، بل ما أُعطيَ عبدٌ عطاءً بعد الإسلام أفضل ولا أجلَّ منهما، بل هما ساقا الإسلام، وقيامُه عليهما، وبهما بايَنَ العبدُ طريقَ المغضوب عليهم الذين فسد قصدهم، وطريقَ الضَّالين الذين فسدت فهومهم، ويصير من المنْعَم عليهم الذين حَسُنت أفهامهم وقصودهم، وهم أهل الصراط المستقيم، الذين أُمرنا أن نسأل اللَّه أن يهدينا صراطهم في كل صلاة، وصحة الفهم نور يقذفه اللَّه في قلب العبد، يميز به بين الصحيح والفاسد، والحق والباطل، والهُدى والضلال، والغي والرشاد"[37].

ومما يجدر بالإلماح هنا، أن الجهل قاد أهل الغلوِّ والتطرف إلى ذمِّ العلماء، والانتقاص من مكانتهم. فلقد كان سبب انحراف الخوارج الرئيس اعتدادهم بأهوائهم في مقابل النصوص، واعتدادهم بأنفسهم في مقابل أهل العلم. وكانوا يعترضون على أجلة العلماء صحابة النبي، يرفضون أقوالهم بل ويتبرأون منهم، ويكفرونهم، ويستحلون دماءهم، لما رأوا في مخالفتهم إياهم فيما يعتقدونه، وكذلك فعلوا مع التابعين[38].

وقد ألمع إلى هذا الشاطبي إلماعًا، فيقول: "فهكذا أهل الضلال يسبُّون السلف الصالح، لعل بضاعتهم تنفُق... وأصل هذا الفساد من قبل الخوارج، فهم أول من لعن السلف الصالح، وتكفير الصحابة رضي الله عن الصحابة، ومثل هذا كله يورث العداوة والبغضاء"[39].

وعلى مهْيع الخوارج سار أهل الغلو والتطرف، في العصر الحاضر، فأعرضوا عن علماء الأمة الثقات، واعتدوا بذواتهم، ونظّروا لفكرتهم هذه. يقول شكري مصطفى[40] واصفًا الجماعة المسلمة: "هي جماعة واحدة، لها أمير واحد، سندها كتاب الله والسنة، يكفرون بالتقليد وكل مسلم فيها مجتهد، لا مجال فيها للفرق والمذاهب والأحزاب بل كلها حول أميرها معتصمون بحبل الله"[41]. ويضيف أن الفقهاء لا يحملون من العلم أكثر مما نحمل، والفقيه فهمه خاص به ولسنا بحاجة إليه[42].

والأدهى من ذلك، أن غلاة العصر انتقصوا من مكانة العلماء في الإسلام، ورموهم

بالجهل. يقول أبو محمد العدناني الشامي-المتحدث الرسمي لما يُسمَّى بالدولة الإسلامية في العراق والشام- في كلمة (السلمية دين من؟): " لابد لنا أن نصدع بحقيقة مرة لطالما كتمها العلماء، واكتفى بالتلميح لها الفقهاء، ألا وهي: كفر الجيوش الحامية لأنظمة الطواغيت... وإن الذين يدافعون وينافحون عن هذه الجيوش من المنتسبين إلى العلم ويأمرون المسلمين بعدم تكفيرها وقتالها: لهم أجهل الناس بحقيقة الدين "[43].

بل بلغ غلوّ بعضهم إلى تكفير أهل العلم. يقول أبو محمد المقدسي[44]: "ونعتقد أن العالم إذا بايع الطاغوت المشرِّع، أو الحاكم الكافر، فأعطاه صفقة يده، وثمرة فؤاده، أو نصره، وتولاه، ودار معه في الفتوى، حيث دار؛ بأنه كافر مرتد "[45].

ومن العجب العاجب ما قاله المقدسي-أيضًا-"ومن ثمَّ فلا حاجة للمجاهدين لفقهاء، ومنظرين من خارج صفهم؛ لأن فقهاءهم الذين يوجهونهم، ويتخيرون لهم الأولى والأنقى والأنكى، من الجهاد والقتال، من أفقه الناس!، وأقواهم بصيرة!، وذلك لأن فقههم يولد من رحِم الجهاد، ومن ميادين القتال وخنادقه، حيث الصدق مع الله، والبعد عن الأهواء المضلة، والشهوات المزلة، فإذا أضيف إلى ذلك ما ذكرناه من العلم بالشرع والإحاطة بالواقع لم تكد فِراسة أحدهم تخطئ "[46].

ومن يجيل النظر في هذه الكلمات يلفي أن غلاة العصر، قد انطبق عليهم النعوت والأوصاف التي نبَّه عليها الرسول ﷺ، فهؤلاء جهلاء بالشريعة الإسلامية، ويفسِّرون النصوص حسب ما يشتهون، وينتقصون من أهل العلم الذين هم ورثة الأنبياء.

المطلب الثاني: التعصُّب الفكري

يعود جِذر كلمة التعصب لغةً إلى الفعل الثلاثي المجرد عصب يعصب، و"العين والصاد والباء أصلٌ صحيحٌ واحد يدلُّ على رَبْط شيءٍ بشيء، مستطيلاً أو مستديراً. ثم يفرّع ذلك فروعاً، وكلّه راجعٌ إلى قياسٍ واحد "[47].

والتعصب من العصبية. وهي: أن يدعو الرجل إلى نصرة عصبته، والتألُّب معهم، على من يناوئهم، ظالمين كانوا أو مظلومين. وقد تعصبوا عليهم إذا تجمعوا. والعصبي: هو الذي يغضب لعصبته، ويحامي عنهم، ويعتصب بهم أي يحيطون به، ويشتد بهم. ويعني أيضًا: المحاماة والمدافعة. وتعصبنا له ومعه: نصرناه. وعصبة الرجل: قومه الذين يتعصبون له[48].

ولسنا بحاجةٍ هنا إلى سوق التعريفات، وبيان وجه الاختلال في صياغتها، وحسبنا الإشارة إلى أن التعريف المختار للتعصب هو "غلوُّ المرء في اعتقاد الصحَّة بما يَراه، وإغراقه في استِنكار ما يكون ضد ذلك الرأي حتى يحمله الإغراق والغلوُّ على اقتياد الناس لرأيه بقوَّةٍ، ومنعهم من إظهار ما يعتقدون، ذهابًا مع الهوى في ادِّعاء الكمال لنفسه، وإثبات النَّقص لِمُخالِفيه من سائر الخلق"[49].

فالتعصب الفكري شعور داخلي يجعل المتعصِّب متشددًا متعنِّفًا، فيرى نفسه دائمًا على حق، ويرى الآخر على باطلٍ؛ لذا، يعدُّ "التعصُّب ظاهرةً اجتماعيَّة شديدة الخطورة، وبخاصَّة عندما يتَّخذ أشكالاً عدوانيَّة عنيفة سافرة. وهو قديمٌ في التاريخ البشري، ومستمرٌّ في أيَّامنا، في أثناء العلاقات بين الأمم والقوميَّات، والعلاقات بين الأديان والطوائف الدينيَّة، والعلاقات بين المذاهب والتنظيمات السياسيَّة، والعلاقات بين الجماعات الصُّغرى والمحليَّة"[50]. ويُتَّصف المتعصِّب بالتصلب والتمسك الفكري أو العقائدي الشديد(الجمود الفكري)، ويميل إلى ارتكاب أفعال إرهابية[51].

وعلى هذا، فإن التعصُّب الفكري هو تغَلُّب فكرةٍ ما على عقل إنسان، يجعلُها تسيطِرُ على تفكيرِه، فتدرأ مُناقَضاتها، وتمنعُ مُضادَّاتها، فيَثُورُ كلَّما عرض غيرها، ويغلق عليه كلَّما رُوجِع فيها، فلا يقبل حتى النظَر فيما دُونها، لا يُقلب النظَر في دليلها، ولا يقبل نظرًا في دليلٍ لغيرها، ولا يتمعَّن في رأي مخالف، وتأخُذه روح عدائيَّة إلى درجة الانفجار على خَصمه[52].

وإذا انمهد هذا، واستبان وجهه، تيسَّر القول بأنَّ قائد عقل المتعصِّب، هو هوى نفسه، و"أن التعصب الفكري ضيق أفقٍ، وهوىً ذهني، يجعل المتعصب لا يري إلا فكره، ويلغي أي فكر آخر على الوجود، وحضارتنا الفكرية القائمة إلى يوم القيامة هي الضدية الأكيدة للتعصب الفكري، بل هي السماحة العقلية والوجدانية والسلوكية التي تستوعب العالم أجمع باختلاف فكره، واختلاف معطياته، واختلاف تنشئته وبيئته"[53].

وتأسيسًا على ما سبق، فإنَّ الإسلام قد شنَّ حملةً شعواء على التعصب، وسعى سعيًا دؤوبًا لاستئصال شأفة العصبية في قلوب المسلمين؛ ذلك أنَّ الإسلام قد أدرك خطورة التعصب الفكري على أفراد المجتمع، وأنه سبب بارزٌ من أسباب الغلوِّ والتطرف.

ومن هنا، فقد شخَّص رسول الله ﷺ ماهيَّة العصبية بقوله:«أن تعين قومك على الظلم»[54].

وأي ظلمٍ أعظم من تكفير المسلمين، وقتلهم، وتخريب بلدانهم؛ ارتكازًا على استدلالٍ غير سليم.

كما حذَّر رسول الله ﷺ من إحياء التعصب، والدعوة إليه، وتبرَّأ منه، وأبانَ أن التخلُّق به، والتلبس بهاته الصفة يخرج الإنسان عن الهدي النبوي، والنهج المحمدي، قائلاً:«ليس منا من دعا إلى عصبية، وليس منا من قاتل على عصبية، وليس منا من مات على عصبية»[55].

ولقد بلغ التهديد النبوي أوجَه وذِروته، حين أكد أن جميع ألوان التعصب المذموم والدعوة إليه، أو المشاركة فيه، فإنه موتٌ على الجاهلية البغيضة التي جاء الإسلام لمحاربتها، فقال:«من قتل تحت راية عِمِّية[56]، يدعو عصبية، أو ينصر عصبية، فقِتلة جاهلية»[57].

وقد وقعت حادثةٌ بين الصحابة رضوان الله عليهم، فاحتْ منها رائحة التعصب، فعن جابر بن عبد الله رضي الله عنهما قال: كنا في غزاة، فكسع رجل من المهاجرين رجلا من الأنصار. فقال الأنصاري: يا لَلأنصار. وقال المهاجري: يا لَلمهاجرين. فسمع ذلك رسول الله ﷺ فقال:«ما بال دعوى الجاهلية». قالوا يا رسول الله! كسع رجل من المهاجرين رجلا من الأنصار، فقال:«دعوها؛ فإنها مَنتِنة»[58].

ويتجلَّى من هاته الحادثة أنَّ النبي ﷺ أمر الصحابة بترك التعصب، وعلَّله بأنه منتِنٌ، إنه ينتِن العقل، ويفسد الفكر، وهذا يفضي إلى إسدال حجابٍ سميكٍ على عقل الإنسان وبصيرته، يمنعه عن إدراك الحقائق، وجوانب الخير والشرّ، والمصلحة والمفسدة في الأمور.

ولقد سوَّد التعصب الفكري صفحات التاريخ الإنساني، وبسببه واجه أنبياء الله تعالى عقباتٍ كثيرة في الدعوة إلى الله تعالى، وأهريقت الدماء، ونشبت الحروب. إن التعصب يمزِّق العلاقات الاجتماعية، ويسلب من المجتمع روح الوحدة والتآلف، ويغرس فيه بذور الفرقة والخلاف.

ومما يندرج تحت ألوان التعصب الفكري في واقعنا المعاصر ما وقع فيه بعض التيارات الإسلامية المعاصرة من طغيان روح العصبية الحزبية عليها، وذلك بالغلوِّ في مشايخ الجماعة وقادتها، وتقديس كسبهم البشري، وإضفاء العصمة على اجتهاداتهم، وأنهم معيار الحق والباطل، والخطأ والصواب[59]. وهذا اللون التعصبي يعبِّد السبيل أمام الغلوِّ والتطرف، فيضحى السلم المدني مهدَّدًا.

وإذا أمعنَّا في كلام أهل الغلو والتطرف، في العصر الحديث، نُلفي أن التعصب سيماءٌ بارز لهم. يقول أبو عمر البغدادي في كلمة (حصاد السنين بدولة الموحدين): "إننا حين أعلنا دولة الإسلام، وأنها دولة هجرة وجهاد، لم نكن نكذب على الله ولا على الناس. ولم نكن نتكلم عن أضغاث أحلام. لكنا بفضل الله تعالى الأقدر على فهم سنة الله في هذا الجهاد، هذا الفهم منشؤه دماء المجاهدين من مهاجرين وأنصار بعد معايرة أخلاقهم ومنهجهم "[60].

ويقول العدناني في كلمة (لن يضروكم إلا أذى): "ما كان لنا أن نشاور مِن الفصائل مَن يخالفنا المنهج والمشروع "[61].

ويقول شكري مصطفى لأتباعه: "من قال لكم أن الصحابة والتابعين وكبار الأئمة المحققين من رجال خير القرون أكثر علمًا مني "[62].

وهذا قليلٌ من كثير، وصُبابة من غديرِ ما تفوَّهتْ به أفواه الغالين والمتطرفين، في العصر الحاضر، وقد قادهم الجهل، وهذا التعصب الفكري- الذي مقته الإسلام- إلى تكفير حكَّام المسلمين، والمجتمعات المسلمة، واستحلال دماءهم، وتخريب بلدانهم، وترويع آمنهم، وأنهم على الحق دون من سواهم.

وما أروع ما قاله الرسول ﷺ حين نعت الغلاة والمتطرفين بالتعصب الفكري، والإعجاب بأنفسهم، وآرائهم، وعلمهم، فيقول: «إن فيكم قومًا يعبدون ويدأبون، حتى يُعجب بهم الناس، وتُعجِبُهم نفوسُهم، يمرقون من الدين مروق السهم من الرمية»[63].

المطلب الثالث: الجهل بمقاصد الشريعة الإسلامية

يعدُّ رسول الله ﷺ المؤسِّس الرئيس للفكر المقاصدي، وقد علّم أصحابه ذلك في وقائع متنوعة[64]، وكانتِ المقاصد تسري في رُوح السلف وعقولهم، اكْتَسَبوها من النصوص القرآنية والسُّنيَّة. و "قديمًا قالوا: مَن عرَف ما قصَد، هان عليه ما وجَد، فالإنسان حيث يُقدِم على عمل وهو لا يدري لماذا هذا العمل، ولا يدري النتائج التي يَسعى إلى بلوغها، والفوائد التي يَعمل لجَلْبها وتَحصيلها، ولا يدري قيمة ما هو فيه، وجَدْوى ما هو بصَدده، هذا الإنسان عادة ما يُصاب في عمله وسَعيه بتحيُّر واضطراب، أو بكللٍ أو مَللٍ، أو بضَجَرٍ وانقطاع "[65].

ويعرَّف المقاصد بتعريفاتٍ عديدة، منها أنَّ: "مقصود الشرع من الخلق خمسة: وهو أن يحفظ عليهم، دينهم، ونفسهم، وعقلهم، ونسلهم، ومالهم. فكل ما يتضمن حفظ هذه

الأصول الخمسة فهو مصلحة، وكل ما يفوِّت هذه الأصول فهو مفسدة ودفعها مصلحة "[66].

ومن أجود التعريفات التي يمكن الاستئناس بها تعريف ابن عاشور(ت: 1394هـ) من المعاصرين بقوله:" المعاني والحِكم الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع أو معظمها، بحيث لا تختص ملاحظتُها بالكون في نوع خاص من أحكام الشريعة، فيدخل في هذا أوصاف الشريعة وغايتها العامة، والمعاني التي لا يخلو التشريع عن ملاحظتها، ويدخل في هذا أيضًا معانٍ من الحكم ليست ملحوظة في سائر أنواع الأحكام، ولكنها ملحوظة في أنواع كثيرة منها "[67].

ولقد نبَّه الرسول ﷺ إلى خطورة الجهل بمقاصد الشريعة الإسلامية، ومآلات النصوص القرآنية والحديثية، وأن الأمة الإسلامية ستُبتلى بشِرذمةٍ من هؤلاء، وحينئذٍ تحدث الفتن، وتقع الفرقة، وينتشر الاختلاف، يقول النبي ﷺ واصفًا الخوارج، ومن نسج على نَولهم:«يأتي في آخر الزمان قوم حُدثاء الأسنان، سفهاء الأحلام، يقولون من خير قول البرية، يمرقون من الإسلام كما يمرق السهم من الرميَّة، لا يجاوز إيمانُهم حناجرهم، فأينما لقيتموهم فاقتلوهم؛ فإن قتلهم أجر لمن قتلهم يوم القيامة»[68].

ووجه الاستدلال من الحديث أنَّ النبي ﷺ نعت هؤلاء بصغار السِّنِّ، وأنهم شباب، ثم إنهم ضعفاء العقول، فلم توجد فيهم الأدوات الضرورية لفهم النصوص الشرعية، ناهيك عن فهم مقاصد النص وروحه، فحمَّلوا النصوص ما لا تحتمل، فتطرَّفوا وغلوا في ذلك، ثم أفضى ذلك التطرف الفكري إلى تكفير الصحابة، ونشوب الحروب، وقتل المسلمين.

وعند الرجوع إلى مظانِّ الشروح الحديثية، نلمسُ أنَّ فطاحلة علماء الإسلام قاموا بشرحٍ دقيقٍ لهذا الحديث، وأبانوا المرامَ منه. يتحدَّث ابن حجر عن مفردات الحديث فيذكر أن لفظة أحداث: جمع حَدَث، والحدث هو الصغير السن. وقد ورد أيضًا لفظة حُدَّاث. ومعناه شباب جمع حديث السن .. والحديث: الجديد من كل شيء، ويطلق على الصغير بهذا الاعتبار.. والأسنان جمع سن، والمراد أنهم شباب. وسفهاء الأحلام: جمع حِلم، أي: العقل. والمعنى: أن عقولهم رديئة[69]. ويستطرد قائلاً: "وكان أول كلمة خرجوا بها قولهم: لا حكم إلا لله. وانتزعوها من القرآن، وحمَّلوها على غير محملها "[70].

ويعلِّل السندي(ت: 1138هـ) الحديث بقوله:"(أحداث الأسنان)، أي: صغار الأسنان.

أي: ضعفاء الأسنان؛ فإن حداثة السن محل للفساد عادة. قوله:(سفهاء الأحلام) ضعفاء العقول"[71]؛ ذلك أن حديث السن في أغلب الأحيان أقرب إلى الجهل والطيش، والتسرع في الأحكام والقرارات، والغلو والتطرف في الفكر، من كبير السن الذي عركته الحياة، وحنكته التجارب، فتضلَّع من العلوم، وفهمها صحيحًا، وأدرك كيفية تنزيلها على الواقع.

ومصداقًا لهذا التنبؤ النبوي، فقد اختطف الغلاة، والمتطرفون، في العصر الحديث، بعضًا من مراهقي الأمة، مستغلين جهلهم، وحداثة أسنانهم، وما لديهم من حماسة متدفقة، فاصطادوا عقولهم في وقتٍ مبكر، ووجهوهم توجيهًا منحرفًا.

وقد اكتشفَ الشاطبي من الحديث أنَّ النبي ﷺ نعت مذهب الخوارج، ومن لفَّ لفَّهم، أنهم يعاندون الشريعة في أمرين كليين:

أحدهما: اتبَّاع ظواهر القرآن على غير تدبر، ولا نظر في مقاصده ومعاقده، والقطع بالحكم به ببادئ الرأي والنظر الأول... ومعلوم أن هذا الرأي يصد عن اتباع الحق المحض، ويضاد المشي على الصراط المستقيم، وأن من جرى على مجرد الظاهر، تناقضت عليه السور والآيات، وتعارضت في يديه الأدلة على الإطلاق والعموم.

والثاني: قتل أهل الإسلام، وترك أهل الأوثان على ضد ما دلت عليه جملة الشريعة وتفصيلها... ومن تأمل كلامهم في مسألة التحكيم مع علي بن أبي طالب وابن عباس وفى غيرها، ظهر له خروجهم عن القصد، وعدولهم عن الصواب، وهدمهم للقواعد. فهذان وجهان ذكرا في الحديث من مخالفتهم لقواعد الشريعة الكلية؛ اتباعًا للمتشابهات. ونتيجةً لذلك، كفَّروا أكثر الصحابة وغيرهم، ومنه سرى قتلهم لأهل الإسلام[72].

ومن ثمَّ، فقد ربَّى رسول الله ﷺ أصحابه على الإلمام بمقاصد الشريعة الإسلامية، والفهم السليم للنصوص. يقول ابن القيم:"وقد كانت الصحابةُ أَفْهَمَ الأمة لمراد نبيّها وأتْبَعَ له، وإنما كانوا يُدَنْدِنُونَ حول معرفة مراده ومقصوده"[73].

وقد اضطلع الشاطبي بتجلية هذا الأمر، فيوضح أنَّ الاختلاف المفضي إلى الفرقة بين المسلمين لا يصدر أبدًا عن العلماء الراسخين في العلم، العالمين بموارد الشريعة ومصادرها، ومقاصدها. وبرهان ذلك اتفاق العصر الأول وعامة العصر الثاني على ذلك. ثم يبين أن الخلاف المفضي إلى الفرقة يكون حينما يعتقد الإنسان في نفسه أو يُعتقد فيه أنه من أهل العلم

والاجتهاد في الدين -ولم يبلغ تلك الدرجة- فيعمل على ذلك، ويعد رأيه رأيًا، وخلافه خلافًا، ولكن تارة يكون ذلك في جزئي، وفرع من الفروع، وتارة يكون في كلي، وأصل من أصول الدين - كان من الأصول الاعتقادية، أو من الأصول العملية - فتراه آخذًا ببعض جزئيات الشريعة في هدم كلياتها حتى يصير منها ما ظهر له بادي رأيه من غير إحاطة بمعانيها، ولا رسوخ في فهم مقاصده، وهذا هو المبتدع، وعليه نبه الحديث الصحيح[74] ... قال بعض أهل العلم: تقدير هذا الحديث يدل على أنه لا يؤتى الناس قط من قبل علمائهم، وإنما يؤتون من قبل أنه إذا مات علماؤهم أفتى من ليس بعالم[75].

وبهذا المعطى، فقد حذَّر الرسول ﷺ من ترؤُس الجاهلين بمقاصد الشريعة الإسلامية، وأن التماس العلم عند هؤلاء من أشراط الساعة، فقال: «إن من أشراط الساعة ثلاثة : إحداهن أن يلتمس العلم عند الأصاغر»[76].

ويقصد بالأصاغر في الحديث: الجهلة الذين يقولون برأيهم وبغير فقه في الكتاب والسنة فيَضلون ويُضلون. وأهل البدع: أصاغر في العلم. وقيل: الذي يُستفتى ولا علم عنده؛ ذلك أنه لا يوجد عند الأصاغر في العلم علم كامل، كما لا يوجد عند الأصاغر في العمر تجربة في الحياة، وفهم واقع الناس.

كما أومأ الرسول ﷺ إلى أن قلة العلم، ومنه الجهل بمقاصد النصوص، ومناط الاستدلال بها مما يقع في الناس، فيقول:«سيأتي على الناس سنوات خَدَّاعات، يُصدّق فيها الكاذب، ويُكذّب فيها الصادق، ويُؤتمن فيها الخائن، ويُخوَّن فيها الأمين، وينطق فيها الرويبضة، قيل: وما الرويبضة ؟ قال:الرجل التافه في أمر العامة»[77]. ويقصد بالتافه: قليل العلم.

ومن زاويةٍ أخرى، فقد أبان النبي ﷺ أنَّ الجهل بمقاصد الشرع، يسبب التفرقة بين الأمة، ويفضي إلى الخلاف، فعن عمرو بن شعيب، عن أبيه، عن جده، قال: لقد جلست أنا وأخي مجلسا ما أحب أن لي به حمر النعم أقبلت أنا وأخي وإذا مشيخة من صحابة رسول الله ﷺ جلوس عند باب من أبوابه، فكرهنا أن نفرق بينهم، فجلسنا حجرة، إذ ذكروا آية من القرآن، فتماروا فيها، حتى ارتفعت أصواتهم، فخرج رسول الله ﷺ مغضبًا، قد احمرَّ وجهه، يرميهم بالتراب، ويقول:«مهلاً يا قوم! بهذا أهلكت الأمم من قبلكم، باختلافهم على أنبيائهم، وضربهم الكتب بعضها ببعض. إن القرآن لم ينزل يكذِّب بعضه بعضًا، بل يصدِّق بعضه

بعضًا، فما عرفتم منه، فاعملوا به، وما جهلتم منه، فردوه إلى عالمه»[78].

وإذا تمهَّد هذا أدركنا بسهولةٍ ويسرٍ أن من أجلِّ فوائد مقاصد الشريعة هو تنزيل النصوص على الواقع، فلولا الفقه في المقاصد ما نزَل نصٌّ على واقع، ولا وقَع دواء على داءٍ؛ ذلك أن المقاصد تعين المجتهد والفقيه والمفتي على الفهم الصحيح لنصوص الشرع، وتفسيرها تفسيرًا صحيحًا عند تطبيقها على الواقع.

ويوضِّح هذا المعنى، ما روى أبو عبيد عن إبراهيم التيمي؛ قال:"خلا عمر ذات يوم؛ فجعل يحدِّث نفسه: كيف تختلف هذه الأمة ونبيها واحد، وقبلتها واحدة؟ فأرسل إلى ابن عباس؛ فقال: كيف تختلف هذه الأمة ونبيها واحد وقبلتها واحدة؟. فقال: ابن عباس: يا أمير المؤمنين! إنا أنزل علينا القرآن فقرأناه، وعلمنا فيما نزل، وإنه سيكون بعدنا أقوام يقرءون القرآن ولا يدرون فيما نزل، فيكون لهم فيه رأي، فإذا كان لهم فيه رأي اختلفوا، فإذا اختلفوا اقتتلوا. قال: فزجره عمر وانتهره؛ فانصرف ابن عباس، ونظر عمر فيما قال، فعرفه فأرسل إليه؛ فقال: أعِد علي ما قلت. فأعاده عليه؛ فعرف عمر قوله وأعجبه"[79].

وقد جلَّى الشاطبي مغزى الحكمة والفلسفة من هذا الأثر، فذكر أنَّ ما قاله ابن عباس رضي الله عنهما هو الحق؛ ذلك أنَّ الرجل إذا عرف فيما نزلت الآيةُ، أو السورةُ، عرف مخرجها، وتأويلها، وما قصد بها، فلم يتعدَّ ذلك فيها. وإذا جهل فيما أنزلت، احتمل النظر فيها أوجهًا، فذهب كل إنسان مذهبًا لا يذهب إليه الآخر، وليس عندهم من الرسوخ في العلم ما يهديهم إلى الصواب، أو يقف بهم دون اقتحام حمى المشكلات، فلم يكن بدٌّ من الأخذ ببادئ الرأي، أو التأويل بالتخرص الذي لا يغنى من الحق شيئا؛ إذ لا برهان عليه من الشريعة، فضلوا الناس، وأضلوا أنفسهم[80].

ومن ثمَّ، وجب الاعتناء بمقاصد الشريعة وروحها، وقواعدها العامة وكلياتها، وانتهاج منهج العلماء في معرفة تحقيق المناط، وتنزيل الأحكام العامة على الفروع والجزئيات، وحسن معرفة المصالح والمفاسد بميزان الشرع لا بمنظار الحزب[81].

وقد وقع الجاهلون بمقاصد الشريعة الإسلامية، في العصر الحديث، في الغلو والتطرف، كما وقع فيهما أسلافهم من الخوارج، وهذا دأب الغالين، وديدن المتطرفين وهِيجِّراهم، في كلِّ عصرٍ ومصر. يقول أبوعمر البغدادي في كلمة(قل إني على بينة من ربي):"وبما أن الأحكام

التي تعلو جميع ديار الإسلام اليوم هي أحكام الطاغوت وشريعته، فإننا نرى كفر وردة جميع حكام تلك الدول وجيوشها، وقتالهم أوجب من قتال المحتل الصليبي"[82]. والناظر في هذا الكلام يُلفي مدى جهالة هؤلاء الغلاة، وبعدهم عن معرفة العلوم الإسلامية، ومقاصدها. وهذا كلامٌ لا تقرّه الشريعة بنصوصها وفُصوصها.

ولم يقتصِر غلاة العصر، ومتطرفوا الزمان، على الجهل بمقاصد الشريعة الإسلامية فحسب، بل هاجموها هجمة شرسة، وتحديدًا قاعدة المصالح والمفاسد التي أجمع فطاحلة علماء الإسلام على رَعيها، والعمل بها. فتجد يوسف العييري – ما يسمى زعيم تنظيم القاعدة ببلاد التوحيد- يقول:"ألا تشعر بأن قاعدة المصالح والمفاسد –المطاطة- قد استخدمت اليوم بلا ضوابط ولا أصول؟ بل ألا تشعر اليوم بأن قاعدة المصالح والمفاسد بتطبيقاتها العوراء أصبحت وثنًا يعبد من دون الله؟ لقد ألغي الجهاد دفعًا للمفسدة، وألغي الصدع بالحق من أجل المفسدة، وألغي المطالبة بتحكيم الشريعة دفعًا للضرر الأكبر. ومن أجل المصلحة أيضًا يجب الإنكار على من صدع بالحق ودعا إلى تطبيق التوحيد عمليًا، لقد صُد اليوم عن دين الله بالتطبيق الجائر لقاعدة المصالح والمفاسد...ألم تسمع ...إلى أحد المشايخ يشجب ويستنكر العمليات التي حصلت في أمريكا؛ لأنها ستحدث مفاسد"[83].

وقد تصدَّى ابن تيمية لمنكري قاعدة المصالح والمفاسد حين قال:"وإنما ينكره ذوو الدين الفاسد؛ كذي الخويصرة الذي أنكره على النبي ﷺ حتى قال فيه ما قال. وكذلك حزبه الخوارج"[84].

المبحث الثاني: منهجيَّة السنة النبوية في التصدي للغلوِّ والتطرف

يروم هذا المبحث التحدُّث عن منهجية السنة النبوية في علاج مشكلة الغلو والتطرف، وكيفية التصدي لها، وذلك في المطالب الآتية:

المطلب الأول: تنشيط منهج الوسطية الإسلامية

اشتقت لفظة (الوسطية) من الفعل الثلاثي المجرد وَسَطَ، ومن أهم معانيها اللغوية ما يأتي:

1. العدل، والنَّصَف، يقال:أعدل الشيء، أي:أوسطه، ووسطه، كما يقال: ضربت وسْط رأسه، ووسَط القوم، أي: أوسطهم حسبًا، وأرفعهم منزلاً[85].

2. اسم لما بين طرفي الشيء، والخيار، والأفضل[86].

3. الاعتدال، يقال، شيء وسط، بمعنى التوسط بين الجيد والرديء[87].

أما الوسطية مصطلحًا: فقد عرَّف المتخصِّصون في حقل العلوم الإسلامية الوسطية بتعريفاتٍ عديدةٍ، نزجي أهمها في النقاط الآتية:

1. ذهب القرضاوي إلى أن القصد من الوسطية هو: (التوازن) أو (الاعتدال)، أي: التوسط أو التعادل بين طرفين متقابلين أو متضادين؛ بحيث لا ينفرد أحدهما بالتأثير، ويطرد الطرف المقابل، وبحيث لا يأخذ أحد الطرفين أكثر من حقه، ويطغى على مقابله ويحيف عليه. مثال الأطراف المتقابلة أو المتضادة: الربانية والإنسانية، الروحية والمادية، الفردية والجماعية، والواقعية والمثالية، والثبات والتغير، وما شابهها، ومعنى التَّوازن بينهما: أن يفسح لكل طرف منها مجاله، ويعطي حقه بالقسط أو بالقسطاس المستقيم، بلا وكَسٍ ولا شطط، ولا غلوٍّ ولا تقصير، ولا طغيان ولا إخسار[88].

2. في حين عرَّفها وهبة الزحيلي بأنها:"الاعتدال في:الاعتقاد، والموقف، والسلوك، والنظام، والمعاملة، والأخلاق"[89].

وإذا امتَهَد هذا، فإن **الباحث** يرى أن الوسطية هي الاعتدال، والتوازن، والاعتراف بالطرف المقابل، وإعطاء كل طرف حقه، دون حيفٍ ولا طغيانٍ، وذلك في مختلف شؤون الحياة؛ ليقوم الناس بالقسط، فلا إفراط ولا تفريط، ولا غلوَّ، ولا تعصُّب، ولا تطرّف.

ولقد أكدت السنة النبوية منهج الوسطية التي رسخها القرآن الكريم قولاً وفعلاً، وكان النبي ﷺ وَسَطيًا يمشي على وجه الأرض، وسطًا في جميع حقول الحياة، في العبادات، والمعاملات المالية، والعلاقات الاجتماعية، والأخلاقيات، وغير ذلك[90].

والشواهد الناطقة بضرورة التمسك بمنهج الوسطية موفورة في السنة النبوية، ولعلَّ من أقواها دلالة على المقصود، وتعلقًا بالغرض ما يأتي:

1. إنَّ من أبين الأحاديث التي دعت إلى انتهاج منهج الوسطية قوله ﷺ :«إنَّ الدِّينَ يُسْرٌ. وَلَنْ يُشَادَّ الدِّينَ أَحَدٌ إلا غَلَبَهُ، فَسَدِّدُوا وَقَارِبُوا وَأَبْشِرُوا»[91].

وجه البرهان: أنَّ الرسول ﷺ قرَّر يسر الدين الإسلامي، وأنَّ المغالاة والتشدد فيه، أو التكلف فيه يفضي بصاحبه إلى وادي الهلاك، فيمسي مغلوبًا عليه، بعد أن كان غالبًا، ولا

ارتياب في أنَّ التيسير مظهرٌ أصيلٌ، وركنٌ رصينٌ من أركان الوسطية الإسلامية.

2. ومن مشكاةٍ أخرى، نلمس أنَّ رسول الله ﷺ وكَّد على هلاك الغالين، وزوال المتطرفين، قائلاً:«هلك المتنطِّعون» قالها ثلاثًا[92].

وجه الحجة: أنَّ النبي ﷺ أوضح أن الهلاك من قِسط أولئك المتنطعين الذين يغالون في الأقوال والأفعال، ويتجاوزون الحدود المرسومة لهم شرعًا، فذمَّ منهج المغالاة، والتطرف، والحديث عن طريق مفهوم المخالفة الذي هو حجةٌ عند أغلب علماء الأصول يدلُّ على أن المطلوب هو اتباع منهج الوسطية الذي فيه النجاة، والسعادة، والاستقرار. وإنما عبَّر النبي ﷺ بالفعل الماضي مكان الفعل المضارع؛ لتحقق وقوعه؛ إذ تقرَّر في علم البلاغة أنَّ هذا الأسلوب البلاغي دليل لتحقق وقوع ذلك الفعل؛ كقوله تعالى: ﴿**أَتَىٰٓ أَمۡرُ ٱللَّهِ فَلَا تَسۡتَعۡجِلُوهُۚ**﴾ [النحل: 1].

3. جاء نفرٌ إلى الرسول ﷺ ، فذكروا أنهم يصومون فلا يفطرون ، ويقومون فلا ينامون، ولا ينكحوا النساء، فقال النبي ﷺ منكرًا عليهم غلوَّهم وتطرفهم :«أَنْتُمْ الَّذِينَ قُلْتُمْ كَذَا وَكَذَا، أَمَا والله إني لَأَخْشَاكُمْ لِلَّهِ وَأَتْقَاكُمْ له، لَكِنِّي أَصُومُ، وَأُفْطِرُ، وَأُصَلِّي، وَأَرْقُدُ، وَأَتَزَوَّجُ النِّسَاءَ، فَمَنْ رَغِبَ عن سُنَّتِي فَلَيْسَ مِنِّي»[93] .

مرتَع الشاهد: أن النبي ﷺ أنكر على هؤلاء النفر الذين تعاملوا مع أنفسهم معاملةً تتناقض الفطرة الإنسانية التي فطر الله تعالى الإنسان عليها، وأن الإنسان مكوَّن من روحٍ وجسدٍ، فعليه أن يتوازن بينهما ويتوسط، فلا يكون الاعتناء بأحدهما على تهميش الآخر، وأنَّ منهج الوسطية هو الذي يحقق الاتزان بين الروح والجسد.

والذي نخلُص إليه من إيراد هذه المقدِّمات الممهدات أنَّ منهج الوسطية الإسلامية يعدُّ من مميزات الشرع الإسلامي، ومفاخر أمة الإسلام التي وسمها الله تعالى بالوسط الذي يتسع محتواه للعدل في الأحكام، والخير للإنسانية، والاعتدال في شؤون الحياة كلها، ونبذِ جميع ضروب الإرهاب، والتطرف، والغلوِّ، والتعصب، والأفكار التكفيرية التي تهدِم المجتمع الإنساني، وتقضي على عالمية الإسلام، ومعاني الإنسانية، إنه منهجٌ يدعو إلى الاستفادة من الروابط الإنسانية، ويرسِّخ التكريم الإلهي للبشر، وهو بيئة الإسلام التي يترعرع فيها المسلم عادلاً، حكيمًا، متسامحًا، مبدعًا، محبًا لجوهر الإنسانية، غير متطرفٍ، ولا

متعصب، ولا غالٍ. ويعد هذا المنهج الوسطي آليةً فعالة ساعدت وتساعد في بقاء المسلم حيويًا، ومؤثرًا، ومساهمًا في الحضارة الإنسانية.

ولأنَّ منهج الوسطية الإسلامية تحمل كلَّ هاته المفاهيم الراسخة المنيفة، والمعاني الحيوية الباسقة، فإنه كان مسلك النبي ﷺ، ومَشْرب خلفائه الراشدين، وحين أمسى ذلك المنهج مطبقًا في واقع المسلمين، وعضَّ المسلمون عليه بالنواجذ، قدَّموا للإنسانية حضارةً شاملةً لجميع العلوم والمعارف، وأبدعوا في كلِّ الميادين البشرية.

ويلوح **للباحث** أنَّ غياب أو تغييب هذا المنهج الوسطي في حياة عديدٍ من المسلمين أفضى إلى تخلُّفهم الحضاري، وتطرفهم الفكري، وتعصبهم الفئوي. ولتنشيط منهج الوسطية في حياة المسلمين **يقترح** ما يأتي:

1. انتهاض وزارات الأوقاف والشؤون الإسلامية، في العالم الإسلامي، عن طريق خطباء وأئمة المساجد، بنشر الفكر الوسطي في أوساط المسلمين، ولاسيَّما شباب الأمة. ولتحقيق ذلك، فلا نُدحة من إعداد الأئمة للقيام برسالة المسجد على الوجه المطلوب، وتنشيط دور المسجد التوعوي بتبصير المجتمع بأضرار الغلو والتطرف. وإعداد خطبة الجمعة بأسلوب يتناغم مع متطلبات العصر، وتنضوي على تصحيح الأفكار الغالية والمتطرفة، والنَّأي عن استخدام أساليب الإثارة المحفزة على الغلو والتطرف.

2. اضطلاع الحكومات، في العالم الإسلامي، بنشر الفكر الوسطي ودعمه، وذلك من خلال وزارات الثقافة، بنشر مؤلفاتٍ توضح معالم منهج الوسطية، ومضارَّ الفكر الغالي، وثقافة التطرف. وإلزام وسائل الإعلام بتقديم برامج توعوية؛ لتبيان الوسطية، ونقض شبهات الغلاة والمتطرفين.

3. قيام الجامعات والمعاهد من خلال كليات العلوم الإسلامية ومعاهدها بعقد مؤتمرات، أو ندوات، أو محاضرات عامة؛ لتبيان الوسطية الإسلامية، وغرسها في قلوب وعقول شباب الأمة.

4. تنتهض وزارات التربية والتعليم العالي، بإعادة النظر، في مناهجها التربوية والتعليمية؛ لتزويدها بالفكر الوسطي؛ لتخريج الشباب، وقد استوعبوا الوسطية، فلا يؤثِّر فيهم الغلو والتطرف، ولا ينخدعون بشعارات الحركات التطرفية، والجماعات الإرهابية.

المطلب الثاني: تلقِّي العلم الشرعي من العلماء الثِّقات

يعدُّ علماء الإسلام الثِّقاتُ مصدرًا ثريًّا من المصادر الصحيحة والسليمة لتلقِّي العلوم الإسلامية، ويفضي عدم تلقي العلوم الشرعية من العلماء المتقنِين إلى انحرافٍ وخللٍ في فهم النصوص الشرعية، وغلوٍّ وتطرف في تنزيلها على الواقع المعاش؛ ذلك أن العاميَّ لا يمتلك الأدوات الضرورية لفهم النصوص، فلا جَرَم أن يسأل أهل العلم، ويستفتي العلماء. وقد ندب القرآن الكريم إلى ضرورة تلقِّي العلم والفتيا من العلماء الثقات، فقال تعالى: ﴿ **فَسْـَٔلُوٓاْ أَهۡلَ ٱلذِّكۡرِ إِن كُنتُمۡ لَا تَعۡلَمُونَ** ﴾ [النحل: ٤٣] .

ولقد كانت سنة التلقي عن علماء الإسلام الثقات سنة ماضيةً حثَّ عليها الرسولﷺ، وسار عليها العلماء منذ العهد النبوي. فيقول ﷺ:«تسمعون، ويُسمع منكم، ويُسمع ممن يسمع منكم»[94].

ومناط الاستشهاد من الحديث أنَّ النبي ﷺ أبان أن العلم الشرعي يؤخذ بالتلقي، وأن كل جيل من أهل العلم يبلِّغه لمن بعده، وأن الأصل هو التلقي والتلقين والسماع والمشافهة.

وقد أنذرَ النبي ﷺ من ذهاب العلم بموت العلماء، وأن الكتب وحدها لا تغني شيئًا؛ ذلك أن الكتب تفتقر إلى فهم العلماء الراسخين. فعن زياد بن لبيد، قال: ذكر النبي ﷺ شيئًا، فقال:«وذاك عند أوان ذهاب العلم» قال: قلنا: يا رسول الله! وكيف يذهب العلم ونحن نقرأ القرآن ونقرِئه أبناءنا، ويقرئه أبناؤنا أبناءهم إلى يوم القيامة؟ قال:«ثكلتك أمك يا ابن أم لبيد! إن كنت لأراك من أفقه رجل بالمدينة، أو ليس هذه اليهود والنصارى يقرءون التوراة والإنجيل لا ينتفعون مما فيهما بشيء ؟»[95].

ومن هنا، فقد كثَّر أهل العلم من التشنيع على التلقي من بطون الكتب، وأن هذا المسلك وحده يفضي إلى أنواعٍ عديدة من سوء الفهم للنصوص، والخطأ في تنزيلها على الواقع. وفي هذا السِّياق، يقول الشافعي(ت: 204هـ):"من تفقَّه من بطون الكتب، ضيَّع الأحكام"[96]؛ ذلك أنَّ العلوم الإسلامية مفتقرةٌ إلى التلقي، والسَّماع، وملازمة الأستاذ، ولذا، رحل العلماء السابقون في طلب العلم، وقطعوا مسافاتٍ شاسعة؛ طلبًا للعلم من أهله المتخصصين، وتجنبًا من التقوّل على الله تعالى بما لم يقل. وقال بعض السلف:"من أعظم البليَّة، تمشيُخُ الصَّحفيَّة"[97].

وقد ضلَّ الخوارج حين احتقروا أهل العلم، وانفصلوا عن الصحابة رضوان الله عليهم، وتقوقعوا على أنفسهم، واعتمدوا على فهومهم للنصوص الشرعية، ولم ينتهجوا مسلك السلف الصالح في أن العلم الشرعي لابدَّ أن يُتلقَّى من أهله، فضلوا وأضلوا. ويلوح **للباحث** أنَّ الحركاتِ الغالية، والجماعاتِ المتطرفة، في العصر الحاضر، سلكوا مسلك الخوارج شبرًا بشبرٍ، فلم يتلقَّوا العلم الشرعي من فيِّ العلماء المتقنين، ولم يستفتوا أهل العلم المتخصصين، بل أخذوا العلم من غير أهله، واستشهدوا بدلائل الكتاب والسنة في غير محلِّها، فغسَّلوا بها أدمغة بعضٍ من شباب الأمة المتحمسين لدينهم، ونتيجةً لذلك كفّروا حكّام المسلمين، وكفَّروا المجتمعات المسلمة، وسوَّغوا أعمالهم الإجرامية من قتل الأبرياء، وهدم البنيان.

ولشيخ المقاصد (الشاطبي، ت: 970هـ)كلمةٌ يُستضاء بها في هذا الصدد؛ حيث يقول: "التزم التابعون في الصحابة سيرتهم مع النبي ﷺ حتى فقهوا، ونالوا ذِروة الكمال في العلوم الشرعية، وحسبك من صحة هذه القاعدة أنك لا تجد عالما اشتهر في الناس الأخذ عنه إلا وله قدوة واشتهر في قرنه بمثل ذلك، وقلما وجدت فرقة زائغة، ولا أحد مخالف للسنة إلا وهو مفارق لهذا الوصف، وبهذا الوجه وقع التشنيع على ابن حزم الظاهري، وأنه لم يلازم الأخذ عن الشيوخ، ولا تأدب بآدابهم، وبضد ذلك كان العلماء الراسخون كالأئمة الأربعة وأشباههم"[98].

ولإرجاع الدور الريادي لعلماء الأمة، وأنهم المرجِع في الإفتاء، ووجوب تلَقي العلم منهم، فإنَّ **الباحث** يوصي بما يأتي:

1.انتهاض علماء الأمة بواجبهم في توجيه الشباب وتنشئتهم؛ ذلك أن العلماء إذا ماتوا، أو غابوا، أو غُيِّبوا عن الميدان، أو تركوا المجال لغيرهم، رجع الناس إلى الجهلة.

2.تضطلع مؤسَّسات الأسرة، والمدرسة، بتوعية النَّشء، وشباب الأمة، باحترام علماء الإسلام الثِّقات.

3.قيام العلماء بمناظرة أولئك الشباب الغالين الذين ضلوا السبيل، وذلك بأسلوب علمي متجرد منصف، وتعريف الشباب بالأفكار المضلِّلة قبل وصولها إليهم مزخرفة، فيتأثرون بها؛ ذلك أن الفكر لا يهزم إلا في مضامير الفكر، وأن الحجة لا تدحض إلا بحجةٍ أقوى منها.

ولنقتد بابن عباس رضي الله عنهما الذي اقتفى منهج الحوار والمناظرة مع الخوارج، فرجع منهم عدد كبير. أما قمع هؤلاء الشباب، واستخدام العنف والقسوة إزاءهم، والزجّ بهم في دهاليز السجون، فلا تُؤتي أُكُلها المرجوة؛ ذلك أن العنف لا يولِّد إلا العنف.

وقد ارتصد لهذا ابن القيم، فيقول: "والمقصود أن الله سبحانه سمى علم الحجة سلطانًا؛ لأنها توجب تسلط صاحبها واقتداره، فله بها سلطان على الجاهلين. بل سلطان العلم أعظم من سلطان اليد، ولهذا ينقاد الناس للحجة مالا ينقادون لليد؛ فإن الحجة تنقاد لها القلوب، وأما اليد فإنما ينقاد لها البدن فالحجة تأسِر القلب وتقوده، وتذل المخالف وإن أظهر العناد والمكابرة، فقلبه خاضع لها، ذليل مقهور تحت سلطانها"[99].

المطلب الثالث: تجنُّب المِراء والجِدال

يعدُّ تجنُّب المراء والجدال المذموم منهاجًا نبويًا، في التصدِّي للغلوِّ والتطرف، ومكافحتهما؛ ذلك أنَّ منشَأ الغلوِّ والتطرف هو الفكر المنحرف، ولا ارتياب في أنَّ المراء والجدال من مغذِّيات ومهيِّجات الفكر الضال، والعقل الغالي؛ لذا، فإن تجنبهما يقود إلى التقليل من الغلوِّ والتطرف، والقضاء عليهما.

أما حدُّ المراء مصطلحًا، فقد عرفه الجرجاني(ت:471هـ) بقوله: "المراء طعن في كلام الغير؛ لإظهار خلل فيه من غير أن يرتبط به غرضٌ سوى تحقير الغير"[100].

وأما الجدال فعبارة "عن قصد إفحام الغير، وتعجيزه، وتنقيصه بالقدح في كلامه، ونسبته إلى القصور والجهل فيه"[101].

وقد تظاهرتْ دلائل الكتاب والسنة على الدعوة إلى نبذ المراء والجدال، وأنهما يغرسانِ العدواة والبغضاء بين أفراد المجتمع. فقد بيَّن النبي ﷺ أن الجدال المذموم سبب الضلال، فقال: «ما ضلَّ قوم بعد هدىً كانوا عليه إلا أوتوا الجدل»[102]. ثم تلا رسول الله ﷺ هذه الآية ﴿مَا ضَرَبُوهُ لَكَ إِلَّا جَدَلًۢا بَلْ هُمْ قَوْمٌ خَصِمُونَ﴾ [الزخرف: ٥٨].

بل ذهب الرسول ﷺ أبعد من ذلك، فحرَّم المراء في القرآن الكريم، وذلك بحمل الآية على تفسيرٍ ضعيف واهٍ يخالِف الحق، ويناظر على ذلك، قائلاً: «المراء في القرآن كفرٌ»[103].

ويجلِّي النووي(ت: 677هـ) وجه الدليل من الحديث بقوله: "يحرم المراء في القرآن والجدال فيه بغير حق؛ فمن ذلك أن يظهر فيه دلالة الآية على شيء يخالف مذهبه، ويحتمل احتمالاً

ضعيفًا موافقة مذهبه، فيحملها على مذهبه، ويناظر على ذلك مع ظهورها في خلاف ما يقول"[104].

ومن مضارِّ المراء والجدال المذموم أنهما يقودان إلى: "مكابرة لنص التنزيل، وتهاون بما قاله الرسول، ونقض لعقدة الإجماع، وتشتيت الألفة، وتفريق لأهل الملة"[105].

ولا يفوتني الإلماع هنا إلى أن هذا المراء والجدال اللذين يحذرهما المؤمنون، ويتوقاهما العاقلون، قد بقي بين أشياع الأهواء، وأهل البدع، الذين يخوضون في آيات الله تعالى، يتأولونها بأهوائهم، ويفسرونها بأهوائهم، ويحملونها على ما تحمله عقولهم فيَضِلون بذلك، ويُضلون من اتبعهم عليهم[106].

ومن ثَـمَّ، فقد وعد النبي ﷺ تارك المراء والجدال المذموم بدخول الجنة، وقصرٍ فيها، فيقول:«من ترك الكذب وهو باطل بُني له في رَبَض الجنة. ومن ترك المراء وهو محق بني له في وسطها. ومن حسن خلقه بني له في أعلاها»[107].

وهذا الترغيب النبوي لتجنب المراء والجدال المذموم، وسيلةٌ علاجية ناجعة، للتقليل من الأفكار الغالية، والثقافة التطرفية، لمن كان له قلب، أو ألقى السمع، وهو شهيد.

المطلب الرابع: محاربة اتباع الهوى

إنَّ اتِّباع الهوى يقود صاحبه إلى نبذِ الأدلة الشرعية المعتبرة، وفهمها فهمًا سقيمًا، وتأويلها حَسَب أهوائه ونزواته، وخلفيته الحزبية، ولا مرية أنَّ اتباع الهوى أرضٌ خصبةٌ لينمو عليها الغلو والتطرف، فيهدِّد مقومات السلم المدني في المجتمعات الإنسانية؛ لذا، كان من منهج الكتاب والسنة التصدِّي لاتباع الهوى. وقد عرَّف الجرجاني الهوى بقوله: "ميلان النفس إلى ما تستلذه من الشهوات، من غير داعية الشرع"[108].

وليس من وُكد البحثِ إشباع القول في تقصِّي أدلة ذمِّ الهوى واتباعها في الكتاب والسنة؛ فإنها كثيرةٌ غزيرة؛ بيدَ أننا نجتزئ منها أبرز الأحاديث النبوية، فقد قال النبي ﷺ:« لا يؤمن أحدكم حتى يكون هواه تبعًا لما جئتُ به»[109].

محل الشاهد: يدلُّ الحديث بمنطوقه على وجوب اتباع الرسولﷺ، وأن تكون الهوى تابعًا للكتاب والسنة، كما يدلُّ بمفهوم المخالفة على أنَّ من يتّبع هواه، ويميل قلبه إلى هواه دون شرع الله تعالى، فلا إيمان كامل له.

وقد أبان النبي ﷺ أن اتباع الهوى آلة الضلال، فيقول:«إن مما أخشى عليكم، شهوات الغي في بطونكم، وفروجكم، ومضلات الهوى»[110].

وقال ﷺ:«وإنه سيخرج في أمتي أقوام، تُجارى بهم تلك الأهواء، كما يتجارى الكلب بصاحبه، لا يبقى منه عِرق ولا مفصل إلا دخله»[111].

وقد وضَّح الشاطبي وجه الدليل من الحديث بأن النبي ﷺ:"أخبر بما سيكون في أمته من هذه الأهواء التي افترقوا فيها إلى تلك الفرق، وأنه يكون فيهم أقوام تداخل تلك الأهواء قلوبهم حتى لا يمكن في العادة انفصالها عنها، وتوبتهم منها على حد ما يداخلُ داءُ الكلب جسمَ صاحبه فلا يبقى من ذلك الجسم جزء من أجزائه ولا مفصل ولا غيرهما إلا دخله ذلك الداء وهو جريان لا يقبل العلاج ولا ينفع فيه الدواء. فكذلك صاحب الهوى إذا دخل قلبه، وأشرب حبه، لا تعمل فيه الموعظة ولا يقبل البرهان، ولا يكترث بمن خالفه"[112].

ويومئ قوله ﷺ: "تجارى بهم تلك الأهواء": إلى أن أهل الأهواء إذا استحكمت فيهم أهواؤهم، لم يبالوا بشيء ولم يعدوا خلاف أنظارهم شيئًا، ولا راجعوا عقولهم مراجعة من يتهم نفسه، ويتوقف في موارد الإشكال -وهو شأن المعتبرين من أهل العقول- وهؤلاء صنف من أصناف من اتبع هواه[113].

ويزيد الشاطبي في جلاء المسألة، فيذكر أن اتباع الأهواء في الديانات أعظم من اتباع الأهواء في الشهوات، ولهذا كان من خرج عن موجب الكتاب والسنة من المنسوبين إلى العلماء والعباد يُجعل من أهل الأهواء، كما كان السلف يسمونهم أهل الأهواء؛ وذلك أن كل من لم يتبع العلم فقد اتبع هواه، والعلم بالدين لا يكون إلا بهدي الله الذي أرسل به رسوله ﷺ، وأما إن لم يصح بمسبار العلم أنه من المجتهدين فهو الحري باستنباط ما خالف الشرع ... إذ قد اجتمع له مع الجهل بقواعد الشرع، الهوى الباعث عليه في الأصل[114].

ومن موجَبات اتِّباع الهوى وآثاره إفضائه إلى التكفير، يقول الآجري:"فأهل الأهواء في تكفير بعضهم لبعض مصيبون؛ لأن اختلافهم في شرائع شرعتها أهواؤهم، وديانات استحسنتها آراؤهم، فتفرقت بهم الأهواء، وشتت بهم الآراء، وحل بهم البلاء، وحرموا البصيرة والتوفيق، فزلّت أقدامهم عن محجة الطريق"[115].

وقد قادتِ الأهواءُ أهل الغلوِّ والتطرف المعاصرين حين خالفوا النصوص، فتجاوزوا

الحدود التي رسمها الله سبحانه وتعالى، وبرهان ذلك: أقوالهم المنحرفة، وأعمالهم الشنيعة، وتعصبهم لقادتهم، وآرائهم[116].

ومن العلاجات التي قدَّمتها السنة النبوية لمكافحة مشكلة اتباع الهوى أن أبا ذر رضي الله عنه قال: قلت يا رسول الله! أي الجهاد أفضل؟ قال:« أن يجاهد الرجل نفسه وهواه»[117]. ويتجلَّى من هذا العلاج النبوي أن مجاهدة الهوى أشقُّ جهادٍ على النفس الإنساني؛ ذلك أنَّ اتباع الهوى يحرم العبد من التوفيق، وهو منبع كلِّ فسادٍ، ومفتاح كل شرٍّ، فإذا تمكَّن المرء من جهاد هواه، والغلبة عليها، فإنه يمسي موفقًا في أمور دنياه وأخراه. يقول ابن القيم:"الهوى ما خالط شيئًا إلا أفسده، فإن وقع في العلم أخرجه إلى البدعة والضلالة وصار صاحبه من جملة أهل الأهواء"[118]. كذلك، يعدُّ طلب العلم الشرعي من أهله، والعمل به بعد تعلُّمه، من السبل الناجعة لمكافحة الهوى.

ومن الحلول النافعة أن يعلم المرء أن عاقبة الهوى خزي وصَغارٌ، عند الله تعالى، وعند الناس؛ ذلك أن اتباع الهوى مضادٌّ لما أنزل الله تعالى على رسوله، وأن الناس قسمان: أتباع الوحي، وأتباع الهوى. يقول تعالى: ﴿ **فَإِن لَّمْ يَسْتَجِيبُوا۟ لَكَ فَٱعْلَمْ أَنَّمَا يَتَّبِعُونَ أَهْوَآءَهُمْ ۚ وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّنِ ٱتَّبَعَ هَوَىٰهُ بِغَيْرِ هُدًى مِّنَ ٱللَّهِ ۚ** ﴾ [القصص: 50].

ويتَّضح مما سبق، أن التحذير النبوي من اتباع الهوى منهجٌ سديدٌ لتجنُّب الوقوع في مستنقع الغلو والتطرف.

المطلب الخامس: نشر ثقافة يسر الشريعة بين المسلمين

يتميز الإسلام بابتنائه على اليسر المنضبط الذي لا يخرج عن دائرة النصوص ومادَّتها، لكنه لا يهمل أبدًا روح النصوص وأعماقها ومقاصدها، والموازنة بين المصالح والمفاسد، في المسائل التي لم تثبت فيها نصوص قطعية الثبوت، وقطعية الدلالة.

ونجد القرآن الكريم –الداعي الأول إلى الوسطية– يقرر مبدأ التيسير المنضبط، وينفي التعسير والتشديد المتفلت الذي لا يسعفه البرهان، ولا أصول الشرع، بل إنما هو هوىً متبع، أو تعصبٌ ذميم. ونلمس هذا التقرير القرآني مبثوثًا بين سوره وآياته، منها قوله تعالى: ﴿ **يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ** ﴾ [سورة البقرة:185]. ومن ماصدقات

مبدأ التيسير رفع الحرج عن أمة الإسلام، كما قال تعالى: ﴿ مَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم مِّنْ حَرَجٍ ﴾ [المائدة: ٦].

وقد أكدت السنة النبوية هذا الترسيخ القرآني لمبدأ التيسير في أحاديث عديدة، منها: ما روت عائشة- رضي الله عنها- أنَّ رسول الله ﷺ قال: « إِنَّ اللَّهَ لم يَبْعَثْنِي مُعَنِّتًا ولا مُتَعَنِّتًا، وَلَكِنْ بَعَثَنِي مُعَلِّمًا مُيَسِّرًا »[119].

وقال ﷺ لمعاذ بن جبل وأبي موسى الأشعري رضي الله عنهما لما بعثهما إلى اليمن: «يسِّرا ولا تُعَسِّرا. وَبَشِّرا ولا تُنَفِّرا. وَتَطَاوَعا ولا تَخْتَلِفا»[120].

وهاته الشَّذرة التأصيلية توصل **الباحث** إلى أنَّ نشر ثقافة التيسير المنضبط في أوساط المسلمين، علاجٌ مُجدٍ للقضاء على الفكر الغالي، والمتطرف؛ ذلك أن الإسلام يُسرٌ، فمن طبقه بهذا المنهج التيسيري، فاز وأفلح. ومن تشدَّد فيه، خسر وخاب.

خاتمة

بعد كتابة البحث، أزِف أوانُ تسطير النتائج، وقَيْد التوصيات:

أولاً: النتائج

1. تتميَّز السنة النبوية بمنهجيةٍ مستقلةٍ؛ لتشخيص أسباب الغلوِّ والتطرف، وتقديم الحلول لهاته المعضلة الفكرية؛ تقريرًا لمقوِّمات السلم المدني في المجتمع.

2. عدَّتِ السنة النبوية الجهل بالعلوم الإسلامية سببًا رئيسًا من أسباب الغلوِّ والتطرف، ومنه: سوء الفهم للنصوص القرآنية والحديثية، وتحميلها ما لا تحتمل، والخطأ في تنزيلها على الواقع. وكذلك التنقيص من مكانة العلماء في الإسلام، واحتقارهم، وعدم الاعتداد بهم.

3. جلَّتِ السنةُ النبوية أنَّ التعصب الفكري آلةٌ للغلوِّ والتطرف؛ ذلك أنَّ قائد عقل المتعصِّب، هو هوى نفسه، وأن التعصب الفكري يجعل المتعصب لا يري إلا فكره، ويلغي أي فكر آخر على الوجود.

4. يعدُّ الجهل بمقاصد الشريعة الإسلامية وسيلةً للفكر الغالي، وثقافة التطرف؛ ذلك أن السنة النبوية أكدت أن الغلاة والمتطرفين لا يتدبّرون نصوص القرآن والسنة، ولايفهمون مقاصدهما.

5. ثَـمَّة تشابه شبه كامل في الصفات، بين الغلاة والمتطرفين، قديمًا وحديثًا، وقد ألمعتِ

السنة النبوية إلى هذا، وصدَّقها واقع الغلاة والمتطرفين، في واقعنا المعاصر. فقد تشابهت صفاتهم في الجهل بالعلوم الإسلامية، وسوء الفهم للنصوص الشرعية، والتعصب الفكري لجماعتهم، والجهل بمقاصد الشريعة الإسلامية، وازدراء أهل العلم، وسهولة تكفير المسلمين، وقتلهم.

6. قدَّمتِ السنة النبوية علاجاتٍ ناجعة، لمكافحة الغلو والتطرف، منها: اتباع منهج الوسطية الإسلامية، وتنشيطه في حياة المسلمين؛ إذ المنهج الوسطي يتسع محتواه للعدل في الأحكام، والخير للإنسانية، والاعتدال في شؤون الحياة كلها، ونبذِ جميع ضروب الإرهاب، والتطرف، والغلوِّ، والتعصب، والأفكار التكفيرية التي تهدِم المجتمع الإنساني، وتقضي على عالمية الإسلام، ومعاني الإنسانية، إنه منهجٌ يدعو إلى الاستفادة من الروابط الإنسانية، ويرسِّخ التكريم الإلهي للبشر، وهو بيئة الإسلام التي يترعرع فيها المسلم عادلاً، حكيمًا، متسامحًا، مبدعًا، محبًا لجوهر الإنسانية، غير متطرفٍ، ولا متعصب، ولا غالٍ.

7. من منهج السنة النبوية لمعالجة الغلوِّ والتطرف تجنُّب المراء والجدال، وعدم اتباع الهوى، ونشر ثقافة يسر الشريعة بين المسلمين.

ثانيًا: التوصيات

إضافةً إلى ما سبق من توصياتٍ في تضاعيف البحث، نوصي بما يأتي:

1. تأسيس مركز فكري متخصص لمكافحة الفكر الغالي والمتطرف، يقوم على استراتيجية وبرنامج عمل، ويضحى من مهامِّه البحث عن العوامل التي أفضت وتفضي إلى الغلو والتطرف، وتقديم العلاجات، ويكون أعضاؤها من كافة التخصصات المعنية؛ كالشرعية والقانونية والاجتماعية.

2. نوصي الحكومات بعدم إفساح المجال للغلاة والمتطرفين في استغلال وسائل الإعلام المسموعة والمرئية والمقروءة؛ لبثِّ أفكارهم.

3. انتهاض علماء الأمة باستقراء شبهات الغلاة والمتطرفين، واستقصاء مقالاتهم ومؤلفاتهم، ثم الردُّ عليها، وكشف عُوارها، بالحجة والبرهان؛ لاسيما على شبكة الإنترنت.

4. العمل على تطوير مناهج التربية والتعليم بشكلٍ يرسِّخ ثقافة التسامح، ونبذ العنف والتطرف، ويساهم في بناء السلم المدني، والأمن الاجتماعي.

5. تعزيز تواصل العلماء مع الشباب، وتوسيع مجالات الحوار معهم، وتعميق تمسكهم بدينهم، وإعانتهم في حل مشكلاتهم.

6. انتهاض الحكومات، بتوفير فرص العمل للشباب، ومكافحة الثالوث الهدَّام: الفقر والجهل والمرض.

7. إصدار موسوعة علمية شاملة؛ لتصحيح المفاهيم الخاطئة، وتعريف المصطلحات المهمة، وترجمتها إلى اللغات المختلفة.

8. تربية الأبناء على ثقافة الحوار، وقبول الآخر، وتحذيرهم من رفقة السوء، وحثهم على مصاحبة الأخيار، والتحلي بالأخلاقيات الإسلامية، والاقتداء بالقدوة الحسنة.

9. قيام وزارات الثقافة، بإصلاح الخطاب الإعلامي، والابتعاد عن البرامج الحوارية، مع أدعياء العلم الشرعي.

ـ قائمة المصادر والمراجع:

أولاً: الكتب

1.الإبانة الكبرى، أبو عبد الله عبيد الله بن محمد بن محمد بن حمدان العُكْبَري المعروف بابن بَطَّة، تحقيق: رضا معطي وآخرون، دار الراية، د.ط.ت.

2.إحياء علوم الدين، أبوحامد محمد بن محمد الغزالي، تحقيق:علي محمد مصطفى-سعيد المحاسني، دمشق: دار الفيحاء- دار المنهل ناشرون، ط1، 1431ه/2010م.

3.الآداب الشرعية، عبدالله محمد بن مفلح المقدسي، تحقيق: شعيب الأرنؤوط-عمر القيام، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط3، 1419ه/1999م.

4.الأربعون النووية، أبي زكريا بن شرف النووي، عمر عبد الجبار، د.ط.ت.

5.أضواء على التعصب، مجموعة مؤلفين، دار أمواج، بيروت، ط1، 1993م.

6.الاعتصام، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى الغرناطي، تحقيق: أحمد عبد الشافي، بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1408ه/1988م.

7.إعلام الموقعين عن رب العالمين، أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن أيوب المعروف بابن قيم الجوزية، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، المملكة العربية السعودية: دار ابن الجوزي، ط1، 1423ه.

8.اقتضاء الصراط المستقيم لمخالفة أصحاب الجحيم، ابن تيمية، تحقيق:ناصر عبد الكريم

العقل، الرياض: مكتبة الرشد، د.ط.ت.

9.التبيان في آداب حملة القرآن، أبي زكريا يحيى بن شرف النووي، تحقيق:محمد الحجار، دار ابن حزم، د.ط.ت.

10.تذكرة السامع والمتكلم في أدب العالم والمتعلم، بدرالدين محمد بن إبراهيم ابن جماعة الكناني، بيروت: دار البشائر الإسلامية، ط3، 1433ه/2012م.

11.التربية إزاء تحديات التعصب والعنف في العالم العربي، علي أسعد وطفة، الإمارات العربية المتحدة: مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية، ط1، 2002م.

12.التعريفات، علي بن محمد بن علي الجرجاني،تحقيق : إبراهيم الأبياري، بيروت: دار الكتاب العربي، ط1405،1ه.

13.التكفير، نعمان عبدالرزاق السامرائي، بيروت: المنارة، ط2، 1406ه/1986م.

14.التوسط في الخطاب الديني وأثره على السلم الاجتماعي، محمد مطلق عساف، مؤتمر كلية الشريعة الدولى الثاني، جامعة النجاح الوطنية، فلسطين، 1433ه/2012م.

15.جامع بيان العلم وفضله، أبوعمر يوسف بن عبد الله النمري القرطبي، تحقيق: أبو عبد الرحمن فواز أحمد زمرلي، مؤسسة الريان- دار ابن حزم، ط1، 1424ه/2003ه.

16.جماعة المسلمين، محمد سرور زين العابدين، لندن: دار الجابية، ط4، د.ت.

17.الروح في الكلام على أرواح الأموات والأحياء بالدلائل من الكتاب والسنة، محمد بن أبي بكر أيوب الزرعي أبو عبد الله ابن القيم الجوزية، بيروت: دار الكتب العلمية، د.ط، 1395ه/1975م.

18.روضة المحبين ونزهة المشتاقين، محمد بن أبي بكر أيوب الزرعي أبو عبد الله، بيروت: دار الكتب العلمية، د.ط، 1412ه/ 1992م.

19.السراج المنير في ترتيب أحاديث صحيح الجامع الصغير، جلال الدين السيوطي – محمد ناصر الدين الألباني، دار الصديق – توزيع مؤسسة الريان، ط3، 1430 ه / 2009م.

20.سنن ابن ماجه وبهامشه حاشية السندي ومصباح الزجاجة في زوائد ابن ماجه للبوصيري، بيروت: دار الفكر، ط1، 1424ه/2003م.

21.سنن ابن ماجه، أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني، تحقيق:شعيب الأرنؤوط وآخرون، دار الرسالة العالمية، ط1، 1430 ه / 2009م.

22.سنن أبي داود، أبو داود سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير بن شداد بن عمرو الأزدي

السِّجِسْتاني، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، بيروت: المكتبة العصرية، د.ط.ت.

23.سنن الترمذي، محمد بن عيسى بن سَوْرة بن موسى بن الضحاك، الترمذي، أبو عيسى، تحقيق:أحمد محمد شاكر وآخرون، مصر: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، ط2، 1395هـ/1975م.

24.الشامل قاموس مصطلحات العلوم الاجتماعية، مصلح الصالح، المملكة العربية السعودية: دار عالم الكتب، ط1، 1420هـ/1999م.

25.شبهات تنظيم "الدولة الإسلامية" وأنصاره والرد عليها، عماد الدين خيتي، الرياض: مركز البيان للبحوث والدراسات، ط2، د.ت.

26.شرح النووي على صحيح مسلم، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط2، 1392ه.

27.الشريعة، أبوبكر محمد بن الحسين الآجري، تحقيق: عبدالله بن عمر بن سليمان الدميجي، الرياض: دار الوطن، د.ط.ت.

28.صحيح البخاري، محمد بن إسماعيل أبو عبدالله البخاري الجعفي، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، ط1، 1422ه.

29.صحيح مسلم، مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ط.ت.

30.الغلو في الدين في حياة المسلمين المعاصرة، عبدالرحمن بن معلا اللويحق، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط1، 1412هـ/1992م.

31.فتح الباري شرح صحيح البخاري، ابن حجر العسقلاني، تحقيق:محمد فؤاد عبدالباقي، ومحب الدين الخطيب، بيروت: دار المعرفة، د.ط، 1379ه.

32.فتح الغفار الجامع لأحكام سنة نبينا المختار، الحسن بن أحمد بن يوسف بن محمد بن أحمد الزُّباعي الصنعاني تحقيق: مجموعة بإشراف الشيخ علي العمران، دار عالم الفوائد، ط1، 1427ه.

33.فتنة التفجيرات والاغتيالات، أبي الحسن مصطفى بن إسماعيل السليماني، المملكة العربية السعودية: الرياض، ط2، 1430ه/2009م.

34.الفكر المقاصدي، قواعده وفوائده، أحمد الريسوني، الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، د.ط.ت.

35.القصة الكاملة لخوارج عصرنا، إبراهيم بن صالح المحيميد، دمشق-مكتبة البرازي، المملكة

العربية السعودية- دار الإمام مسلم، ط1، 1436هـ.

36.كلمات في الوسطية الإسلامية ومعالمها، يوسف القرضاوي، الكويت:المركز العالمي للوسطية، ط2، 1432هـ/2011م.

37.كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال، علاء الدين علي بن حسام الدين المتقي الهندي البرهان فوري، تحقيق: بكري حياني - صفوة السقا، مؤسسة الرسالة، ط1401،5هـ/1981م.

38.لسان العرب، محمد بن مكرم بن على، أبو الفضل، جمال الدين ابن منظور الأنصاري الإفريقى، بيروت: دار صادر، ط3، 1414هـ.

39.لغة الحوار وأثرها على السلم الاجتماعي، ميّ عمر نايف ، مؤتمر كلية الشريعة الدولى الثاني، جامعة النجاح الوطنية، فلسطين، 1433هـ/2012م.

40.مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، أبو الحسن نور الدين علي بن أبي بكر بن سليمان الهيثمي، تحقيق:حسام الدين القدسي، القاهرة: مكتبة القدسي، د.ط، 1414هـ/ 1994م.

41.مجموع الفتاوى، تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، تحقيق: أنور الباز-عامر الجزار، دار الوفاء، ط3، 1426هـ / 2005م.

42.المستصفى من علم الأصول، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، تحقيق:محمد بن سليمان الأشقر، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط1، 1417هـ/1997م.

43.مسند أحمد، أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرون، مؤسسة الرسالة، ط1، 1421هـ /2001م.

44.مشكلة الغلو في الدين في العصر الحاضر، عبدالرحمن بن معلاّ اللويحق،بيروت:مؤسسة الرسالة، ط2، 1420ه/1999م.

45.المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، أحمد بن محمد بن علي المقري الفيومي، بيروت:المكتبة العلمية، د.ط.ت.

46.المعجم الكبير، أبو القاسم سليمان بن أحمد الطبراني، تحقيق:حمدي بن عبد المجيد السلفي، دار إحياء التراث العربي، ط2، 1983م.

47.معجم مقاييس اللغة، أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، د.ط، 1399هـ / 1979م.

48.مفتاح دار السعادة، محمد بن أبي بكر أيوب الزرعي أبو عبد الله، بيروت:دار الكتب العلمية، د.ط.ت.

49.مقاصد الشريعة الإسلامية، محمدالطاهر بن عاشور، تحقيق: محمدالطاهر الميساوي، الأردن: دار النفائس، ط2، 1421ه/2001م.

50.الموافقات، إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي الشهير بالشاطبي،تحقيق:أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفان، ط1417،1ه/ 1997م.

51.الوسطية مطلبًا شرعيا وحضاريا، وهبة الزحيلي،الكويت: المركز العالمي للوسطية، ط2، 1432ه/2011م.

ثانيًا: المجلات

1.أثر منهج الوسطية الإسلامية في ترسيخ السلم الاجتماعي في كردستان، عارف علي عارف، أردوان مصطفى إسماعيل، مجلة القناطير-ماليزيا، المجلد3، العدد1، 2016.

2.التعصب الفكري والمنهجي والحزبي آفة الجماعات الإسلامية، فؤاد عبده الحاج البعداني، مجلة القلم، العدد2، 2004م.

ثالثًا: المواقع الإلكترونية

1.التعصب، بليل عبدالكريم، موقع الألوكة، شوهد في 2016/7/15، متاح على الموقع الإلكتروني الآتي

pnn2G5EV4/#ixzz38047/0http://www.alukah.net/culture/

2.التعصب مدمر الحضارات، نسيبة المطوع، أبحاث مؤتمر "الوسطية منهج حياة"، الكويت: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، شوهد في 2016/7/17م، متاح على الموقع الإلكتروني الآتي

85http://islam.gov.kw/Pages/ar/BookItem.aspx?id=

3.الموسوعة الحرة، ويكيبيديا، https://ar.wikipedia.org

الحواشي والإحالات:

[1] بيروت:مؤسسة الرسالة، ط2، 1420ه/1999م.

[2] رسالة ماجستير، فلسطين: جامعة النجاح الوطنية، 2010م.

[3] دمشق-مكتبة البرازي، المملكة العربية السعودية- دار الإمام مسلم، ط1، 1436ه.

[4] المملكة العربية السعودية: الرياض، ط2، 1430ه/2009م.

[5] المملكة العربية السعودية:جامعة طيبة، مؤتمر دور الجامعات العربية في تعزيز مبدأ الوسطية بين الشباب العربي،2011م.

[6] المملكة العربية السعودية: مجلة جامعة طيبة، العلوم التربوية، السنة الأولى، العدد2، 1426ه.

[7] بيروت: مؤسسة الرسالة، ط1، 1412هـ/1992م.

[8] شوهد في 2016/8/14م، متاح على الموقع الإلكتروني الآتي:
/116858https:/ /www.islamhouse.com/ar/books/

[9] المملكة العربية السعودية، مؤتمر الإرهاب بين تطرف الفكر وفكر التطرف، المحور الأول، الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، 1430هـ.

[10] لسان العرب، ابن منظور،2/383.

[11] معجم مقاييس اللغة، ابن فارس، 5/361.

[12] المصدر نفسه، 4/387- 388.

[13] اقتضاء الصراط المستقيم، ابن تيمية، 1/328.

[14] فتح الباري، ابن حجر، 13/278.

[15] معجم مقاييس اللغة، 3/447.

[16] التوسط في الخطاب الديني وأثره على السلم الاجتماعي، محمد مطلق عساف، ص8.

[17] الشامل قاموس مصطلحات العلوم الاجتماعية، مصلح الصالح، ص389.

[18] لغة الحوار وأثرها على السلم الاجتماعي، ميّ عمر نايف، ص3.

[19] أخرجه البخاري، كتاب أحاديث الأنبياء،باب:قول الله عز وجل ﴿وأما عاد فأهلكوا بريح صرصر﴾ شديدة ﴿عاتية﴾، 4/137؛ وأخرجه مسلم، كتاب الزكاة، باب: ذكر الخوارج وصفاتهم، 2/741.

[20] الاعتصام، 1/ 22-23.

[21] الاعتصام، 2/182.

[22] أخرجه البخاري، كتاب استتابة المرتدين والمعاندين وقتالهم، باب: قتل الخوارج والملحدين بعد إقامة الحجة عليهم، 9/16.

[23] فتح الباري، 12/301.

[24] الشريعة، الآجري، 1/325-326.

[25] أخرجه البخاري، كتاب العلم، باب: كيف يقبض العلم، 1/32؛ وأخرجه مسلم، كتاب العلم، باب: رفع العلم وقبضه وظهور الجهل والفتن في آخر الزمان، 4/2058.

[26] أخرجه أحمد، مسند عبدالله بن العباس بن عبدالمطلب، 5/298؛ صحيح على شرط الشيخين، فتح الغفار الجامع لأحكام سنة نبينا المختار، الصنعاني، 2/1055.

[27] أخرجه أحمد، مسند عبدالله بن عمرو بن العاص رضي الله عنهما، 11/614؛ قال الهيثمي:"رجال أحمد ثقات"، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، 6/228.

[28] أخرجه أحمد، 28/632؛ قال الهيثمي:"رواه أحمد، وفيه ابن لَهيعة وهو لين، وبقية رجاله ثقات"، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، 8/105.

[29] أخرجه أحمد، مسند أبي سعيد الخدري رضي الله عنه، 17/391؛ قال الهيثمي:"رواه أحمد، ورجاله رجال الصحيح، غير فِطْرِ بن خليفة، وهو ثقة"، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، 9/134.

[30] الروح، ص63.

[31] مجموع الفتاوى، 28/483.

[32] جامع بيان العلم وفضله، 2/371.

[33] أبو عمر البغدادي، واسمه الحقيقي حامد داود محمد خليل الزاوي، أمير منظمة دولة العراق الإسلامية من 2006 إلى 2010م.

شوهد في 2016/8/31م، أبو_عمر_البغدادي /https://ar.wikipedia.org/wiki

[34] شبهات تنظيم "الدولة الإسلامية" وأنصاره والرد عليها، عماد الدين خيتي، ص327.

[35] التكفير، نعمان عبدالرزاق السامرائي، ص15.

[36] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[37] إعلام الموقعين عن رب العالمين، 2/164-165.

[38] مشكلة الغلو في الدين، عبدالرحمن بن معلا اللويحق، ص191. بتصرف يسير.

[39] الاعتصام، 119-120.

[40] هو شكري أحمد مصطفى (1942م) من مواليد أسيوط. مؤسس جماعة المسلمين أو جماعة الدعوة والهجرة والتي سماها الإعلام جماعة التكفير والهجرة. شوهد في 2016/8/31م،شكري_مصطفى https://ar.wikipedia.org/wiki/

[41] الحجيات، شكري مصطفى، ص14، نقلا عن: الغلو في الدين في حياة المسلمين المعاصرة، عبدالرحمن بن معلا اللويحق، ص370.

[42] الحجيات، ص15نقلا عن: الغلو في الدين في حياة المسلمين المعاصرة، عبدالرحمن بن معلا اللويحق، ص371.

[43] شبهات تنظيم "الدولة الإسلامية" وأنصاره والرد عليها، ص312.

[44] أردني من أصل فلسطيني، يعتبر من أبرز منظري تيار السلفية الجهادية. من مؤلفاته:"الكواشف الجلية في كفر الدولة السعودية".

شوهد في 2016/9/1م، أبو_محمد_المقدسي/https://ar.wikipedia.org/wiki

[45] هذه عقيدتنا، ص32؛ نقلا عن: القصة الكاملة لخوارج عصرنا، إبراهيم بن صالح المحيميد، ص223.

[46] القافلة تسير، للمقدسي، ص1؛ نقلا عن: القصة الكاملة لخوارج عصرنا، ص359.

[47] معجم مقاييس اللغة، 4/336.

[48] لسان العرب، 1/606.

[49] أضواء على التعصب، مجموعة مؤلفين، ص9.

[50] أضواء على التعصب، ص7.

[51] التربية إزاء تحديات التعصب والعنف في العالم العربي، علي أسعد وطفة، ص29.

[52] التعصب، بليل عبدالكريم، موقع الألوكة، شوهد في 2016/7/15، متاح على الموقع الإلكتروني الآتي pnn2G5EV4/#ixzz38047/0http://www.alukah.net/culture/

[53] التعصب مدمر الحضارات، نسيبة المطوع، ص8.

[54] أخرجه أبوداود، كتاب الأدب، باب: في العصبية، 4/331؛ حديث حسن، الآداب الشرعية، ابن مفلح المقدسي،1/81.

[55] أخرجه أبوداود، كتاب الأدب، باب: في العصبية، 332/4. قال أبوداود في رسالته إلى أهل مكة:"وما لم أذكر فيه شيئًا، فهو صالح"، ص70.

[56] عمية: هي الأمر الأعمى الذي لا يستبين وجهه. شرح النووي على صحيح مسلم، 238/12.

[57] أخرجه مسلم، كتاب الإمارة، باب: الأمر بلزوم الجماعة عند ظهور الفتن وتحذير الدعاة إلى الكفر، واللفظ له، 1478/3؛ وأخرجه أحمد، 424/13.

[58] أخرجه البخاري، كتاب تفسير القرآن، باب قوله تعالى:{سواء عليهم أستغفرت لهم أم لم تستغفر لهم، لن يغفر الله لهم، إن الله لا يهدي القوم الفاسقين}، [المنافقون: 6]، 154/6؛ وأخرجه مسلم، كتاب البر والصلة والآداب، باب: نصر الأخ ظالما أو مظلوما، 1998/4.

[59] التعصب الفكري والمنهجي والحزبي آفة الجماعات الإسلامية، فؤاد عبده الحاج البعداني، مجلة القلم، ص105.

[60] الرد على تنظيم "الدولة الإسلامية"، عماد الدين خيتي، ص315.

[61] المصدر نفسه، ص317.

[62] جماعة المسلمين، محمد سرور زين العابدين، ص71.

[63] أخرجه أحمد، مسند أنس بن مالك رضي الله عنه، 244/20. قال شعيب الأرنؤوط:"إسناده صحيح على شرط الشيخين".

[64] وذلك حين بعث معاذًا رضي الله عنه إلى اليمن.

[65] الفكر المقاصدي، قواعده وفوائده، أحمد الريسوني، ص115.

[66] المستصفى من علم الأصول، الغزالي، ص417.

[67] مقاصد الشريعة الإسلامية، ص251.

[68] أخرجه البخاري، كتاب المناقب، باب: علامات النبوة في الإسلام، 200/4-201؛ وأخرجه مسلم، كتاب الزكاة، باب: التحريض على قتل الخوارج، 746/2.

[69] فتح الباري، 287/12.

[70] فتح الباري، 619/6.

[71] سنن ابن ماجه وبهامشه حاشية السندي ومصباح الزجاجة، ص59.

[72] الموافقات، 149/5-150.

[73] إعلام الموقعين، 2/ 386-387.

[74] يومىء إلى قوله عليه الصلاة والسلام:"إن الله لا يقبض العلم..."، وقد سبق في ص9.

[75] الاعتصام، 172/2-173.

[76] المعجم الكبير، الطبراني، 361/22؛ قال الهيثمي:"رواه الطبراني في الأوسط والكبير، وفيه ابن لهيعة، وهو ضعيف"، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، 135/1.

[77] سنن ابن ماجه، أبواب الفتن، باب: شدة الزمان، 162/5. قال شعيب الأرنؤوط:" حديث حسن".

[78] أخرجه أحمد، مسند عبدالله بن عمرو بن العاص رضي الله عنهما، 304/11-305؛ قال محقق المسند شعيب الأرناؤوط:" حديث صحيح، وهذا إسناد حسن".

[79] الموافقات، 148/4.

[80] الاعتصام، 2/183.

[81] فتنة التفجيرات والاغتيالات، أبي الحسن مصطفى بن إسماعيل السليماني، ص114.

[82] الرد على تنظيم الدولة الإسلامية، ص326.

[83] رسالة مفتوحة، ص15؛ نقلا عن: القصة الكاملة لخوارج عصرنا، ص398.

[84] مجموع الفتاوى، 28/290-291.

[85] معجم مقاييس اللغة، ابن فارس، 6/108.

[86] لسان العرب، ابن منظور،7/427.

[87] المصباح المنير، الفيومي، 2/658.

[88] كلمات في الوسطية الإسلامية ومعالمها، يوسف القرضاوي، ص9.

[89] الوسطية مطلبًا شرعيا وحضاريا، وهبة الزحيلي، ص10.

[90] أثر منهج الوسطية الإسلامية في ترسيخ السلم الاجتماعي في كردستان، عارف علي عارف، أردوان مصطفى إسماعيل، مجلة القناطير-ماليزيا، المجلد3، العدد1، 2016، ص58-60.

[91] أخرجه البخاري، كتاب الإيمان، باب: إن الدين يسر، 1/23.

[92] أخرجه مسلم، كتاب العلم، باب: هلك المتنطعون، 4/2055.

[93] أخرجه البخاري، كتاب النكاح، باب: الترغيب في النكاح ، 5/1949؛ وأخرجه مسلم، كتاب النكاح، باب:استحباب النكاح لمن تاقت نفسه إليه، ووجد مؤنه، واشتغال من عجز عن المؤن بالصوم، 2/1020.

[94] أخرجه أحمد، مسند عبدالله بن العباس بن عبدالمطلب، 5/104؛ قال شعيب الأرناؤوط:"إسناده صحيح".

[95] أخرجه أحمد، 29/17. قال شعيب الأرناؤوط:" حديث صحيح".

[96] تذكرة السامع والمتكلم في أدب العالم والمتعلم، بدرالدين محمد بن إبراهيم ابن جماعة الكناني، ص97.

[97] المصدر نفسه، ص97.

[98] الموافقات، 1/144.

[99] مفتاح دار السعادة، 59.

[100] التعريفات، الجرجاني، ص266.

[101] إحياء علوم الدين، الغزالي، 4/80.

[102] أخرجه الترمذي، أبواب تفسير القرآن، باب: ومن سورة الزخرف، 5/378. وقال الترمذي:"هذا حديث حسن صحيح".

[103] أخرجه أبوداود، كتاب السنة، باب: النهي عن الجدال في القرآن، 4/199؛ وأخرجه أحمد، مسند أبي هريرة رضي الله عنه،13/369؛ وقال شعيب الأرناؤوط:"إسناده صحيح على شرط الشيخين".

[104] التبيان في آداب حملة القرآن،ص168.

[105] الإبانة، ابن بطة، 2/531.

[106] المصدر نفسه، 2/618.

[107] أخرجه الترمذي، أبواب البر والصلة، باب: ما جاء في المراء، 4/358، وقال:"حديث حسن".

[108] التعريفات، ص320.

[109] صححه النووي في الأربعون النووية،ص28؛ قال ابن حجر في فتح الباري:"رجاله ثقات"، 289/13.

[110] أخرجه أحمد، 33/33؛ قال الهيثمي:" رواه أحمد، ورجاله رجال الصحيح"، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، 306/7.

[111] أخرجه أحمد، مسند الشاميين، حديث معاوية بن أبي سفيان، 135/28؛وقال شعيب الأرنؤوط "إسناده حسن".

[112] الاعتصام، 267/2-268.

[113] الاعتصام، 269/2.

[114] الاعتصام، 148/2.

[115] الإبانة، 535/1.

[116] مشكلة الغلو في الدين، ص390.

[117] كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال،616/4. حديث صحيح. السراج المنير في ترتيب أحاديث صحيح الجامع الصغير، جلال الدين السيوطي – محمد ناصر الدين الألباني، 562/1،

[118] روضة المحبين ونزهة المشتاقين، 474.

[119] أخرجه مسلم، كتاب الطلاق، باب: بيان أَنَّ تَخْيِيرَ امْرَأَتِهِ لَا يَكُونُ طَلَاقًا إلا بالنية، 1104/2.

[120] أخرجه البخاري، كتاب الجهاد والسير، باب: ما يُكْرَهُ من التَّنَازُعِ وَالِاخْتِلَافِ في الْحَرْبِ وَعُقُوبَةِ من عَصَى إِمَامَهُ، 1104/3.

The methodology of the Prophetic Sunnah in addressing the threats of civil peace

Dr. Arduan Mustafa Ismail
University of Salahaddin - Faculty of Islamic Sciences - Kurdistan Region of Iraq.

Abstract

This research has shown that Extremism and extravagance are a real threat for principles of the civil peace in our contemporary life. Muslim communities and non- Muslims have been suffering from the effects of extremism , terrorism, bombings, and suicide bombings. In fact, this is a natural result that arise from ignorance of the Islamic sciences, Sharia objectives, and intellectual intolerance of groups and parties. It displays the methodology of the Sunnah in solving this dangerous issue by activating the Islamic moderation approach in Muslim's life, avoiding bad argument , not following whims. Eventually, the research has tackled the most prominent results and recommendations.

Key words: Prophetic Sunnah, Civil Peace, excessiveness.

التعامل مع الأجنبي (الاستثمار نموذجا) الشروط ـ الضوابط ـ الأهداف

بقلم

د. واثق عباس عبد الرحمن محمد (*)

ملخص

تتناول هذه الدراسة التعامل مع الأجنبي(الاستثمار نموذجاً)، من حيث الشروط، الضوابط، الأهداف، حيث تعريف ووجوب الاستثمار، ثم ماهية وشرعية التعامل مع الأجنبي المستثمر، وشروط ودواعي هذا التعامل، ثم الضوابط التي تحكم التدفقات الأجنبية ومن ثم الأهداف التي يرجي تحقيقها من وراء التعامل مع الأجنبي.

ولقد خرجت هذه الدراسة بعدة نتائج منها، جواز التعامل مع الأجنبي وإتاحة الفرصة للأجنبي بالاستثمار في أراضي المسلمين، ما دام جر نفعاً للمجتمع، بل إن منهج الإسلام يضمن للأجنبي المستثمر استثماراً مربحاً آمناً وفق قواعد عامة تحكم وتضبط هذا الاستثمار، والتي ترقى لتصبح أهدافاً عامة يسترشد بها إلى تنمية شاملة.

الكلمات المفتاحية: الاستثمار، الأجنبي، التنمية، المعاملات المالية.

مقدمة

لا يمكن تجاهل التعاون التجاري العابر للحدود السياسية والدينية ودوره في دفع عجلة التنمية الاقتصادية في الدول النامية، ولكن اختلاف المعايير والمرجعيات والتكوين الفكري لأفراد المجتمع، يجعل لكل تفكيره وضوابطه ووسائله في التعامل التجاري، والتي قد تختلف اختلافاً جوهرياً بين المتعاملين (الوافد والمضيف)، والنظام الاقتصادي الإسلامي ينظم هذه

(*) أستاذ مساعد بقسم الاقتصاد الإسلامي ـ كلية العلوم الإسلامية والعربية ـ جامعة وادي النيل ـ عطبرة ـ السودان
waamas@gmail.com

العملية تنظيما دقيقاً، هدفه في ذلك مصلحة الفرد والمجتمع المسلم، وذلك من خلال توفير التنمية بالطرق الشرعية في كافة جوانبها، فقد وضع الإسلام منهجاً متكاملاً للاستفادة من التدفقات الخارجية، فوضع لها الشروط والضوابط التي تحكم تدفق تلك الاستثمارات، هادفاً الى تحقيق الرفاهية الاقتصادية بعدل وكفاءة اقتصادية عالية.

مشكلة البحث: تكمن مشكلة البحث في توضيح:

- شرعية التعامل مع الأجنبي وما يتبعه من الاستثمار الأجنبي.
- منهج الإسلام لاستثمار المال، والضوابط الأهداف التي تحكم التدفقات الاستثمارية الخارجية.

أهمية البحث: تنبع أهمية البحث في كونه يوضح شرعية الاستثمار والتعامل مع الأجنبي، والشروط والضوابط التي تحكم هذا التعامل، والأهداف التي يُرجي تحقيقها.

أهداف الدراسة:

تهدف الدراسة إلى الآتي:

- التعرف على ماهية وشرعية الاستثمار الأجنبي المباشر في الإسلام.
- بيان منهج الإسلام في استثمار المال.
- توضيح الأهداف التي تحكم تدفق الاستثمارات.

منهجية البحث: لضمان انجاز ومتابعة البحث يستخدم الباحث المنهج الوصفي والمنهج الاستقرائي.

تنظيم الورقة:

1. الإطار النظري
2. الشروط
3. الضوابط
4. الأهداف
5. النتائج والتوصيات

1. الإطار النظري

1. 1. مفهوم الاستثمار في الإسلام :

أصل كلمة استثمار في اللغة هي من ثمر الشجر يثمر ثموراً أي طلع ثمره، و"استثمر الشيء" أي جعله يثمر وينمو[1].

إذن الاستثمار في الاقتصاد الإسلامي هو: عبارة عن جهد واعٍ ورشيد يبذل في الموارد المالية والقرارات البشرية بهدف تكثيرها وتنميتها والحصول على منافعها وثمارها[2].

1. 2. شرعية الاستثمار:

هنالك دلالات واضحة غير لفظية في القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة تدل أو تشير إلي وجوب الاستثمار، وهى:

1. 2. 1. الأمر بالمشي في مناكب الأرض أمر بالاستثمار:

يقول الله تعالى: ﴿ **هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ ذَلُولًا فَامْشُوا فِي مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا مِن رِّزْقِهِ** ﴾ (الملك: 15)، تعتبر الأرض في المنظور الإسلامي رأس مال شائع، ومعلوم أن تنمية رأس المال وتثميره أمر واجب[3]، كما أن الأمر بالمشي في جنبات الأرض لتحصيل الثمار أمر بالاستثمار لأن المشي هنا مقصود منه تحصيل الخيرات والبركات التي وضعها الله في الأرض.

1. 2. 2. الأمر بالانتشار بعد الجمعة أمر بالاستثمار:

يقول تعالى: ﴿ **فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ وَابْتَغُوا مِن فَضْلِ اللَّهِ**﴾ (الجمعة: 10) ﴿**فانتشروا**﴾ أمر واجب لأن لفظ الأمر المطلق يفيد الوجوب ما لم تصرفه قرينة، وكون لفظ الانتشار اقترن بفضل الله تعالى، واقترن بـ"وزروا البيع"، تفيد بأنه الاستثمار.

1. 2. 3. الأمر بالضرب في الأرض أمر بالاستثمار:

يقول الله تعالى : ﴿**وَآخَرُونَ يَضْرِبُونَ فِي الْأَرْضِ**﴾ (المزمل: 20)، الأمر بالضرب في الأرض بغية الحصول على فضل من الله أمر واجب إذن فالاستثمار أيضاً واجب لكونه احد أشكال الضرب في الأرض وابتغاء فضله[4].

1. 2. 4. الحث على العمل أمر بالاستثمار:

في حديث النبي صل الله عليه وسلم عندما أتاه رجل من الأنصار يسأله، والذي حث فيه النبي صل الله عليه وسلم على العمل بصورة عامة والاستثمار بصورة خاصة فقد باع صلى

الله عليه سلم سلعاً معمرة (ضروريات) من أجل تكوين رأس المال وتراكمه[5].

1. 2. 5.إيجاب غرس الفسيلة أمر بالاستثمار:

فحديث النبي صل الله عليه وسلم عن وجوب غرس الفسيلة يؤكد أن استثمار المال الزائد عن الحاجة واجب شرعي، ولام الأمر في قوله فليغرسها صيغة أمر دالة على وجوب، ما لم تصرفها قرينة مانعة من إرادة هذا الوجوب، والأمر بغرس الفسيلة في الحديث دلالة على وجوب الاستثمار.

1. 2. 6. تحريم بيع دار أو عقار دون استثمار ثمنه:

قال صلى الله عليه وسلم: "من باع داراً أو عقاراً فلم يجعل ثمنه في مثله كان قميناً أن لا يبارك فيه"[6]، أن حجب المال وتعطيله عن أوجه الاستثمار يؤدي إلي إخراج المال عن وظيفته الأساسية التي خلقه الله من أجلها، فالشاهد قوله صلى الله عليه وسلم فلم يجعل ثمنها في مثله، وذلك يؤكد على وجوب الاستثمار[7].

1. 3. مفهوم الأجنبي:

أن مفهوم الأجنبي عند الدول الإسلامية لا ينطبق إلا على غير المسلمين ممن لا يرتبطون مع الدول الإسلامية بعقد إقامة دائمة، ومفاد ذلك أن وصف الأجنبي يشمل ما اصطلح عليه الفقهاء على تسميتهم بالحربيين أو المستأمنين أو المعاهدين، ومن ثم يخرج من نطاقه في رأي جمهور الفقهاء "أهل الذمة" فهم يتمتعون بوصف المواطنة في دار الإسلام لهم ما للمسلمين وعليهم ما عليهم[8].

1. 4. حكم التعامل مع الأجنبي:

لقد تحدث الفقهاء عن شرعية التعامل مع الأجنبي (المستثمر)، غير أنهم اختلفوا في حكمه، فقد ذهب المذهب الأول الشافعية والظاهرية إلي أنه لا يمكن غير المسلم مطلقاً من استغلال الموارد الطبيعية في الدول الإسلامية سواء كان حربياً أو مستأمناً أو ذمياً وقد تقاربت في ذلك آراء كثير من الفقهاء، "الإمام النووي والغزالي والرافعي"، الشافعية يشترطون لصحة الاستثمار أن يكون الشخص قادراً على الإحياء، والقدرة تشمل الحسية والشرعية، والقدرة الشرعية تعد منعدمة لدى الأجنبي المستثمر بل لدى الذمي الوطني.

أما المذهب الثاني "المالكية والحنابلة" فقد ذهبوا إلي جواز استغلال الموارد الطبيعية من

قبل غير المسلمين ولو دون إذن الإمام ما لم يتعد على حق أحد معين وقد ذكر المرداوي: "ومن إحياء أرض ميتة فهي له مسلماً كان أو كافراً بإذن الإمام أو بغير إذن الإمام في دار الإسلام وغيرها"، ويقول الخرشي: "فإن المحيي لا يفتقر في إحيائه لإذن ولو كافراً واحتجوا بقوله صلى الله عليه وسلم: من أحيا أرضاً ميتة فهي له"(9)، وبأن الأحياء من أسباب الملك كما أن إحياء الأرض من مصلحة المسلمين بعمارة الأرض والانتفاع بها.

أما المذهب الثالث "الأحناف" فقد ذهبوا إلي الجواز بشروط حتى يستطيع الأجنبي استغلال الموارد الطبيعية في الدولة الإسلامية، فعندهم "إذا دخل الحربي دارنا بأمان واشترى أرض خراج، فإذا وضع عليه الخراج فهو ذمي لأن خراج الأرض بمعزله عن خراج الرأس، فإذا التزمه صار ملتزماً المقام في دارنا، أما مجرد الشراء لا يصير ذمياً لأنه قد يشتريها للتجارة" أي أنهم يشترطون على المستأمن حصوله على جنسية الدولة الإسلامية بأن يصير ذمياً حتى تتاح له فرصة الاستثمار عن طريق الإحياء أو الإقطاع.

ويري الباحث جواز معاملتهم بشروط، أما جواز المعاملة فقد قام الدليل القاطع في ذلك قرآناً، قال تعالى: ﴿**وطعام الذين أوتوا الكتاب حل لكم**﴾ (المائدة: 5)، وهذا نص بمخاطبتهم بفروع الشريعة، وقد عامل النبي صلى الله عليه وسلم اليهود ومات ودرعه مرهونة عند يهودي في شعير أخذه لعياله، ولقد ابرم الرسول صلى الله عليه وسلم عقداً خاصاً مع يهود خيبر، وبمقتضاه يدفع إليهم الأرض بعد أن آلت ملكيتها إلي المسلمين بمقتضى الفتح، وذلك مقابل أن يقوم اليهود باستثمارها فيما تصلح له من زرع وغرس على أن يكون لهم شطر ما يخرج من هذا الاستغلال(10). كما أن النبي صل الله عليه وسلم سافر إليهم(11)، وهنالك العديد من صور التعامل التجاري بين المسلمين وغيرهم ولم يمنع الإسلام غير المسلمين من الدخول إلي الأراضي الإسلامية متى ما استأذن للدخول خاصة إذا كانت فيه مصلحة للمسلمين، فلقد روى بن شعيب أن أهل منيج قوماً من أهل الحرب وراء البحر – كتبوا إلى سيدنا عمر رضي الله عنه ، دعنا ندخل أرضك تجاراً، وتعشرنا فشاور سيدنا عمر رضي الله عنه أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم في ذلك فأشاروا إليه رضي الله عنه به، فكان أول من عشر من أهل الحرب، وذكر أن النبط "قوم من العرب، قطنوا قدياً جنوبي فلسطين" كانوا تجاراً يدخلون إلي مصر والشام، وبلاد الفرات وروما، وقد كانوا يؤخذ منهم العشر.

يقول ابن تيمية أن الناس لابد لهم من طعام يأكلونه وثياب يلبسونها ومساكن يسكنونها، فإذا لم يجلب لهم من الثياب ما يكفيهم، كما كان يجلب إلي الحجاز على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم، كانت الثياب تجلب إليهم من اليمن ومصر والشام، وأهلها كفار، وكانوا يلبسون ما نسجه الكفار ولا يغسلونه، فإذا لم يجلب إلي الناس في البلد ما يكفيهم احتاجوا إلي من ينسج لهم من طعام، إما مجلوب من غير بلدهم، وإما من زرع بلدهم، وهذا هو الغالب وكذلك لابد لهم من مساكن يسكنونها[12]، يحتاجون إلي البناء ووسيلة الحصول على ذلك هو التبادل مع من توجد عندهم هذه المنتجات أخذاً وعطاءً، فتسد الحاجة وتعم المنفعة.

أما جواز معاملتهم بشروط فمن باب حتى لا يكونوا بذلك قوة على المسلمين، وقد تباينت آراء المفكرين حول تحقيق التنمية بالاستعانة بالأجنبي، يري يسري[13]"أن استراتيجية التوجه الداخلي هي أفضل للبلدان الإسلامية عن استراتيجية التوجه إلي الخارج لأنها في اعتقاده تؤدي إلي تحقيق التنمية على أسس إسلامية"، ولكن بدر[14]"يرى عكس ذلك فهو لا يوافق على عزل العالم الإسلامي عن المعسكر الغربي أو الشرقي، بل يدعوا الدول الإسلامية، ويرى ضرورة تبني سياسة جمركية تقوم على مبدأ التفضيل النسبي للمسلمين وتوجد معاملتهم الجمركية تجاه الخارج"[15].

والناظر لاقتصاد الدول المسلمة في العصر الحالي يجدها في الغالب من الدول النامية، والتي تتعطش لأي أفكار استثمارية من المسلم أو من غيره، حتى تستطيع أن ترفع من مستوي اقتصادها بصورة عامة، كما أن الأجنبي عندما يأتي إلى الدولة المسلمة مستثمراً يكون في موقف قوة، فهو يحمل أموالاً وأفكاراً استثمارية، فهو يأتي بشروطه، ومع تمسك المسلم بدينه وضوابطه، يكون هنالك ثلاث خيارات:

- إما أن ترفض معاملته.
- وإما أن تقبلها بدون شروط أو قيود.
- وإما أن تقبلها بشروط وقيود.

فقبول الخيار الأول بصورة مطلقة أمر لا يتمشى مع ما تتميز به عملية التنمية الاقتصادية بين الدول.

كما أن الخيار الثاني مرفوض أيضاً لما يترتب عليه من سيطرة اقتصادية وسياسية على

المسلمين.

وأخيراً الخيار الثالث فهو خيار مقبول لا يتعارض مع المبادئ والشواهد في الاقتصاد الإسلامي، فإن تدفقات الاستثمارات الأجنبية داخل البلاد الإسلامية واستنباط الوسائل التي تمكن من الرقابة المحكمة عليها تبدو منطقية ومقبولة في ظل ظروف التخلف الاقتصادي والحاجة الملحة إلي التنمية السريعة(16).

2. الشروط:

التعامل مع الأجنبي (المستثمر) يكون بشروط، يمكن تلخيصها في الآتي:

2. 1. وجود حاجة داعية إلي – تدفق الاستثمارات الخارجية – يقدرها أهل الاختصاص والذكر الموثوق بهم في هذا المجال، وهو ما ذهب إليه الأحناف والشافعية والإمام أحمد من أنه لا تجوز الاستعانة بهم إلا لحاجة فقد استعان عليه الصلاة والسلام بالدليل في الهجرة.

2. 2. الالتزام بضوابط التمويل في الاقتصاد الإسلامي لأن التمويل في حقيقته إنفاق مال أو استخدام طاقة ويتحتم الالتزام بضوابط الإنفاق الإسلامي.

2. 3.القدرة على الوفاء بالعهود والمواثيق المستخدمة للتمويل الخارجي، لأن المسلمين عند شروطهم، إلا شرطاً حرم حلالاً أو حلل حراماً، يقول تعالى: ﴿**يا أيها الذين امنوا أوفوا بالعهد إن العهد كان مسئولا**﴾ (النساء: 34)(17).

2. 4. أن لا يترتب عليه تبعية لغير المسلمين، قال تعالى: ﴿**ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا**﴾ (النساء: 141)، وهو يفيد الأمر إلا إذا ترتب على الاستعانة بهم إلي التمويل أي لون من ألوان التبعية فإن الإسلام يأبى ذلك ، كما أن رفض الرسول صلى الله عليه وسلم لهدية المشرك تفيد تبرير أن المهتدي كانت له أهداف غير مقبولة ، وذلك ما دفع المالكية والحنابلة إلي اشتراط أن يلي المسلم الصرف والإدارة بنفسه أو بوكيل في الشركة مع غير المسلم.

2. 5. أن لا يكون فيه ضرر على المسلمين من ناحية القوة، مثل بيع السلاح للحربيين فهو غير جائز لما يترتب عليه من ضرر، وقد نقل النووي أن بيع السلاح لأهل الحرب حرام بالإجماع، وذلك لما فيه من الظهور والقوة على المسلمين، كذا ما يصنع منه السلاح كالحديد، وقد ذكره الإمام مالك في قوله: لا يجوز أن يباعوا شيئاً مما يستعينون به في حربهم، وعلى والي المسلمين أن يمنع من الدخول إلي أرض الحرب للتجارة ، إن خشي أن يحل إليهم ما لا يحل

بيعه منهم[18].

3.الضوابط :

أوضح الإسلام مفهوم ملكية المال الذي هو من عند الله، وقد أعطى الأفراد الحرية ولكنها مقيدة بضوابط. فهو يستنكر كل الممارسات التي تؤدي الى الضرر بالفرد والمجتمع[19]، ومن هذه الضوابط:

3. 1. **النهي عن الممارسات غير الصحيحة**: مثل:

3. 1. 1. النهي عن الغش في كم البيع، قال تعالى: ﴿**ويل للمطففين الذي إذا اكتالوا على الناس يستوفون وإذا كالوهم أو وزنوهم يخسرون**﴾ (المطففين:1– 3)، وقوله تعالى: ﴿**وأقيموا الوزن بالقسط ولا تخسروا الميزان**﴾ (الرحمن: 9).

3. 1. 2. النهي عن الغش في نوعية السلعة وإظهارها على غير حقيقتها قال رسول الله صلى الله عليه وسلم "من غشنا فليس منا" وثبت مراقبته صل الله عليه وسلم للسلع في الأسواق والتحري عن نوعيتها.

3. 1. 3.النهي عن الغبن في تقييم الأشياء، قال تعالى: "لا تبخسوا الناس أشيائهم"(الشعراء: 58)

3. 1. 4. النهي عن الاحتكار، فكل ما أضر بالناس حبسه فهو احتكار، يقول عليه الصلاة والسلام: "لا يحتكر إلا خاطئ"[20]، وأجاز الفقهاء تسعير المال المحتكر وبيعه جبراً على مالكه.

3. 1. 5. النهي عن بعض اصناف المبادلات، عن أبي الزبير وسعد بن سينا وعن جابر بن عبد الله قال : نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن المحاقلة والمزابنة والمخابرة والمعاومة وعن الثنايا ، ورخص في العرايا[21]، ونهي عن النجش ، وسوم الرجل على سوم أخيه وغيرها[22].

3. 1. 6. النهي عن البيوع المتضمنة للعلة الربوية، مثل "بيع العينة" و"بيعتين في بيعة" وغيرها، وفي عقود لها معني البيع ومقصد الربا لذلك نهى النبي صلى الله عليه وسلم عنها لان العبرة بالمقاصد والمعاني وليست بالألفاظ والمباني.

3. 1. 7. النهي عن بيع المضطر وبيع المكره ففي الحديث: "لا يحل لامرئ أن يأخذ مال

أخيه بغير حقه وذلك لما حرم الله مال المسلم على المسلم".

3. 1. 8. النهي عن التغرير بالحلف وهو من صور التغرير القولية ، قال صلى الله عليه وسلم: "الحلف منفقة للسلع ممحقة للبركة"[23]،[24].

3. 2. **النهي عن التمويل بالصيغ المحرمة**: منع الاستثمار بطريقة الربا، لأنه خارج عن مبادئه وأصوله ويتنافى مع أهدافه وقواعده وكذا كان موقف الديانات والحضارات الأخرى السابقة للإسلام بتعاليم تحرم الربا تحريماً قاطعاً، وعدته من كبريات الجرائم ومنعت استثمار المال عن طريقه، فمثلاً اليهودية نجد أن تعاليمهم الدينية تحرم تحريماً قاطعاً على الإسرائيلي تعامله بالربا، فقد جاء في العهد القديم "إذا افتقر أخوك فاحمله ولا تطلب ربحاً ولا منفعة"، والمسيحية أيضا جاءت تجدد القول بتحريم الربا، فمن نصوص الإنجيل في ذلك "افعلوا الخيرات واقرضوا غير منتظرين عائداتها، وإذا يكون ثوابكم جزيلاً"، حتى الوثنية فقد كان العرب في الجاهلية يتعاملون بالربا وهو جزء من حياتهم الاقتصادية ورغم ذلك فإنهم كانوا يشمئزون من عمليات الربا، ويعدونها من الطرق غير السليمة في استثمار المال، فعندما تهدم سور الكعبة وأرادت قريش إعادة بنائه، حرصت على أن تجمع الأموال لذلك من البيوتات التي لا تتعامل بالربا، حتى لا يدخل في بناء البيت مال حرام[25]، ولقد ذكر ابن إسحاق في السيرة عن عبد الله بن أبي نجيح، أنه أخبر عن عبد الله بن صفوان بن أمية، أن أبا وهب بن عابد بن عمران بن مخزوم وهو جد جعدة بن عبيدة بن أبي وهب المخزومي قال لقريش لا تدخلوا فيه، أي في بناء البيت، من كسبكم إلا الطيب ولا تدخلوا فيه مهر نعي ولا بيع ربا ولا مظلمة من الناس[26]. والإسلام حرمه تحريما قاطعاً، قال تعالى: ﴿ **وما أتيتم من ربا ليربوا في أموال الناس فلا يربوا عند الله وما أتيتم من زكاة تريدون وجه الله فأولئك هم المضعفون**﴾ (الروم: 39)[27].

3. 3. النهي عن الاستثمار في المحرمات: إن الخدمات وعناصر الإنتاج الداخلة في المشروع الاستثماري يجب أن تكون مشروعة إسلامياً أي واقعة في دائرة الحلال، كذلك فإن السلع والخدمات التي ينتجها أو يتعامل فيها المشروع الاستثماري يلزم أن تقع في دائرة الحلال، ليس هذا فقط، بل أن العمليات التشغيلية والتصنيفية والمعالجية التي تتوسط المدخلات والمخرجات، ينبغي أن تكون هي الأخرى حلالاً، فأساليب العمل وطرق المعالجة والتشغيل

والإنتاج ينبغي أن تكون مشروعة، وبذا فانه يحرم، وبالتالي لا يقبل شرعاً أي مشروع استثماري ينتج أو يتعامل في السلع المحرمة كالخمر ولحم الخنزير، أو يقدم خدمات محرمة، كالميسر والقمار أو يستخدم هذه السلع والخدمات المحرمة ليست من الطيبات التي أمر الله بتناولها أو تداولها[28]، والإسلام بتحريمه لهذه المعاملات ومنع الناس التعامل بها ينظر إليها على أنها أعمال ليست منتجة اقتصادياً، لذا لا يصح للمحتكر مثلاً أن يحصل على دخل لأنه لم يؤد للمجتمع أي نشاط منتج وكذلك الغاش والراشي[29].

3. 4. المنافسة الحرة : إن الإسلام يدعوا إلي التسابق في العمل الصالح، قال تعالى: ﴿**وفي ذلك فليتنافس المتنافسون**﴾ (المطففين: 25)، فالمنافسة التي يدعوا إليها الإسلام هي منافسة ذات صفات معينة، فهي منافسة لا تجلب الأضرار بالغير، لأن المنافسة الشديدة المدمرة تقضي على تماسك المجتمع[30].

ومن المعلوم أن الإسلام لا يجعل هذا التنافس أو السعي قاصراً على المسلمين، وإنما يدعوا الأفراد الذين ينتمون إلي مجتمعه، مسلمين وغير مسلمين، إلي الاشتراك في التنمية الاجتماعية، وبناء الحضارة الإنسانية، طالما أن الخليفة هو الإنسان وليس للمسلم فحسب، قال تعالى : ﴿**ولقد مكناكم في الأرض وجعلنا لكم فيها معايش قليلاً ما تشكرون** ﴾ (الأعراف: 10)، أي جعلنا لكم فيها مكاناً وقراراً ومكناكم فيها وأقدرناكم على التصرف فيها وجعلنا لكم معايش[31].

4. الأهداف:

إن الدين الإسلامي دين متكامل لم يترك شيئاً إلا وأعطاه حقه، فمن ناحية التعامل مع الأجنبي فإنه محكومة في الإسلام وفق أهداف محددة، منها الأهداف الأساسية والتي يقوم عليها النشاط الاقتصادي في المجتمع، ومنها أهداف يرمي إلى تحقيقها من وراء التعامل مع الأجنبي، ومنها الأهداف التي تحكم التدفق الأجنبي.

4. 1. أهداف أساسية:

4. 1. 1. عمارة الأرض: يسعى الإسلام إلي تعمير الأرض ويكون ذلك بواسطة التكامل بين القدرات الذاتية للأفراد والثروات الطبيعية المتنوعة بما يؤدي إلي استخدام هذه النعم وإعمار الأرض بأفضل الطرق، فواجب عمارة الأرض وتثمير طيباتها عبارة عن تكليف

لجميع افراد المجتمع ، قال تعالى: ﴿**ولقد مكناكم في الأرض وجعلنا لكم فيها معايش**﴾ (الأعراف: 10)، والتمكين هو إقامة الأفراد في الأرض وسيطرتهم على مواردها وقدرتهم على استثمارها[32]، ومع هذا التمكين فإن الإنسان يخضع لمنهج إسلامي دقيق وهي أوامر طُلب منه فعلها، مثل الواجبات في الدين والدنيا وهي واجب الإتيان بها، والمندوبات والمستحبات وهي المنافع التي يترجح فعلها على تركها ،وأوامر طلب منه أن لا يعطلها مثل الأعمال المحققة ضررها ديناً ودنياً كقتل النفس المحرمة قتلها ، والمكروهات التي يترجح تركها على فعلها كأكل ما فيه شبهه[33]، فالفهم الصحيح للتمكين هو ان ملكية البشر للمال استخلاف عن المالك الحقيقي لكل ما في الأرض[34]، فعمارة الأرض واجبة علي الفرد والمجتمع، ينقل عن سيدنا عمر بن الخطاب رضي الله عنه: أن الله استخلفنا على عباده، لنسد جوعهم، ونستر عورتهم، ونوفر لهم حرفتهم، كما ينقل عن سيدنا على كرم الله وجهه: ليكن نظرك في عمارة الأرض أبلغ من نظرك في استجلاب الخراج، وينقل عن الإمام الماوردي: "أن مسؤولية الحاكم عمارة البلدان باعتماد مصالحها وتهذيب سبلها ومسالكها"[35].

4. 1. 2. عدم الفصل بين ما هو مادي وما هو روحي: إن الشعار الذي يهيمن على المجتمع كله ويربطه بالقوة العليا هو قوله تعالى: ﴿**ورحمت ربك خير مما يجمعون**﴾ (الزخرف: 32)، أي أن المال ليس هدف الحياة ولا ينبغي أن يشغل الإنسان عن ربه، لأنه ليس لك من مالك إلا ما أكلت فأفنيت أو لبست فأبليت أو تصدقت فأمضيت، أما ما زاد على ذلك فأنت مسؤول عنه من أين اكتسبته؟ وفيما أنفقته؟ وأين وضعته؟[36]، أي أن تنمية المال واستثماره يجب أن لا يستهدف رقي الإنسان مادياً فحسب وإنما روحياً بصفة أساسية والروحانية في الإسلام ليس كما يتصور البعض مسألة ميتافيزيقية أو غيبيه، إنما هي العمل الصالح إيماناً بالله واعتباراً أو مراعاة له تعالى، فالإسلام لا يعرف الفصل بين ما هو مادي وما هو روحي فالعمل الدنيوي الذي يباشره الإنسان هو عمل أخروي في نظر الإسلام طالما أنه مشروعاً وأنه يتجه إلي المولى عز وجل قال تعالى: ﴿**وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون**﴾ (الذاريات: 56)[37].

4. 1. 3. عدم تعطيل المال عن الاستثمار: إن في أحكام الشريعة الإسلامية مبدأ عظيم وهو أن كل ما خلقه الله للإنتاج فلا يجوز للإنسان أن يعطله عن الإنتاج، كالأرض الزراعية، والنقود والمصانع، كلها لا تعطل إلا للضرورة، مثلا عدم زراعة الأرض موسماً زراعياً أو

سنة لإراحتها ولتستعيد قوتها على الإنبات، وكادخار المال للزواج ولشراء حاجة ماسة، وكإيقاف المصنع للصيانة، أما تعطيل المال لغير ضرورة فهو إثم لأنه مال الله تعالى وضعه تحت يده لحفظه واستثماره[38]،واعتبر الإسلام فكرة التعطيل أو إهمال بعض مصادر الطبيعة أو ثرواتها لوناً من الجحود وكفراناً بالنعمة التي أنعم الله بها على عباده قال تعالى : ﴿ **قل من حرم زينة الله التي أخرج لعباده والطيبات من الرزق قل هي للذين امنوا في الحياة الدنيا خالصة يوم القيامة ...** ﴾[39].

4. 1. 4. العدالة: وهي احدي ركائز عملية التنمية، والعدالة بصورتها العامة لا تخص مسلم وتستبعد غير مسلم وإنما هي كما قال تعالى : ﴿**يا أيها الذين امنوا كونوا قوامين لله شهداء بالقسط ولا يجر منكم شنأن قوم على ألا تعدلوا ، أعدلوا هو أقرب للتقوى** ﴾ (المائدة: 8) فإن كرامة المؤمنين لقوم ووجود حالة عداء معهم لا يحملهم على الظلم لهم والإضرار بهم ، وإنما يجب أن تكون العدالة التي استظل بها كل من المسلم والذمي، فهو هدف الإسلام السامي، تعامل المسلم مع غير المسلم في شتى أنواع المعاملات الاقتصادية وغير الاقتصادية ، يقول صلى الله عليه وسلم: "ألا من ظلم معاهداً أو كلفه فوق طاقته أو انتقصه أو أخذ منه شيئاً بغير طيب نفسه ، فأنا حجيجه يوم القيامة "[40].

4. 1. 5. التعاون: لا شك أن الإسلام بمنهجه المتكامل الخاص بالتعامل بين أفراد المجتمع والذي يعد من المبادئ والأهداف الإسلامية لكل فرد طالما أنها في سبيل الخير والحق والعدالة فهو خطاب الله تعالى إلي المؤمنين في علاقاتهم مع جميع بني الإنسان في كل ما ينفع الناس ويجلب الخير ويعود بالفائدة على الأفراد والمجتمعات، قال تعالى: ﴿**وتعانوا على البر والتقوى ولا تعانوا على الإثم والعدوان**﴾ (المائدة: 2)، ولا شك على أن التعاون لمصلحة التنمية هو تعاون على البر وعلى الأمر المحمود الذي يأمر به الإسلام.

4. 2. أهداف يرمي إلى تحقيقها :

4. 2. 1. كف الإنسان نفسه وعياله عن الاحتياج إلي غيره فاليد العليا خير من اليد السفلى وقد نهى صلى الله عليه وسلم عن السؤال والتسول.

4. 2. 2. نفع عباد الله وهو هدف إنساني نبيل، قال الرسول صلى الله عليه وسلم: "الخلق كلهم عيال الله وأحبهم إليه أنفعهم لعياله".

4. 2. 3. التمتع بما أباح الله التمتع به من الخيرات والثمرات، قال تعالى: ﴿**يا أيها الناس كلوا مما في الأرض حلالاً طيباً**﴾ (البقرة: 167)[41].

4. 2. 4. الاستثمار التنموي الشامل: إن الهدف الأساسي لأي مستثمر هو تحقيق اكبر عائد ممكن أو ما يسمى بتعظيم الربح، ولكن يهدف المنهج الإسلامي إلي تحقيق مكاسب للمجتمع المسلم وليس مجرد مكاسب مادية قصيرة الأجل للمستثمر، فلا يمكن أن يكون الهدف الوحيد للمؤسسات الاستثمارية هو الربح المادي فقط، فلابد أن يكون الاستثمار استثماراً تنموياً يتصدى لقضية التنمية بأبعادها المختلفة، فالمستثمر يوائم بين تحقيق عائد مجزي من استثماراته وتقديم خدمات للمجتمع[42]،فالتنمية الاقتصادية في الإسلام جزء من مشكلة تنمية وبناء الإنسان فهي تسير جنباً إلي جنب مع التنمية الاجتماعية[43]، أي أن الاستثمار في الإسلام لا يكون محكوماً ببعض المتغيرات الضيقة ولا بالمكاسب الخاصة فقط، بل يجب أن يهدف إلي الفائدة الجماعية للمجتمع[44].

4. 3. أهداف تحكم التدفق الأجنبي:

4. 3. 1. توجيه الاستثمار إلى الضروريات: يهدف الإسلام إلي توجيه الموارد الاقتصادية والبشرية على مستوى الاقتصاد القومي والقطاعات الأخرى لإنتاج السلع والخدمات ذات الأولوية القصوى للإنسان حتى لا يكون المال دولة بين الأغنياء، والإسلام يعتبر شمول الاستثمار للأنشطة الاقتصادية الضرورية للمجتمع فرض كفاية، يجب القيام بها لحاجة المجتمع إليها، وضرورتها في عملية التنمية، ولذا تعطى الأولوية في خط الاستثمار لهذه الأنشطة دون المشروعات الثانوية التي يتحقق من جراءها أرباح كبيرة.

ويكون الاستثمار أعلى ربحية من وجهة النظر الإسلامية حين يوجه إلي النشاط الاقتصادي الأكثر ضرورة عكس النظم الوضعية التي تعتبر لمعيار الربح بمعناه المادي والأناني في الاقتصاد.

4. 3. 2. الاستثمار يكون فيما أحل الله: يلزم قيام النشاط الاقتصادي على المستوى الفردي والجماعي على قاعدة الحلال أي أن تكون السلع المنتجة والخدمات مما تسمح الشريعة بإنتاجها، وأن تكون المشاركة على أساس المشاركة في الربح والخسارة وليس على أساس الفوائد الربوية الثابتة التي يحرمها القرآن وفق قاعدة الغنم بالغرم، فرأس المال يجب أن

يستخدم للمشاركة في الإنتاج الحقيقي وفقاً للصيغ الإسلامية الشرعية للاستثمار وعدم استخدامه كما سبق الذكر لمجرد العائد من المعاملات المحرمة شرعاً، بأي طريقة من الطرق كانت، فالإسلام حرم بعض المعاملات وأباح التعامل مع الأخرى(45) (46).

4. 3. 3. التشغيل الكامل لرأس المال: ويكون ذلك بتوجيه كل المدخلات للإنتاج والاستثمار وقد كفل الإسلام تحقيق هذا الهدف بتحريم الاكتناز وفرض الزكاة، قال تعالى: ﴿**والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله فبشرهم بعذاب أليم ويوم يحمى عليها في نار جهنم فتكوى جباههم وجنوبهم وظهورهم هذا ما كنزتم لأنفسكم فذوقوا ما كنتم تكنزون**﴾ (التوبة:34 – 35)، حيث قرن بين الاكتناز وأكل أموال الناس بالباطل في الآية الكريمة، وما يتضمنه من حقوق للجماعة على المال الخاص.

فهذا السياق يضع أساساً عقائدياً للتشغيل الكامل للعمل، حيث أنه وفق المنهج الإسلامي لا توجد رؤوس أموال مكتنزة أي عاطلة، فالمسلم يلتزم بتوجيه فائض الاستهلاك إلي الاستثمار(47).

4. 3. 4. رفع كفاءة الأفراد: إن هدف تنمية العنصر البشري لأهميته في عملية التنمية ضروري، ويتحقق ذلك من خلال تراكم رأس المال الاجتماعي الذي يشمل كل ما يساهم في تنمية الإنسان وقدراته ورفع كفاءته الإنتاجية، وضمان حق الكفاية من الدخل لكل فرد من المجتمع وتوفير مشروعات البنية الأساسية في الدولة، من طرق مواصلات ومصادر طاقة وشبكات وغيرها من المشروعات اللازمة لكافة القطاعات الإنتاجية(48).

5. **النتائج والتوصيات**:

5. 1. **النتائج** : خرج البحث بعدة نتائج أهمها :

5. 1. 1. أن استثمار المال في الاقتصاد الإسلامي يعتبر أمراً واجباً أمر به القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة.

5. 1. 2. إن التعامل مع غير المسلمين في مجال الاستثمار هو أمر مباح شرعاً وفق الضوابط الإسلامية، والتي تمكن الأجنبي من استثمار أمواله في أرض المسلمين لينتفع بها هو والمجتمع الإسلامي.

5. 1. 3. إن الإسلام وضع منهجاً واضحاً وطريقاً مضبوطاً للمستثمر والمجتمع يوصل

إلى التنمية الشاملة لكلا الطرفين.

5. 1. 4. إن المنهج الإسلامي في التعامل مع الأجنبي المستثمر محكوم بأهداف منها الأهداف الأساسية والتي يقوم عليها التعامل، ومنها أهدافا يرمي إلى تحقيقها، ومنها أخرى تحكم وتوجه التدفق الأجنبي.

5. 2. **التوصيات**:

يقترح الباحث عدداً من التوصيات تتمثل في الآتي:

5. 2. 1. يجب على الحكومات الإسلامية العمل على تسهيل الخطوات الإجرائية للاستثمار حتى تتماشى مع منهج الإسلام في ذلك.

5. 2. 2. العمل على توسيع التعامل مع من يجلب الخير والتنمية للبلاد الإسلامية ويجعل هذه البلاد قوية بنمائها ورخائها .

5. 2. 3. العمل على توجيه الاستثمار إلى ضروريات المجتمع والتي من شأنها سد حاجة المسلمين منها.

5. 2. 4. ضبط التعامل التجاري بالمنهج الإسلامي حيث يكون التعامل في ما هو حلال وبطرق حلال.

مصادر الدراسة :

1. آدم حبيب: المبادئ الأساسية لإدارة المال في الإسلام، مجلة المصارف، العدد الأول، 2002م.

2. أحمد محي الدين أحمد حسن: عمل شركات الاستثمار الإسلامية في السوق العالمية، ط1، (بنك البركة الإسلامي للاستثمار، البحرين، 1986م).

3. أحمد عبد الرحمن يسري: العلاقات الاقتصادية بين البلدان الإسلامية ودورها في التنمية الاقتصادية، دراسات في الاقتصاد الإسلامي،(مركز أبحاث الاقتصاد الإسلامي، جدة، جامعة الملك عبد العزيز، 1985م).

4. المعهد العالمي للفكر الإسلامي: أبحاث ندوة إسهام الفكر الإسلامي في الاقتصاد المعاصر، ط2، 1998م.

5. الهادي عبد الصمد عبد الله: الإنسان والتنظيم، دراسة تحليلية للفكر الإداري المعاصر والمشكلة السلوكية من منظور إسلامي، (المكتب العربي للعلاقات الثقافية، الإمارات، رأس الخيمة، 1991م.

6. أميرة عبد اللطيف مشهور: الاستثمار في الاقتصاد الإسلامي، (مكتبة مدبولي، القاهرة، مصر، 1991م).

7. يوسف كمال محمد: فقه اقتصاد السوق النشاط الخاص، ط3، (دار النشر للجماعات، القاهرة، 1998م).

8. محمد الشحات الجندي: قواعد التنمية الاقتصادية في القانون الدولي والفقه الإسلامي، (دار النهضة العربية، القاهرة، 1985).

9. محمد باقر الصدر: اقتصادنا، ط16، (دار التعارف للمطبوعات، بيروت، 1982م).

10. محمد محمد سيد أحمد عامر: البديل الشرعي لمصادر التمويل الدولي المعاصر في العلم الإسلامي، ط1، (ظافر للطباعة، القاهرة، 1999م).

11. محمد عبد المنعم عفر واحمد فريد مصطفى: التحليل الاقتصادي الجزئي بين الاقتصاد الوضعي والاقتصاد الإسلامي، (مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية، 1999م).

12. محمد عمر شابرا: نحو نظام نقدي عادل، دراسة للنقود والمصارف والسياسة النقدية في ضوء الإسلام، ترجمة سيد محمد سكر، مراجعة رفيق المصري، (دار التبشير للنشر والتوزيع، 1990م).

13. محمد رواس قلعة جي: مبادئ في الاقتصاد الإسلامي، من أصول فقهيه، (دار النفائس، بيروت، 1991م).

14. محمد شوقي الفنجري: المذهب الاقتصادي في الإسلام، ط1، (شركة مكتبات عكاظ، الرياض، 1981م).

15. محسن عبد الحميد: الإسلام والتنمية الاجتماعية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط2، (سلسلة الفكر الإسلامي، 1992م).

16. سامي عبد الرحمن قابل: (تقييم مشروعات الاستثمار من منظور إسلامي والمستثمر المسلم لا يتعامل في السلع المحرمة ويرفض سيادة المستهلك)، مجلة الاقتصاد الإسلامي، الحلقة الثانية، العدد 142.

17. سيد الهواري: موسوعة الاستثمار، الاتحاد الدولي للبنوك الإسلامية، 1982م.

18. عبد الجبار عبيد السبهاني: الوجيز في الفكر الاقتصادي الوضعي الإسلامي، ط1، (دار وائل للنشر، عمان، الأردن، 2001م).

19. عبد المنعم محمد بدر: الإسلام والتنمية، مجلة المسلم العاصر، العدد2، يناير 1982م.

20. عبد السميع المصري: مقومات الاقتصاد الإسلامي، ط4، (مكتبة وهبة، القاهرة، 1990م).

21. عبد العزيز فهمي هيكل: مدخل الاقتصاد الإسلامي، الدار الجامعية، الإسكندرية، 1988م.

22. عبد العظيم المطعني: الفقه الاجتهادي بين عبقرية السلف ومأخذ ناقديه، (مكتبة وهبة، القاهرة، د.ت).

23. على حافظ منصور: مبادئ الاقتصاد الوضعي ومن منظور إسلامي، 1992م.

24. على عبد الواحد وافي: التكامل الاقتصادي في الإسلام مجمع البحوث الإسلامية، الأزهر.

25. على عبد الرسول طه، المبادئ الاقتصادية في الإسلام والبناء الاقتصادي للدول الإسلامية، ط2، (دار الفكر العربي، 1980م).

26. صبحي عبده سعيد: التنظيم الاقتصادي الإسلامي، (دار النهضة العربية، 1997م).

27. قطب مصطفى سانو: الاستثمار أحكامه وضوابطه في الفقه الإسلامي، ط1، (دار النفائس، الأردن، 2000م).

28. رفعت السيد العوضي: في الاقتصاد الإسلامي المرتكزات التوزيع الاستثمار النظام المالي، ط1، (رئاسة المحاكم الشرعية والشئون الدينية، قطر، شعبان 1310هـ.

29. شوقي دنيا، الإسلام والتنمية الاقتصادية، دار الفكر العربي.

30. شوقي عبده السامي: المال وطرق استثماره في الإسلام، ط2، (مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1984م).

31. خالد بن عبد الرحمن المشعل: الجانب النظري لدالة الاستثمار في الاقتصاد الإسلامي، (جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، 1990م).

ـ الحواشي والإحالات:

(1) سيد الهواري: موسوعة الاستثمار، الاتحاد الدولي للبنوك الإسلامية، 1982م، ص13.

(2) خالد بن عبد الرحمن المشعل: الجانب النظري لدالة الاستثمار في الاقتصاد الإسلامي، (جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، 1990م)، ص60.

(3) الهادي عبد الصمد عبد الله: الإنسان والتنظيم، دراسة تحليلية للفكر الإداري المعاصر والمشكلة السلوكية من منظور إسلامي، (المكتب العربي للعلاقات الثقافية، رأس الخيمة، 1991م)، ص110.

(4) قطب مصطفى سانو: الاستثمار أحكامه وضوابطه في الفقه الإسلامي، ط1، (دار النفائس، الأردن، 2000)، ص37-41.

(5) خالد بن عبد الرحمن المشعل: مصدر سابق، ص61-63.

(6) أخرجه ابن ماجة في سننه: كتاب الرهون، باب من باع عقاراً ولم يجعل ثمنه في مثله، 2490/2، ص 832.

(7) قطب مصطفى سانو: مصدر سابق، ص49.

(8) محمد محمد سيد أحمد عامر: البديل الشرعي لمصادر التمويل الدولي المعاصر في العلم الإسلامي، ط1، (ظافر للطباعة، القاهرة، 1999م)، ص 134 .

(9) أخرجه أبو داؤود في سننه :كتاب الخراج والإمارة والفيء، باب إحياء الموات 3071/8، ص 226.

(10) محمد محمد سيد أحمد عامر: نفس المصدر، ص(131 – 134) و(208-210).

(11) يوسف كمال محمد: فقه اقتصاد السوق، ط3، (دار النشر للجماعات، القاهرة، 1998م)، ص172– 173.

(12) محمد الشحات الجندي: قواعد التنمية الاقتصادية في القانون الدولي والفقه الإسلامي، (دار النهضة العربية، القاهرة، 1985) ص282 – 285.

(13) أحمد عبد الرحمن يسري: العلاقات الاقتصادية بين البلدان الإسلامية ودورها في التنمية الاقتصادية، دراسات في الاقتصاد الإسلامي، (مركز أبحاث الاقتصاد الإسلامي، جدة، جامعة الملك عبد العزيز، 1985م)، ص295.

(14) أعبد المنعم محمد بدر: الإسلام والتنمية، مجلة المسلم المعاصر، العدد2 ، يناير 1982م، ص43.

(15) المعهد العالمي للفكر الإسلامي: أبحاث ندوة إسهام الفكر الإسلامي في الاقتصاد المعاصر، 1998م، ص260.

(16) خالد بن عبد الرحمن المشعل: مصدر السابق، ص409 – 410.

(17) محمد محمد سيد أحمد عامر: مصدر سابق، ص129 – 130.

(18) محمد الشحات الجندي: مصدر سابق، ص119.

(19) عبد العزيز فهمي هيكل: مدخل الاقتصاد الإسلامي، الدار الجامعية، الإسكندرية، 198، ص203-204.

(20) أخرجه مسلم في صحيحه: كتاب المساقاة، باب تحريم الاحتكار في الأقوات، 1605/11، ص43.

(21) رواه مسلم في صحيحه: كتاب البيوع، باب النهى عن المحاقلة والمزابنة وعن المخابرة وبيع ما جاء في العرايا والرخصة في ذلك، 1540/10، ص195.

(22) محمد عبد المنعم عفر واحمد فريد مصطفى: التحليل الاقتصادي الجزئي بين الاقتصاد الوضعي والاقتصاد الإسلامي، (مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية، 1999، ص394.

(23) أخرجه البخاري في صحيحه: كتاب البيوع، باب يمحق الله الربا ويربى الصدقات والله لا يحب كل كفار، 4/2087، ص396.

(24) عبد الجبار عبيد السبهاني: الوجيز في الفكر الاقتصادي الوضعي الإسلامي، ط1، (دار وائل للنشر، عمان، الأردن، 2001، ص267.

(25) شوقي عبده السامي: المال وطرق استثماره في الإسلام، (مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1984م)، ص123.

(26) على عبد الواحد وافي: التكامل الاقتصادي في الإسلام مجمع البحوث الإسلامية، الأزهر، ص60-61.

(27) عبد السميع المصري: مقومات الاقتصاد الإسلامي، ط4، (مكتبة وهبة، القاهرة، 1990م)، ص23.

(28) سامي عبد الرحمن قابل: (تقييم مشروعات الاستثمار من منظور إسلامي والمستثمر المسلم لا يتعامل في السلع المحرمة ويرفض سيادة المستهلك)، مجلة الاقتصاد الإسلامي، الحلقة الثانية، العدد142، ص56.

(29) رفعت السيد العوض: في الاقتصاد الإسلامي المرتكزات التوزيع الاستثمار النظام المالي، ط1، (رئاسة المحاكم الشرعية والشئون الدينية، قطر، شعبان 1310ه)، ص97.

(30)على عبد الرسول طه: المبادئ الاقتصادية في الإسلام والبناء الاقتصادي للدول الإسلامية، ط2، (دار الفكر العربي، 1980م)، ص104-105.

(31) محسن عبد الحميد: الإسلام والتنمية الاجتماعية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط2، (سلسلة الفكر الإسلامي، 1992م)، ص73.

(32) أميرة عبد اللطيف مشهور: الاستثمار في الاقتصاد الإسلامي، ط1، (مكتبة مدبولي، القاهرة، 1991)، ص49.

(33)عبد العظيم المطعني: الفقه الاجتهادي بين عبقرية السلف ومأخذ ناقديه، (مكتبة وهبة، القاهرة، د.ت)، ص22.

(34)صبحي عبده سعيد: التنظيم الاقتصادي الإسلامي، (دار النهضة العربية، 1997م)، ص54-55.

(35)شوقي دنيا: الإسلام والتنمية الاقتصادية، دار الفكر العربي، ص230.

(36) عبد السميع المصري: مصدر سابق، ص12.

(37) محمد شوقي الفنجري: المذهب الاقتصادي في الإسلام، ط1، (مكتبات عكاظ، الرياض، 1981م)،ص99.

(38) محمد رواس قلعة جي: مبادئ في الاقتصاد الإسلامي، ط1، (دار النفائس، بيروت، لبنان، 1991م)، ص125.

(39) محمد باقر الصدر: اقتصادنا، ط16، (دار التعارف للمطبوعات، بيروت، 1982م)، ص653.

(40)أخرجه أبو داؤود في سننه: كتاب الخراج والإمارة والفيء، باب في تعشير أهل الذمة إذا اختلفوا بالتجارات، 8/211.

(41)محمد الشحات الجندي: نفس المصدر، ص(28) و(70).

(42)أحمد محي الدين أحمد حسن: عمل شركات الاستثمار الإسلامية في السوق العالمية، ط1، (بنك البركة الإسلامي للاستثمار، البحرين، 1986م)، ص59.

(43)على حافظ منصور: مبادئ الاقتصاد الوضعي ومن منظور إسلامي، 1992م، ص255.

(44)محمد عمر شابرا: نحو نظام نقدي عادل، دراسة للنقود والمصارف والسياسة النقدية في ضوء الإسلام، ترجمة سيد محمد سكر، مراجعة رفيق المصري، (دار التبشير للنشر والتوزيع، 1990م)، ص117.

(45)آدم حبيب: المبادئ الأساسية لإدارة المال في الإسلام، مجلة المصارف، العدد الأول، 2002م، ص29-30.

(46)أميرة عبد اللطيف مشهور: مصدر سابق، ص47-48.

(47)رفعت السيد العوضي: مصدر سابق، ص98.

(48)أميرة عبد اللطيف مشهور: مصدر سابق، ص49.

the foreign investor (conditions, aims and regulation)

Dr. Wathiq Abbas Abdul Rahman Mohammed*
Faculty of Islamic and Arabic Sciences, Nile Valley University, Sudan.

Abstract

The study tackles the way deal with the foreign investor, in term of conditions ,aims and regulation. it identifies the transactions with the foreign investor, including the indications , and conditions on that hind deal . this is besides the principles of control that are set to organize this investment, with consideration to the organizing of foreign currency flowing for achieving aims of deal.

The study comes up with a number of results, of which is the Islamic permission for the foreign investment as far as that brings about benefits for the society,

It is worth mentioning that Islamic investment regulation and methods provides guarantees for the foreign investor to have sate and profitable investment in accordance with the rules that control the invest mental process, for achieving a comprehensive development.

حكم التشقير في الفقه الإسلامي

بقلم
د. سمير فرقاني (*)
طالب دكتوراه/ رمزي مشري (**)

ملخص

تعتبر زينة المرأة المسلمة محلّ اهتمام الكثير من الباحثين، ولمّا ظهرت أنواع كثيرة، وأشكال متعدّدة من الزّينات؛ جراء الانفتاح على الأمم الأخرى، والتأثّر بهم في عاداتهم وتقاليدهم، ولمّا كان للمسلمين طرقهم ومناهجهم الخاصّة في مثل هذه المستجدّات، بِعَرْضها على كتاب ربّهم، وسنّة نبيّهم، فما وافق الشّرع أخذوه، وما خالفه تركوه ونبذوه، ومن بين هذه المستجدّات "التّشقير"، وسنحاول الوقوف على حكمه في الشرع.

الكلمات المفتاحية: التّشقير، النّمص، تغيير خلق الله، الحاجب.

مقدّمة

واكب التطور العلميّ والتّكنولوجيّ ظهور الكثير من الأمور الجديدة، التي مسّت فئاما من المجتمع خاصة ما يتعلّق بزينة المرأة، فقد ظهرت الرّموش الاصطناعية، وكذلك العدسات اللاصقة وغيرها، وأمور أخرى وإن كان الناظر إليها يحسبها جديدة، وليست كذلك "كالتشقير للحواجب"، فقد كان معروفا عند المتقدّمين يطلقون عليه " التّحمير" أو" التّصفير" ، وهذه المسألة اختلف فيها المعاصرون أيّما اختلاف، وتضاربت فيها الأقوال والآراء، كلّ باجتهاده لا بمحض التّشهي والأهواء، وسنجيب في هذه الدّراسة عن

(*) أستاذ محاضر "أ" بقسم الفقه وأصوله ـ كلية الشريعة والاقتصاد ـ جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية بقسنطينة. monsamir2010@yahoo.fr

(**) طالب دكتوراه الطور الثالث ـ السنة الرابعة ـ بقسم الفقه وأصوله ـ كلية الشريعة والاقتصاد ـ جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية بقسنطينة. ramzimecheri@gmail.com

الإشكالية الآتية: ما هو حكم التشقير في الفقه الإسلامي؟

وتنطوي تحت هذا الإشكال عدة تساؤلات فرعية، نجملها في مايلي:

ما هي أقوال الفقهاء في التشقير؟

هل التشقير يُلحق بالنمص و تجري عليه أحكامه؟

هل التشقير فيه تغيير لخلق الله؟

ماهي ضوابط تغيير خلق الله المحرّم؟

وللإجابة عن هذه الإشكالية، والتساؤلات الفرعية اخترنا أن يكون عنوان الدّراسة: حكم التشقير في الفقه الإسلامي.

أهميّة الدراسة: تكمن أهمية هذه الدراسة في النقاط التالية:

1. كونها تعالج موضوعا عمّت به البلوى، ويُعدّ من أبرز مستجدات زينة المرأة.
2. كونها تبيّن أنّ الشّريعة الإسلامية صالحة لكل زمان ومكان.
3. كونها تبيّن سعة الفقه الإسلامي، واحتوائه لكل ما هو جديد.

أهداف البحث: تهدف هذه الدراسة إلى مايلي:

1. بيان حكم التشقير في الفقه الإسلامي.
2. الوقوف على كيفية تناول العلماء المعاصرين للأمور المستجدة.
3. إثراء المكتبة الإسلامية، وإضافة لبنة إلى حصنها المتين.

المنهج المتبع: تتبعنا في هذه الدراسة:

1. المنهج الاستقرائي: وذلك بتتبع الأقوال في المسألة وحصرها، وتتبع أدلتها ونقلها.
2. المنهج التحليلي: وذلك بتحليل أدلة الأقوال في المسألة، وبيان وجه الاستدلال منها.

الدراسات السابقة: تناول هذه بعض الكتب و الرسائل:

1. أحكام النمص والتشقير في الفقه الإسلامي: أحمد الخليل.
2. نوازل زينة المرأة في الفقه الإسلامي: سامية هايشة.

وممّا ينتقد عن هذين الدراستين أنهما لم يبسطا الكلام في المسألة خاصة من جهة الأدّلة، وكذلك من جهة الوقوف على سبب الخلاف في حكم التشقير، وسنحاول في هذه الدراسة تحقيق هذا المرمى، والوقوف عند هذا المغزى.

خطة الدراسة:

مقدّمة

المبحث الأوّل: تعريف التشقير، والمصطلحات القريبة منه.

المطلب الأول: تعريف التّشقير.

المطلب الثاني: المصطلحات القريبة من التشقير.

المبحث الثاني: أقوال علماء في التشقير.

المطلب الأول: تحرير محلّ النزاع في المسألة.

المطلب الثاني: القول الأول، وأدلته.

المطلب الثالث: القول الثاني، وأدلته.

المبحث الثالث: سبب الخلاف في المسألة

المطلب الأوّل: معنى تغيير خلق الله.

المطلب الثاني: ضوابط تغيير خلق الله المحرّم.

المبحث الرابع: القول الراجح في المسألة، وأسباب الترجيح.

المطلب الأول: القول الراجح.

المطلب الثاني: أسباب الترجيح.

خاتمة

المبحث الأول: تعريف التشقير، والمصطلحات القريبة منه.

المطلب الأول: تعريف التشقير

أوّلا: لغة: قال ابن فارس في مادة شقر: الشين والقاف والراء أصلٌ يدلُّ على لون. فالشُّقرة من الألوان في الناس: حُمرة تعلو البياض. والشُّقرة في الخَيل حُمرةٌ صافية يَحمَرُّ معها السَّبيب والناصية والمَعْرَفة. ويمكن أن يحمل على هذا الشَّقِر، وهو شقائق النُّعمان[1].

فالشُّقْرة في الدَّواب هي الحُمْرة، وفي النّاس هي البياض الذي يَعْلوه حُمرة[2].

تبيّن من التّعريف اللّغوي للتّشقير أنّه عبارة عن لون مُعيّن يكون عليها الإنسان.

ثانيا: اصطلاحا: التّشقير في الاستعمال المعاصر لهذا المصطلح يطلق ويراد به ثلاثة أشياء[3]:

1. صبغ جميع الحاجب بلون يشبه لون شعر الرّأس.

2. صبغ جميع الحاجب بلون يشبه لون البشرة، ثمّ يرسم فوقه خط رقيق.

3. صبغ الطرف العلوي، والسّفلي للحاجب بلون يشبه لون البشرة، بحيث يبقى من الحاجب جزء رقيق على هيئته الأصلية.

المطلب الثاني: المصطلحات القريبة من التشقير.

أقرب مصطلح إلى التشقير هو " النّمص"؛ لذلك سوف نتعرض في هذا المطلب إلى تعريفه لغة واصطلاحا، وبيان العلاقة بينه وبين التّشقير.

أوّلا: النّمص لغة: قال ابن فارس: النون والميم والصاد أُصَيلٌ يدلُّ على رِقّة شَعْرٍ أو نتف له. فالنَّمَص: رِقَّة الشَّعر. والمِنْماص: المِنْقاش[4].

فالنّمص يطلق ويراد به رقّة الشّعر ودقته، ويطلق ويراد به نَتْفُ الشّعر[5].

فالنّمص في أحد معانيه اللّغوية–وهو رقّة الشّعر ودقّته– قريب من التّشقير بمعناه الثالث كما مرّ معنا قريبا.

ثانيا: اصطلاحا: لكلّ مذهب من المذاهب الأربعة اصطلاحه الخاص، يتبيّن لنا ذلك من خلال ما سطرّوه وزبروه في كتبهم[6].

فقد جاء في البحر الرائق: " النّامصة هي التي تُنْقِص الحاجب لتُزَيِّنَه والمتنَمِّصة هي التي يفعل بها ذلك"[7].

جاء في كتاب الدّر المختار: " النّامصة التي تنتف الشعر من الوجه"[8]

جاء في حاشية العدوي المالكي: " المتنمّصات جَمْعُ مُتَنَمِّصَةٍ وَهِيَ التي تَنْتِفُ شعر الْحَاجِبِ حتى يَصِيرَ دَقِيقًا حَسَنًا"[9].

جاء في كتاب المُعلم بفوائد مُسلم:" النّامصة التّي تنتف الشَّعر من الوجه، ومنه قيل لِلمنقاش المِنماص؛ لأنّه ينتِف والمتَنمِّصَة التي يفعل ذلك بها"[10].

جاء في كتاب الحاوي :" والمتنمصة فهي التي تأخذ الشّعر من حول الحاجبين وأعالي الجبهة"[11]

جاء في كتاب المغني: " النامصة فهي التي تَنْتِف الشَّعر من الوجه، والمتنمصة المنتوف شعرها بأمرها"[12].

جاء في كتاب كشاف القناع: النّمص نتف شعر الوجه[13].

ممّا تقدّم من تعاريف الفقهاء للنّمص نرى أنّ منهم من يقصره على نتف شعر الحاجب فقط، ومنهم من يعمّمه فيجعله كل نتف لشعر الوجه مطلقا، الحاجب وغيره.

ثالثا: العلاقة بين التشقير والنّمص:

وممّا تقدّم يجتمع النّمص والتشقير أنّ كليهما له تعلّق بالحاجب، وذلك بإظهاره دقيقا ورقيقا، طلبا للحُسن والزّينة، ويختلفان في كون النّمص نَتْف للشّعر ولا نتف في التّشقير، وإنّما هو تغيير لون الشّعر لا غير.

المبحث الثاني: أقوال المعاصرين في التشقير

المطلب الأوّل: تحرير محلّ النّزاع في المسألة:

جواز التشقير للضرورة كإزالة تشوه، أو لعلاج فيجوز اتفاقا قال النّووي: وأما قوله: "المتَفَلِّجات للحسن"، فمعناه: يفعلن ذلك طلبًا للحُسن، وفيه إشارةٌ إلى أن الحرام هو المفعول لطلب الحسن، أما لو احتاجت إليه لعلاج أو عيب في السن ونحوه، فلا بأس، والله أعلم"[14].

وقال الحافظ ابن حجر:

"قوله: "والمتفلجات للحسن" يُفْهَمُ منه أن المذمومة مَنْ فعلت ذلك لأجل الحُسن، فلو احتاجت إلى ذلك لمداواةٍ مثلاً، جاز"[15].

قلت: إذا كان هذا في النّمص وغيره ممن فاعله ملعون، فجوازه في التّشقير أولى وأحرى.

يحرم التشقير إذا كان فيه تدليس على الخاطب اتفاقا.

يحرم التشقير إذا كان فيه تشبها بالكفار اتفاقا.

اختلف العلماء المعاصرون في التّشقير لأجل الزّينة والحُسن، بين مجيز ومانع، وفيما يأتي سنعرض أقوالهم، وأدلّتهم.

المطلب الثاني: القول الأوّل، وأدلته:

أوّلا: القول الأوّل: عدم جواز التشقير، وقال به: اللجنة الدائمة[16]، ابن جبرين[17]، أحمد بن محمد الخليل[18].

ثانيا: أدلّتهم:

1. أنّ في التشقير تغيير لخلق الله؛ إذ هذا التغيير وهو ترقيق الحاجب كما يحصل بالنّمص، يحصل بالتّشقير، فهما يؤدّيان إلى نفس النّتيجة، وإن اختلفت الطّرائق والسُّبل.

ردّ عليهم: بأنّ التشقير هو صبغ لشعر الحواجب بلون الجلد بحيث يبدو محددا مرسوما، وليس في هذا تغيير لخلق الله المنهي عنه، وإنّما هو كتغيير شيب اللّحية بالخضاب ونحوه، وكتغيير لون شعر الرأس من لون الشيب إلى غيره، وليس تغيير لون الشّعر واللّحية من تغيير خلق الله، وما يقال في شعر الرأس يقال في شعر الحواجب؛ إذ لا فرق بينهما[19].

ويجاب عليه أيضا: أنّ علة المنع هي تغيير خلق الله، وهي متحقّقة في النّمص؛ وذلك بإزالة الشعر، أمّا في التشقير فالعلة منتفية فهو سَتر لذلك الخلق لا إزالته كما في النّمص، فهو كالكحل، والحناء، وأحمر الشفاه في زماننا[20].

2. أنّ التشقير شبيه بالنّمص المحرّم.

رد عليه: كونه شبيه بالنّمص لا يستلزم تحريمه، بل هو يختلف عنه؛ إذ التشقير صَبْغ للشعر، في حين النّمص هو استئصال له فافترقا.

3. أنّ استعمال التّشقير وسيلة وذريعة إلى النّمص المحرّم؛ لأنّ استعماله يؤدّي إلى خروج الشّعر بكثافة فتضطر المرأة إلى النّمص، ووسيلة المحرّم محرّمة.

يمكن أن يردّ على هذا الدليل: كون التشقير يؤدّي للنّمص المحرّم مجرّد احتمال، والدّليل إذا اعتراه الاحتمال سقط به الاستدلال.

ويجاب عنه أيضا: كون التشقير يؤدي إلى خروج الشعر بكثافة فتضطر المرأة إلى النّمص المحرّم لا يسلّم؛ فقد يكون الحاجب كثيفا ولا تستعمل المرأة النمص ديانة[21].

4. أنّ فيه ضرر على الجسم؛ إذ بعض المواد التي تستعمل في التشقير تتسبب في السلطان، والقاعدة الفقهية تقول: " لا ضرر ولا ضرار".

ورد عليه: بأنّ وجود الضرر- لو سلمنا بوجوده- ليس غالبا بل نادرا، وأقصى حكمه أنّ يكون مكروها، ولا يرقى لدرجة التّحريم[22].

5. أنّ في التشقير تشبها بالكفار، وقد مُنعنا من التّشبه بهم.

يجاب عليه: أنّ التشقير ليس مختصا بالكفار، وقد فشا في المسلمين، بل الغالب على الكفار النّمص، في حين كثر التشقير في بلاد المسلمين كبديل عن النمص المحرّم شرعا[23].

6. أنّ في التّشقير تشبّها بالفاسقات والفاجرات.

ورد عليه: يمنع التشقير إذا كان لهذا المقصد، أمّا إذا كان لغيره من المقاصد كالتّزين للزّوج، والتّودد إليه، فلربّما يرقى إلى درجة المستحب.

7. أنّ التشقير من الأمور المُشتبهات، وواجب المسلم اتجاهها الترك؛ استبراء للدّين والعِرض.

رد عليه: كون الحكم شبهة أو غير شبهة من الأمور النّسبية التي تختلف من شخص إلى آخر، فقد يكون التّشقير عند عالم أو طالب علم، أو مقلّد شبهة؛ لاحتمال الأدلّة أو اشتباهها عنده، وقد يكون عند آخرين واضحا لا لُبس فيه ولا شبهة؛ لوضوح أدلّة المنع أو الإباحة[24].

وأيضا: العلماء الواجب عليهم في الشّبهات طلب الدّليل لا الامتناع عن الفعل المختلف فيه إباحة وحرمة بمجرّد كونه شبهة[25].

المطلب الثالث: القول الثاني، وأدلته.

أوّلا: القول الثاني: جواز التشقير، وبه قال ابن الجوزي[26]، الشيخ ابن باز[27]، الشيخ صالح بن عثيمين[28]، جلال السلمي[29].

ثانيا: أدلتهم:

عمدة ما استدلّ به القائلون بجواز التشقير أنّه باق على الأصل، الذي هو الإباحة، ولا دليل صحيح وصريح ينقله عن أصله، فستصحب الإباحة حتى يرد الدليل النّاقل عنها.

وردّ عليهم: بأنّه وردت أدلة تنهض بنقل التشقير عن البراءة الأصلية إلى التحريم، وهي الأدلة التي تحرّم تغيير خلق الله، وهذا المعنى موجود في التشقير، فهو داخل في عموم النصوص المحرّمة.

المبحث الرابع: سبب الخلاف في المسألة

من خلال عرض أقوال وأدلّتها يمكن أن نحدد سبب الخلاف في المسألة في ما يلي:

• هل التّشقير تغيير لخلق الله أو لا؟ فمن رأى أنّ فيه تغيير لخلق الله حكم بتحريمه، ومن رأى أنّ لا تغيير فيه لخلق الله قال بجوازه.

• هل التّشقير يُلحق بالنّمص؛ لتشابههما في النتيجة- وهي ترقيق الحاجب-، أو يُلحق

بالحنّاء والخضاب والكحل بجامع أنّ فيهم تغييرا للّون فقط.

إذا أردنا أن نصل إلى الحكم الصواب في هذه المسألة، فلا بد أولا بأن نعرف ما معنى تغيير خلق الله، وما ضابطه، ثمّ نسقطه على مسألة التشقير.

المطلب الأول: معنى تغيير خلق الله.

يمكن أن نُحدد معنى تغيير خلق الله من خلال أمرين:

1.عرض أقوال المفسّرين لقوله تعالى: ﴿**وَلَأُضِلَّنَّهُمْ وَلَأُمَنِّيَنَّهُمْ وَلَآمُرَنَّهُمْ فَلَيُبَتِّكُنَّ آذَانَ الْأَنْعَامِ وَلَآمُرَنَّهُمْ فَلَيُغَيِّرُنَّ خَلْقَ اللَّهِ وَمَن يَتَّخِذِ الشَّيْطَانَ وَلِيًّا مِّن دُونِ اللَّهِ فَقَدْ خَسِرَ خُسْرَانًا مُّبِينًا**﴾ [النساء: ١١٩].

جاء في جامع البيان أنّ تأويل تغيير خلق الله أختلف فيه فقال طائفة هو الإخصاء، وقالت أخرى هو التغيير لدين الله، وللفطرة التي فطر الله الناس عليها[30]

جاء في الجامع لأحكام القرآن:" اختلف العلماء في هذا التغيير إلى ماذا يرجع ، فقالت طائفة : هو الخصاء وفقء الأعين وقطع الآذان ، قال معناه ابن عباس وأنس وعكرمة وأبو صالح "[31].

جاء في أضواء البيان:"قال بعض العلماء: معنى هذه الآية أنّ الشيطان يأمرهم بالكفر وتغيير فطرة الإسلام التي خلقهم الله عليها... و أما على القول بأن المراد في الآية بتغيير خلق الله خصاء الدّواب، والقول بأن المراد به الوشم، فلا بيان في الآية المذكورة، وبكل من الأقوال المذكورة قال جماعة من العلماء "[32].

2.أقوال العلماء في شرح حديث عبد الله ابن مسعود: "قال: لعن الله الواشمات والمتوشمات، والمتنمصات، والمتفلجات للحسن، المغيّرات خلق الله"[33]

جاء في فتحر الباري:" ... فورد النّهي عن ذلك لما فيه من تغيير الخلقة الأصلية"[34]

من خلال ما سبق فتغيير خلق الله قسمان:

أحدهما: تغيير الخِلقة بالإخصاء، قطع الآذان، وفقء الأعين، والوشم، والوصل، النّمص، والتفلّج.

الثاني: تغيير دين الله جلّ وعلا، والفطرة التي جُبل عليها ابن آدم.

ويمكن أن نُعبر عنها بتغيير معنويّ وآخر حسيّ[35] ، ولا غرْوَ أنّ التّشقير داخل في التغيير

الحسيّ[36]، لكن هذا لا يلزم منه الحكم بتحريمه، بل لابدّ أن نعرف ضوابط التغيير المحرّم، ثمّ ننظر هل التشقير يندرج في سِلكها، وينتظم في عِقدها أو لا.

المطلب الثاني: ضوابط تغيير خلق الله المحرّم

وضع الفقهاء مجموعة من الضوابط لتغيير الله المحرّم نجملها في النّقاط الآتية:

1. ما أمر الشرع به، أو أذن فيه فليس من التغيير المحرّم، وإن كان فيه تغيير للخِلقة في الظاهر كخصال الفطرة الختان، قص الشارب الخ، القصاص والحدود الشرعية، وإشعار الهَدْي وَوَسْم الحيوان.

2. التغيير المحرّم الذي فُعل بقصد زيادة الحُسن، أمّا لو فعل بقصد العِلاج جاز[37].

وبعض الباحثين يضيف قيّد ثالث؛ وهو ألّا يكون هذا التغيير دائما كالحناء، والكحل، وصبغ شعر الرأس واللّحية بغير السواد، ولعلّه أخذ هذا الضابط من قول القرطبي عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿**وَلَأُضِلَّنَّهُمْ وَلَأُمَنِّيَنَّهُمْ وَلَآمُرَنَّهُمْ فَلَيُبَتِّكُنَّ آذَانَ الْأَنْعَامِ وَلَآمُرَنَّهُمْ فَلَيُغَيِّرُنَّ خَلْقَ اللَّهِ وَمَن يَتَّخِذِ الشَّيْطَانَ وَلِيًّا مِّن دُونِ اللَّهِ فَقَدْ خَسِرَ خُسْرَانًا مُّبِينًا**﴾ [النساء: ١١٩]، إذ قال: " هذا المنهيّ عنه إنما هو فيما يكون باقيا ؛ لأنه من باب تغيير خلق الله تعالى ، فأمّا ما لا يكون باقيا كالكحل والتزين به للنساء فقد أجاز العلماء ذلك مالك وغيره"[38].

وهذا – عندي والله أعلم– فيه نظر؛ للأمور الآتية:

1. أنّ التغيير الذي ذُكر في هذا الضابط راجع إلى الضابط الأوّل، فهو تغيير أَذن الشارع فيه، فلا حاجة إلى تكراره ههنا.

2. تقييده التّغيير المحرّم بالدّائم لا يسلّم له؛ إذ يلزمه القول بأنّ النّمص ليس تغييرا لخلق الله لأنّه غير دائم، وهذا معارَض بالحديث[39].

و للدكتور محمد علي فركوس كلام جميل في ضابط التغيير لخلق الله المحرّم، حيث قال: "كلّ تغيير مُحدث طارئ على ما خلقه الله تعالى بزيادة أو نقصان، سواء فيما يبقى أثره كالوشم، والفَلج، أو يزول ببطء كالتّنميص، أو فيما لا يبقى له أثر كحلق اللّحية، فهو داخل في النّهي عن تغيير خلق الله تعالى، ويستثنى ما ورد النّص بجوازه كسُنَن الفطرة، أو ما تدفع به الأذية والضرر"[40].

وبناء على ما تقدّم يمكن أن نضيف ضابطا ثالثا للتغيير المنهي عنه وهو: أن يكون التغيير

دائما، أو ممّا يزول ببطء.

فالتغيير المنهيُ عنه هو: **ما كان دائما، أو ممّا يزول ببطء، طلبا للحسن، ولم يرد دليل بجوازه.**

فقولنا: **ما كان دائما**: يدخل فيه الوشم، والفلج الخ.

وقولنا: **ممّا يزول ببطء**: يدخل في النّمص، حلق اللّحية.

وقولنا: **طلبا للحسن**: لإخراج ما كان للضرورة.

وقولنا: **لم يرد دليل بجوازه**: لإخراج التغيير الدائم المأذون فيه كالختان وغيره، وإخراج التغيير الذي يزول ببطء المأذون فيه كالحناء والكحل وغيرهما.

وعليه فالنّاظر إلى التّشقير، يجده قد اجتمعت فيه جميع ضوابط التّغيير المنهي عنه، فهو وإن لم يكن دائما فهو ممّا يزول ببطء، وصاحبته تفعله طلبا للحُسن والجمال، ولم يرد دليل بجوازه.

المبحث الرابع: القول الراجح في المسألة، وأسباب الترجيح

المطلب الأول: القول الراجح

فالراجح في هذه المسألة- والله أعلم-: أنّ التشقير لا يجوز.

المطلب الثاني: أسباب الترجيح

تواطأت العديد من الأسباب التي حملتنا على ترجيح القول بعدم الجواز، نجملها في ما يلي:

أنّ التشقير يلحق بالنّمص لا بالحناء والكُحل؛ لِتواردهما على نفس المحل الحاجب، وللشّبه المعنوي والظاهري بينهما، بالإضافة إلى الأضرار الجسدية التي تسببها تلك المواد المستعملة في التشقير، ولما فيه من عدم الرّضى بالخِلقة التي فطر الله الإنسان عليها؛ إذ لسان حال صاحبته أنّ وجود الحاجب بهذه الكيفية التي خلقها الله عليها ليست حسنة، وإلا لما طلبت زيادة الحسن، كذلك على فرض جوازه قد يفعله بعض المتدينات، فلربما رآها بعض من لا علم لهنّ بالتشقير فتحسبه نَمص، فتتنمّص فنكون قد فتحنا باب شر على بنات المسلمين.

خاتمة

أهم النّتائج المتوصّل إليها في البحث:

- شمولية الشريعة الإسلامية، واحتوائها لكل ما هو جديد.

- عدم جواز التشقير، وأنّ فيه تغييرا لخلق الله.
- لا يشترط في تغيير خلق الله المحرّم أن يكون دائما.
- ألحق التشقير بالنّمص لا لتشابههما الظاهري، وإنّما للتشابه المعنوي بينهما.

. قائمة المصادر والمراجع المعتمدة في الدراسة:

- القرآن الكريم

1. أحكام النمص والتشقير في القفه الإسلامي: أحمد الخليل، المملكة العربية السعودية، دار ابن الجوزي، ط 2، 1429هـ/ 2008م.
2. أضواء البيان: الشنقيطي ، بيروت، دار الفكر، (د. ط)، 1415 هـ/ 1995 م، ج2.
3. الإنصاف: المرداوي ، تحقيق: محمد حامد الفقي، بيروت، دار إحياء التراث، (د.ت)، ج1.
4. البحر الرائق: ابن نجيم الحنفي، بيروت، دار المعرفة، (د. ط)،(د.ت)، ج6.
5. جامع البيان في تأويل القرآن: الطبري ، تحقيق: أحمد شاكر، مؤسسة الرسالة، ط1، 1420 هـ / 2000 م، ج9.
6. الجامع الصحيح: البخاري ، تحقيق: مصطفى ديب البغا، بيروت، دار ابن كثير، ط3، 1407 هـ/ 1987م، ج4.
7. الجامع لأحكام القرآن: القرطبي ، تحقيق: هشام سمير البخاري، الرياض، دار عالم الكتب، (د. ط)، 1423هـ/ 2003 م، ج5.
8. حاشية العدوي: علي العدوي ، تحقيق: يوسف البقاعي، بيروت، دار الفكر، (د. ط)، 1412هـ، ج2.
9. الحاوي في الفقه الشافعي: الماوردي ، بيروت، دار الكتب العلمية، ط 1، 1414هـ / 1994م، ج2.
10. الدر المختار: علاء الدين الحصكفي الحنفي، تحقيق: عبد المنعم خليل إبراهيم، بيروت، دار الكتب العلمية، ط1، 1423هـ/ 2002م، ج1.
11. الصحيح: مسلم ، تحقيق: فؤاد عبد الباقي، بيروت، دار إحياء التراث، (د. ط)،(د.ت)، ج 3.
12. فتح الباري: ابن حجر، بيروت، دار المعرفة، (د. ط)، 1379هـ، ج10.
13. كشاف القناع: منصور البهوتي، تحقيق: مصيلحي مصطفى هلال، بيروت، دار الفكر، (د. ط)، 1402هـ، ج1.
14. لسان العرب: ابن منظور، بيروت، دار صادر، ط 1، ج4.
15. المعلم بفوائد مسلم: المازري ، تحقيق: الشاذلي النيفر، تونس، التونسية للنشر، ط 2، (د.ت)، ج3.
16. المغني: ابن قدامة المقدسي ، بيروت، دار الفكر، ط 1، 1405هـ، ج1.
17. مقاييس اللغة: ابن فارس، تحقيق: عبد السلام هارون، بيروت، دار الفكر، (د. ط)، 1399هـ /

1979م، ج3.

18. المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج: النووي، بيروت، دار إحياء التراث، ط 2، 1392هـ، ج14.

19. نوازل زينة المرأة في الفقه الإسلامي: سامية هايشة ، ماستر، فقه وأصول، جامعة الشهيد حمه لخضر، الوادي ، 1436هـ/ 2015م.

.المواقع الالكترونية المعتمدة في الدراسة:

https://ferkous.com
http://www.ibn-jebreen.com
http://www.ahlalhdeeth.com
http://twitmail.com
http://fatwa.islamweb.net

- الهوامش والإحالات:

(1) – مقاييس اللغة: ابن فارس، تحقيق: عبد السلام هارون، بيروت، دار الفكر، (د. ط)، 1399هـ / 1979م، ج3، ص 203.

(2) – انظر: لسان العرب: ابن منظور، بيروت، دار صادر، ط 1، ج4، ص 421.

(3) – انظر: أحكام النمص والتشقير في الفقه الإسلامي: أحمد الخليل، المملكة العربية السعودية، دار ابن الجوزي، ط2، 1429هـ/ 2008م، ص 35.

(4) – مقاييس اللغة: ابن فارس، ج5، ص 481.

(5)– انظر: لسان العرب، ابن منظور، ج7، ص 101.

(6) – سنعرض الأقوال حسب الترتيب الزمني للمذاهب، نبدأ بالمذهب الحنفي ثمّ المالكي، فالشافعي، فالحنبلي.

(7)– البحر الرائق: ابن نجيم الحنفي، بيروت، دار المعرفة، (د. ط)،(د.ت)، ج6، ص 88.

(8) – الدر المختار: علاء الدين الحصكفي الحنفي، تحقيق: عبد المنعم خليل إبراهيم، بيروت، دار الكتب العلمية، ط1، 1423هـ/ 2002م، ج1، ص 656.

(9)– حاشية العدوي: علي العدوي ، تحقيق: يوسف البقاعي، بيروت، دار الفكر، (د. ط)، 1412هـ، ج2، ص 599.

(10) – المعلم بفوائد مسلم: المازري ، تحقيق: الشاذلي النيفر، تونس، التونسية للنشر، ط 2، (د.ت)، ج3، ص 139.

(11) – الحاوي في الفقه الشافعي: الماوردي ، بيروت، دار الكتب العلمية، ط 1، 1414هـ / 1994م، ج2، ص 257.

(12) – المغني: ابن قدامة المقدسي ، بيروت، دار الفكر، ط 1، 1405هـ، ج1، ص 107.

(13) – انظر: كشاف القناع: منصور البهوتي، تحقيق: مصيلحي مصطفى هلال، بيروت، دار الفكر، (د. ط)، 1402هـ، ج1، ص 81.

(14)– المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج: النووي، بيروت، دار إحياء التراث، ط 2، 1392هـ، ج14، ص 107.

(15)– فتح الباري: ابن حجر، بيروت، دار المعرفة، (د. ط)، 1379هـ، ج10، ص 372، 373.

(16)- انظر فتوى رقم 21778 بتاريخ 1421/12/29 هـ.

(17)- انظر فتوى الشيخ بحرمة التشقير على الرابط: تاريخ الزيارة 2017/07/05م http://www.ibn-jebreen.com

(18)- انظر: أحكام النمص والتشقير في الفقه الإسلامي: أحمد الخليل، ص45.

(19) - حكم التشقير: سامي الماجد، تاريخ الزيارة: 2017/07/05م http://www.ahlalhdeeth.com

(20) - حكم التشقير: جلال السلمي، تاريخ الزيارة: 2017/07/04م http://twitmail.com

(21) - حكم التشقير: جلال السلمي، تاريخ الزيارة: 2017/07/04م http://twitmail.com

(22) - انظر: نوازل زينة المرأة في الفقه الإسلامي: سامية هايشة، ماستر، فقه وأصول، جامعة الشهيد حمه لخضر، الوادي، 1436هـ/ 2015م، ص 106.

(23) - انظر: حكم التشقير: جلال السلمي، تاريخ الزيارة: 2017/07/04م http://twitmail.com

(24) - حكم التشقير: سليمان الماجد، تاريخ الزيارة: 2017/07/05م http://www.ahlalhdeeth.com

(25) - حكم التشقير: جلال السلمي، تاريخ الزيارة: 2017/07/04م http://twitmail.com

(26)- انظر: الإنصاف: المرداوي، تحقيق: محمد حامد الفقي، بيروت، دار إحياء التراث، (د.ت)، ج1، ص 126.

(27)- انظر فتوى الشيخ بجواز التشقير على الرابط: تاريخ الزيارة: 2017/07/05م http://fatwa.islamweb.net

(28) - انظر فتوى الشيخ بجواز التشقير على الرابط: تاريخ الزيارة: 2017/07/05م http://fatwa.islamweb.net

(29)- انظر: حكم التشقير: جلال السلمي، تاريخ الزيارة: 2017/07/04م http://twitmail.com

(30) - انظر: جامع البيان في تأويل القرآن: الطبري، تحقيق: أحمد شاكر، مؤسسة الرسالة، ط1، 1420 هـ / 2000 م، ج9، ص 212 وما بعدها.

(31) - الجامع لأحكام القرآن: القرطبي، تحقيق: هشام سمير البخاري، الرياض، دار عالم الكتب، (د. ط)، 1423هـ/ 2003 م، ج5، ص 388.

(32) - أضواء البيان: الشنقيطي، بيروت، دار الفكر، (د. ط)، 1415 هـ/ 1995 م، ج2، ص 196، 197.

(33) - أخرجه البخاري ومسلم، انظر: الجامع الصحيح: البخاري، تحقيق: مصطفى ديب البغا، كتاب: التفسير، باب: سورة الحشر، حديث رقم: 4604، بيروت، دار ابن كثير، ط3، 1407 هـ/ 1987م، ج4، ص 1853، الصحيح: مسلم، تحقيق: فؤاد عبد الباقي، كتاب: اللباس والزينة، باب: تحريم فعل الواصلة والمستوصلة، حديث رقم 2125، بيروت، دار إحياء التراث، (د. ط)،(د.ت)، ج 3، ص 1678.

(34) - فتح الباري: ابن حجر، ج10، ص 372.

(35) - انظر: تغيير خلق الله ضوابطه وتطبيقاته: صالح الفوزان، (د.د)، (د. ط)، ، 1430هـ، ص 4، 5.

(36) – أي الظاهر.

(37) – انظر: تغيير خلق الله ضوابطه وتطبيقاته: صالح الفوزان ، ص 7.

(38) – الجامع لأحكام القرآن: القرطبي ، ج5، ص 393.

(39) – حديث عبد الله ابن مسعود: " قال: لعن الله الواشمات والمتوشمات، والمتنمصات، والمتفلجات للحسن، المغيّرات خلق الله".

(40) – ضابط تغيير خلق الله تعالى: محمد علي فركوس ، تاريخ الزيارة: 2017/07/05م
https://ferkous.com

The ruling of «tashqeer » in the Islamic fiqh

Dr. Samir Fergani
Abdelkader University for Islamic sciences -Constantine- ramzimecheri@gmail.com

the student : Ramzi mecheri
Abdelkader University for Islamic sciences –Constantine -monsamir2010@yahoo.fr

Abstract :

The ways of showing beauty by the muslim women are considered interessant for many researchers. And because of the fact that a lot of ways of showing beauty off have come out as a result of being open to the other nations as well as being affected by them in their traditions,hence Muslims have their own methods in dealing with such innovations by exposing them on the book of their God and the teachings of their prophet. So , they take what goes with their religion and leave what is against it. One of these innovations is «tashqeer ». We will try to stand up for his rule in the sharee'ah

Key words :

Tashqeer hiding eyebrows with powder , Nams :plucking or shaving hair of eyebrows, Changing Allah's creation, Eyebrow.

مشروعية الجراحة التجميلية في الشريعة الإسلامية

بقلم

أ. فريد عيسوس (*)

ملخص

إنّ الجراحة الطبيّة بمختلف صورها ومقاصدها، بما فيها الجراحة التجميلية، تنقسم من الناحية الشرعية إلى قسمين: أحدهما: شهد الشَرع بجوازه، والثاني: شهد الشَرع بحُرمته. لهذا فإنّه من المناسب تقسيم الحديث عنها في هذه الصفحات إلى بيان الجراحة التجميلية المشروعة، وتوضيح الجراحة التجميلية المحرّمة. وإتماما للفائدة عرض قرار مُجمّع الفقه الإسلامي (منظمة المؤتمر الإسلامي)، رقم:173 (18/11) بشأن الجراحة التجميلية وأحكامها.

الكلمات المفتاحية: الجراحة التجميلية، الفقه، الطب، المقاصد.

مقدمة

تزخر الحياة الإنسانية بمفردات الجمال ومشتقاتها، إنْ على المستوى الثقافي العام أو الخاص، حتى شاع المأثور: " **إنّ اللهَ جَميل يُحبُ الجَمال** "، ليُعبّر عن مدى صِدْقية هذه القِيمة وكونها كذلك.

وفي إطار الشريعة الإسلامية – تحديداً – شُرّع التجمُّل والتزيُّن، فقال الله تعالى: ﴿ **قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ والْطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ قُلْ هِي لِلَّذِينَ آمَنُواْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا خَالِصَةً يَوْمَ الْقِيَامَةِ كَذَلِكَ نُفَصِّلُ الآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ** ﴾[1]، في استفهام استنكاري يؤكّد فيه على البُعْد القيمي للتجمّل والتزيّن[2].

وما يزيد في هذه القيمة التي لم يختلف بنو البشر حولها إلاّ في التفاصيل، أنّ الله تعالى خلق الإنسان في أحسن تقويم، فجعله في أفْضل هيئة وأكْمل صورة، مُعتدل القامة كامل الخِلْقَة،

(*) أستاذ مساعد "أ" بقسم الحقوق ـ كلية الحقوق والعلوم السياسية ـ جامعة العربي بن مهيدي ـ أم البواقي .
afarid400@yahoo.fr

كما أَوْدَعَ فيه غريزة حُبّ التزيّن والتجمّل، ودعا إليها عن طريق رُسُله وأنبيائه. فقال الله عزّ وجلّ: ﴿ **يَا بَنِي آدَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَكُلُوا واشْرَبُوا ولاَ تُسْرِفُوا إِنَّهُ لاَ يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ**﴾[3]. وقال رسوله الكريم محمد ﷺ: " لا يغتسل رجل يوم الجمعة، ويتَطهّر ما استطاع من طُهر، ويُدهن من دُهنه، أو يَمَسّ من طيب بيته، ثم يخرُجُ فلا يُفرّق بين اثنين، ثمّ يُصلّي ما كُتب له، ثم يُنْصتُ إذا تكلّم الإمام، إلاّ غُفر له ما بينَه وبين الجُمعة الأخْرى"[4]، وفي هذا، دلالة واضحة على حثّ الشارع على التجمّل ولَبْس أحسن الثياب والتطيّب[5].

والنّاضر في الجراحة الطبيّة بمختلف صورها ومقاصدها، بما فيها الجراحة التجميلية، يجدها تنقسم من الناحية الشرعية **إلى قسمين: أحدهما:** شهد الشَرع بجوازه. **والثاني:** شهد الشَرع بحُرمته[6].

لذلك فإنّه من المناسب تقسيم الحديث عنهما في هذا **المقال إلى مبحثين:**

الأول: في الجراحة التجميلية المشروعة.

والثاني: في الجراحة التجميلية المحرّمة.

ونختم هذا **المقال بقرار مُجمّع الفقه الإسلامي** (منظمة المؤتمر الإسلامي)، رقم: 173 (18/11) بشأن الجراحة التجميلية وأحكامها، الأحد: ربيع الأول 1430 الموافق لـ: 22/مارس/2009 م.

المبحث الأول: الجراحة التجميلية المشروعة

لا تخلو الجراحة التجميلية المشروعة التي شَهِدَتْ أدلّة الشَرع بجوازها، أن يكون القَصْدُ منها علاج التشوّه. وهي تنحصر في " **الجراحة التجميلية الضرورية** " التي لا بُدّ من إجرائها، لوجود الدّاعي لذلك، إمّا لإزالة عيْب يؤثر على الصحّة، أو على استفادته من العضو المَعيب، أو لوجود تشوّه غير مُعتاد في خِلقة الإنسان المعهودة [7].

وبيان ذلك سيكون **في ثلاثة مطالب: الأول:** في تعريفها. **والثاني:** في بيان أدلّة جوازها. **والثالث:** في تفصيل بعض صورها.

المطلب الأول: تعريف الجراحة التجميلية الضرورية:

يصفها الأطبّاء بكونها ضرورية لِمَكَان الحَاجة الدّاعيةِ إلى فِعْلها، إلاّ أنّهم لا يُفرّقون فيها بين الحَاجة التي بلغت مقام الاضْطرار (الضرورة) والحَاجة التي لم تبلغه (الحاجية) كما هو

مصطلح الفقهاء – رحمهم الله – [8].

وهذا النّوع المُحْتَاج إلى فعله يشتمل على عدد من الجراحات التي يُقصد منها إزالة العيب سواء كان في صورة نُقص، أو تلف، أو تشوّه. فهو ضروري، أو حاجي بالنسبة لدواعيه الموجبة لفعله، وتجميلي بالنسبة لآثاره ونتائجه.

وإذا نظرنا إلى العيوب التي توجد في الجسم فإنّنا نجدها **على قسمين:**

القسم الأول: عيوب خلقية:

وهي عيوب ناشئة من سبب فيه لا من سبب خارج عنه، فيشمل ذلك **ضربين** من العيوب وهما:

الضرب الأول: العيوب الخلقية التي وُلد بها الإنسان.

الضرب الثاني: العيوب الناشئة من الآفات المرضية التي تُصيب الجسم.

فمن أمثلة الضرب الأول، العيوب التالية:

1- الشق في الشفة العُليا (الشفة المفلوجة).

2- التصاق أصابع اليدين، والرّجلين.

3- انسداد فتحة الشرج.

4- شذوذ الحويضة الخلقي، ومن أهمها (ازدواج حُويضة الكِلية).

5- شذوذ الحالب[9] الخلقي (الازدواج الحالبي، ارتكاز الحالب الهاجر، الحالب خلف الوريد الأجوف، والحالب العرطل الخلقي، القيلة الحالبية).

ومن أمثلة الضرب الثاني، العيوب التالية:

1- انحسار اللّثة بسبب الالتهابات المُختلفة.

2- أورام الحُويضة والحالب السليمة.

3- عيوب صيوان الأذن الناشئة عن الزهري والجُذام والسلّ.

4- سرطان الثدي عند المرأة.

القسم الثاني: عيوب مكتسبة (طارئة):

وهي العيوب الناشئة بسبب من خارج الجسم، كما في العيوب والتشوّهات الناشئة من الحوادث والحروق وغيرها....

ومن أمثلتها، ما يلي:

1- كسور الوجه الشديدة التي تقع بسبب حوادث السير.

2- تشوّه الجلد بسبب الحروق.

3- تشوّه الجلد بسبب الآلات القاطعة(10).

4- التصاق أصابع الكف بسبب الحروق.

وهذا النوع من الجراحة الطبيّة وإن كان مُسمّاه يدل على تعلّقه بالتحسين والتجْميل، إلاّ أنّه توفّرت فيه الدوافع المُوجبة للتّرخيص بفعله(11).

فممّا لا شك فيه أنّ هذه العيوب يستضرّ الإنسان بها حسًّا، ومعنى، وذلك ثابت طبيًا، ومن ثمّ فإنّه يُشرّع التوسيع على المُصَابين بهذه العيوب بالإذْن لهم في إزالتها بالجراحة اللاّزمة، وذلك لما يأتي:

المطلب الثاني: بيان أدلة الشرع بجواز الجراحة التجميلية الضرورية:

ونلخّصها فيما يأتي:

أولاً: أنّ هذه العيوب تشتمل على ضرر حِسّي، ومَعْنوي، وهو موجب للتّرخيص بفعل الجراحة لأنّه يُعتبر حاجة، فتنزل منزلة الضرورة ويُرخّص بفعلها إعمالاً للقاعدة الشرعية التي تقول: « الحاجة تنزل منزلة الضرورة عامةً كانت أو خاصّة ».

ثانيًا: يجوز فِعْلُ هذا النوع من الجراحة، كما يجوز فِعْلُ غيره من أنواع الجراحة المشروعة الأخرى (الجراحة العلاجية، جراحة الكشف والفحص الطبّي، جراحة الولادة وجراحة التشريح) بجامع وجود الحاجة في كلّ منهما.

فالجراحة العلاجية مثلاً وُجدت فيها الحاجة المُشتملة على ضرر الألم وهو ضرر حِسّي، وهذا النّوع من الجراحة في كثير من صوره يشتمل على الضرر الحِسّي والمعنوي.

ولا يُشكّل على القول بجواز فعل هذا النوع من الجراحة، ما ثَبُتَ في النصوص الشرعية من تَحْريم تغيير خِلْقة الله تعالى وما سيأتي في الحكم بتحريم الجراحة التجميلية التحسينية، **وذلك لما يأتي:**

1- أنّ هذا النوع من الجراحة وجدت فيه الحاجة الموجبة للتغيير، فأوجبت استثنائه من النصوص الموجبة للتحريم.

قال الإمام النّووي – رحمه الله – في شرْحه لحديث بن مسعود – رضي الله عليه – في لَعْنْ النبيّ ﷺ للواشمات والمستوشمات « وأمّا قوله: « المتفلّجات للحُسن » فمعناه يفْعَلْنَ ذلك طَلَبًا للحُسن، وفيه إشارة إلى أنّ الحرام هو المفعول لطلب الحُسن، أمّا لو احتاجت إليه لعلاج أو عيْب في السن ونحوه فلا بأس بذلك »[12].

فبيّن – رحمه الله – أنّ المُحرّم ما كان للمقصود منه التجميل والزيادة في الحسن، وأمّا ما وُجدت فيه الحاجة الداعية إلى فعله فإنّه لا يشمله النهي والتحريم.

وهذا النوع من الجراحة وُجدت فيه الحاجة كما تقدّم، لأنّ هذه العيوب منها ما يشْتمل على بعض الآلام كتشوّهات الحالب، وأورامه، وأورام الحويضة، وكسور الوجه، ومنها ما يشْتمل على ما هو في حُكم الألم من تأذّي المصاب به من فوات مصلحة العُضو، كما في الأصابع الملتصقة، وانسداد فتحة الشرج، والشقّ الموجود في الشفة، فكل هذه أضرار موجبة للتّرخيص واستثناء الجراحة المتعلقة بها من عموم النهي عن تغيير الخِلْقَة.

2- أنّ هذا النوع لا يشمل على تغيير الخِلْقة قصدًا، لأنّ الأصل فيه أنّه يُقصد منه إزالة الضرر، والتجميل والحُسن جاء تبعًا.

3- أنّ إزالة التشوهات والعيوب الطارئة لا يُمكن أن يَصْدُقَ عليه تغيير لخلقة الله، وذلك لأنّ خلقة العُضو هي المقصودة من فعل الجراحة وليس المقصود إزالتها.

4- أنّ إزالة تشوهات الحروق والحوادث يُعتبر مندرجًا تحت الأصل الموجب لجواز معالجتها، فالشخص مثلاً إذا احترق ظهره أُذن له في العلاج والتداوي، وذلك بإزالة الضرر وأثره لأنّه لم يرد نص يستثني الأثر من الحكم الموجب لجواز مداواة تلك الحروق فيُستصحب حكمه إلى الآثار، ويُؤذن له بإزالتها. وبناء على ما تقدّم، فإنّه لا حَرَجَ على الطبيب ولا على المريض في فِعْلِ هذا النوع من الجراحة، والإذن به.

ويُعتبر جواز إزالة العيوب الخلْقية وإصلاحها في هذا النوع مبنيًا على وجود الحاجة الدّاعية إلى فعله، وأمّا العيوب الحادثة بسبب الحوادث والحروق ونحوها، فإنّه تجوز إزالتها وإصلاحها بدون ذلك الشرط اعتبارًا للأصل الموجب لجواز مداواة نفس الحرق، والجرح.

فهذا هو النوع الأول من الجراحة التجميلية (الضرورية)، التي أَذِنَتْ الشريعة الإسلامية بفعلها، نظرًا لما تشتمل عليه من تحْصيل المصالح المحمودة، ودفْع المَضَار الموجودة في جسم

الإنسان، والمَفاسد المُترتّبة عليها[13]. فهو متفق إذن على جوازه في الجملة، وعليه فتوى المجمّع الفقهي الإسلامي[14]، وسائر الباحثين والفقهاء...، وله أدلة عامة: كأدلّة مشروعية التداوي، ورفع الحرج، وإزالة الضرر. وأدلّة خاصّة: كحديث ابن مسعود في رواية: "سمعت رسول الله ﷺ نَهَى عن النّامصة والوَاشرة والواصلة والواشمة، إلاّ من داء"[15].

المطلب الثالث: تفصيل بعض صور الجراحية التجميلية الضرورية:

وقد اخترنا جراحة الختان **أولاً**، وجراحة تجميل الأعضاء بقطع الزوائد **ثانيًا**.

أولا: جراحة الختان:

1- تعريف الختان: الختان هو: قَطْعُ جميع الجلدة التي تُغطّي الحَشَفَة - رأس الذكر – بالنسبة للرّجل، أو قَطْعِ أدْنى جُزْء من الجلدة التي في أعلى الفَرْج بالنسبة للنّساء.

وجراحة الختان من أقدم أنواع الجراحة؛ حيث كانت موجودة في عهد النبيّ ﷺ وقَبْله، وهي من بقايا الحَنَفية مِلّة إبراهيم عليه السلام، فقد أجْمع العُلماء أنّه أول من اخْتتن.

فالخِتان من فِطرة الإسلام وشعار المسلمين، وهي طَهَارة للجسم وزينة له، فضلاً عن فوائده الطبيّة التي اكتُشفت حديثًا[16]. ويدلّ على مشروعية الخِتان، ما صحّ عن النبي ﷺ أنّه قال: "الفِطرة خمسة: الاختتان، والاستحداد، وقصّ الشّارب، وتقْليم الأظافر، ونتْف الإبط"[17].

2- حكم الختان: اختلف أهل العلم – رحمهم الله - في حكم جراحة الختان، **على ثلاثة أقوال،** تدور بين الوجوب والسنّة:

القول الأول: الختان سُنّه: وبه قال: الحنفية، والمالكية، وأحمد بن حنبل في رواية عنه[18].

واستدلّ أصحاب هذا القول بأدلّة كثيرة من السنّة النبوية، منها:

1- ما صحّ عن النبي ﷺ أنّه قال: "الفطرة خمسة: الاختتان، والاستحداد، وقص الشارب، وتقليم الأظافر، ونتف الإبط"[19].

وجه الدلالة من الحديث: أنّ الفطرة هنا هي السنّة، ولذلك فالختان والخصال المذكورة معه مسنونة، وليست واجبة[20].

2- ما رُوي عن النبي محمد ﷺ أنّه قال: "الختان سنّة للرجال مكرُمة للنساء "[21].

وجه الدلالة من الحديث: أنّه نصّ على اعتبار الختان سُنّة بالنسبة للرجال ومكرمة بالنسبة

للنساء، وهذا ظاهر في الدلالة على عدم وجوبه على كلتا الطائفتين[22].

القول الثاني: الختان واجب على الذكور والإناث: وبه قال: بعض المالكية، والشافعية، والحنابلة[23].

واستدلّ أصحاب هذا القول بأدلّة كثيرة من الكتاب، والسنّة، والعقل، أهمّها:

من الكتاب:

1- قوله تعالى: ﴿ **وَإِذِ ابْتَلَى إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ**... ﴾[24].

وجه الدلالة من الآية: أنّ الخِتان من بين الكلمات التي ابْتُلِيَ بها إبراهيم عليه السلام كما صحّ ذلك عن ابن عبّاس – رضي الله عليهما – وهي من خصال الفِطرة، والابتلاء إنّما يقع غالبًا بما يكون واجبًا[25].

2- قوله تعالى: ﴿ **ثُمَّ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ أَنِ اتَّبِعْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا**... ﴾[26].

وجه الدلالة من الآية: أنّ الاختتان من مِلّة إبراهيم كما ذَكَرَ غير واحد من المفسّرين، فيكون داخلاً في عموم المأمور بإتباعه، والأصل في الأمر أنّه للوجوب، حتى يقوم الدليل على صرفه عن ذلك[27].

من السنّة: ما رُوِيَ أنّ رجلاً أسلم على عهد رسول الله ﷺ، فقال له النبي ﷺ: "... ألق عنك شعر الكُفر، واختن "[28].

وجه الدلالة من الحديث: أنّ قوله ﷺ: " اختتن " أَمْرٌ، والأمر للوجوب، فدلّ ذلك على وجوب الاختتان ولزومه، وخطابه للواحد يشمل غيره حتى يقوم دليل الخصوصية[29].

من العقل: انعقادُ الإجماع على تحريم النظر إلى العورة، ولو لم يكن الختان واجب لما أبيح النظر إلى عورة المختون.

القول الثالث: الختان واجب على الذكور، ومكرمة للإناث: وبه قال: بعض المالكية، والظاهرية، ورواية عن الإمام أحمد.

استدلّ أصحاب هذا الفول على وجوب الختان على الرجال بالأدلّة التي استدلّ بها أصحاب القول الثاني، واستدلّوا على كونه مكرمة على النساء غير واجب عليهنّ، بالحديث الثاني الذي استدلّ به أصحاب القول الأول[30].

القول الراجح: هو القول الثاني، القائل بوجوب الختان على الذكور والإناث: لصحّة وقوة

ما ذكره أصحاب هذا القول في غالب استدلالهم من جهة. ولضعف استدلال أصحاب القولين الأول والثالث[31].

ثانيًا: جراحة تجميل الأعضاء بقطع الزوائد:

1- تعريف القطع: المراد بالقطْع: إبانة العُضو، أو جزئه عن الجسم، سواء كان موضع الإبانة من المفصل، وتُسمّى عمليته بالفَصْل، كما في إبانة الأصَابع والسُلاميات بالحز من مفاصلها، أوكان موضعها في غير المفاصل كما في بتْر السّاعد والسّاق من منتصفهما بالنّشر.

والشيء المقطوع قد يكون عُضوًا من أعضاء الجسم الموجودة فيه من أصل خِلقته كاليد، والرجل، وقد يكون جُزءًا غريبًا ناشئًا بسبب عِلّة، أو آفة أصابت الموضع الذي فيه ذلك الجزء كما في الخراج[32] ونحوه[33].

2- حكم قطع الزوائد: والقطْعُ في الحقيقة إتلاف وهو مفسدة، ولذلك فإنّ الأصل فيه أنّه مُحرّم شرعًا، لكن أُجيز في الجراحة الطبية لمكان الضَرورة والحاجة الداعية إلى فعله، وقد أشار إلى ذلك الإمام أبو مُحمّد علي بن حزم الظَاهري – رحمه الله – وحكى إجماع أهل العلم – رحمهم الله – عليه بقوله: « واتفقوا أنّه لا يحلّ لأحد أن يَقْتُلَ نفسه ولا يَقْطَعَ عُضوًا من أعضائه، ولا أن يُألم نفسه في غير التّداوي بقطع العضو الألم خاصّةً »[34].

وقد شهدت السنّة النبوية الثابتة عن رسول الله ﷺ بجواز فعل القطع عند الحاجة إليه في العلاج. ففي الصحيح من حديث جابر بن عبد الله – رضي الله عنهما – أنّه قال: "بعث رسول الله ﷺ إلى أبي بن كعب طبيبًا فقطع منه عرقًا ثم كَوَاه عليه"[35].

والقَطْعُ في الجراحة الطبيّة يصل في بعض الأحوال إلى مرتبة الضروريات التي يُخشى فيها من فوات النفس، وفي بعضها كالجراحة التجميلية، يصل إلى مرتبة الحاجيات التي لا تصل إلى درجة الخوف على النفس من الهلاك، ولكن يلْجَأ الأطباء فيها إلى القطْع دفْعًا لضرر الآلام ومُشتقاتها. **ومن أمثلتها جراحة تجميل الأعضاء بقطع الزوائد.**

والزوائد: إمّا يُولد بها الإنسان كأصبع زائدة، أو سن زائدة أو طويلة **(أ)**. وإمّا أن تكون حادثة فتُوجد نتيجة مرض كالسلعة والتالول والخراج **(ب)** [36]. **فهل يجوز قطعها أم لا ؟.**

أ- الزوائد التي يولد بها الإنسان: هذه الزوائد، لا تخلو من حالتين:

الأولى: ألاّ يوجد فيها ألم يدعو إلى قطعها.

الثانية: أن يوجد فيها ألم يدعو إلى قطعها.

فأمّا الحالة الأولى: فإنّه لا يجوز فيها قَطْعُ هذه الزوائد، لعدم وجود ما يدعو لذلك. وبه قال: بعض الحنفية، وبعض المالكية، وبعض الشافعية، وبعض الحنابلة[37].

وذلك لأنّه يُعدّ من تغيير خلق الله تعالى، وقد حرّم الله ذلك في كتابه بقوله حكايةً عن إبليس – لعنه الله –: ﴿... **وَ لَآمُرَنَّهُمْ فَلَيُغَيِّرُنَّ خَلْقَ اللهِ** ﴾[38].

وقد صحّ عن عبد الله ابن مسعود أنّه قال: "لعن الله الواشمات والمستوشمات والمتنمّصات والمتفلّجات للحسن المغيرات خلق الله، ما لي لا ألعن من لعن النبي ﷺ وهو في كتاب الله وما آتاكم الرسول فخذوه... "[39].

فَقَطْعُ تلك الزوائد تَغييرٌ لِخلْقِ الله تعالى بقصدِ الحُسن، فاللّعن يشمله، واللّعنُ يقْتضي التَحْريم.

قال الإمام القرطبي – رحمه الله –: « قال أبو جعفر الطبري[40]: حديث بن مسعود دليل على أنّه لا يجوز للمرأة تغيير شيء من خِلقتها التي خلقها الله عليها بزيادةٍ أو نُقصان، التماسًا للحُسْن، لا للزّوج ولا لغيره، كمن تكون لها سنّ زائدة فتقلعها أو طويلة فتقطع منها، وكل ذلك داخل في النّهي وهي من تغيير خلق الله تعالى »[41].

واستثنى الطبري من ذلك، ما يَحْصل به الضرر والأذِيَة. كمن يكون لها سن زائدة أو طويلة تُعيبها في الأكل، أو أصبع زائدة تُؤْذيها...، فيجوز ذلك. والرّجل في هذا الأخير كالمرأة [42].

ثمّ نقل عن القاضي عياض – رحمه الله – [43] تعليقه على قول الإمام الطبري هذا فقال: « قال عياض: ويأتي ما ذكره أنَّ من خُلِقَ بأُصبع زائدة، أو عُضو زائد لا يجوز له قطْعه ولا نَزْعه، لأنّه من تغيير خلق الله تعالى، إلاّ أنْ تكون هذه الزائدة تؤلمه، فلا بأس بنزعها »[44].

فتبيّن من هذا كُلّه أنّه لا يجوز قَطْعَ الأصبع الزائدة التي لم توجد الحاجة لقطعها (ألم مادّي و/أو نفسي)، وأنَّ قَطْعَهَا على هذا الوجه يُعتبر داخلاً في المَنْهِي عنه الملعون فاعله وطالبه...، ولذلك نصّ الإمام أحمد – رحمه الله – على حُرمة قطعها [45].

الحالة الثانية: أن يوجد في هذه الزوائد ألم يدعو إلى قطعها:

وفي هذه الحالة يجوز لصاحبها قطع هذه الزوائد؛ لوجود الحاجة الدافعة لذلك، ولأنّ قطعها لا يُعتبر تغييرًا لخلق الله، ولكن **بشرط** أن يكون علاج ذلك الألم هو القَطْع، أمّا لو

أمْكن إزالة ذلك الألم بدواء أخفّ مِنَ القطع فإنّه يجب المَسير إليه، ولا يجوز الإقْدام على القطع، ويسري هذا في جميع الجراحة الطبيّة.

وإنّما جاز القطع في هذه الحالة لمكان الحاجة الداعية إليه...، وهذا ما أكّده الإمام الطبري في استثنائه - السابق ذكره - لهذه الحالة. وقد أشار إلى استثناء هذه الحالة القاضي عياض - رحمه الله - وحَكَاهُ عن الطبري وغيره بقوله: «... إلاّ أن تكون هذه الزائدة تُؤلمه، فلا بأس بنزعها »[46]. وذهب كثير من فقهاء الحنفية، والمالكية، والشافعية، والحنابلة إلى أن هذه الزوائد عيب ونُقص في الخِلْقة المَعهودة. وقطعها يُزيل ذلك النُقص والشّين، ويزيد الجَمال.

وخلاصة القول، أنّ الزوائد التي يُولد بها الإنسان، عَيْبٌ ونُقصٌ في الخِلقة المعهودة، ويجوز قطعُها **بشروط وهي:**

أ- أن تكون زائدة على الخلقة المعهودة، كوجود أصبع سادس في اليد أو الرجل.

ب- أن تؤدّي إلى ضرر مادّي أو نفسي لصاحبها.

ج- أن يأذن صاحبها أو وليه في القطع.

د- أن لا يترتّب على قطعها ضرر أكبر كتلف العضو أو ضعفه[47].

ب- الزوائد الحادثة: أباح الفُقهاء قطْع السلعة والتالول والخراج، لأنها لم تكن موجودة في أصل الخلقة، وإنما حدثت نتيجة مرض. فيدخل قطعها في التداوي المأذون به. ويُشترط لذلك عدم الخوف من السراية[48].

المبحث الثاني: الجراحة التجميلية المحرّمة

لا تخلو الجراحة التجميلية المُحرّمة التي شهِدت أدلّة الشرع بعدم جوازها، أن يكون القَصْدُ منها تغيير خِلقة الله تعالى والعبث بها حسب أهواء الناس.

وهي تنحصر في: الجراحة التجميلية التحسينية (الاختيارية)، وجراحة تغيير الجنس: التي لم تتوفر فيهما الدّواعي المُعتبرة شرعًا للتّرخيص بفعلهما.

وبيان ذلك سيكون **في ثلاثة فروع:**

الأول: في الجراحة التجميلية التحسينية.

والثاني: في جراحة تغيير الجنس.

والثالث: في تفصيل بعض صورهما.

المطلب الأول: الجراحة التجميلية التحسينية (الاختيارية):

هذا النوع من الجراحة التجميلية، لم تتوفر فيه الدواعي المعتبرة شرعًا للترخيص بفعله، وتُعتبر مقاصده من جنس المقاصد المحرّمة شرعًا، كالعبث بالخلقة وتغييرها طلبًا للجمال والحُسن(49).

وبيان هذه الجراحة، يتطلّب:

أولاً: تعريفها.

ثانيًا: بيان أدلّة الشّرع بعدم جوازها.

أولاً: تعريف الجراحة التحسينية: هي: جراحة تهدف من جهة **لتحسين المظهر،** لا لوجود عيب أو تشوّه، بل لتحقيق منظر أَحْسَنْ وأَجْمَلْ، وتهدف من جهة ثانية **لتجديد الشباب** أو التشبّه بشخص(50).

والمراد بتحسين المَظْهر: تحقيق الشكل الأفضل، والصورة الأجْمل، دون وجود دوافع ضرورية أو حاجية تستلزم فعل الجراحة.

وأمّا تجديد الشباب: فالمُراد به إزالة الشيخوخة، فيبدو المُسنّ بعدها وكأنّه في عهد الصِبَا، وعُنْفوان الشباب في شكله وصورته(51).

والعمليات المتعلقة بهذه الجراحة تنقسم إلى نوعين:

النوع الأول: عمليات الشكل.

النوع الثاني: عمليات التشبيب.

فأما النوع الأول: فمن أشهر صوره ما يلي:

1- تجميل الأنف: بتصغيره، وتغيير شكله من حيث العَرْض والارتفاع.

2- تجميل الثديْن: بتصغيرهما إذا كانا كبيرين، أو تكبيرهما بحقْن مادّة مُعيّنة (السيليكون) مباشرة في تَجْويف الثدْيْن، أو بحقْن الهرمونات الجنسية، أو بإدخال النهد الصناعي داخل جوف الثدي بواسطة فتحة في الطيّة الموجودة تحت الثدي.

3- تجميل الأذن: بردّها إلى الوراء إنْ كانت مُتقدّمة.

4- تجميل البطن: بشدّ جلدتها وإزالة القسم الزائد بسحبه أو شفطه من تحت الجلد جراحيًا(52).

وأمّا النوع الثاني: فإنّه يُجرى لكبار السّن، ويُقصد منه إزالة آثار الكبر والشيخوخة.

ومن أشهر صوره ما يلي:

1- تجميل الوجه: بشد تجاعيده، سواء يرفع جزء منه، أو برفع جزء منه ومن الرقبة وهو ما يُسمّى بالرّفع الكامل.

2- تجميل الأرداف: وذلك بإزالة المواد الشَحْمية في المنطقة الخلْفية العُليا، أو المنطقة الجانبية من الأرداف ثمّ شدّ جِلْدتها، ويُهذب حجمها بحسب الصورة المطلوبة.

3- تجميل اليدين: ويُسمّى في عرف الأطبّاء " بتجديد شباب اليدين "، وذلك بشدّ التجاعيد الموجودة في أيدي المسنّين والتي تُشوّه جمالها.

4- تجميل الحواجب: وذلك بسحب المادّة الموجبة لانتفاخها، نظرًا لكبر السّن وتقدّم العُمر(53).

فهذه مُجمل صور الجراحة التجميلية التحسينية، كما بيّنتها الكُتب المُختصّة بجراحة التجميل.

ثانيًا: بيان أدلّة الشرع بعدم جواز الجراحة التحسينية: هذا النّوع من الجراحة لا يشمل على دوافع ضرورية، ولا حاجية، بل غاية ما فيه تغيير خِلقة الله تعالى، والعبث بها حسب أهواء النّاس وشهواتهم، فهو غير مشروع، ولا يجوز فعله، وذلك لما يأتي:

1- لقول الله تعالى - حكايةً عن إبليس لعنة الله عليه -: ﴿... **وَلَآمُرَنَّهُمْ فَلَيُغَيِّرُنَّ خَلْقَ اللهِ**... ﴾(54).

وجه الدلالة من الآية: أنّها واردة في سياق الذّم، وبيان المُحرّمات التي يُسوّل الشيطان فِعْلها للعُصاة من بني آدم، ومنها تغيير خِلْقةِ الله(55).

وجراحة التجميل التحسينية تَشْتَمل على تغيير خلقة الله(56) والعَبث بها حسب الأهواء والرّغبات، فهي داخلة في المَذْموم شرْعًا، وتُعتبر من جنس المُحرّمات التي يُسوّل الشيطان فِعْلها للعُصاة من بني آدم.

2- لحديث عبد الله ابن مسعود - رضي الله عليه - أنّه قال: " سمعت رسول الله ﷺ يلعن المتنمّصات والمتفلّجات للحُسن اللاّتي يُغيرن خلق الله "(57).

وجه الدلالة من الحديث: أنّ الحديث دلّ على لعن من فعل هذه الأشياء، وعلّل ذلك

بتغيير الخِلْقَة. فجمع بين تغيير الخِلقة وطلب الحُسن، وهذان المَعْنيان موجودان في الجراحة التحسينية، لأنّها تغيير للخِلقة بقصْدِ الزيادة في الحُسن، فتُعتبر داخلة في هذا الوعيد الشديد ولا يجوز فِعْلُهَا.

3- لا تجوز جراحة التجميل التحسينية كما لا يجوز الوشْم، والوشر، والنمْص، بجامع تغيير الخلقة في كل طلبًا للحسن والجمال.

4- أنّ هذه الجراحة تتضمّن في عدد من صورها الغش والتدليس وهو مُحرّم شرعًا لقوله ﷺ: "... من غشّنا فليس منّا"(58)، ففيها إعادة صورة الشباب للكهل والمسنّ في وجهه وجسده، وذلك مُفض للوقوع في المحظور من غش الأزواج من قبل النساء اللاّتي يفْعلن ذلك، وغش الزوجات من قبل الرجال الذين يفعلون ذلك(59).

5- أنّ هذه الجراحة لا يتم فعلها إلاّ بارتكاب بعض المحظورات وفِعْلُهَا، ومن تلك المحظورات التخدير، إذْ لا يُمكن فِعل شيء من المهمّات التي سبق ذكرها إلاّ بعد تخدير المريض تخديرًا عامًا أو موضعيًا.

ومعلوم أنّ التخدير في الأصل محرّمٌ شرعًا، وفِعله في هذا النوع من الجراحة لم يأذن به الشّرع لفقْد الأسباب الموجبة للترخيص والإذن به وهي " الضرورة والحاجة "، وعليه فإنّه يُعتبر باق على الأصل الموجب لحرمة استعماله.

ومن تلك المحظورات – أيضًا – قيام الرّجال بمهمة الجراحة للنساء الأجنبيات والعكس، وحينئذ تُرتكب محظورات عديدة كاللّمس، والنظر للعورة، والخُلوة بالأجنبية، وإذا قام بِفعلها الرّجال لأمثالهم والنساء لأمثالهن فإنّه يحصل كشف العورة في بَعْضها كما في جراحة تجميل الأرداف.

وهذه المحظورات لم يثبت الترخيص فيها من قبل الشّرع في هذا النوع من الجراحة لانتفاء الأسباب المُوجبة للتّرخيص، فأصبحت باقية على أصلها من الحُرمة، فلا يجوز فعل الجراحة التحسينية الموجبة للوقوع فيها.

6- أنّ هذه الجراحة لا تخلو من الأضرار والمضاعفات التي تنشأ عنها، ففي جراحة الثدْيين بتكبيرهما عن طريق حقن مادّة السيليكون أو الهرمونات الجنسية يؤدّي ذلك إلى حدوث أخطار كثيرة إضافة إلى قلّة نجاحها(60).

ونظرًا لخطورتها يقول بعض الأطبّاء المختصين منهم الدكتور: ماجد طهبوب، نائب رئيس قسم جراحة الحروق والتجميل بمستشفى ابن سينا بدولة الكويت: « هناك اتجاه علمي بأنّ مضاعفات إجراء هذه العملية كثيرة لدرجة أنّ إجرائها لا يُنصح به »[61].

وكذلك جراحة تجميل الوجه التحسينية (الاختيارية) فإنّها لا تسلم من العواقب الغير محمودة، ولذلك ورد في الموسوعة الطبية الحديثة ما نصّه: «... ولكنّها تكون اختيارية[62] حين تُجرى لمجرّد تغيير ملامح بالوجه لا يرضى عنها صاحبها ».

وفي هذه الحالة يجب إمعان التفكير قبل إجرائها واستشارة أخصّائي ماهر يُقدّر مدى التحسّن المنشود، فكثيرًا ما تنتهي هذه العمليات إلى عُقبى غير محمودة »[63].

وإضافة إلى ما سبق، فإنّ نجاح هذه الجراحة بعد فِعلها يستلزم تغْطية المواضع التي تمّ تجميلها بلفاف طبّي قد يستمر أيامًا، ويمْتنع بذلك غسل المواضع المذكورة في فريضة الوضوء والغسل الواجب.

فعلى سبيل المثال جراحة تجميل الذقن، فإنّها تستلزم عصب الذّقْن الصناعية لمُدّة أسبوع بلفاف طبّي لكي تلتحم بالحنك[64].

وبناء على ما سبق من الأدلّة النقْلية والعقلية، ونظرًا لما يتضمّنه هذا النوع من الجراحة من العبث بِخلق الله من دون وجود ضرورة أو حاجة داعية إلى ذلك، فإنّه يُحرّم فِعْلُه والإقدام عليه من قِبَلِ الطبيب الجرّاح والشّخص الطّالب، وتُعتبر الدوافع التي يَعْتذر بها من يفعله من كون الشخص يتألّم نفسيًا بسبب عدم تلبية رغبته بفعل هذا النوع من الجراحة، غير كافية في التّرخيص له بفعله.

وتعتذر طائفة من هذا الصنف بعدم بلوغهم لأهدافهم المنشودة في الحياة بسبب عدم اكتمال جمالهم. والحق أنّ علاج هذه الأوهام والوساوس إنّما هو بغرس الإيمان في القلوب، وزرع الرضاء عن الله تعالى فيما قسمه من الجمال والصورة، والمظاهر ليست هي الوسيلة لبلوغ الأهداف والغايات النبيلة، وإنّما يُدرك ذلك بتوفيق الله تعالى ثم بالتزام شرعه والتخلّق بالآداب ومكارم الأخلاق[65].

وقد ورد في الصفحة 455 من الموسوعة الطبية الحديثة ما نصّه: «... فعمليات التجميل لا تُغيّر من شخصية المريض تغييرًا ملحوظًا، وأنّ العجز عن بلوغ هدف معيّن في الحياة لا

يتوقّف كثيرًا على مَظْهر الشخص، فالمشكلة في ذلك أعمق كثيرًا ممّا يبدو ظواهر هذه الأمور، وعلى هذا فعمليات التجميل الاختيارية (التحسينية) غير مُحقّقة النتائج، ومن الخير ترك الإغراق في إجرائها، أو المبالغة في التنبؤ بنتائجها »[66].

وفي هذا الكلام من أهل الخبرة والاختصاص شهادة واضحة بأنّ الجراحة التجميلية ليست هي العلاج للمشاكل النفسية المزعومة والتي يُعتذر بها لفعل هذه الجراحة المحرّمة.

المطلب الثاني: جراحة تغيير الجنس:

هذا النوع من الجراحة – ومثله مثل الجراحة التجميلية التحسينية – لم تتوفّر فيه الدواعي المعتبرة شرعًا للترخيص بفعله. فهو بذلك، من الجراحة الطبيّة المحرّمة شرعًا.

ولبيان ذلك، يتطلب منّا:

أولاً: تعريف جراحة تغيير الجنس.

ثانيًا: بيان أدلّة الشرع بعدم جوازها.

أولاً: تعريف جراحة تغيير الجنس: المراد بها: الجراحة التي يتم بها تحويل الذكر إلى أنثى والعكس.

ففي الحالة الأولى – أي تحويل الذكر إلى أنثى – يجري استئصال عضو الرّجل – الذكر – وخصيتيه، ثم يقوم الأطبّاء ببناء مَهبل، وتكبير الثديين.

وفي الحالة الثانية – أي تحويل الأنثى إلى ذكر – يجري استئصال الثديين، وإلغاء القناة التناسلية الأنثوية، وبناء عُضو الرّجل – الذكر –.

وفي كلتا الحالتين يخضع الشخص الذي تُجرى له الجراحة إلى علاج نفسي وهرموني مُعيّن....

وقد انتشر هذا النوع من الجراحة في السنوات الأخيرة في بلدان الغرب الكافرة كعملية روتينية، وتتلخّص دوافعه في أنّ هؤلاء المرضى – كما يُقال – يشعرون بكراهية الجنس الذي ولدوا عليه نتيجةً لعوامل مختلفة، قد يعود أغلبها – كما يقول بعض الأطبّاء – إلى فَتَرَات مُبكّرة من حياة الإنسان وتربيته، وتكون التربية فيها غير سليمة؛ وهؤلاء الأشخاص لا يوجد فيهم أي لُبْس في تحديد جنسهم سواء من ناحية المَظهر أو من ناحية الجوْهر، كما هو الحال في الخنثى[67].

ثانيًا: بيان أدلّة الشرع بعدم جواز جراحة تغيير الجنس: يُعتبر هذا النوع من الجراحة مُحرّمًا شرعًا، وذلك لما يأتي:

1- لقوله تعالى حكاية عن إبليس - لعنه الله -: ﴿... **وَلَآمُرَنَّهُمْ فَلَيُبَتِّكُنَّ ءَاذَانَ الْأَنْعَامِ وَلَآمُرَنَّهُمْ فَلَيُغَيِّرُنَّ خَلْقَ اللهِ**﴾[68].

وجه الدلالة من الآية: أنّها تضمّنت حُرمة تغيير خَلْقَ الله على وجه العبث، وهذا النوع من الجراحة فيه تغييرٌ للخلقة على وجه العبث، إذْ يقوم الطبيب الجرّاح باستئصال الذكر والخصيتين وذلك في حالة تحويل الذكر إلى أنثى، أو يقوم باستئصال الثديين وإلغاء القناة التناسلية الموجودة في الأنثى في حالة تحويلها إلى ذكر.

2- لِمَا ثَبُت في الصّحيح من حديث عبد الله ابن عبّاس – رضي الله عنهما – أنّه قال: "لعن رسول الله ﷺ المُتشبّهين من الرّجال بالنّساء، والمُتشبّهات من النّساء بالرّجال "[69].

وجه الدلالة من الحديث: أنّه دَلّ على حُرمة تشبّه الرّجال بالنّساء والعكس، ولَعَنَ من فَعَلَ ذلك، وهذا النوع من الجراحة سبب يُتوصّل به لتحصيل هذا الفعل المُحَرّم الذي يُعتبر من كبائر الذنوب، لأنّ الرّجل (أو المرأة) إذا طَلَبَ هذا النّوع من الجراحة، إنّما يقصد فقط مُشابهة النّساء.

3- أنّ هذا النوع من الجراحة يَشْتَمل استباحة المَحْظور شرعًا دون إذْن الشارع، إذْ فيه كشف كلّ من الرّجل والمرأة عن موضع العَوْرة، ويتكرّر ذلك مرّات عديدة، وقد دلّت الأدلّة الشرعية على حُرمة ذلك الكشف، ولم يوجد في هذه الجراحة دافع ضروري ولا حاجي يستثني الكشف في هذه الجراحة من ذلك الأصل، فَوَجَبَ البقاء على حُرمته، وحُرمة الوسائل المُفضية إليه.

4- أنّه ثبُت بشهادة بعض المُخْتصّين من الأطبّاء أنّ هذا النوع من الجراحة لا تتوفّر فيه أي دواعٍ أو دوافع مُعتبرة من الناحية الطبيّة، وأنّه لا يعدو كونه رغبة تتضمّن التطاول على مَشِيئة الله تعالى وحِكمته التي اقْتَضت تحديد جنس الإنسان ذكرًا كان أو أنثى[70].

لهذا كلّه، فإنّه لا يجوز للطبيب وللطالب رجُلاً أو امرأة أن يُقْدِمَ على فِعْلِ هذا النوع من الجراحة...[71].

المطلب الثالث: تفصيل بعض صور الجراحية التجميلية المحرّمة:

وقد اخترنا فقط عمليتي **الوشم، ورتق غشاء البكارة**، لتُقاس عليهما نَظائرهما.

أولاً: الوشم:

1- تعريف الوشم: الوشم: في معناه الاصطلاحي لا يختلف عن معناه اللّغوي، ولذلك، فقد عُرّف بتعاريف متقاربة، نختار أهمّها:

1- الوشم: ما تجعله المرأة على ذراعها بالإبرة، ثم تحشوه بالنؤور.

2- الوشم: هو أن يغرز في ظهر الكف أو المعصم أو الشفة بإبرة، حتى يسيل الدم، ثم يُحشى بالكحل أو بالنؤر، فيخضر ذلك الموضع[72].

3- هو تقريح الجلد وغرزه بالإبرة وحشوه بالنيل أو الكحل أو دخان الشحم وغيره من المواد[73].

2- حكم الوشم: أَجْمَعَ الفُقهاء على تَحْريم " الوشم " على الفاعلة والمفعول بها إن كان برضاها واخْتيارها. ويدخل في التحريم النساء والرجال على السواء[74].

وقد استدلّ الجمهور على تحريم الوشم بما يأتي:

1- قوله تعالى: ﴿ **وَلَأُضِلَّنَّهُمْ وَلَأُمَنِّيَنَّهُمْ وَلَآمُرَنَّهُمْ فَلَيُبَتِّكُنَّ ءَاذَانَ الْأَنْعَامِ وَلَآمُرَنَّهُمْ فَلَيُغَيِّرُنَّ خَلْقَ اللهِ، وَمَن يَتَّخِذِ الشَّيْطَانَ وَلِيًّا مِنْ دُونِ اللهِ فَقَدْ خَسِرَ خُسْرانًا مُبِينًا** ﴾[75].

فقوله: ﴿ **فَلَيُغَيِّرُنَّ خَلْقَ اللهِ** ﴾، قال بعض المفسّرين، يكون ذلك بالوشم، ولهذا المعنى بالذات حُرّم فعله. ومن المفسّرين الذين حَمَلوا هذه الآية على الوَشم، عبد الله ابن مسعود – رضي الله عليه – والحَسَنُ البصري – رحمه الله – [76].

2- ما صحّ عن عبد الله بن مسعود – رضي الله عنه – أنّه قال: "لعن الله الواشمات والمستوشمات والمتنمّصات والمتفلّجات للحسن المغيّرات خلق الله، ما لي لا ألعن من لعن النبي ﷺ وهو في كتاب الله وما آتاكم الرسول فخذوه... "[77].

3- وفي رواية أخرى قال النبي ﷺ: " لعن الله الواصلة والمستوصلة والواشمة والمستوشمة "[78].

وجه الدلالة من الحديثين: أنّ اللّعن لا يكون على أمْر غير مُحرّم، فدلّ الحديثان السابقان على أنّ الوشم حَرَامٌ، وأنّ تلك الأمور من الكبائر، قِيلَ لأنّها من باب تغيير خلق الله تعالى،

والحُرمة هنا عامّة في النساء والرجال[79].

ثانيًا: رتق غشاء البكارة:

1- تعريف الرتق: الرتق هو: سدّ موضع الفتق[80] الموجود في الجسم.

وهذه المهمّة يلجأ إليها الأطبّاء لعلاج الفتوق الموجودة في الجسم، ومن أشهرها: الفتوق السرية. الفتق الفخذي. الفتق المثاني. فتوق المعي الغليظة.

وإذا كان يجوز شرعًا الترخيص للمرضى والأطباء فِعل جراحة الفتق نظرًا لحاجة المريض إليها لمكان الآلام وخوف الضرر المترتب على ترك الفتق دون علاج من جهة، وإعمالاً لقاعدة " الحاجة تنزل منزلة الضرورة " من جهة ثانية[81]، **فهل يجوز شرعًا كذلك، رتق غشاء البكارة الممزّق[82] ؟.**

2- **حكم رتق غشاء البكارة:** اختلف الفقهاء والعلماء في حكم جراحة رتق غشاء البكارة **على قولين.**

الأول: لا يُجيزها مطلقًا.

والثاني: فيه تفصيل تبعًا لسبب التمزّق.

القول الأول: لا يجوز رتق غشاء البكارة مطلقا: وبه قال فضيلة الشيخ: **عز الدّين الخطيب التّميمي[83]**، في بحثه: **" غشاء البكارة من منظور إسلامي "**، المُقدم في ندوة الرؤية الإسلامية لبعض الممارسات الطبيّة، المُنعقدة في الكويت. عام 1407 هـ - 1986 م. ثبت الندوة: 571 - 573، **بما يلي:**

1- **أنّه** يؤدي إلى اختلاط الأنساب، فقد تحمل المرأة من الجماع السابق، ثم تتزوّج بعد رتق غشاء بكارتها، وهذا يؤدّي إلى إلحاق ذلك الحمل بالزّوج واختلاط الحلال بالحرام.

2- فيه، اطّلاع على المُنكر.

3- أنّه يُسهّل ارتكاب جريمة الزّنى للفتيات، لعلمهنّ بإمكان رتْق غشاء البكارة بعد الجِمَاع.

4- أنّه إذا اجتمعت المصَالح والمفَاسد فإنْ أمْكن تحْصيل المصَالح ودرء المفاسد فعلْنا ذلك، وإنْ تعذّر الدّرْء والتّحصيل، فإنْ كانت المفسدة أعْظم من المصْلحة درأنا المفْسدة ولا نُبالي بفوات المصْلحة كما قرّر فُقهاء الإسلام.

وتطبيقًا لهذه القاعدة فإنّنا إذا نظرنا إلى رتق غشاء البكارة وما يترتب عليه من مفاسد حكمْنا بعدم جواز الرّتق لعظيم المفاسد المُترتّبة عليه.

5- تبعًا لقاعدة: " الضرر لا يُزال بمثله " ومن فروع هذه القاعدة " لا يجوز للإنسان أن يدْفع الغرق عن أرضه بإغراق أرض غيره "، ومثل هذا لا يجوز للفتاة وأمّها أن يُزيلا الضرر عنهما برتق غشاء البكارة ويلحقانه بالزّوج.

6- أنّه نوع من الغشّ، والغشّ مُحرمٌ شرعًا.

7- أنّه يفتح أبواب الكذِب للفتيات وأهليهنّ لإخفاء السبب الحقيقي، والكذِبُ مُحرّمٌ شرعًا(84).

8- أنّه يفْتح البَاب للأطبّاء أن يلجئوا إلى إجراء عمليات الإجهاض، وإسقاط الأجنّة بحُجّة الستر.

القول الثاني: التفصيل:

1- إذا كان سبب التمزّق حادثة أو فعلاً لا يُعتبر في الشّرع مَعْصِية وليْس وطْئاَ في عقد النكاح، فيُنْظر:

أ- إنْ غَلَبَ على الظن أن الفتاة ستُلاقي عنتًا وظُلمًا بسبب الأعراف والتّقاليد، كان إجراؤه واجبًا.

ب- إن لم يَغْلب ذلك على ظن الطبيب كان إجراؤه مَنْدوبًا.

2- إذا كان سبب التمزّق وطْئًا في عقد النّكاح كما في المُطلّقة أو كان بسبب زنى اشتهر بين النّاس فإنّه يُحرم إجراؤه.

3- إذا كان سبب التمزّق زنى لم يشتهر بين النّاس كان الطبيب مُخيّرًا بين إجرائه وعدم إجرائه وإجراؤه أولى.

وبهذا القول، قال الدكتور: **محمّد نعيم عبد السلام إبراهيم ياسين**، أستاذ بكلية الشريعة، قسم الفقه والتشريع، الجامعة الأردنية، عمّان، في بحثه: " **رتق غشاء البكارة في ميزان المقاصد الشرعية** "، المقدم في ندوة الرؤية الإسلامية لبعض الممارسات الطبية، المنعقدة في الكويت، عام 1407 هـ - 1986 م، ثبت الندوة: 579 – 583، **واستدل بالأوجه التالية:**

الوجه الأول: أنّ النصوص الشرعية دالة على مشروعية السّتْر وندبه: ورتق غشاء البكارة

مُعِين على تحقيق ذلك في الأحوال التي حَكَمْنَا بجواز فعله فيها.

الوجه الثاني: أنّ المرأة بَريئة من الفاحشة: فإذا أَجَزْنَا له فِعل جراحة الرّتق قفلنا باب سُوء الظن فيها فيكون في ذلك دَفْعٌ للظّلْم عنْها.

الوجه الثالث: أنّ رتق غشاء البكارة يُعِين على تحْقق المساواة بين الرّجل والمرأة: فكما أنّ الرّجل مَهْمَا فَعَلَ الفاحشة لا يترتّب على فِعله أي أثر مادّي في جسَده ولا يثور حوله أيّ شكّ، فكذلك ينْبغي أن تكون المرأة، وتحقيق العدل بينهما مَقْصَدٌ شرعي إلاّ في الأحوال المُستثناة بدليل شرعي، وليست هذه الحالة منها.

الوجه الرابع: أنّ رتق غشاء البكارة يوجب دفع الضرر عن أهل المرأة: فلو تُركت المرأة من غير رتق واطّلع الزوج على ذلك لأضرّها، وأضرّ بأهلها، وإذا شاع الأمر بين الناس فإنّ تلك الأسرة قد يُمتنع من الزواج منهم، فلذلك يُشْرَعُ لهم دفع الضرر لأنّهم بريئون من سببه.

الوجه الخامس: أنّ قيام الطبيب المُسْلم بإخفاء هذه القرينة الوهْمية في دلالتها على الفاحشة: له أثر تربوي عام في المجتمع، وخاصةً فيما يتعلق بنفسية الفتاة.

الوجه السادس: أنّ مفسدة الغشّ في رتْق غشاء البكارة: ليست موجودة في الأحوال التي حَكمنا بجواز الرتق فيها.

الترجيح:

اختلف الفقهاء المعاصرين – كما رأينا – ين القولين، إلاّ أنّ الغلبة من حيث العدد والدّليل والمنطق تميل إلى القول الثاني القاضي بجواز رتق غشاء البكارة في حالات مُحدّدة فقط، مع بعض التفصيل فيما بينهم.

وهو الذي يترجّح في نظرنا، **حيث أنّ الأصل:** عدم جواز الرّتق مُطلقًا (رأي القول الأول)، **والاستثناء:** جواز الرّتق في حالات مُحدّدة فقط (رأي القول الثاني).

وتتلخص هذه الحالات في:

الحادث: حيث قد تزول البكارة بالصدمة، أو السقوط من مكان مرتفع، أو حَمْلُ شيء ثقيل، أو إجراء جراحة طبيّة....

الاغتصاب: الذي يقع على الفتاة بالقوة والتهديد، ولا حيلة لها في دفعه.

الإكراه: حيث تكون الفتاة محل اعتداء يقع عليها وهي مخدرة، أو نائمة، أو وهي صغيرة

يسهُل خداعُها.

أمّا دون ذلك من الحالات كحالتي زوال غشاء البكارة بسبب **سوء الأخلاق،** أو بسبب **زواج سابق،** فلا يجوز الرتق مُطلقًا لما فيه من تدليس وغشّ ونحو ذلك....

وهذا ما خَلُصَ إليه كذلك **مجمّع الفقه الإسلامي الدولي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي** في قراره رقم: 173 (18/11) بشأن الجراحة التجميلية وأحكامها، عندما قال بشأن المسألة: **5**- يجوز رتق غشاء البكارة الذي تمزّق بسبب حادث أو اغتصاب أو إكراه، ولا يجوز شرعًا رتق الغشاء المتمزّق بسبب الفاحشة، سدًا لذريعة الفساد والتدليس. والأولى أن يتولّى ذلك الطبيبات(85).

هذا، وبرجوعنا إلى أدلّة أنصار القول الأول الذين قالوا بعدم جواز الرّتق مُطلقًا، من بينهم الشيخ عز الدين الخطيب صاحب استدلال القول الأول السابق ذكره والدكتور محمد بن محمد المختار الشنقيطي، نجد أنّ هذا الأخير قد استدلّ في ردّه على استدلال أصحاب القول الثاني في مرجعه السابق ذكره (ص: 432، 433 و434)، **بما يأتي:**

أولاً: لصحّة ما ذكره أصحاب القول الأول في استدلالهم.

ثانيا: وأمّا استدلال أصحاب القول الثاني فيُجاب عنه بما يلي:

الجواب عن الوجه الأول: أنّ الستر المطلوب هو الذي شَهِدت النّصوص باعتبار وسيلته، ورتق غشاء البكارة لم يتحقق فيه ذلك، بل الأصل حرمته لمكان كشف العورة، وفتح باب الفساد.

الجواب عن الوجه الثاني: أنّ قَفْل باب سوء الظن يُمكن تحقيقه عن طريق الإِخبار قبل الزّواج، فإن رَضِيَ الزوج بالمرأة، وإلاّ عوضها الله غيره.

الجواب عن الوجه الثالث: أنّ التعْليل بمساواة المرأة على هذا الوجه فاسد، والتفاوت بين الرّجل والمرأة في إخفاء الجريمة على الوجه المذكور فِطرة إلهيّة، فيكون التعْليل بالمساواة على هذا الوجه فيه تُهمة بعدم العدل بين الجنسين. والفِطرة المُوجبة للاختلاف سويّة مُعتدلة، لقوله تعالى في سورة الرّوم الآية 29: ﴿**فِطْرَتَ اللهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لاَ تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللهِ**﴾.

الجواب عن الوجه الرابع: أنّ المفسدة المذكورة لا تزول بالكُليّة بعملية الرّتق لاحتمال اطلاعه على ذلك، ولو عن طريق إخبار الغير له، ثمّ إنّ هذه المفْسدة تَقَعُ في حال تزويج المرأة

بدون إخبار زوجها بزوال بكارتها، والمُنْبَغي إخباره، فإنْ أَقْدَمَ زالت تلك المَفاسد وكذلك الحال لو أَحْجَمَ.

الجواب عن الوجه الخامس: أنّ هذا الإخْفاء كما أنّ له هذه المصلحة، كذلك تترتّب عليه المفاسد، ومنها تسهيل السَبيل لفعل فاحشة الزّنا، ودَرْءُ المَفْسدة أوْلى من جلب المصلحة.

الجواب عن الوجه السادس: أنّنا لا نسلّم انتفاء الغش، لأنّ هذه البكارة مُستحدثة، وليست هي البكارة الأصلية، فلو سلّمنا أنّ غش الزوج مُنتفٍ في حال زوالها بالقفز ونحوه ممّا يوجب زوال البكارة طبيعةً، فإنّنا لا نسلّم أنّ غشّه منتف في حال زوالها باعتداء عليها.

ثالثًا: أنّ سدّ الذريعة الذي اعتبره أصحاب القول الأول أمر مهم جدًا خاصّة فيما يعود إلى انتهاك حُرمة الفروج، والأبضاع والمفسدة لا شك مُترتّبة على القول بجواز الرتق.

رابعًا: أنّ الأصل يقتضي حُرمة كشف العورة ولمسها والنظر إليها، والأعذار التي ذكرها أصحاب القول الثاني ليست بقوية إلى درجة يُمكن فيها الحُكم باستثناء عملية الرتق....

لهذا كلّه، فإنّه لا يجوز للطبيب ولا للمرأة فعل هذا النوع من الجراحة.

مجمّع الفقه الإسلامي الدولي (منظمة المؤتمر الإسلامي) قرار رقم: 173 (18/11) بشأن الجراحة التجميلية وأحكامها

الأحد: ربيع الأول 1430 الموافق لـ: 22/مارس/2009 م

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسّلام على نبيّنا محمد خاتم النبيين،

وعلى آله وصحبه أجمعين

إنَّ مجلس مُجمّع الفقه الإسلامي الدولي، المُنبثق عن منظّمة المؤتمر الإسلامي، المنعقد في دورته الثامنة عشرة في " بوتراجايا " (ماليزيا) من 24 إلى 29 جمادى الآخرة 1428 هـ، الموافق لـ 9 - 14 تموز (يوليو 2007 م).

بعد اطّلاعه على البحوث الواردة إلى المجمّع بخصوص موضوع " **الجراحة التجميلية وأحكامها** "، وبعد استماعه إلى المناقشات المستفيضة التي دارت حوله. **قرّر ما يلي:**

أولاً: تعريف جراحة التجميل:

جراحة التجميل هي: تلك الجراحة التي تُعنى بتحسين (وتعديل) (شكل) جزء أو أجزاء من الجسم البشري الظاهرة، أو إعادة وظيفة إذا طرأ عليه خلل مؤثر.

ثانياً: الضوابط والشروط العامّة لإجراء عمليات جراحة التجميل:

1- أن تُحقّق الجراحة مصلحة مُعتبرة شرعاً، كإعادة الوظيفة، وإصلاح العيْب، وإعادة الخلقة إلى أصلها.

2- أن لاّ يترتّب على الجراحة ضرر يربو على المصلحة المرتجاة من الجراحة، ويُقرّر هذا الأمر أهل الاختصاص الثُقات.

3- أن يقوم طبيب (طبيبة) مُختص مُؤهّل؛ وإلاّ ترتّبت مسؤوليته (قرار: 142 (8 - 15)).

4- أن يكون العمل الجراحي بإذْن المريض (طالب الجراحة).

5- أن يلتزم الطبيب (المختص) بالتبصير الواعي (لمن سيُجري العملية) بالأخطار والمضاعفات المتوقّعة والمحتملة من جرّاء تلك العملية.

6- أن لاّ يكون هناك طريق آخر للعلاج أقل تأثيرًا ومساساً بالجسم من الجراحة.

7- أن لاّ يترتّب عليها مُخالفة للنّصوص الشرعية:

وذلك مثل قوله ﷺ في حديث عبد الله بن مسعود: " لعن الله الواشمات والمستوشمات، والنّامصات والمتنمّصات، والمتفلّجات للحسن المغيّرات خلق الله ". رواه البخاري.

وحديث ابن عباس: "لعنت الواصلة والمستوصلة، والنّامصة والمتنمّصة، والواشمة والمستوشمة من غير داء ". رواه أبو داود.

ولنهيه ﷺ عن تشبّه النّساء بالرّجال، والرّجال بالنّساء.

وكذلك نصوص النّهي عن التشبّه بالأقْوام الأخرى، أو أهل الفُجور والمعاصي.

8- أن تُراعى فيها قواعد التّداوي من حيث الالتزام بعدم الخُلوة، وأحكام كشف العورات وغيرها، إلاّ لضرورة أو حاجة داعية.

ثالثاً: الأحكام الشرعية:

1- يجوز شرعًا إجراء الجراحة التجميلية الضرورية والحاجية التي يُقصد منها:

أ- إعادة شكل أعضاء الجسم إلى الحالة التي خُلق الإنسان عليها، لقوله سبحانه: ﴿ **لَقَدْ خَلَقْنَا الإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ** ﴾. [التّين: 4].

ب- إعادة الوظيفة المعْهودة لأعضَاء الجسم.

ج- إصلاح العُيوب الخلقية مثل: الشفة المشقوقة (الأرنبية)، واعوجاج الأنْف الشّديد والوحمات، والزائد من الأصابع والأسنان، والتصاق الأصابع إذا أدّى وجودها إلى أذى مادّي أو معنوي مُؤثّر.

د- إصلاح العيوب الطارئة (المكتسبة) من آثار الحروق والحوادث والأمراض وغيرها مثل: زراعة الجلد وترْقيعه، وإعادة تشكيل الثدي كلّيًا حالة استئصاله، أو جزئيًا إذا كان حجْمه من الكِبَرِ أو الصِغَرِ بحيث يؤدّي إلى حالة مرضية، وزراعة الشعر في حالة سقوطه خاصّة للمرأة.

هـ – إزالة دمامة تُسبّب للشّخص أذى نفسيًا أو عضويًا (قرار: 26 (1 – 4)).

2- لا يجوز إجراء جراحة التجميل التحسينية التي لا تدخل في العلاج الطبي، ويقصد منها تغيير خلقة الإنسان السوية تبعاً للهوى والرغبات بالتقليد للآخرين، مثل عمليات تغيير شكل الوجه للظهور بمظهر معين، أو بقصد التدليس وتضليل العدالة، وتغيير شكل الأنف، وتكبير أو تصغير الشفاه، وتغيير شكل العينين، وتكبير الوجنات.

3- يجوز تقليل الوزن (التّخفيف) بالوسائل العلمية المُعتمدة، ومنها الجراحة (شفط الدهون) إذا كان الوزن يُشكّل حالة مرضية، ولم تكن هناك وسيلة غير الجراحة بشرط أمْن الضّرر.

4- لا يجوز إزالة التجاعيد بالجراحة أو الحُقن ما لم تكن حالة مرضية، شريطة أمْنَ الضّرر.

5- يجوز رتق غشاء البكارة الذي تمزّق بسبب حادث أو اغتصاب أو إكراه، ولا يجوز شرعًا رتق الغشاء المتمزّق بسبب الفاحشة، سدًا لذريعة الفساد والتدليس، والأولى أن يتولّى ذلك الطبيبات.

6- على الطبيب المُختصّ أن يلتزم بالقواعد الشّرعية في أعماله الطبيّة، وأن ينْصح لطالبي جراحة التجميل (فالدِّينُ النّصيحة).

ويوصي بما يأتي:

1- على المستشفيات والعيادات الخاصّة والأطبّاء الالتزام بتقوى الله تعالى، وعدم إجراء ما يُحرم من هذه الجراحات.

2- على الأطبّاء والجرّاحين التفقّه في أحكام الممارسة الطبيّة، خاصّة ما يتعلق بجراحة

التجميل، وألاّ يَنْسَاقوا لإجرائها لمجرّد الكسب المادّي، دون التحقّق من حُكمها الشّرعي، وأن لاّ يلجئوا إلى شيء من الدّعايات التسْويقية المُخالفة للحقائق.

- والله أعلم - ***

الخاتمة

إنّ خاتمة هذه المقالة ليست تلخيصًا لما تمّ بسطه وسرده من دراسة لمشروعية الجراحة التجميلية في الشريعة الإسلامية من تجريم وجواز...، ولكن هي مغزاه وغايته المنشودة، والفائدة التي تعود على الدّراسة الفقهية من خلال تناول هذا البحث، من جرّاء تفصيل مواضعه والتحقيق فيها.

فهذه الجولة البحثية – إن صحّ التعبير – في عالم الجراحات التجميلية وما يتّصل بها من أطر قانونية وشرعية، وخاصةً فيما يتّصل بمسؤولية الطبيب كونه أحد أهمّ أركان عملية التجميل، جعلتنا نقف على المُبرّر القائم والحكمة الواضحة والأهميّة البالغة لهذا الفرع من الطب، لِمَا له من أثر كبير في إسعاد الإنسان ومحاولة انتشاله من الضياع النّفسي إن كان، وإعادة الجسم البشري إلى وضعه الطبيعي في حالات تعرّضه للإصابات الجسدية المُؤذية والمُعقّدة أحيانًا. وبهذا تكون هذه الجراحة قد وَسّعت مفهوم العلاج الذي لم يَعُدْ مقصورًا على المعنى التقليدي الذي يُقصد به شفاء المريض من أمراض أو إصابات مُعيّنة في الجسم أو أجهزته المُختلفة، بل تعدّاه ليشمل الآلام النفسية والاجتماعية وكل ما يُحقق راحة وسعادة الإنسان....

من هنا، أصبحت الجراحة التجميلية واقعًا، كثيرًا ما يُعرّض المُقْدمين عليها إلى الأخطار، خاصّةً في ظل حضارة مادّية أصبحت تُقيم للمظهر الخارجي للإنسان الوزن الأكبر جعلت الكثير يُقْبلون عليها لا لغاية علاجية محضة فيها وإنّما بهدف إضْفاء الطّابع الجمالي على صاحبها...، ممّا وَضَعَ فقهاء الشريعة الإسلامية وغيرهم، فُقهاء القانون ورجال القضاء في موقع حرج يجب أن يوازنوا فيه بين وجوب الاعتراف بهذه الجراحة كواقع أملته الحياة من خلال اللّجوء الإرادي إليه بالرّغم مِمّا قد ينجرّ عليه من أخطار، وبين وجوب حماية الأشخاص من مثل هذه الأخطار ولو توفّر رضاءهم، إذْ أنّ الرّضاء وحده غير مُجْدٍ لإضفاء المشروعية على عمل فيه احتمال تسبيب الضرر، ما دام قصد العلاج غائبًا.

ولقد تمّت فعلاً هذه الموازنة على مستوى القضاء الفرنسي قبل 1931 ليواكبه بعد ذلك المشرّع من خلال قانون 2002-303 والأمرين 2005-776 و2005-777...، الشيء الذي جعل البحث القانوني في ما يتّصل بهذا الموضوع يتوسع أكثر على حساب البحث الفقهي الشّرعي، إذْ لا يزال الأخير محدودًا، ولا يتناسب مع انتشار هذه الظاهرة....

وإنّي إذْ أنهي مقالي – هذا – فإنّي أرجو أن يكون موضع رضا كل من يطّلع عليه.

ـ الهوامش والإحالات:

[1]– **القرآن الكريم:** سورة الأعراف. الآية 30. برواية ورش.

[2]– محمد طاهر الياسري الحسيني: عمليات التجميل الجراحية و مشروعيتها الجزائية بين الشريعة و القانون. دراسات فقهية. الإصدار الرابع. مركز ابن إدريس الحلي للدراسات الفقهية. الطبعة الأولى. 1429 هـ - 2008 م. الصفحة: 5. المقدمة.

[3]– **القرآن الكريم:** سورة الأعراف. الآية 29. برواية ورش.

[4]– أخرجه البخاري: أبو عبد الله محمد بن إسماعيل الجعفي. (ت: 256 هـ). صحيح البخاري. الطبعة الثالثة. تحقيق الدكتور مصطفى ديب البغا. دار ابن كثير. اليمامة. بيروت. لبنان. (1407 هـ - 1987 م). كتاب الجمعة. باب الدهن للجمعة. الحديث رقم: 843. الجزء: الأول. الصفحة: 301.

[5]– ليلى حدّاد: جراحة التجميل. المجلّة النقدية للقانون و العلوم السياسية. كلية الحقوق. جامعة مولود معمري. تيزي وزو. عدد خاص: 2. 2008. الصفحة: 382.

[6]– محمد بن محمد المختار الشنقيطي: أحكام الجراحة الطبية و الآثار المترتبة عليها. الناشر مكتبة الصحابة. جدّة الشرفية. المملكة العربية السعودية. الطبعة الثانية. 1415 هـ - 1994 م. الصفحة: 127.

[7]– هاني بن عبد الله بن محمد الجبير: الضوابط الشرعية للعمليات التجميلية. مجلة الحكمة (41). سنة 1431 هـ - 2011 م. و بنفس العنوان: ورقة علمية في شكل مستند من 22 صفحة قدّمت في الندوة المعنونة بـ (العمليات التجميلية بين الشرع و الطب). الصفحة: 3. منشورة بموقع رسالة الإسلام. و له مقال في موقع علماء الشريعة مستل من هذا البحث. www.saaid.net/Doat/hani/h8.doc

[8]– محمد بن محمد المختار الشنقيطي: المرجع السابق. ص: 182.

[9]– **الحالب** في علم التشريح هو: القناة العضلية التي تحمل البول من الكلية إلى المثانة البولية، و يوجد بجسم الإنسان حالبين، واحد لكل كلية. عند البالغ، يتراوح طوله من 25 سم إلى 35 سم، و قُطره 3- 4 ملم. و يتكون من عدة مقاطع، تضيق و تتّسع عند الحاجة....

[10]– و تُسمّى الجراحة المتعلقة بإزالتها، بجراحة " إخفاء الجروح ".

[11]– محمد بن محمد المختار الشنقيطي: المرجع السابق. ص. ص: 182 إلى 185.

أيضًا: هاني بن عبد الله بن محمد الجبير: الضوابط الشرعية للعمليات التجميلية. ورقة علمية في شكل مستند من 22

صفحة قدّمت في الندوة المعنونة بـ (العمليات التجميلية بين الشرع والطب). سبق الإشارة إليها. الصفحتين: 3 و4.

أيضًا: الموسوعة الطبية الحديثة لمجموعة من الأطباء. لجنة النشر العلمي بوزارة التعليم العالي. جمهورية مصر العربية. الطبعة الثانية. 1970. الجزء الثالث. الصفحة: 445.

[12]- النووي: الإمام محيي الدّين أبي زكرياء يحيى بن شرف بن مري النووي الشافعي. (ت: 676 هـ). شرح النووي على صحيح مسلم. الطبعة الأولى. تحقيق محمد بن عيادي بن عبد الحليم. مكتبة الصفا. القاهرة. مصر. (1424هـ - 2003 م). الجزء الثالث. الصفحة: 107.

[13]- محمد بن محمد المختار الشنقيطي: المرجع السابق: ص: 185، 186 و 187.

[14]- **قرار (فتوى)** المجمع الفقهي الإسلامي التابع لرابطة العالم الإسلامي.

الأحد: 21 ربيع الآخر 1434 – 3 – 3 2013. رقم الفتوى: 199459. التصنيف: الجراحة التجميلية. الفتوى على موقع الشبكة الإسلامية: www.islamweb.net. مركز الفتوى.

نص القرار:

1. يجوز شرعاً إجراء الجراحة التجميلية الضرورية و الحاجية التي يقصد منها:

أ. إعادة شكل أعضاء الجسم إلى الحالة التي خُلق الإنسان عليها؛ لقوله سبحانه: ﴿ **لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ**﴾. سورة التّين. الآية: 4.

ب. إعادة الوظيفة المعهودة لأعضاء الجسم.

ج. إصلاح العيوب الخَلقية مثل: الشفة المشقوقة. الأرنبية. و اعوجاج الأنف الشديد، و الوحمات، و الزائد من الأصابع و الأسنان، و التصاق الأصابع، إذا أدّى وجودها إلى أذى مادي أو معنوي مُؤثر.

د. إصلاح العيوب الطارئة. المُكتسبة. من آثار الحُروق، و الحوادث، و الأمراض و غيرها مثل: زراعة الجلد و ترقيعه، و إعادة تشكيل الثدي كُلّيًا حالة استئصاله، أو جُزئيًا إذا كان حجمه من الكِبَرِ أو الصِغَرِ بحيث يؤدّي إلى حالة مرضية، و زراعة الشعر في حالة سقوطه خاصة للمرأة.

هـ. إزالة دمامة تُسبّب للشخص أذى نفسيًا أو عُضْويًا.

2. لا يجوز إجراء جراحة التجميل التحسينية التي لا تدخل في العلاج الطبّي، و يُقصد منها تغيير خِلْقة الإنسان السوية تبعًا للهوى و الرّغبات بالتقليد للآخرين، مثل عمليات تغيير شكل الوجه للظهور بمظهر مُعين، أو بقصد التدليس و تضليل العدالة، و تغيير شكل الأنف، و تكبير أو تصغير الشفاه، و تغيير شكل العيْنين، و تكبير الوجنات. **انتهى نص القرار.**

[15]- عبد الله منكابو: دراسة نقدية من 25 صفحة للأبحاث الفقهية في موضوع (أحكام الجراحة التجميلية). الصفحة: 18. منشور على الإنترنت في شكل مستند عبر موقع: https://uqu.edu.sa/page/ar/206044.

الحديث: أخرجه الإمام أحمد بن حنبل أبو عبد الله (ت: 241 هـ) في المسند: مؤسّسة قرطبة. القاهرة. مصر. الحديث رقم: 3945. الجزء: الأول. الصفحة: 415.

[16]- جمال الذيب: الجراحة التجميلية في الشريعة الإسلامية. بحث من 21 صفحة قُدّم في الملتقى الوطني حول: المسؤولية الطبية. المنعقد يومي 23 و 24 جانفي 2008. جامعة مولود معمري تيزي وزو. كلية الحقوق.

الصفحة: 4.

[17]- أخرجه مسلم: أبو الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري (ت: 261 ه). صحيح مسلم. تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي. دار إحياء التراث العربي. بيروت. لبنان. كتاب الطهارة. باب خصال الفطرة. الحديث رقم: 257. الجزء: الأول. الصفحة: 222.

[18]- جمال الذيب: البحث السابق. ص: 5.

[19]- أخرجه مسلم في صحيحه: الحديث رقم: 257. الجزء: 1. ص: 222. و قد سبق تخريجه.

[20]- شرح الإمام النووي على صحيح مسلم: الجزء: 3. ص: 148.

[21]- أخرجه البيهقي. أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي بن موسى. (ت 458 ه). السنن الكبرى. تحقيق محمد عبد القادر عطا. مكتبة دار الباز. مكّة المكرّمة. المملكة العربية السعودية. (1414 – 1994 م). باب السلطان يكره على الاختتان. الجزء الثامن. الصفحة: 324. و قال بأنّ إسناده ضعيف.

[22]- محمد بن محمد المختار الشنقيطي: المرجع السابق. ص: 166 و 167.

[23]- جمال الذيب: البحث السابق. ص: 5.

[24]- **القرآن الكريم:** سورة البقرة. الآية 123. برواية ورش.

[25]- جمال الذيب: البحث السابق. ص: 6.

[26]- **القرآن الكريم:** سورة النحل. الآية 123. برواية ورش.

[27]- محمد بن محمد المختار الشنقيطي: المرجع السابق. ص: 163.

[28]- أخرجه أبو داود: سليمان بن الأشعث السجستاني الأزدي. (ت: 275 ه). سنن أبي داود. تحقيق محمد مُحيي الدين عبد الحميد. دار الفكر. بيروت. لبنان. باب في الرجل يُسلم فيُؤمر. الحديث رقم: 356. الجزء الأول. الصفحة: 98.

[29]- محمد بن محمد المختار الشنقيطي: المرجع السابق. ص: 163.

[30]- جمال الذيب: البحث السابق. ص: 6 و 7.

[31]- للمزيد حول هذا الترجيح: أنظر محمد بن محمد المختار الشنقيطي: المرجع السابق. ص: 167 و 168.

[32]- **الخُراج أو خُراجَة بالانجليزية Abscess هو:** تجمع صديدي في داخل تجويف مسبب عن التهاب صديدي حاد بالأنسجة مع فسادها و تنخرها. تتضمّن أعراض الخراج الاحمرار و الألم و الحرارة و التورّم. و عند الضّغط على التورّم يظهر لنا أنّ مُحتواه مائع أو سائل. أمّا الاحمرار فقد يمتد ليُصيب كِلاَ من الورم و الدمل و أحيانًا أخرى يمتد حتى جريب الشعرة.

[33]- محمد بن محمد المختار الشنقيطي: المرجع السابق نفسه. ص: 295.

[34]- محمد بن محمد المختار الشنقيطي: المرجع نفسه. ص: 295.

[35]- أخرجه مسلم في صحيحه: كتاب السلام. باب لكل داء دواء و استحباب التداوي. الحديث رقم: 2207. الجزء: 4. ص: 1730.

[36]- محمد عثمان شبير: أحكام جراحة التجميل في الفقه الإسلامي. بحث من 52 صفحة. الصفحة: 39. منشور على الإنترنت في شكل مستند. عبر موقع: http://www.saaid.net/book/5/812.doc#sthash.bXVUFHP6.dpuf

[37]- جمال الذيب: البحث السابق. ص: 12.

[38]- **القرآن الكريم:** سورة النساء. الآية 118. برواية ورش.

[39]- أخرجه البخاري في صحيحه: كتاب اللباس. باب المتفلجات للحسن. الحديث رقم: 5587. ج: 5. ص: 2216.

[40]- **هو:** الإمام أبو جعْفر محمد بن جرير بن يزيد بن كثير الطبري، ولد – رحمه الله – سنة 224 هجرية. قال عنه الإمام السيوطي – رحمه الله –: « رأس المفسرين على الإطلاق، أحد الأئمة، جمع من العلوم ما لم يُشاركه فيه أحد من أهل عصره ». كان شافعي المذهب ثم انفرد بمذهب مستقل و ألّف كتابه: أحكام شرائع الإسلام. توفي – رحمه الله – سنة 310 هجرية. من مؤلّفاته: جامع البيان في تفسير القرآن. و تاريخ الأمم....

[41]- محمد بن محمد المختار الشنقيطي: المرجع السابق. ص: 305 و 306.

[42]- محمد عثمان شبير: أحكام جراحة التجميل في الفقه الإسلامي. البحث السابق. الصفحة: 39.

[43]- **هو:** القاضي أبو الفضل عِيَاض بن موسى بن عياض اليحصبي السبتي المالكي. وُلد – رحمه الله – بسبتة سنة 496 هجرية. قال عنه ابن فرحون – رحمه الله –: « كان القاضي أبو الفضل، إمام وقته في الحديث و علومه، عالمًا بالتفسير و جميع علومه، فقيهًا أصوليًا، عالمًا بالنّحو و اللّغة و كلام العرب و أيامهم و أنْسابهم ». توفي – رحمه الله – بمرّاكش سنة 544 هجرية. و له مُصنّفات منها: إكمال المعلم. و الشفاء. و مشارق الأنوار....

[44]- محمد عثمان شبير: أحكام جراحة التجميل في الفقه الإسلامي. البحث السابق. الصفحة: 39.

[45]- جمال الذيب: البحث السابق. ص: 12.

[46]- محمد بن محمد المختار الشنقيطي: المرجع السابق. ص: 308.

[47]- محمد عثمان شبير: البحث السابق. الصفحة: 41.

[48]- محمد عثمان شبير: البحث السابق نفسه. الصفحة: 41.

[49]- رجاء محمد عبد المعبود محمدين: الضوابط القانونية و الأخلاقية الشرعية لجراحات التجميلية. بحث من 43 صفحة قدم في إطار انعقاد مؤتمر الفقه الإسلامي الثاني بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية. المملكة العربية السعودية. تحت عنوان (قضايا طبية معاصرة). في المدّة من: 23 – 1430/11/25 هـ – 2009 م. الصفحة: 17. منشور على الإنترنت في شكل PDF. عبر موقع:
http://www.imamu.edu.sa/events/conference/reseashe/Pages/default.aspx

[50]- عبد الله منكابو: الدراسة النقدية السابقة. ص: 18.

[51]- آمال يس عبد المعطي بنداري: الضوابط الشرعية للعمليات التجميلية. بحث من 58 صفحة قدم في إطار انعقاد مؤتمر الفقه الإسلامي الثاني بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية. المملكة العربية السعودية. تحت عنوان (قضايا طبية معاصرة). في المدّة من: 23 – 1430/11/25 هـ. 2009 م. الصفحة: 24. منشور على الإنترنت في شكل PDF. عبر موقع:
http://www.imamu.edu.sa/events/conference/reseashe/Pages/default.aspx

[52]- الموسوعة الطبية الحديثة لمجموعة من الأطباء. سبق الإشارة إليها. الجزء: 3. ص: 454 و 455.

[53]- محمد بن محمد المختار الشنقيطي: المرجع السابق نفسه. ص: 192 و 193.

[54]– **القرآن الكريم:** سورة النساء. الآية 118. برواية ورش.

[55]– وَقْفَة مع تفسير الآية و الاختلاف حول ضابط " تغيير خلق الله ". **أنظر:** عبد الله منكابو: الدراسة النقدية السابقة. ص: 11 و 12.

[56]– يلاحظ أنّ أقوال المفسرين في " تغيير خلق الله " سارت **في اتجاهين: الاتجاه الأول:** تفسير تغيير الخلق، بالتغيير المعنوي (الباطن)، و من أشهر الأقوال في هذا الاتجاه: **1.** تغيير دين الله. **2.** تغيير فطرة الله. **3.** تغيير أمر الله. و هذه الأقوال تؤول إلى قول واحد في المعنى و إن اختلفت ألفاظها. **الاتجاه الثاني:** تفسير تغيير الخلق بالتغيير الحسّي (الظاهر)، و من أشهر الأقوال في هذا الاتجاه: **1.** الخِصَاء. **2.** الوشم و ما يُلحَق به مِنْ تصنُّع للحسن كالنّمص و التفلّج و الوصل. **3.** قطع الآذان و فقأ الأعين بالنسبة للدواب. **4.** خضاب الشَّيْب بالسواد. و الذي اختاره الطبري – رحمه الله – هو المعنى الأول. يقول الطبري: « و أولى الأقوال بالصواب أنّ معناه: دين الله، و ذلك لدلالة الآية الأخرى و هي قوله تعالى: ﴿ فِطْرَةَ اللهِ الّتِي فَطَرَ النّاسَ عَلَيْهَا لاَ تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللهِ ذَلِكَ الدّينُ القَيّمُ ﴾. و إذا كان ذلك معناه، دخل فيه فِعْلُ كل ما نَهَى الله عنه من خِصَاء ما لا يجوز خِصاؤه، و وشم ما نُهِيَ عن وشْمه، و وشره، و دخل فيه تَرْكُ كل ما أمَرَ الله به، لأنّ الشيطان لا شَكّ أنّه يدعو إلى جميع مَعَاصي الله و يَنْهى عن جميع طاعاته ». وقال الباحث " صالح بن محمد الفوزان ": « و يظهر لي – و الله أعلم – أنّ الآية و إن كانت إلى التغْيير الحِسّي أقْرَبُ... إلاّ أنّها تَشْمُل كلَّ ما ذُكِرَ من معانٍ؛ حيث إنّ هذه المعاني لا تَعَارُضَ بينها،...، فالتغيير يشْمُل التغيير الحِسّي و التغيير المعنوي ».

[57]– أخرجه النسائي: أحمد بن شعيب أبو عبد الرحمن. (ت: 303 ه). السنن الكبرى. الطبعة: الأولى. تحقيق عبد الغفار سليمان البنداري. سيد كسوري حسن. دار الكتب العلمية. بيروت. لبنان. (1411 ه –1991 م). الحديث رقم: 9399. الجزء الخامس. الصفحة: 425. النمص: نتف الشعر. و الفلج: الفرجة في الثنايا و الرباعيات من الأسنان، تفعله العجوز تشبّهًا بصغار البنات.

[58]– أخرجه مسلم في صحيحه: كتاب الإيمان. باب من غشنا فليس منا. الحديث رقم: 164. ج: 1. ص: 99.

[59]– محمد بن محمد المختار الشنقيطي: المرجع السابق. ص: 193، 194 و 195.

[60]– محمد بن محمد المختار الشنقيطي: المرجع السابق. ص: 195 و 196.

[61]– ماجد عبد المجيد طهبوب: جراحة التجميل بين المفهوم الطبّي و الممارسة. من بحوث ندوة الرؤية الإسلامية لبعض الممارسات الطبية. المنعقدة في الكويت. عام 1407 ه – 1986 م. ثبت الندوة: 419.

[62]– أي جراحة التجميل، والمراد بكونها اختيارية أي لا تتوفر فيها الدوافع الضرورية وما في حكمها. وإنّما يُقصد منها تحقيق رغبة الطالب لها.

[63]– الموسوعة الطبية الحديثة لمجموعة من الأطباء: سبق الإشارة إليها. الجزء: 3. ص: 455.

[64]– حسن القزويني: المرجع السابق. ص: 48.

[65]– محمد بن محمد المختار الشنقيطي: المرجع السابق. ص: 197 و 198.

[66]– الموسوعة الطبية الحديثة لمجموعة من الأطباء: سبق الإشارة إليها. الجزء: 3. ص: 455.

[67]– محمد بن محمد المختار الشنقيطي: المرجع السابق. ص: 199.

للمزيد فيما يخص الخنثى، راجع ما يلي:

- صالح بن محمد الفوزان: الجراحة التجميلية. عرض طبي و دراسة فقهية. رسالة دكتوراه. مقدمة لكلية الشريعة. جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية. قسم الفقه. طبعة دار التدمرية. دار بن حزم. الطبعة الأولى. 1428 هـ – 2008 م. الصفحة: 531 و ما بعدها.
- أحمد كنعان: الموسوعة الطبية الفقهية. موسوعة جامعة للأحكام الفقهية في الصحّة و المرض و الممارسات الطبية. تقديم محمد هيثم الخياط. دار النفائس للطباعة و النشر و التوزيع. الطبعة الأولى. 1420 هـ – 2000 م. الصفحة من: 438 إلى 441.

[68]– **القرآن الكريم:** سورة النساء. الآية 118. برواية ورش.

[69]– أخرجه البخاري في صحيحه: كتاب اللباس. باب المتشبّهون بالنّساء و المتشبّهات بالرّجال. الحديث رقم: 5546. ج: 5. ص: 2207.

[70]– يقول الدكتور ماجد طهبوب بعد ذكره للمبرّرات التي يتعذّر بها الطالبون لهذه الجراحة: «... لا يوجد لدي أدنى مجال للشك في أنّ مثل هذه العمليات هي ضرب من التطاول على مشيئة الله سبحانه وتعالى بتحديد جنس المخلوق و إذا كان اللواط في السابقين قد استدعى عذابا من الله مباشرا بخسفهم فإن الشذوذ عن الطبيعي هنا يأخذ صفة التمادي في المنكر ». **أنظر:** ماجد عبد المجيد طهبوب: جراحة التجميل بين المفهوم الطبّي و الممارسة. البحث السابق. ثبت الندوة: 424.

[71]– محمد بن محمد المختار الشنقيطي: المرجع السابق. ص: 200، 201 و 202.

[72]– جمال الذيب: البحث السابق. ص: 9.

[73]– محمد بن محمد المختار الشنقيطي: المرجع السابق. ص: 194. الهامش: 2.

[74]– جمال الذيب: البحث السابق. ص: 9.

[75]– **القرآن الكريم:** سورة النساء. الآية 118. برواية ورش.

[76]– محمد بن محمد المختار الشنقيطي: المرجع السابق. ص: 194.

[77]– أخرجه البخاري في صحيحه: الحديث رقم: 5587. الجزء: 5. ص: 2216. و قد سبق تخريجه.

[78]– أخرجه البخاري في صحيحه: كتاب اللباس. باب الوصل في الشعر. الحديث رقم: 5589. الجزء: 5. ص: 2216.

[79]– جمال الذيب: البحث السابق. ص: 10.

[80]– **الفتق هو:** « خروج أحد الأحشاء البطنية أو الحويضية من خلال الجُدر البطنية الحويضية التي تُحيط بها ».

[81]– محمد بن محمد المختار الشنقيطي: المرجع السابق. ص: 427.

[82]– هذه المسألة تُعتبر من المسائل النازلة في هذا العصر، و كانت من ضمن المواضيع التي بُحثت في ندوة الرؤية الإسلامية لبعض الممارسات الطبية، المنعقدة في الكويت. عام 1407 هـ – 1986 م.

[83]– **هو:** الشيخ عز الدين الخطيب التميمي – رحمه الله – أحد علماء أهل السنّة و الجماعة. من مدينة الخليل من فلسطين. من مواليد عام 1928 م. و وزير الأوقاف و الشؤون و المقدّسات الإسلامية في الأردن سابقًا. توفي بتاريخ: 4 يوليو 2008.

[84]– لقوله تعالى: ﴿ وَيْلٌ يَوْمَئِذٍ لِلْمُكَذِّبِينَ ﴾. **القرآن الكريم:** سورة المرسلات. الآية 15. برواية ورش.

و لقوله ﷺ: " إنّ الصدق يهدي إلى البرّ، و إنّ البِرّ يهدي إلى الجنّة، وإنّ الرّجل ليصدُق حتّى يكون صدّيقًا. و إنّ الكذب يهدي إلى الفجور، و إنّ الفُجور يهدي إلى النّار، وإنّ الرّجل ليكذبُ حتّى يُكتب عند الله كذّابًا ". أخرجه البخاري في صحيحه: كتاب الأدب. باب النهي عن الكذب. الحديث رقم: 5743. الجزء: 5. ص: 2261.

[85]– **انظر:** نص القرار كاملاً في آخر هذا المقال. **و للمزيد** حول موضوع " رتق غشاء البكارة " **انظر**:

- عبد القادر الحسيني محفوظ: المسؤولية الجنائية للطبيب عن عمليات الرّتق العذري. دراسة تحليلية. دار النهضة العربية.
- أحمد شحادة الزعبي: حكم إصلاح غشاء البكارة في الفقه الإسلامي. دار الفتح للدراسات و النشر. الطبعة الأولى. 2012 م.

The legality of plastic surgery in Islamic law

Farid AISOUSSE
Faculty of Law and Political Science – larbi Ben M'hidi – Oum El Bouaghi University.

Abstract :

Medical surgery in all its forms and purposes, including plastic surgery is divided into two parts: the first one: Islamic law has approved it, the second it banned it. Therefore, it is appropriate to address the concept of legitimate plastic surgery and to clarify the forbidden plastic surgery. We present the decision of the Islamic Fiqh Academy (Organization of the Islamic Conference) No. 173 (11/18) on plastic surgery and its provisions.

Keywords: Plastic Surgery, Jurisprudence, Medicine, Makassed.

تجديد الفقه الإسلامي عند محمد شحرور
عرض ونقد

بقلم
د. محمد بن سباع (*)

ملخص

تسعى هذه الدراسة إلى تبيان أهم الانتقادات التي وَجَّهَهَا محمد شحرور للفقه الإسلامي، وهي انتقادات لم يكن هدفها التقليل من أهميته، وإنما التأكيد على أنه لم يعد قادرا على تقديم حلول للكثير من المشكلات المعاصرة، وهذا ما تطلب تقديم قراءة معاصرة للفقه الإسلامي تُحَرِّرُهُ من تبعية الموروث وتجعله يراعي مُتَغَيِّرَاتِ الواقع المعاش، فكان أَهَمُّ ما دعا إليه محمد شحرور من أجل تجديد الفقه الإسلامي هو ضرورة إعادة قراءة التنزيل الحكيم، وتجاوز الموقف الذي يعتبر السنة النبوية من منزلة القرآن، وكذا تجديد مقاصد الشريعة الإسلامية، إضافة إلى تبيان المعنى الحقيقي للجهاد وكيفية ارتباطه بالإسلام. لكن دعوة محمد شحرور إلى تجديد الفقه الإسلامي كانت محل انتقاد من طرف الكثير من المفكرين والفقهاء؛ خصوصا اتجاه موقفه من قراءة التنزيل ومن السنة، مُؤَكِّدِينَ على أن شحرور ليس أهلا لنقد الفقه الإسلامي لعدة أسباب؛ أهمها أنه غير متخصص في الفقه الإسلامي.

الكلمات المفتاحية: محمد شحرور، تجديد الفقه الإسلامي، القرآن، السنة النبوية، مقاصد الشريعة الإسلامية، الجهاد.

(*) أستاذ الفلسفة بكلية العلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية ـ جامعة قسنطينة 2 "عبد الحميد مهري".
moh.philo@yahoo.fr

مقدمة

لقد ظهرت آراء محمد شحرور* في فترة سادت الفكر العربي الإسلامي مجموعة من المذاهب الفقهية ذات المواقف الملتزمة، والتي على الرغم من وجود بعض الاختلافات بينها، إلا أنها تَتَّفِقُ على موقف واحد حول قدسية نص القرآن، وكذا أهمية السنة النبوية الشريفة. في ظِلِّ هذا الوضع الفكري ظهر محمد شحرور بأفكاره التي تدعوا إلى إحداث قطيعة مع الفقه الإسلامي، الذي رأى فيه أنه أصبح تقليديا ولم يَعُد يتناسب مع مُستَجَدَّاتِ الواقع المعاصر، كما أنه لم يعد قادرا على حَلِّ مُشكِلاتِه، حيث اعتبر أنه المُتَسَبِّب الأول في ما يعيشه المجتمع العربي المعاصر من مشكلات.

بهدوء كبير وبِثِقَةٍ أكبر، قَدَّمَ محمد شحرور قراءته المعاصرة للفكر الإسلامي، التي يصفها بأنها تحمل أفكارا تجديدية تستند إلى الأرضية المعرفية المعاصرة العلمية منها والفلسفية، ولقد حملت آراؤه سواء التي ضَمَّنَهَا مُؤَلَّفَاتِهِ، أو التي صَرَّحَ بها في لقاءاته التلفزيونية الكثيرة، أفكارا غير مألوفة بل وصادمة للكثيرين، مختلفة تمام الاختلاف عما هو سائد في الأوساط الفقهية حول موضوعات القرآن والسنة والتشريع والجهاد والتَّحرِيم والتَّطَرُّف وغيرها. وهنا يمكننا التأكيد على أنه حتى ولو أن قراءة محمد شحرور المعاصرة للفقه الإسلامي لم تكن القراءة الوحيدة، لكنها توصف بأنها الأكثر جُرأَةً وإثارة للجدل؛ لأن المناخ الفكري السائد لم يكن مُهَيَّئًا لمثل هذه الأفكار الجديدة. وعلى الرغم من الانتقادات الكثيرة التي وُجِّهَت لمحمد شحرور، إلا أنه ظل مُصِرًا على أن التجديد إن لم يطل الأصول فلا يمكن اعتباره تجديدا، فكانت نقطة انطلاقه اختراق ثَوابِتِ الفقه الإسلامي، وتجاوز أفكار الفقهاء التي أصبحت بالتقادم أَقرَبَ إلى البداهات، أما الهدف فهو تحرير معاني التنزيل الحكيم من هيمنة فَهمِ هؤلاء الفقهاء، وتجاوز موقف الصَّحِيحَين من السنة النبوية الشريفة.

تُبَيِّنُ لنا مؤلفات محمد شحرور أن العقل الفقهي التقليدي عمل على تعطيل العقل العلمي، وجَعَلَهُ عاجزا عن إنتاج المعرفة؛ لأن تَمَسُّكَنا بالتراث هو ما جعل مِنَّا أُمَّةً مَأزُومَة مَهزُومَة، وجعل ثقافتنا بسيطة وسطحية، ولتجاوز هذا الظرف، عمل محمد شحرور على وضع أسس جديدة للفقه الإسلامي، تراع حدود الله من جهة وتتناسب مع الواقع المعاش من جهة أخرى، مُعتَمِدًا على الرؤية النقدية العقلية ومُوَظِّفًا للمعارف المعاصرة، وذلك

بهدف إحداث تَحَوُّلٍ في الفكر الإسلامي، شعاره من التراث إلى التجديد.. سنحاول الولوج إلى أهم جوانب هذه الموضوعة منطلقين من التساؤلات التالية: هل هناك ضرورة لتجديد الفقه الإسلامي حسب محمد شحرور؟ ما موقفه من التنزيل الحكيم والسنة؟ كيف كانت قراءته لبعض المسائل الفقهية كمقاصد الشريعة والجهاد وغيرهما؟ هل نعتبر آراء محمد شحرور حول الفقه الإسلامي تجديدا أم تهديما؟

المطلب الأول: ضرورة قراءة الفقه الإسلامي قراءة معاصرة

لقد وجد محمد شحرور أن واقع المسلمين اليوم يحمل الكثير من التناقضات؛ فديننا يبين أننا خير أمة أُخرِجَت للناس، ولكن في الوقت نفسه لا نجد أمة تعيش الذل والهوان اليوم مثل الأمة المسلمة، وإن هذا التناقض الصارخ بين حال المسلمين اليوم وما تدعوا إليه تعاليم الإسلام، هو الذي جعل محمد شحرور يفكر في طرح هذه المشكلة والتصدي لها مع إقراره بصعوبة المهمة، لذلك نجده يتساءل قائلا: "هل ما نسمعه في الإذاعات، ونراه على الشاشات، ونقرأه في الكتب والصحف والخطابات، هو الإسلام في كينونته الذاتية، أم هو الإسلام التاريخي الذي ساهمت في تكوينه فترات زمنية سابقة، فانطبع بطابعها الاجتماعي تارة والسياسي تارة والمذهبي تارات أخرى؟".[1] هذا هو السؤال الرئيس الذي انطلق منه محمد شحرور في سعيه إلى تجديد الفقه الإسلامي، وما يبين لنا محورية هذا التساؤل وكذا أهميته في الوقت ذاته هو أن شحرور طرحه في أغلب مؤلفاته بصيغ متنوعة، إذ نجده يتساءل في موضع قائلا: "هل الإسلام جاء ليحيا الناس به أم ليحيوا من أجله؟ فإذا جاء الإسلام ليحيا الناس من أجله، فهذا يعني أنه لا يتناسب مع فطرتهم وفُرِضَ عليهم فَرضًا وسيأتي عليهم يوم يعافونه ويهربون منه. وإذا جاء ليحيوا به فهو متناسب معهم في كل زمان ومكان. من هنا يجب أن ننطلق في فهم أزمة الفقه الإسلامي الموروث، الذي أصبح يُشَكِّلُ عِبئًا علينا، لأنه أصبح غير متناسب مع معلوماتنا وظروفنا في القرن العشرين".[2] إِنَّ نقطة الانطلاق في محاولة الإجابة عن هذه السؤال بالنسبة إلى محمد شحرور كمفكر عقلي نقدي، هي أن الإسلام الحقيقي لا يُعَبِّرُ عنه واقع المسلمين اليوم، ولا حتى آراء الفقهاء السابقين كالشافعي وغيره؛ وإنما لكي نفهم الإسلام الحقيقي يجب علينا العودة إلى النص القرآني وإعادة قراءته قراءة معاصرة، متجاوزين الفهم الذي أورثه لنا الفقه الإسلامي.

إِنَّ جوهر المشكلة كما يتضح لنا من آراء محمد شحرور، يكمن في أن الفقهاء فهموا القرآن والسنة فهما خاطئا، عندما اعتقدوا أنه لا يمكن تجاوزهما، أو بالتحديد لا يمكن تأويلهما وإخضاعهما إلى العقل، فنظروا إليهما نظرة كونية مطلقة، فكان الخطأُ الأكبرَ الذي وقعوا فيه هو أنهم لم يربطوا بينهما وبين مستجدات الواقع الإنساني التي تختلف من مرحلة إلى أخرى، والتي تفرض تعديل الأحكام الفقهية وتجاوزها إلى أحكام جديدة، بالتالي فقد عَطَّلُوا دور العقل ولم يفهموا الوظيفة الحقيقية للتشريع الإسلامي، الذي إذا أردنا أن نعطيه تعريفا معاصرا قلنا هو: "تشريع مدني إنساني ضمن حدود الله، حيث أنه في بعض الحالات يمكن أن يقف هذا التشريع على الحدود، وفي معظم الحالات ضمن الحدود، لهذا فهو تشريع "مُتَطَوِّرٌ" يتناسب مع رغبات الناس ودرجات تطورهم التاريخي "الاجتماعي الاقتصادي والسياسي" ويقر بأعراف الناس".[3] هكذا، يعطي محمد شحرور مفهوما جديدا ووظيفة جديدة للتشريع الإسلامي، حيث ربطه بالعقل الإنساني الذي تكون مهمته إعادة قراءة مصادر التشريع الإسلامي من أجل تجديد فهمنا لها، والتي هي الكتاب والسنة والقياس والإجماع.

بالنسبة إلى الكتاب، نجده يؤكد على ضرورة الاجتهاد في آيات الحدود المذكورة في "أم الكتاب"، عكس ما دعا إليه الفقهاء من أنه لا اجتهاد في النص. أما بالنسبة إلى السنة، فإنه وجب علينا تقليد الرسول صلى الله عليه سلم في اجتهاده، وهذا هو المعنى الحقيقي للسنة التي تُعَبِّرُ عن فهم الرسول صلى الله عليه وسلم للنص القرآني. أما القياس الذي يسميه الفقهاء بـ"قياس الشاهد على الغائب"؛ فقد رأى فيه محمد شحرور تَجَاوُزًا للمدة الزمنية الفاصلة بين الشاهد والغائب، وبالتالي فقد اقترح علينا قياسا جديدا أسماه بـ"قياس الشاهد على الشاهد ضمن الحدود"، يرى بأنه: "يقوم على البراهين المادية والبَيِّنَاتِ العلمية، التي يقدمها علماء الطبيعة والاجتماع والإحصاء".[4] وهي البَيِّنَاتِ التي لم يكن الفقهاء يولونها أهمية انطلاقا من موقفهم من النص الديني، الذين نظروا إليه نظرة كونية مطلقة، فلم يميزوا بالتالي بين مضمون النص وبين فهمنا له، كما يبين لنا محمد شحرور؛ فالأول ثابت والثاني متغير، ويعطينا مثالا توضيحيا عن هذا القياس الجديد إذ يقول: "أما الشاهد الأول فهو البَيِّنَاتِ

المادية الموضوعية، والشاهد الثاني هو الناس الأحياء الذين سَيُقَاسُ من أجلهم. مثل: منع التدخين، فالشاهد الأول هو المعلومات الطبية والإحصائية حول ضَرَرِ التدخين، والشاهد الثاني هو قانون منع التدخين. وعلينا أن نعلم أن الأحداث الإنسانية تتشابه ولكنها لا تتطابق أبدا".[5] لذلك، لا يتفق محمد شحرور مع الفقهاء في حكم تحريم التدخين؛ وذلك لأنه لا يوجد حكم إلهي في النص القرآني بتحريم التدخين إلى جانب آيات التحريم المعروفة، فإذا أردنا أن نستنبط حكما شرعيا يتناسب مع مستجدات الراهن، وجب علينا الاعتماد على المعطيات العلمية التي تُبَيِّنُ في هذه الحالة أن التدخين مُضِرٌ بصحة الشخص المدخن، بالتالي في هذه الحالة فإن الطبيب وحده من يقرر منع ذلك الشخص من التدخين، فينصحه بالتخلي عنه حفاظا على صحته.

أما بالنسبة إلى الإجماع الذي اعتبره الفقهاء من أهم مصادر التشريع الإسلامي؛ فإِنَّ نقد محمد شحرور له لا يقل عن نقده للقياس ورفضه له، ويتضح موقف الفقهاء من الإجماع في قول الإمام الشافعي: "ومن قال بما تقول به جماعة من المسلمين فقد لَزِمَ جماعتهم، ومن خالف بما تقول به جماعة المسلمين، فقد خالف جماعتهم التي أُمِرَ بلزومها، وإِنَّما تكون الغَفْلَةُ في الفُرْقَة، أما الجماعة فلا تكمن فيها كافة غفلة عن معنى كتاب ولا سنة ولا قياس إِن شاء الله".[6] أما بالنسبة إلى موقف محمد شحرور، فحتى ولو أنه لا ينفي أهمية الاتفاق حول حكم شرعي معين، إلا أنه يرى أن الأحكام التي تم الإجماع عليها من طرف الفقهاء السابقين أصبحت الآن تقليدية لا تُنَاسِبُ عصرنا تماما، بالتالي إذا ما وجدنا فيها ما يفيدنا أخذناه وإِن لم نجد تركناه. ونجد محمد شحرور ينتقد كُلاً من الإجماع والقياس في قوله: "قامت آلة الفقه ومنظومتها ذات الوظائف الإيديولوجية، باختراع الأصل الثالث من أصول الشريعة ألا وهو"الإجماع"، إذ جعله الفقهاء أصلا ثالثا لأصول الدين توطئة لتوطيد القياس، لا يقل مرتبة عن كل من التنزيل والسنة والقياس، فكان إجماع جماعة الفقهاء تعبيرا عن تحكم منظومتهم في عقل حراك الواقع، وجاء القياس منفذا لحفظ دور كل فقيه منهم، لكي يبرز بعقليته المتفردة في أخذ موقع متقدم بين أقرانه من الفقهاء. ووضع الأصوليون للإجماع من بعد ذلك ضوابط وقوانين محكمة التركيب، لا يمكن الانفلات منها إلا برفض المنظومة

إجمالا، حتى يحافظوا على وحدوية ولحمة دائرتهم المغلقة لكي لا يشاركهم فيها أحد من الرعية"[7].

لقد دعا محمد شحرور إلى تجاوز وتجديد أصول الفقه الإسلامي التقليدي، الذي لم يعد قادرا على مسايرة التطورات الراهنة، بل إنَّه ترك آثارا سلبية على الثقافة والإنسان والمجتمع، حتى أصبحت ثقافتنا سطحية بسيطة، عيبها أنها قديمة ولا تواكب التطور المعرفي في كل مجالاته سواء الطبيعية أو التكنولوجية أو الإنسانية، وإنَّ محمد شحرور يُحَمِّلُ الفقهاء مسؤولية تعطيل تطور الفقه الإسلامي لمدة زمنية طويلة وذلك بقوله: "في كل بلد نجد عشرات المشايخ من فقهاء ومتصوفة دورهم الأساس تخدير الناس وإبعادهم عن مشاكلهم المباشرة وأعدائهم الحقيقيين، فقد كانوا أعمدة السلطة والأوضاع الاقتصادية والاجتماعية والسياسية الفاسدة، سواء عرفوا ذلك أم لم يعرفوا، ومازال ورثة هؤلاء الناس يعيشون بيننا حتى يومنا هذا تحت أسماء شتى، يعيشون ويفقهون على المسلمين ما يسمى بالإسلام حسب زعمهم، ولم يعلموا أن وجودهم هو أحد المشاكل التي يعاني منها الإسلام"[8]. لقد دعا محمد شحرور الفقهاء المعاصرين إلى مواكبة تطور العلوم والمعارف؛ من رياضيات وهندسة تحليلية وعلوم إنسانية وغيرها، حتى يتمكنوا من تقديم فهم جديد حول النصوص القرآنية، فيستنبطوا منها الأحكام التي تفيدنا في حل مشكلاتنا الراهنة بكل أبعادها السياسية والاجتماعية والأخلاقية وغيرها، لا أن يكرروا ما ذكره العلماء والفقهاء السابقين، فيطبقون أحكاما تجاوزها الزمن لتحقيق غاية لا تتناسب مع الوضع التاريخي الراهن: "فالقاضي اليوم لا يحتاج إلى إلقاء الطفل في النار ليعرف من هي أم الطفل الحقيقية كما تروي الأخبار؛ يكفي خلال دقائق أن يقوم بتحليل الجينات مِخبَرِيًا ليحصل على الجواب، ودارس الفقه اليوم لا يحتاج إلى إظهار الشافعية والكافية وألفية ابن مالك وحاشية ابن عابدين والقرآن الكريم والحديث النبوي وحفظها عن ظهر قلب، يكفي بنقرة زر واحدة على مفكرة جيبه ليحصل على ما يريد. باختصار نقول: لقد حولت ثورة المعلومات اليوم الفقيه الباحث من ببغاء يردد ما حفظه إلى باحث محلل".[9] أي أنه إذا أراد الفقيه حقا أن يكون مجتهدا؛ يجب عليه أن يُطَوِّرَ معارفه لا أن يحصر اجتهاده في تكرار بداهات سائدة.

المطلب الثاني : التسليم بالتطور أساس تجديد الفقه الإسلامي

تبين لنا محمد شحرور أن الفقه الإسلامي أصبح يعيش حالة من الركود والجمود، إذ لم تعد له القدرة على مسايرة التطورات المتعلقة بكل جوانب الحياة؛ سواء الاجتماعية أو السياسية أو الأخلاقية وغيرها. أمام هذا الوضع الذي آل إليه الفقه الإسلامي، يدعوا محمد شحرور إلى تغيير الأفكار والقناعات التي يقوم عليها هذا الفقه والتي غفلت عن علاقة الرسالة المحمدية بالتاريخ والتطور. ولكي يتعمق محمد شحرور في هذه المسألة، حاول ضبط دلالة بعض المصطلحات التي يرى أنها تساعد في ذلك. فما هي هذه المصطلحات؟ وكيف سيوظفها في تجديد الفقه الإسلامي؟

برؤية فلسفية متميزة، يستخدم محمد شحرور بعض المصطلحات التي يرى أنها تُعَبِّرُ عن العلاقة المباشرة بين النص الديني -خصوصا القرآن- والحياة البشرية، منطلقا أولا من توضيح طبيعة العلاقة بين هذه المصطلحات في حد ذاتها قائلا: "الكينونة هي بدء الوجود، والسيروة هي حركة سير الزمن، والصيرورة هي ما انتهت إليه الكينونة الأولى بعد مرورها بمرحلة السيرورة (...) هنا نلاحظ أمرا هاما هو التلازم والترابط بين هذه المحاور الثلاث؛ بحيث لا وجود لأحدها بعيدا عن الآخر، فالسيرورة من حيث هي حركة زمن، تبقى في فراغ إن لم تقع على شيء كائن متحرك يخضع لها، ثم ينتهي ليصير بتأثيرها إلى صيرورة أخرى، والصيرورة لا تكون أبدا مع عدم وجود شيء وقعت عليه السيرورة، وهذا كله يقودنا إلى الجزم بأنه لا وجود بلا تطور ولا تطور بلا وجود".[10] إنَّ هذه النتيجة التي وصل إليها محمد شحرور المتعلقة بضرورة الربط بين الوجود والتطور، هي التي سينطلق منها في إعادة صياغة الكثير من المفاهيم العَقَدِيَّةِ وحل الكثير من الإشكالات، التي تعتبر من رواسب الفقه الإسلامي التقليدي.

يتعمق محمد شحرور في شرح معاني المصطلحات السابقة؛ لكي يبرر كيفية توظيفه لها مُبَيِّنًا أن السيرورة هي حركة الكينونة أو الوجود، أما الصيرورة فهي غاية هذه الكينونة، وهي المعاني التي نجدها في النص القرآني بحد ذاته مُستَدِلًا بقوله تعالى: ﴿**يا أَيُّهَا النَّاسُ إِن كُنتُم فِي رَيْبٍ مِنَ البَعْثِ فَإِنَّا خَلَقنَاكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِن نُطفَةٍ ثُمَّ مِن عَلَقَةٍ ثُمَّ مِن مُضْغَةٍ مُخَلَّقَةٍ وغَيْرِ مُخَلَّقَةٍ لِنُبَيِّنَ لَكُمْ**﴾ (الحج،05). إنَّ الكينونة هنا هي التراب؛ بما هو المادة التي خُلِقَ منها

الإنسان، أما السيرورة فهي تَحَوُّلُ التراب، في حين أن الصيرورة هي تحول التراب ليصبح ماء، لتبدأ سلسلة أخرى من الكينونة والسيرورة والصيرورة. وإنَّ القصص القرآني يذكر لنا الكثير من الأمثلة حول علاقة الكينونة بالسيرورة والصيرورة، وضرورة إدراك الإنسان لأهمية هذه العلاقة؛ مثل قصة صاحب الجَنَّتَيْنِ في صورة الكهف لقوله تعالى :﴿**وَدَخَلَ جَنَّتَهُ وَهُوَ ظَالِمٌ لِنَفسِه قَالَ مَا أَظُنُّ أَنْ تَبِيْدَ هَذِهِ أَبَدًا، وَمَا أَظُنُّ السَّاعَةَ قَائِمَةً ولَإِنْ رُدِدْتُ إِلَى رَبِّي لَأَجِدَنَّ خَيرًا مِنهَا مُنْقَلَبًا، قَالَ لَهُ صَاحِبُهُ وَهُوَ يُحَاوِرُهُ، أَكَفَرتَ بِالَّذِي خَلَقَكَ مِن تُرابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ سَوَّاكَ رَجُلًا**﴾ (الكهف35،36،37)، أي أن عدم إدراكه لعلاقة الكينونة بالسيرورة والصيرورة؛ جعله يعتقد أن جنته لن تبيد (السيرورة) وبالتالي أنكر قيام الساعة (الصيرورة).

إنَّ هذا التحول هو سنة من سنن الكون، يجب علينا كمسلمين أن نؤمن بها، وإنَّ الخطأ الذي وقع فيه الفقه الإسلامي هو أنه لم يعد يدرك طبيعة هذا التحول، لأنه كان دائما يعود إلى التراث ويلغي وينفي دور العقل، مُعتَقِدًا أنه نقيض النص القرآني، لكنه لم يعلم أن موقفه هذا ساهم بطريقة مباشرة في تعطيل العقل وعرقلة تطور الفكر الإسلامي في حد ذاته، وعليه: "فإن موضوع العقلانية يعتبر من أعقد الإشكاليات التي واجهتها وتواجهها المنظومة التراثية، وما يَنْجَرُّ عنها من إلزامية اللجوء إلى الاجتهادات الإنسانية، فقد دفع ذلك بالكثير خوفا على النصوص من فقدان قدسيتها، إلى منعها والحفاظ على النسق التراثي في فهم النصوص المبني على الاعتماد على المَروِيَّات. وكما هو معلوم فإنَّ أي حركة تطورية إلى الإمام في أي مجتمع، لابد أن تُواجِهَ معارضين من المحافظين على التقليد، بما في ذلك حركة التأويل".[11] إنَّ موقف محمد شحرور الداعي إلى ضرورة تأويل النص القرآني، اعتمادا على العقل بهدف استخراج ما فيه من معاني مُتَجَدِّدَة، نجده عن بعض المفكرين المعاصرين؛ من أمثال نصر حامد أبو زيد، الذي يُعْتَبَرُ أهم ممثل الاتجاه التأويلي في الفكر العربي المعاصر، كما أنه دخل في صراع كبير من المؤسسة الدينية، نتيجة موقفه القائل بضرورة تجديد الفكر الديني، وإعادة قراءة نص القرآن من خلال الاعتماد على العقل، وهو يؤكد ذلك في قوله: "لقد ظل الخطاب الديني في تاريخ الثقافة الإسلامية، بتياراته واتجاهاته المختلفة، حريصا على نفي أي تعارض يمكن أن ينشأ –بحكم حركة الواقع المستمر وثبات النصوص– بين الوحي

والعقل".[12]

يُولِي محمد شحرور أهمية كبيرة للمحاور الثلاث والتي هي الكينونة والسيرورة والصيرورة؛ لأنها هي التي تتحكم في المجتمعات الإنسانية، أو بالتحديد تُعَبِّرُ عن مسار المجتمعات الإنسانية، مع أن محمد شحرور يعطي الصيرورة الأهمية الأكبر؛ وذلك لارتباطها المباشر باعتراضه على الفقهاء السابقين، وبقضية تجديد الفقه الإسلامي، ومنه قوله: "الصيرورة بُعدُ تحكم الإنسان والإرادة الإنسانية، وهو البعد الثالث الذي نرى من خلاله درجات التطور التي تعيشها مجموعة إنسانية، إما في مكان واحد أو في أزمنة مختلفة (...) وهذا البعد هو مناط التكليف الإنساني والدراسة الإنسانية، ولا عجب أن نجد كل القصص القرآني يتمحور حوله باعتباره حقل الفعل الإنساني. فالفعل الإنساني قبل وقوعه يكون في عالم الممكنات، أما بعد وقوعه فيصبح في عالم الحتميات؛ لأن الزمن لا يرجع إلى الوراء أبدا، إضافة إلى أنه حقل الخيار الإنساني، وحقل الغائية في هذا الخيار، وحقل الثواب والعقاب".[13] فإذا ما أهملنا هذا البعد في حياتنا، أصبحنا مجتمعات ساكنة وثابتة بل ومُتَخَلِّفَة، وحتى ولو أن الزمن يتغير بحكم السيرورة، إلا أننا نحن لا نتطور؛ لأنه ليس لدينا غاية، وهذا هو حال المجتمع المسلم اليوم، إذ أننا بقينا متمسكين بوضعنا الفكري التقليدي، ولم نحاول تجاوزه مثلما فعلت المجتمعات الإنسانية الأخرى، خصوصا منها الغربية.

إِنَّ العائق الحقيقي أمام تقدم المجتمعات العربية والفكر العربي في كل مجالاته؛ هو مبدأ المحافظة على التراث والهوية، ورفض كل محاولة تجديدية نقدية، خصوصا في مجال الفقه الإسلامي الذي أَهمَلَ تماما البعد الثالث من أبعاد الوجود؛ والذي هو الصيرورة أو التطور، فأصبحنا نملك فكرا إسلاميا مُكَرِّسًا لمبادئ ومفاهيم الفقه التقليدي دون تجديد أو إبداع، حتى تَوَقَّفَ التاريخ مع فقهاء القرن الثالث الهجري وأصبحنا نحكم على مجالات المعرفة المعاصرة كالسياسة والقانون مثلا وغيرهما، بمقاييس ثقافة الفقه الإسلامي التقليدي، التي يفصلنا عنها حوالي إحدى عشر قرنا، وهي مدة زمنية كافية للتعبير عن مدى تخلفنا، وهنا يقول محمد شحرور عن موقف الفقهاء المسلمين المعاصرين من الثقافة الإسلامية التقليدية: "إننا نرى بوضوح، كيف يتخبطون محاولين الحفاظ على هذه الثقافة، بالتركيز وبشدة عل

الشعائر (إقامة الصلاة/الصيام/الحج) علما أن هذه الشعائر لا تدخل في الثقافة، وإنَّما تحدد هوية الانتماء إلى الرسالة المحمدية، وأن ما يدخل في الثقافة هو التشريع وحقوق الإنسان، بإضافة أمور على الشعائر بدعوى أنها ثابتة كالحجاب الشرعي، علما أن الحجاب أعراف وتقاليد لا علاقة له بالإسلام ولا بالإيمان، ومع ذلك فقد جعلوا منه شعارا سياسيا، بِتَغييبِ الحرية الإنسانية وحقوق الإنسان في أطروحاتهم، بطرح شعار حاكمية الله الذي أَلْغَى بدوره كل مفهوم للخيار الإنساني".[14]

إنَّ هذه المبادئ وغيرها، تُعَبِّرُ عن حالة الجمود الفكري التي وصل إليها الفقه الإسلامي؛ حيث ترى الرؤية العقلية النقدية عند محمد شحرور، أن السبب في وصول الفقه الإسلامي إلى هذه الحالة هو نَفيُهُ وإنكاره للغائية والتطور: "ففي حكم الحركة الإسلامية، الإنسان والعقل ودورهما في التعامل مع رسالة الوحي مُدَانَانِ سَلَفًا بالكفر والفسوق، فمحاولة توليد عقل إسلامي نقدي جديد مُدانَةٌ سَلَفًا. وبالتالي، فإنَّ إمكانية إيجاد شرعية لِحِراكٍ يساهم في صياغة عقل نقدي كهذا، مُثقَلَةٌ بِعِبءِ إثبات صلاحيتها بسبب اشتراط العقل السلفي قياس كل ما هو جديد (البدعة) على الموروث أولا، وثانيا فإن هذه المحاولة مثقلة بعبء مضاعف، فينبغي لها بسبب حداثة عهدها أن تُظهِرَ مجهودا أكثر من غيرها ومردودا يميز ويظهر نجاعة الانقلاب على العقل السلفي، الذي لا يحتاج إلى تبرير كهذا، لأنه أثبت جدواه تاريخيا!!".[15] وحتى ولو وجدنا أن الفقهاء المسلمين يتحدثون أحيانا عن الغائية، إلا أنها غائية أخروية تتمثل في الجنة، على الرغم من أن هذه الغائية هي من ثوابت الإسلام، دون أن يهتموا بالغائية الأسبق منها وهي الغائية الدنيوية، فذهبوا إلى حد مناقشة موضوعات معينة، مثل كون ارتداء الملابس الغربية حلال أم حرام؟ وهل استعمال الانترنت حلال أم حرام؟ مع أن صاحب الحق الوحيد في التحريم –كما يبين لنا محمد شحرور– هو الله، بالتالي فإنَّ ما لم يتم تحريمه في القرآن، فلا يمكننا أبدا تحريمه، لذلك فإنَّ المسألة الأهم والتي يجب على الفقهاء معرفتها هي أن: "المحرمات أُغلِقَت بالرسالة المحمدية، وكل إفتاءات التحريم لا قيمة لها، ولو كان عددها بالمئات، أما غير الله ابتداء بالرسل وانتهاء بالهيئات التشريعية، فهي تأمر وتنهي فقط، حيث أن الأمر والنهي ظرفي زمان ومكان، أما التحريم فشمولي أبدي".[16] إنَّ الرسول صلى

الله عليه وسلم، كان من جهة مُبَلِّغًا للرسالة الإلهية، وهو من جهة أخرى، في حد ذاته كان مجتهدا في فهم التنزيل الحكيم بقراءته الخاصة، كذلك نحن إذا أردنا فهم القرآن، فما علينا إلا أن نُعمِلَ عقولنا فيه.

والحق يقال، أن محمد شحرور في كل مؤلفاته، لم يتهجم على الصحابة ولا على شخص الرسول الكريم صلى الله عليه وسلم، بل على العكس من ذلك، فقد رأى فيهم رجالا عظماء في زمانهم، فهم آمنوا بالسيرورة وصيرورة الوجود، فالرسول أدى دوره في تبليغ الرسالة، والصحابة قاموا بدورهم أيضا ساهموا في تبليغها بحسب فهمهم لها، انطلاقا من الظروف التي عاشوها في عصرهم. لكن يجب علينا نحن اليوم أن نفهم بأن سيرورة وصيرورة القرن العشرين وبداية الألفية الجديدة، تختلف تماما عن سيرورة وصيرورة عهد الرسول صلى الله عليه وسلم والصحابة.

المطلب الثالث: أهمية الاجتهاد في فهم التنزيل الحكيم

من بين أهم المسائل التي اشتغل محمد شحرور على دراستها في سعيه إلى تجديد الفقه الإسلامي، هي مسألة التنزيل، الذي هو وحي من الله تعالى إلى الرسول عليه الصلاة والسلام، ولكي نفهم موقف محمد شحرور من التنزيل الحكيم، وطبيعة النقد الذي وجهه للفقه الإسلامي في هذه المسألة، ينبغي علينا أن نفهم جيدا موقفه من مسألة مرتبطة بها، وهي على قدر كبير من الأهمية، هي مسألة "الألوهية"؛ إذ حاول أن يجيب عن بعض الأسئلة التي بحث فيها علماء الكلام ومتفلسفة الإسلام مثل: من هو الله؟ وكيف نفهمه؟ وغيرهما. تبين لنا من قبل، كيف ميز محمد شحرور بين الكينونة والسيرورة والصيرورة، حيث بين لنا أنها قوانين تحكم الوجود وحركة موجوداته، وهنا يربط بين هذه القوانين وخالق هذا الكون فيقول: "إِنَّنا حين نبحث عن الله ونحن كائنات حية عاقلة، لا يمكن أبدا أن نفهم الله إلا من خلال الكينونة والسيرورة والصيرورة في هذا الوجود وفي أنفسنا، ولما كنا محدودين حكما بهذه المحاور الثلاث من جهة، وبمستوى المعرفة الذي وصلناه بفضلها، فنحن مضطرون إلى البحث في حقلين معرفيين هما: أولا الله في ذاته؛ وفي هذا الحقل فالله كوجود مستقل بذاته هو الله، وثانيا الله لنا؛ وفي هذا الحقل فالله كوجود بذاته من خلال الموجودات الخاضعة للكينونة والسيرورة والصيرورة هو الرب وهو الإله"[17].هكذا، بما أن الله كينونة في ذاته، فإِنَّ

هذا ينفي عنه تماما ارتباطه بالسيرورة والصيرورة؛ لأنهما صادرتان عنه وليستا جزءا منه، فالله له كينونته الخاصة، أما نحن فنعرفه فقط من خلال أسماءه التي سَمَّى بها نفسه، بالتالي عندما نريد أن نُدرِكَ الله، فإننا لا نستطيع، وذلك لأننا كبشر سيرورة، أما الله فكينونة في ذاته، وعليه يتبين لنا أن معرفة ذات الله مستحيلة.

نصل هنا إلى الربط بين مسألتي معرفة الله وفهم التنزيل الحكيم، بحسب وجهة نظر محمد شحرور؛ ذلك أنه مادام الله كينونة في ذاته، وما دام القرآن من عند الله، فإِنَّ القرآن كينونة في ذاته، أي أنه مثلما نحاول معرفة ذات الله دون أن نصل إلى تحقيق ذلك، فالأمر نفسه بالنسبة إلى معرفة القرآن الذي لا يمكن حتى للنبي ذاته أن يعرف معناه النهائي والحقيقي؛ لأنه لو كان له ذلك لاعتبرناه مُشارِكًا فيه وهذا مُحَال. ولكن ما الذي يثبت أن التنزيل كينونة في ذاته؟ يجيبنا محمد شحرور بقوله: "ثَبَاتُ النص، وبتعبير آخر ثبات الذكر في صيغته اللغوية المنطوقة، فالتنزيل الحكيم بصورته اللغوية المنطوقة اليوم هو ذاته التنزيل الحكيم بصورته اللغوية المنطوقة في القرن السابع عشر، وهو ذاته التنزيل الذي أُنزِلَ على قلب الرسول العربي صلى الله عليه وسلم، والذي كان الرسول مُبَلِّغًا أمينا ودقيقا وحريصا في إيصاله وإبلاغه للناس كما نُزِّل حَرفِيًا، لأن النص اللغوي المنطوق للتنزيل هو الشكل الثابت فيه، الذي لا يخضع لا للسيرورة و لا للصيرورة".[18]

إِنَّ هذا المفهوم الجديد الذي أعطاه محمد شحرور للتنزيل الحكيم، هو الذي ينبغي على الفقه الإسلامي المعاصر أن ينطلق منه في محاولة استنباط أحكام شرعية جديدة، حيث أننا مطالبون بتجديد صلتنا بالتنزيل الحكيم من خلال قراءته قراءة معاصرة، مع التأكيد على أمر مهم، ألا وهو أن هذه القراءة المعاصرة التي يدعوا إليها محمد شحرور ليست قراءة نهائية، لكي لا نقع في نفس الخطأ الذي وقع فيه الفقهاء السابقون، وإِنَّما هي قراءة مُرتَبِطَةٌ بالوضع التاريخي الراهن، فهي بالتالي قراءة لَحظِيَّةٌ سيتم تجاوزها من خلال قراءات أخرى لاحقة عليها، يقول محمد شحرور: "إِنَّنا ندعوا اليوم إلى القراءة المعاصرة للتنزيل الحكيم ولآيات الإرث والحجاب والقوامة والتعددية الزوجية، ولأحكام الحدود كما جاءت وللجهاد والحرب والقتال والغزو، وَاعِينَ تماما أَنَّنَا سَنُكَفَّرُ ونُكَذَّب، وأن الماضين في دروب الأبائية

سَيَكِيلُونَ التُّهَمَ ذاتها التي نعرفها كما يعرفونها، وسَيُقِيمُونَ الدنيا ويقعدونها، وسينعون أهواءهم لا حُبًا بالحقيقة وبالله ورسوله، بل حُبًا بامتيازاتهم ودفاعا عن وجودهم".[19] وبالعودة إلى تاريخ الفقه الإسلامي نجد أنه كان يعمل دائما على تأكيد أحادية ومُطلَقِيَّة الفهم للنص القرآني، نافيا تماما دور العقل في تأويل معاني النصوص القرآنية، وهذا ما أَثَّرَ سِلبًا على الثقافة الإسلامية في حد ذاتها؛ من خلال اعتماد الفقه الإسلامي في كل الأزمنة على رؤية واحدة في حل المشكلات. وبالعودة إلى سبب ظهور هذه الأحادية في الفهم وإلغاء دور العقل، يقول نصر حامد أبو زيد: "تعود أولى محاولات إلغاء العقل لحساب النص، إلى حادثة رفع المصاحف على أَلْسِنَةِ السيوف والدعاء إلى "تحكيم كتاب الله" من جانب الأَمَوِيِّينَ في موقعة "صفين"، ولا خلاف على أنها كانت حيلة إيديولوجية استطاعت أن تَخرِقَ باسم النص صفوف قوات الخصوم، وأن تُوقِعَ بينهم خِلافًا أنهى الصراع لصالح الأَمَوِيِّينَ. إِنَّ حيلة التحكيم تكشف عن محتواها الإيديولوجي، حيث ندرك أنها نقلت الصراع من مجاله الخاص السياسي والاجتماعي، إلى مجال آخر هو مجال الدين والنصوص"[20].

إِنَّ الهدف الأول والرئيس لإعادة قراءة النص الديني، هو تجاوز ثوابت الفقه الإسلامي التقليدي، والتأكيد على أن هذه القراءة حتى ولو أنها سَتُقَدِّمُ فهما جديدا للقرءان، إلا إِنَّه يبقى فهما نسبيا لا مطلقا: "فالذي يَدَّعِي فهم كتاب الله كَكُل من أَوَّلِهِ إلى آخره فهما مطلقا، ولو كان النبي صلى الله عليه وسلم نفسه، إِنَّما يدعي شراكة الله في المعرفة".[21] لأن التنزيل الحكيم بما هو كلام الله مُكتَفٍ بذاته، أي أن معانيه موجودة فيه ولا تحتاج إلى كلام صحابي، أو مؤلف فقيه يفصل فيها فصلا نهائيا، على اعتبار أن التنزيل الحكيم مطلق في ذاته نسبي بالنسبة إلى القارئ، وهذه النسبية محكومة بآليات القراءة التي تختلف بدورها من عصر إلى آخر: "فنحن نَعتَرِفُ بأن النص محتاج إلى التأويل، فلو كان هذا النص لا يحتاج إلى تفسير وفهم، لما أَخَذَ من السلف جُهدًا في محاولة الفهم واستحضار الروايات في الكتب المقدسة لمحاولة فهمه، ولكن ما يُضِيرُنا، هو جعل تأويله التاريخي حكما أبديا على فهمه في كل العصور".[22] لذلك فإِنَّ السؤال الذي يطرح هنا هو: كيف نقرأ نحن كمجتمعات عربية مسلمة التنزيل الحكيم قراءة معاصرة؟ وتحديدا كيف يقرأ الإنسان المعاصر المرتبط بالسيرورة

والصيرورة التنزيل الحكيم الذي هو كينونة لذاته لا يخضع للسيرورة ولا للصيرورة؟

يبين لنا محمد شحرور، أن التنزيل الحكيم هو كينونة لذاته لكنه سيرورة صيرورة لغيره، فحتى ولو كان التنزيل الحكيم هو ذاته ولم يتغير منذ أن نُزِّلَ إلى يومنا هذا، إلا أن سيرورة وصيرورة المجتمعات المسلمة تبين لنا أن هناك تَطَوُّرًا واختلافا في مشاكلها وفي معارفها وأيضا في آلياتها للقراءة أي أن: "ما يراه الإنسان وما لا يراه، وما يفهمه وما لا يفهمه في التنزيل الحكيم، تُحَدِّدُهُ الإشكالية التي هو بصدد حلها، والنظام المعرفي (المستوى المعرفي) المُتَّبَعِ في حل هذه الإشكالية. من هنا، فإنَّ التنزيل الحكيم يحمل دائما صفة القراءة المعاصرة، فأنت حين تقف كقارئ في نقطة معينة من التاريخ منطلقا من نظام معرفي معين حاملا إشكاليات اجتماعية ومعرفية معينة، سَتَفهَمُ من التنزيل ذي النص اللغوي الثابت، أمورا سَيَفهَمُ غيرك غيرها مع تَغَيُّرِ إحداثياته ومنطلقاته".[23] إنَّ ما جعل الفقه الإسلامي يعيش هذا الجمود، وما جعل المجتمع الإسلامي يعاني كل هذا التخلف؛ هو اعتمادنا على فهم السابقين للتنزيل الحكيم، ولم ندرك تماما أن هذا الفهم ليس واحدا ولا نهائيا، وإنَّما يختلف من عصر إلى آخر: "فالنص المحفوظ للرسالة بين دفتي المصحف، إنَّما هو نص نظري مجرد، بينما تطبيقاتها العملية خاضعة للجهد الإنساني، وقد حصل تفاعلها الأول مع الواقع في العهد النبوي، الذي يمكن اعتباره التجربة الأولى عن إمكانية تطبيق هذا النص المجرد في العالم المادي المحسوس، لذا فإنَّ النص النظري للرسالة يعُبِّرُ عن صورة مجردة لها القابلية لآلاف التطبيقات وفق الشروط الزمكانية للمجتمعات وظروفها".[24] فإن أدركنا أهمية هذا الأمر، تمكنا من حل أعقد المشكلات المعاصرة؛ خصوصا منها الدولة والمجتمع المدني وحقوق الإنسان وغيرها، وذلك بإعطاء معاني جديدة للآيات القرآنية، وبالتالي استخراج أحكام جديدة منها تُعتَبَرُ كحلول لمشكلات الراهن، بهذه الطريقة فقط يحدث التَّحَوُّل من مجال الشعائر إلى مجال التشريع.

هكذا يدعونا محمد شحرور إلى العودة إلى النص القرآني وقراءته قراءة جديدة معاصرة، نتجاوز من خلالها الفهم التقليدي لدى الفقهاء، لأن أحكامهم لم تعد قادرة على مُسَايَرَةِ المتغيرات الراهنة، مع التأكيد على أن العيب ليس في الفقهاء في حد ذاتهم، ولا في فهمهم

الذي يُعتَبَرُ صحيحا بالنسبة إلى المرحلة التاريخية التي وُجِدَ فيها هذا الفهم، لكن آليات القراءة التقليدية هي التي لم تعد تصلح لحل القضايا والمشكلات التي يواجهها المجتمع المسلم اليوم، ذلك أنه: "من السُخفِ بمكان أن يدافع المرء اليوم عن تطبيق مُنحَرِفٍ لآيات الإرث، فَرَضَتهُ سلطة أموية أو عباسية لإبعاد الهاشميين تارة والطالبيين تارة، والأسخف أن يتوهم أنه بدفاعه هذا إنما يدافع عن الإسلام. ومن المثير للسخرية أن يتمسك المرء اليوم بنظرة فوقية إلى المرأة، جاءته من عصور حكمتها الذكورية، كانت فيها المرأة والكلب الأسود والحمار من مبطلات صلاة الرجل، والأكثر إثارة للسخرية، أن يَظُنَّ بتمسكه هذا أنه يتمسك بالكتاب المُنَزَّل".[25] إنَّها دعوة إلى مواصلة اجتهاد الفقهاء السابقين، لا التوقف عند أحكامهم وفهمهم الخاص للتنزيل، بل يجب علينا اليوم أن نجتهد في تقديم قراءات جديدة للتنزيل الحكيم، مراعاة للسيرورة وصيرورة الوجود، والاجتهاد الحقيقي هو الذي يراعي مستجدات الواقع في فهم النص القرآني.

المطلب الرابع: تجديد موقف الفقه الإسلامي من السنة النبوية

قدم محمد شحرور قراءة جديدة للسنة النبوية الشريفة، أو بالتحديد موقفا جديدا منها، ومن شخص الرسول صلى الله عليه وسلم، وذلك بهدف تجاوز الفهم التقليدي عند الفقهاء، فعمل أولا على توضيح علاقة السنة بالتنزيل الحكيم، لِمَا رآه من خَلْطٍ بين الأحاديث النبوية الشريفة وبين النص القرآني، وذلك لأن أغلب الأحاديث لا ترجع بالضرورة إلى الرسول صلى الله عليه وسلم، وإِنَّما هي من وضع غيره، وهذا ما أَضَرَّ بالدين وبشخص الرسول، فَأُلحِقَت به الكثير من الصفات التي نَزَّهَهُ عنها النص القرآني: "فالله عز وجل مؤلف كتابه، لذا قَدَّمَ رسوله بأفضل سورة تليق برسول نبي. أما الأحاديث فهي من نتاج عقول الرجال وتابعة لأهوائهم وأغراضهم، وحرصهم كل الحرص على التدليل بأنها وحي لخدمة مطامعهم الشخصية ومصالحهم السياسية".[26] ومن بين الصفات التي أُلحِقَت بالرسول صلى الله عليه وسلم، أنه معصوم ويعلم الغيب وغيرها، لذلك فالسنة الحقيقية كما يرى محمد شحرور في أغلب مؤلفاته، هي فقط أحاديث الرسول التي لا تُعارِضُ نصوص التنزيل، وهنا يتساءل قائلا: "هل كلام النبي صلى الله عليه وسلم وتدابيره وتصرفاته، في تلك الأمور التي لا تتعلق بالأصول "الحدود والعبادات والغيبيات إن صَحَّت" وحي أم اجتهاد".[27]

إِنَّ السنة كما تَبَيَّنَ لنا من قبل، تُعَبِّرُ عن فهم الرسول للتنزيل الحكيم في إطار المرحلة التاريخية التي وُجِدَ فيها، والظروف التي عاشها والمشكلات التي واجهته وأراد حلها، بالتالي فالسنة النبوية ليست وحيا وإِنَّ الصحابة ذاتهم لم يَعتَبِرُوا أن أحاديثه صلى الله عليه وسلم وحي، لذلك يرى محمد شحرور أن تعريف الفقهاء للسنة، بأنها كل ما صدر عن الرسول من قول وفعل، هو تعريف خاطئ وإِنَّ التعريف الصحيح هو: "أنها منهج في تطبيق أحكام أم الكتاب بسهولة ويُسْرٍ دون الخروج عن حدود الله في أمور الحدود، أو وضع حدود عرفية مرحلية في بقية الأمور، مع الأخذ بعين الاعتبار عالم الحقيقة والزمان والمكان، والشروط الموضوعية التي تطبق فيها هذه الأحكام".[28] وهذا المعنى بالتحديد، هو ما ينطبق على ما قام به الرسول صلى الله عليه وسلم، عندما حاول تطبيق أحكام الله مراعيا لمتغيرات الواقع وظروفه مُتَجَنِّبًا إصدار أحكام مطلقة. وعليه، فإِنَّ هذه الوظيفة التي أدتها السنة النبوية هي التي ينبغي أن يؤديها الفقه الإسلامي من خلال العمل على إصدار أحكام جديدة حول قضايا وإشكاليات مرتبطة بالواقع المعاش، مع ضرورة مراعاة هذه الأحكام لحدود الله التي نَصَّ عليها التنزيل الحكيم، وهذا ما نفهمه من قول محمد شحرور: "الرسالة المحمدية هي الصيغة النهائية للسنة الإلهية الأبدية، جرى التعبير عنها بين دفتي المصحف بأسلوب نظري مجرد، على اعتبار أن الرسول خاتم المرسلين، وإِنَّ عصره صلى الله عليه وسلم، كان بمثابة بداية لمرحلة ما بعد الرسالات في تاريخ المسيرة النبوية، فجاءت بهذه الصيغة حتى يتمكن الناس من سَنِّ مناهجهم الاجتهادية التطبيقية النسبية على ضوئها، ذلك أن سنة الله مطلقة؛ لأن الله ليس مجتهدا بل عالم ذو علم مطلق أبدي، بينما الناس متعلمون ومجتهدون بعلم نسبي ظرفي متوافق مع طبيعتهم الإنسانية".[29] إِنَّ أقوال الرسول صلى الله عليه وسلم آنذاك، تُعَبِّرُ عن فهمه وتفاعله مع التنزيل الحكيم، وهذا الفهم ليس هو النهائي والأخير، بل هو فهم يجب أن يليه فهم آخر، وأن هذا الفهم يتحول من مرحلة إلى أخرى، بحسب متطلبات المجتمع وخصوصية المرحلة التي يعيش فيها، مع مراعاة حدود الله التي ضَمَّنَهَا تنزيله الحكيم. وهنا تتجلى لنا بوضوح علاقة السنة النبوية بالتنزيل الحكيم، فالتنزيل كلام الله، وهو كينونة في ذاتها لا سيرورة لها، أما السنة فهي فهم الرسول لهذا التنزيل، لا يمكن اعتبارها

سيرورة ولا صيرورة للتنزيل، لأن مهمة الرسول هي تبليغ الرسالة كما كُلِّفَ بذلك وفقط.

إِنَّ الكلام السابق المتعلق بمكانة السنة النبوية بالنسبة إلى التنزيل الحكيم، ليس نفيا للسنة وأهميتها في توضيح كلام الله، ولكنه رَفضٌ لِرَفعِ مرتبة الحديث إلى مرتبة النص القرآني، ورفض اعتبار السنة وحي كما كانت يعتقد الفقهاء السابقون، وهو الموقف الذي نجده عند الشافعي عندما ربط بين التنزيل الحكيم والسنة النبوية قائلا: "وأولى أن لا يشك عالم في لزومها، وأن يعلم أن أحكام الله ثم أحكام رسوله لا تختلف، وأنها تجري على مثال واحد".[30] إِنَّ هذا الموقف هو ما اعترض عليه محمد شحرور معتبرا أن الفقهاء السابقين ومن تبعهم من الفقهاء المعاصرين، أخطئوا في فهم السنة النبوية ومكانتها فأراد أن يرد عليهم من جهة، ويوضح موقفه من السنة النبوية من جهة أخرى قائلا: "إِنَّ ما نلاحظه في ما صح من الاجتهادات المنسوبة إلى النبي صلى الله عليه وسلم، التي يُسَمِّيها فقهاء المنظومة التراثية المعاصرون، فِقهًا، جعلوه بمنزلة التنزيل الحكيم، ونسميها نحن قانونا مدنيا وضعه النبي صلى الله عليه وسلم لأهل زمانه ولا يصلح لغيره من الأزمان"[31]. يبين لنا الموقف التجديدي للفقه الإسلامي عند محمد شحرور، أننا نلجأ إلى السنة من أجل الاستئناس بها، كما أننا يجب أن ننظر إليها على أنها اجتهاد وفقط، وما يُثبِتُ ذلك هو أن الرسول صلى الله عليه وسلم، لم يبين لنا كل الأحكام الموجودة في نص القرآن. وبالإجمال فإِنَّ السنة النبوية جاءت في مرحلة تختلف تماما عن المرحلة التي نعيشها اليوم، وبالتالي إذا كانت في السنة أحكام تساعدنا في حل مشكلات واقعنا اليوم أخذنا بها، وإِن لم توجد اجتهدنا وحاولنا حل مشكلاتنا بفهمنا الخاص: "ومن هنا نقول أن السنة الفعلية في شعائر الإيمان، هي الخيط الوحيد الذي يربطنا شكلا ومضمونا بالرسالة المحمدية، وهي أركان الإيمان، وبها نعرف أننا من المسلمين المؤمنين بالرسالة المحمدية وتتحدد هويتنا"[32].

المطلب الخامس: تجديد مفهوم مقاصد الشريعة الإسلامية

إِنَّ الفقه الإسلامي التقليدي هو من وضع مصطلح "مقاصد الشريعة الإسلامية"، وكان كل الفقهاء المسلمين متفقين على أن عددها خمسة مقاصد، مع ضرورة مراعاة المحافظة عليها مهما تنوعت أحكام الفقه الإسلامي، وهنا يقول جمال الدين عطية مُعَقِّبًا :"لقد درج الأصوليون على حصر أصول الشريعة الضرورية في خمسة مقاصد؛ هي حفظ الدين وحفظ

النفس والعقل والنسل والمال، وذلك منذ بَلوَرَها الإمام الغزالي (توفي 505ه) ونَقَّحَهَا في كتاب (المستصفى) وقد ظل موضوع حصر الأصول في خمسة (أو ستة) قلقا لم يستمر، فقد عددها الغزالي ومن بعده الرازي (توفي 606هـ) دون تصريح بحصرها ثم جاء الآمدي (توفي 631هـ) فصرح بانحصارها في خمسة، وعَلَّلَ ذلك بأن الواقع يدلنا على انتفاء مقصد ضروري خارج عنها في العادة"[33]. وهنا يناقش محمد شحرور موقف الفقه الإسلامي من مقاصد الشريعة، مُرَكِّزًا على جانبين مُهِمَّين، هما مفهوم "مقاصد الشريعة"، والمسؤول عن الحفاظ على هذه المقاصد.

يُفَصِّلُ محمد شحرور في كل مقصد من مقاصد الشريعة على حِدَة، ويرد على موقف الفقهاء منها، فيبدأ بالقصد الأول والذي هو "الحفاظ على النفس"، الذي يرى فيه أكبر أغاليط الفقهاء؛ وذلك عندما اعتبروا أن عمر الإنسان محتوم ورزقه مقسوم وعمله مرسوم، ويستدل بقوله تعالى: ﴿**وَمَا كَانَ لِنَفسٍ أَن تَمُوْتَ إِلَّا بِإِذنِ الله كِتَابًا مُؤَجَّلاً، وَمَن يُرِدْ ثَوَابَ الدُّنيَا نُؤْتِهِ مِنهَا وَمَنْ يُرِدْ ثَوَابَ الآَخِرَةِ نُؤْتِهِ مِنهَا وَسَنَجْزِي الشَّاكِرِينَ**﴾ (آل عمران 145). يبين لنا محمد شحرور أن الموت ليس مُحَدَّداً كما يعتقد الفقهاء وإِنَّما هناك ظروف وشروط قد تؤجل الموت:"وإِنَّ عدم ثبات الأعمار، التي يزعم بثباتها السادة الفقهاء يوضح لنا عدالة الحكم على القاتل بالقتل، ويبين لنا سبب المكانة الرفيعة التي أعطاها الله للذين دفعوا ما بقي من عمرهم ثَمَنًا لأداء شهادتهم إِن كانت حقا وصدقا".[34] وحتى ولو أن الموت مصير محتوم، إلا أن له عدة أسباب، يمكن للإنسان أن يُؤَجِّلَ موته بتحاشي توفر هذه الأسباب، بتوفير الظروف التي تسمح له أن يكون سليما معافى في بدنه ونفسه، بهذه الطريقة قد يؤجل موته، وعليه يكون عمر الإنسان غير ثابت وإِنَّما متغير: "فعندما تَقَدَّمَ طب الأطفال والنظافة العامة، خَفَّت وفيات الأطفال بشكل ملحوظ وأُلغِيَت بعض الأمراض السارية، وعندما تَقَدَّمَ طب القلب والعمليات الجراحية أصبحت فُرَصُ النجاة من أمراض كانت سابقا لا أمل من النجاة منها كثيرة، وهذا ما أدى إلى إرتفاع مستوى الأعمار في هذا المضمار، فكلما زاد تقدم الطب في بلد وفي النظافة، وفي تطبيق قواعد السلامة في العمل وفي الحياة العامة، ارتفع مستوى الأعمار فيه".[35] والكلام ذاته يقال عن الأرزاق والأعمال؛ ذلك أن الأرزاق والأعمال مُحَدَّدَةٌ فعلا،

لكن على صعيد الجماعات لا على صعيد الأفراد، أي أننا كبشر يرزقنا الله جميعا، لكن كل واحد منا يسعى إلى تحصيل رزق معين بعمل معين يختلف عن الأعمال التي يقوم بها الآخرون، فهناك الفلاح والطبيب والمعلم والتاجر وغيرهم: "فالذي يزرع مسخر لإطعام الذي يعمل في المصانع، والطبيب مسخر لكي يعالج العامل والفلاح، والعامل مسخر لكي ينتج للفلاح والطبيب، والمعلم مسخر لكي يعلم أبناء هؤلاء، وهكذا دواليك حيث لا يمكن لأي تجمع حضاري متقدم أن يعيش إلا على أساس تخصص المهن وطرق المعاش، بحيث أن كل صاحب عمل مسخر لخدمة الآخرين".[36] ومادام التسخير عمل له مقابل، فإنَّ الرزق مرتبط بنوع العمل الذي يقوم به الفرد والجهد الذي يبذله، هذا ناهيك عن مسألة اتخاذ الأسباب في كسب الرزق.

أما الحفاظ على الدين، فإنَّ هذا المقصد لا يشير إلى دين محدد مع أنه يقصد الإسلام، ولكن التنزيل الحكيم يؤكد على عدم الإكراه في الدين: ﴿**لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينَ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الغَيِّ، فَمَنْ يَكفُر بالطَّاغُوتِ وَيُؤمِن بِاللهِ فَقَد إِستَمسَكَ بِالعُرْوَةِ الوُثقَى لا إنفِصامَ لهَا واللهُ سَمِيعٌ عَلِيم**﴾ (البقرة 256). كما أن الرسول صلى الله عليه وسلم لم يُحَطِّم الأصنام دفعة واحدة، لأن الدعوة إلى الإسلام كانت على مراحل، لذا فإنَّ فَهمَ الفقهاء لهذا المقصد خاطئ وعليه: "فإنَّنا نقترح استبدال هذا البند ببند آخر بديل هو: الحفاظ على حرية الاختيار عند الإنسان وحمايتها، ثم نرفعه بحيث يصبح هو البند الأول في مقاصد الشريعة".[37] فالإنسان لديه الحرية التامة والمطلقة في اختيار دينه أو عدم الاختيار أصلا، لذلك يجب أن تكون الحرية هي المقصد الأول من مقاصد الشريعة ذاتها.

بالنسبة إلى مقصد الحفاظ عل العقل، فإنَّ محمد شحرور يميز بين العقل الفطري والعقل المكتسب، الأول هو المدركات التي تولد مع الإنسان. أما الثاني فهو الذي تؤثر فيه الخبرة والتجارب المكتسبة، وهنا يتساءل محمد شحرور: "أي عقل هذا الذي يُرِيدُنَا السادة العلماء الأفاضل أن نحافظ عليه؟ إنَّ المتأمل لا يحتاج إلى عناء ليكتشف أن الدعوة للحفاظ على العقل، دعوة نظرية صاغوها للتصدير فقط".[38] وما يزيد الأمر تناقضا، هو أن الفقهاء لا يَعتَبِرُونَ العقل من مصادر التشريع الإسلامي، بحجة أن العقول الإنسانية تتفاوت في

إدراكها الأمور، متجاهلين أنه بالعقل وحده يصح التكليف، وهو أداة الاختيار التي تثبت الحرية الإنسانية، بل إنَّ القرآن ما أنزل إلا لكي نتدبره عن طريق العقل.

أما فيما يتعلق بالحفاظ على المال، فإنهم يدعون إلى الحفاظ على أمر هو فطري في الإنسان، فما دام الإنسان لديه رغبة فطرية في حب التَّمَلُّكِ، فليس في حاجة إلى تذكيره بضرورة الحفاظ على ماله: "لذلك فنحن هنا مع هذا البند الثاني من بنود مقاصد الشريعة، أمام خلط عجيب بين الفطرة التكوينية والتكليف الشرعي، وهو خلط يثير الدهشة ويستدعي المرارة والسخرية في آن معا".[39] لأن سعي الإنسان إلى جني المال والحفاظ عليه من أجل خدمة مصالحة وتحسين ظروف معيشته، من الأمور الفطرية التي لا تحتاج الإنسان تذكيرا بها، سواء كان مسلما أو غير ذلك. أما بالنسبة إلى الحفاظ على النَسَبِ والعِرض، فيقتضي منا توضيح معنى النسب، إذ رأى فيه علاقة مادية من جانب ومعنوية من جانب آخر، كما أنه نظام اجتماعي يتحدد فيه انتماء الإنسان وولاؤه.[40] وهنا يتخذ محمد شحرور لنفسه موقفاً متميزًا، أو بالتحديد مثيرا للجدل؛ مفاده تأكيده على فكرة التَّبَنِّي الذي يرى فيه حلولا للكثير من المشكلات الاجتماعية؛ مثل الأشخاص الذين ليس لديهم قدرة على الإنجاب، وأيضا حِفاظًا على المنبوذين المحرومين في الشوارع، وبالتالي إدماجهم في أسر والحفاظ على التماسك الاجتماعي.

المطلب السادس: موقف محمد شحرور من مسألة الجهاد في الفقه الإسلامي

يُعتَبَرُ الجهاد من أهم المسائل التي توقف عندها محمد شحرور وأولاها أهمية كبيرة، لأنه من أَعقَدِ المسائل المطروحة في الثقافة الإسلامية المعاصرة؛ ذلك أنه على الرغم من أن الفقه الإسلامي منذ القرن الثالث للهجرة إلى يومنا هذا وهو يتحدث عن الجهاد، إلا أنه لم يُقَدِّم لنا تصورا واضحا متفق حوله، وإنَّما زاد في خلط هذا المفهوم. طبعا هناك عوامل كثيرة منها الاجتماعية والسياسية وغيرها، التي أدت إلى هذا الخلط الذي كانت له نتائج سلبية كثيرة سواء على المسلمين أو على غير المسلمين؛ فبالنسبة إلى المسلمين، فقد تم توظيف الجهاد بمعنى القتل لدى الجماعات المسلحة المتطرفة، أما بالنسبة إلى غير المسلمين، فقد استغلوا هذا المفهم الخاطئ من أجل اتهام الإسلام بأنه دين قتل وعنف وإرهاب. هنا، وسعيا منه إلى إزالة هذا اللبس القائم حول مفهوم الجهاد يتساءل محمد شحرور قائلا: "هل كل قتال في سبيل الله جهاد، وكل جهاد في سبيل الله قتال؟".[41]

لكي يُؤَسِّسَ محمد شحرور لمسألة الجهاد، يتحدث عن الفرق بين الإيمان والكفر، مُؤَكِّدًا على أن الإنسان حر حرية مطلقة في أن يكون مؤمنا أو كافرا، مع أن الكفر والإيمان لا يلغي أحدهما الآخر، وهذا من أجل تبرير موقفه القائل بأنه ليس من حق المسلم مُقاتَلَةُ الكافر إلا بأمر رَبَّانِي، وهذا ما لم يحدث إلا مع الرسول وصحابته، بالتالي فهو يريد أن يبين أن نظرة المؤمن إلى الكافر خاطئة، فلا يجب بالتالي أن ننظر إليه على أنه مُنَافِ لنا، فَنُفَكِّر ونَعمَلَ على قتاله، فبما أن الله تعالى ترك عقوبة الكفر إلى الآخرة، فليس من حق المؤمن أن يُطَبِّقَهَا بنفسه على الكافر في الحياة الدنيا، هنا يقول محمد شحرور: "يتبين لنا أن الخطوط الأساسية للجهاد (العنف) في الإسلام؛ هي محاربة الاستبداد ونفي الآخر، أي يجب في أي مجتمع أن يُسمَحَ بحرية العقيدة بدون أي إكراه، ويُسمَحَ بالإيمان والإلحاد على حد السواء، وأن يكون حق المؤمن في إيمانه وعباداته والتعبير عن رأيه بصراحة، كحق الملحد تماما في إلحاده، فإذا ما تحقق ذلك أصبح العنف العقائدي غير مبرر"[42].

يَلُومُ محمد شحرور كثيرا أغلب علماء اللغة إرجاعهم أصل الجهاد إلى الجُهد، ولكن الخطأ الأكبر هو الذي وقع فيه الفقهاء عندما عَرَّفُوا الجهاد اصطلاحا بأنه القتال في سبيل الله، خصوصا وأن هذا التصور استمر لمدة زمنية طويلة، جعلته يَتَجَذَّرُ في الثقافة الإسلامية، وهذا ما ترتب عنه الكثير من الحروب والقتل والاغتيالات، كُلُّهَا كان منظورا إليها على أنها في سبيل الله، مع أن المفهوم الحقيقي للجهاد هو الذي تحدث عنه الرسول صلى الله عليه وسلم: "إذ أننا لم نجد أبلغ من تعريف النبي للجهاد في حديث رواه صاحب "كنز العمال" -إن صح- أنه قال لأصحابه: قَدِمتُم خير مَقدَمٍ من الجهاد الأصغر إلى الجهاد الأكبر. قالوا: ما الجهاد الأكبر؟قال: مجاهدة العبد هواه؟".[43] لكن هذا الحديث الذي استشهد به محمد شحرور لم يُذكَر في صحيحي مسلم والبخاري، وهو حديث ضعيف كما يُجمِعُ على ذلك أغلب العلماء؛ من أمثال ابن تيمية والخطيب البغدادي والبيهقي وأيضا الألباني الذي نجده يُؤَكِّدُ ذلك في قوله: "أخبرنا علي بن أحمد بن عبدان، أنبأ أحمد بن عبيد، ثنا تمتام، ثنا عيسى ابن إبراهيم، ثنا يحيى بن يعلى، عن ليث، عن عطاء، عن جابر قال: "قدم على رسول الله صلى الله عليه وسلم قوم غزاة فقال صلى الله عليه وسلم: قدمتم خير مقدم من الجهاد الأصغر إلى

الجهاد الأكبر، قيل وما الجهاد الأكبر؟ قال: مجاهدة العبد هواه" وهذا إسناد فيه ضعيف"[44].

يرى محمد شحرور أنه مثلما ارتكب اللُّغَوِيُونَ والفقهاء خطأً في شرح معنى الجهاد، كذلك أخطئوا في شرح معنى القتال بإرجاعه إلى الفعل قَتَلَ، وهذا ما جعلهم يَربِطُونَ بين الجهاد والقتال والغزو، لذا إذا أردنا تبيان الفرق الجوهري بين الجهاد والقتال قلنا: "ليس هناك تطابق بين مفردتي "جهاد" و"قتال"، بل تربطهما علاقة خصوص وعموم، إذ أن كل قتال جهاد وليس كل جهاد قتال، لأن هناك الجهاد المعنوي ويدخل في نطاقه جهاد النفس؛ بمعنى مجاهدة النفس وتدريبها على التَّحَكُّمِ في غرائزها وشهواتها وعدم الانسياق وراءها دون تعقل(...)لكن أحيانا تضطر الجماعات والحركات النشطة في المجتمع عند عجزها عن إيصال صوتها إلى السلطة- خاصة إذا كانت السلطة طاغية- إلى ممارسة الجهاد المادي، أي ممارسة العنف للمطالبة بِحُرِّيَّتِهَا أو برفع الطغيان عنها وهذا ما يسمى "القتال"، لذا ليس من الضروري أن يكون كل قتال جهادا في سبيل الله"[45]. بالتالي، فإن الغزوات التي قام به الرسول والصحابة، تدخل في إطار معنى القتال وبالتالي الجهاد، كما أن أهم ما يميز القتال كما تدل على ذلك الكثير من الآيات القرآنية هو أنه شيء مكروه تَنفُرُ منه النفس، وذلك لقوله تعالى: ﴿**كُتِبَ عَلَيكُمُ القِتَالُ وَهُوَ كُرْهٌ لَكُم وَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ وَعَسَى أَنْ تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَكُمْ وَاللهُ يَعلَمُ وَأَنتُم لا تَعلَمُونَ**﴾ (البقرة 216). إنَّ النقد الذي يوجهه محمد شحرور للفقه الإسلامي في مسألة الجهاد، هو أن الجهاد لا يُعتَبَرُ فرض كفاية على كل مسلم؛ فهو كان فرض كفاية فقط على صحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم عندما قاتلوا المشركين، وليس كذلك بالنسبة إلى المسلمين في كل زمان ومكان.

المطلب السابع: نقد نقد محمد شحرور للفقه الإسلامي

يلوم أغلب النقاد محمد شحرور في كونه غير متخصص في الفقه الإسلامي، بالتالي ليس من حقه أن يبدي رأيه فيه أبدا، فإذا أغلب المفكرين المسلمين يرون أنه ليس بمقدور المستشرق انتقاد الفكر الإسلامي، حتى ولو كان متخصصا في اللغة العربية، فإنه لا يمكن أبدا لشخص مجال اختصاصه الفكر العلمي وليس الفكر الإسلامي مثل محمد شحرور أن ينقد الفقه الإسلامي؛ على اعتبار أنه متخصص في الهندسة المدنية، ولم يكن له أي تكوين في الفقه الإسلامي، وهنا يقول شوقي أبو خليل مُتَهَكِّمًا على محمد شحرور: "ومن صيحات

أصحاب القراءات المعاصرة "اسحبوا القرآن من أيدي علماء الدين". لماذا؟ هل لِنَضَعَهُ – مثلا– بين يَدي أحد المهندسين؟ وكأن الشريعة والفقه والقانون، هي الأمور المطلوبة من المهندسين، فهي فَتحُ أنفاق وإقامة جسور وبناء عمارات، فأين الاختصاص؟"[46]. إنَّ أغلب الانتقادات التي وُجِّهَت إلى محمد شحرور، كانت حول القضايا المهمة التي طرحها في مؤلفاته، خصوصا منها القراءة المعاصرة للتنزيل الحكيم، وموقفه من السنة النبوية الشريفة، وغيرها من القضايا الأخرى، حيث صُنِّفَت الكثير من المؤلفات، وكُتِبَت الكثير من المقالات التي وُجِّهَت للرد عليه، لذا سنحاول التركيز على أهمها.

لقد رأى قطب الريسوني أن أغلب القراءات المعاصرة للنص القرآني تُحَمِّلُهُ ما لا يحتمل؛ إذ أنها تستخدم آلياتٍ للقراءة لا تتناسب تماما مع مضمون النص القرآني، ليس لكونها معاصرة فقط، وإنما أيضا لأنها تتجاهل تماما أسباب نزول الآيات القرآنية، وهذا ما نجده عند محمد شحرور الذي اعتبر أن علم أسباب النزول يَهدِرُ البعد التاريخي في العلاقة بين زمن القراءة ونص القرآن، وهنا يقول قطب الريسوني مُنتَقِدًا لمفهوم القراءة المعاصرة عنده: "مهما يكن، فقراءة محمد شحرور تُمَثِّلُ منحى ماركسيا في التأويل، اجتهد ما وَسِعَهُ الاجتهاد في صَبِّ المعاني القرآنية في قوالب ماركسية جاهزة، ولا يُهِمُّ ضِيقُ القالب أو اتساعه للمعنى المُفرَغِ مادامت المقاصد مرسومة سَلَفًا والايدولوجيا حاكمة على المنهج، هذا مع تَطعِيمِ الماركسية بمقولات ألسنية وبنيوية آفِلَةٍ، فَشِلَت وذهبت ريحها منذ زمن غير قصير، لكن فيها مُتَسَلَّقًا بين النص وقارئه، وإحلالُ دلالة القارئ مَحَلَّ" دلالة المُتَكَلِّم"[47]. هذا ناهيك عن مسألة أخرى على قد كبير من الأهمية بل الخطورة، وهي أن مؤلفات محمد شحرور تَحمِلُ أخطاءً لُغَوية لَامَهُ عليها الكثير من المفكرين والباحثين، وهذا ما جعل من إمكانية تقديم قراءة جديدة للنص القرآني محل شك، وذلك راجع إلى ضُعفِ لغة هذه القراءة: "وبالتالي من يطمح أن يُفَقِّهَ الأمة بكتاب رَبِّهَا –وهو يَنصِبُ ما حَقَّهُ الرَّفعُ ويَجُرُّ ما حَقَّهُ النَّصبُ ويصرف ما لا ينصرف، ويعطي ما لا يعقل ضمير من يعقل– فإنَّما مثله كمثل من يطمح أن يصنع قمرا يرسله إلى الفضاء قبل أن يُحسِنَ استعمال جدول الضرب".[48]

أما عبد الرحمن حسن حبنكة الميداني، فإنَّنا نجده يصف محمد شحرور أحيانا بـ"المُحَرِّف

المُنحَرِف" وأحيانا بـ"الماركسي" وأحيانا أخرى بـ"السَّاحِر" مُتَّهِمًا إياه بتحريف كلام الله، لأنه أراد أن يُقَدِّمَ تأويلا معاصرا لكلام الله لا يخدم إلا الأهواء والنزوات الشيطانية، وكل أولئك اللذين يَكفُرُونَ بالله ورسوله، فجاء تفسيره مُناقِضًا تماما لأحكام الله كما يَنُصُّ عليها التنزيل الحكيم، ومنه قوله: "لقد لَعِبَ المهندس الشيوعي محمد شحرور بنصوص القرآن المجيد لَعِبًا عَبَثِيًا تَضلِيلِيًا، شَبيهٍ بألاعيب السحرة القائمة على خِفَّةِ الحركة ومُخَادَعَةِ النظر بالإرادة والإخفاء، مُتَظاهِرًا بِنِفاقٍ مكشوف، يزعم فيه قبول القرآن المجيد كتابا ربانيا، وباذلا جهدا شيطانيا كبيراً لتفريغ مُعظَمِ نصوصه من دلالتها على أحكام الله عز وجل (...) وسلك هذا "الشحرور" مسلك أخباث اليهود، الذين حَرَّفُوا كلام الله عن مواضعه، وغيروا الدين الحق الذي أنزل الله عز وجل على رُسُلِهِم".[49] وانطلاقا من هذا الرأي، يمكننا تصنيف رأي عبد الرحمان حسن حبنكة الميداني في إطار بقية المواقف التي انتقدت محمد شحرور، معتبرة أنه ليس من حَقِّهِ الولوج إلى مجال الفكر الإسلامي، ولا إبداء رأيه حول القرآن والسنة، فما بالك بتقديمه لقراءة معاصرة للتنزيل الحكيم والسنة النبوية الشريفة، فهو جاء مُتَطَفِّلًا من مجال الهندسة إلى مجال الفكر الإسلامي، وبالتالي فإنَّ الانتقادات التي وُجِّهَت لمحمد شحرور، لم تقتصر على موقفه من التنزيل الحكيم وإنَّما من السنة كذلك.

تَبَيَّنَ لنا من قبل كيف أن محمد شحرور مَيَّزَ بين الرسالة والنبوة، أو ما أسماه بالسنة الرسولية والسنة النبوية، مُبَيِّنًا أن الرسول من جهة بلغ رسالة الله كما أُمِرَ بذلك، وهو من جهة أخرى اجتهد في فهم هذه الرسالة، وهذا ما عَبَّرَت عنه أحاديث الرسول صلى الله عليه وسلم. وهنا يعترض يوسف الصيداوي على التمييز الذي أقامه محمد شحرور بين الرسالة والنبوة، مؤكدا على أن مهمة الرسول الكريم صلى الله عليه وسلم هي تبليغ الرسالة، بحيث ليس هناك فرق بين توحيد وتشريع مهما تَوَهَّمَ شحرور، إذ يقول عنه: "أرأيت كيف يكون التسريب والدبيب؟! وهل كثير أن يُصَاحُ بوجه من يرتجل مثل هذه المُرتَجَلاتِ: من أين أتيت بهذه الأحكام؟ ومن هذا الذي قال لك: "الرسالة عبادات، معاملات، أخلاق...". الله يقول: ﴿**يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغ ما أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّك، وَإِن لم تَفعَل فَمَا بَلَّغتَ رِسَالَتَهُ**﴾ (المائدة 67). والآية واضحة في أن "الرسالة" هي "ما أنزل الله إلى نبيه" لا فرق في ذلك بين توحيد أو

تشريع، أو علم بشيء لم يكن هو ولا قومه يعلمونه، فمن أين أتت القراءة المعاصرة إذن بأحكامها تلك؟".[50] إِنَّ الشك في قيمة السنة النبوية الشريفة وإخراجها من مصادر التشريع الإسلامي، لا يُعتَبَرُ تجديدا، وإِنَّما تهديم للدين الإسلامي، وهو في حد ذاته تَعدٍ على الهوية والثقافة الإسلامية، لذلك فإِنَّ محمد شحرور ارتكب خَطَأً كبيرا عندما ادعى أن الرسول صلى الله عليه وسلم، لم يفهم المعنى المطلق للنص القرآني، وإنما كان له فهمه الخاص وفقط، وهذا الفهم بالإضافة إلى وصفه له بأنه فهم مؤقت، يمكن كذلك تجاوزه من خلال ورثة الأنبياء الذين رأى أنهم المفكرون والفلاسفة والعلماء من أمثال داروين، الذي رأى أنه أول من اكتشف فكرة التطور التي يتحدث عنها النص القرآني، وهنا يرد عبد الرحمن حسن حبنكة الميداني على محمد شحرور قائلا: "ولكي يُوَفِّقَ بين مقولة داروين، التي أظهر العام العالمي بطلانها جذورا وفروعا، وبَينَ آيات القرآن في خلق الله، أخذ يتحايل للتفريق بين البشر وبين الناس، واعتبر الإنسان بدءا بآدم قفزة تطورية في الجنس البشري من خلال الحلقة المفقودة التي تدعيها الداروينية، لقد ظهرت كل الحلقات السابقة لها في التاريخ، وحلقة الإنسان موجودة معروفة باستثناء الحلقة التي ادعتها الداروينية فإنها ظلت مفقودة، لم تكشفها حفريات ولا مستحثات ولا متحجرات صخور لأحياء قديمة مشابهة لمتحجرات عقول الملاحدة".[51]

يناقش الصيداوي شحرور في مسألة الموت بِأَجَلٍ؛ ذلك أن شحرور يرى أن الموت ليس له أَجَلٌ محدد، وإِنَّما يمكن للإنسان أن يُؤَجِّلَ موته إذا تَجَنَّبَ أسباب الموت، يقول تعالى ﴿**وَمَا كَانَ لِنَفسٍ أَن تَمُوتَ إِلَّا بِإِذنِ اللهِ كِتَابًا مُؤَجَّلاً**﴾ (آل عمران 145). لقد فهم شحرور "الكتاب المؤجل" على أنه مجموعة العناصر التي تؤدي إلى الموت في حال توفرها، ويرى الصيداوي هنا أن محمد شحرور لم يُقَدِّم أدلة عقلية كما تدعي قراءته المعاصرة للنص القرآني، وإِنَّما اكتفى بشرحه بعبارات بسيطة، لذلك :"فالآية لم يُوحَ بها لكي يعلم أصحاب الرسول أن النفس لا تموت "إلا بإذن الله مجموعة العناصر"!! وإِنَّما أوحى بها -بعد إن انكشف كثير منهم عن الرسول يوم "أحد" خوف الموت- فقال لهم ما معناه: أيها المؤمنون لما انهزمتم؟ والهزيمة لا تدفع الموت، والثبات لا يقطع الحياة، وإِنَّ لِكُلِ إنسان يَومًا لا يَعدُوهُ قد كتب الله كتابا "أي

كتابة" وأجله أجلا "أي جعل له أجلا وموعدا لا يُقَدِّمُهُ الثَّباتُ ولا يُؤَخِّرُهُ الفِرار".[52] مع أن هذا الفهم لا يخرج عن إطار "علم أسباب النزول"، الذي يراعي فيه الفقهاء الواقع والظروف التاريخية التي ارتبط بها نزول آية معينة، كهذه الآية التي تتحدث عن الموت. في حين أن محمد شحرور يدعوا إلى الاستغناء عن هذا العلم؛ لأنه لا يراعي نسبية معاني الآيات، وفي كون الآية تحتمل معاني متعددة تسمح لنا القراءة المعاصرة القائمة على الرؤية العقلية، المستندة على الحقائق العلمية، من أن نكتشف فيها معاني جديدة تتناسب مع واقعنا المعاصر، وهذا هو المُبَرِّر الذي استند إليه شحرور في تأكيده على أن الموت يرتبط بمدى تَوَفُّر أو عدم توفر الأسباب المؤدية إليه.

يتبين لنا من هذه الانتقادات التي وُجِّهَت إلى محمد شحرور وغيرها من الانتقادات الأخرى، أن آراؤه أَحدَثَت فِعلاً ضَجَّةً كبيرة، خصوصا لدى منتقديه الذين أَلَّفُوا من الكتب في الرَدِّ عليه أضعاف ما كتب محمد شحرور في عرض أفكاره.

خاتمة

تناولت هذه الدراسة أنموذجا من أهم المواقف التي اشتغلت على دراسة الفقه الإسلامي، والذي هو موقف محمد شحرور، الذي حتى ولو أنه لا يُعتَبَرُ المفكر الوحيد الذي انتقد هذا الفقه؛ إلا أن ما يُمَيِّزُهُ هو أنه لم يتوقف عند حدود النقد، وإنما تَعَدَّاهُ إلى التجديد ساعيا إلى جعل الفقه الإسلامي يتناسب مع واقعنا المعاش. وبناء على ما ذكرناه حول موضوع "تجديد الفقه الإسلامي عند محمد شحرور، عرض ونقد" فقد توصلنا إلى ما يلي:

– لقد رأى محمد شحرور أن دور الفقهاء المعاصرين أصبح ينحصر فقط في الدفاع عن فهم السلف للدين الإسلامي، ورفض أي فهم جديد قد يخالف آراءهم، وهذا ما جعل محمد شحرور يدعوا ويعمل على تجديد الفقه الإسلامي، دون إنكاره أهمية هذا الفقه في استنباط الأحكام الشرعية التي كانت تتناسب مع المرحلة الزمنية التي ظهرت فيها فقط، والتي لا يمكن اعتبارها صالحة لكل زمان ومكان كما كان يعتقد الفقهاء، لذلك فإن تجاوز هذه الأحكام والمذاهب الفقهية التقليدية أصبح اليوم ضرورة مُلِحَّة؛ لأنها لم تعد قادرة على فهم مشكلات عصرنا، بالتالي وجب علينا تأسيس فقهي إسلامي جديد قادر على تقديم حلول لهذه المشكلات، مُستَعِينًا في ذلك بالتطورات المعرفية المعاصرة.

– كما توصل محمد شحرور إلى وضع منهج جديد في أصول التشريع الإسلامي، يقدم قراءة جديدة لمصادر التشريع، تحاول استخراج معاني جديدة من النص القرآني وتتناسب مع مستجدات الواقع المعاش، كما تُوَظِّفُ المعارف المعاصرة دون تجاوز حدود الله، لكنها تُعتَبَرُ قراءة مُؤَقَّتَة سَيَتِمُّ تجاوزها من قبل قراءة لاحقة تراعي مستجدات جديدة لواقع جديد، وذلك من منطلق أنه إذا كان كلام الله ثابت لأنه كينونة في ذاته، فإِنَّ فَهمَنَا لهذا الكلام هو الذي يكون غير ثابت. أما بالنسبة إلى السنة النبوية، فقد جاء رأي محمد شحرور مُتَمَيِّزًا جدا خصوصا عندما أكد على أن فهم الرسول للقرآن الكريم لم يعد يتناسب مع عصرنا؛ وذلك لزوال ظروف ومبررات ذلك الفهم، فكان بهذا الموقف مُخَالِفًا لكل الفقهاء السابقين الذين نظروا إلى السنة على غرار موقفهم من القرآن؛ نظرة مهابة وتقديس مُعتَبِرِين إياها وَحيًا لا يَعتَرِيهِ الخطأ.

– إذا كانت مقاصد الشريعة في الفقه الإسلامي التقليدي من ثوابت الدين، كما حاول الفقه الإسلامي التقليدي أن يبين لنا ذلك، فإِنَّ محمد شحرور قَدَّمَ قراءة معاصرة لهذه المقاصد؛ مُبَيِّنًا أنها بالإضافة إلى دعوتها للحفاظ على أمور فطرية في الإنسان لا تحتاج إلى تذكير، كالحفاظ على المال، فهي لم تُراعِ أهم خَصِيصَة يمتاز بها الإنسان ألا وهي الحرية، لذلك يقترح علينا محمد شحرور أن نُولِيَ أهمية كبيرة إلى الحرية؛ التي سَتُحَلُّ الكثير من المشكلات التي عجز الفقه الإسلامي المعاصر عن حلها، وهي في الأصل من رواسب ومُخَلَّفَاتِ الفقه الإسلامي التقليدي، مثل التطرف؛ ذلك لأن الحرية تسمح للإنسان بأن يختار الدين الذي يريد، أو حتى أن يكون مُلحِدًا، وكُلَّمَا ساد في المجتمع احترام الحرية العَقَدِيَّة لدي الآخرين كلما قَلَّ التَّطَرُّف والعنف.

– تبدوا لنا أفكار محمد شحرور عموما، وحول مسألة الجهاد خصوصا، أفكارا ما بعد حداثية تقوم على التسليم بالآخر والتعايش معه واحترامه، مهما كانت قناعاته وعقيدته انطلاقا من الحرية الشخصية، بالتالي إذا كان هناك جهاد، فلابد أن يكون من أجل الدفاع عن الآخر والاعتراف به، واحترام حرية الاختيار لديه.

– لقد نَظَرَ الكثير من المفكرين إلى آراء محمد شحرور المُجَدِّدَة للفقه الإسلامي ،على أنها

تَهديمٌ للدين لا على أنها تجديد له، مُسَائِلِينَ مَنِ الأَحَقُّ والأَجدَرُ بالحديث عن الدين والفقه الإسلامي، هل هم رجال الدين والفقهاء أم العلماء والفلاسفة؟ لذلك فإذا كان محمد شحرور قد وَصَفَ الفقهاء بأنهم جاهلون بالمعارف المعاصرة، فإنهم قد وصفوه بأنه جاهل بالدين وفقيه لم يدرس الفقه!

ـ الحواشي والإحالات:

* ولد محمد شحرور سنة 1938 بحي الصالحية في دمشق عاصمة سوريا، هو الولد الخامس لأبيه السُنِّي الذي قرر عدم إرسال ابنه إلى المسجد أو المدرسة المحلية، ولكن إلى المدرسة الابتدائية العلمانية في حي "الميدان"؛ التي تقع في الضاحية الجنوبية لدمشق، وهكذا قضى شحرور طفولته في جو ليبرالي، حيث عَلَّمَهُ والده أن الدين لا يقاس بفعاليته الروحية وإنما بآثاره العملية الأخلاقية. تزامنت معظم سنوات تكوين محمد شحرور مع الأوضاع السياسية غير المستقرة في سوريا حتى بعد حصولها على استقلالها عام 1947 حيث دَرَسَ محمد شحرور العلوم الطبيعة ثم تخصص في الهندسة، وفي عام 1955 أُرسِلَ في بعثة علمية إلى "موسكو" لدراسة الهندسة المدنية، هناك واجه مرحلة أخرى من الارتباك السياسي والإيديولوجي، وفي الوقت الذي شهد فيه تفكيك الستالينية خلال عهد خروتشوف، كانت معتقداته الدينية تواجه تَحَدِّيًا من خلال مواجهته مع الفلسفة الماركسية وإضفاء الطابع المؤسسي على الإلحاد السوفياتي.

تخرج عام 1964 من معهد موسكو للهندسة، ثم عاد إلى سوريا لكنه غادرها سنة 1968 حيث دَرَسَ في جامعة "دبلن" حيث تحصل على الماجستير سنة 1969 ودكتوراه في "ميكانيكا التربة وهندسة الأساس" عام 1972، ثم عاد إلى دمشق وعُيِّنَ أستاذا بكلية الهندسة من 1972 إلى 1998. بدأت مواقفه الفكرية تظهر في مجال الفلسفة والفكر الديني مع كتاب "الكتاب والقرآن" سنة 1990، وعلى الرغم من أنه كان يُشاطِرُ الكثير من المفكرين الرأي بأن الإسلام يملك نظرة المعرفة العالمية التي تشجع العقلانية والحرية الإنسانية، إلا أنه لم يجد إلهامه في التراث، ولكن في مجال المعرفة العلمية، إلى جانب تأثره بالفلسفة العلمية عند وايتهد وبرتراند راسل، وكذا المثالية العقلانية الألمانية. انظر:

The Qur'an, Morality and Critical Reason, the Essential Muhammad shahrour, translated edited and with an introduction by Andreas christmann, Leiden, Boston, 2009, p xix, xx.

[1] محمد شحرور، نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي، الأهالي للطباعة، ط1، سوريا، 2000، ص 22.

[2] محمد شحرور، الكتاب والقرآن، دار الأهالي للنشر والتوزيع، دط، سوريا، 1990، ص 579.

[3] محمد شحرور، الكتاب والقرآن، المصدر السابق، ص 580.

[4] محمد شحرور، نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي، المصدر السابق، ص 189.

[5] محمد شحرور، الكتاب والقرآن، المصدر السابق، ص 581.

[6] محمد بن إدريس الشافعي، الرسالة، تحقيق أحمد محمد شاكر، مطبعة مصطفى البابي، ط1، مصر، 1938، ص 475.

[7] محمد شحرور، القصص القرآني، قراءة معاصرة، المجلد الأول، مدخل إلى القصص وقصة آدم، دار الساقي، ط1، 2001 بيروت، ص 136.

[8] محمد شحرور، الكتاب والقرآن، المصدر السابق، ص 587.

[9] محمد شحرور، نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي، المصدر السابق، ص 116.
[10] محمد شحرور، نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي، المصدر السابق، ص 27.
[11] محمد شحرور، أم الكتاب وتفصيلها، قراءة معاصرة للحاكمية الإنسانية، تهافت الفقهاء والمعصومين، دار الساقي، ط1، بيروت، 2015، ص 74.
[12] نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، سينا للنشر، ط2، القاهرة، 1994، ص 101.
[13] محمد شحرور، نحو تجديد أصول الفقه الإسلامي، المصدر السابق، ص 43.
[14] محمد شحرور، نحو تجديد أصول الفقه الإسلامي، المصدر السابق، ص 47.
[15] محمد شحرور، القصص القرآني، قراءة معاصرة، المصدر السابق، ص 168.
[16] محمد شحرور، تجفيف منابع الإرهاب، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، سوريا، مؤسسة الدراسات الفكرية المعاصرة، ابنان، ط1، 2008، ص 28.
[17] محمد شحرور، نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي، المصدر السابق، ص 37.
[18] محمد شحرور، نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي، المصدر السابق، ص 54.
[19] المصدر نفسه، ص 118.
[20] نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، المرجع السابق، 1994، ص 102.
[21] محمد شحرور، تجفيف منابع الإرهاب، المصدر السابق، ص 26.
[22] محمد شحرور، القصص القرآني، قراءة معاصرة، المصدر السابق ، ص 107.
[23] محمد شحرور، نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي، المصدر السابق، ص 55.
[24] محمد شحرور، الدين والسلطة، قراءة معاصرة للحاكمية، ط1، دار الساقي، بيروت، 2014، ص 131.
[25] محمد شحرور، نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي، المصدر السابق، ص 114.
[26] محمد شحرور، السنة الرسولية والسنة النبوية، رؤية جديدة، دار الساقي، ط1، بيروت، 2012، ص 30.
[27] محمد شحرور، الكتاب والقرآن، المصدر السابق، ص 545.
[28] المصدر نفسه، ص 549.
[29] محمد شحرور، السنة الرسولية والسنة النبوية، المصدر السابق، ص 95.
[30] محمد بن إدريس الشافعي، الرسالة، المرجع السابق، ص 173.
[31] محمد شحرور، أم الكتاب وتفصيلها، قراءة معاصرة للحاكمية الإنسانية، المصدر السابق، ص 171.
[32] محمد شحرور، نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي، المصدر السابق، ص 64.
[33] جمال الدين عطية، نحو تفعيل مقاصد الشريعة، ط1، دار الفكر، سوريا، 2013، ص 91.
[34] محمد شحرور،تجفيف منابع الإرهاب، المصدر السابق، ص 262.
[35] محمد شحرور، الكتاب والقرآن، المصدر السابق، ص 412.
[36] محمد شحرور، الكتاب والقرآن، المصدر السابق، ص 417.
[37] محمد شحرور، تجفيف منابع الإرهاب، المصدر السابق، ص 267.
[38] المصدر نفسه، ص 282.
[39] المصدر نفسه، ص 265.

[40] محمد شحرور، تجفيف منابع الإرهاب، المصدر السابق، ص 291.
[41] المصدر نفسه، ص 56.
[42] محمد شحرور، الدولة والمجتمع، المصدر السابق، ص 343.
[43] محمد شحرور، تجفيف منابع الإرهاب، المصدر السابق، ص 57.
[44] أخرجه محمد ناصر الدين الألباني، سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة وأثرها السيئ في الأمة، دار المعارف، ط1، الرياض، المملكة العربية السعودية، 1412ه/1992م، رقم الحديث 2460 وقال أنه حديث ضعيف.
[45] محمد شحرور، أم الكتاب وتفصيلها، المصدر السابق، ص 391.
[46] شوقي أبو خليل، قراءة علمية للقراءات المعاصرة، ط1، دار الفكر، سوريا، 1990، ص 46.
[47] قطب الريسوني، النص القرآني من تهافت القراءة إلى أفق التدبر، مدخل إلى علم القرآن وتأصيل علم التدبر القرآني، ط1 منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المغرب، 2010، ص 302.
[48] شوقي أبو خليل، قراءة علمية للقراءات المعاصرة، المرجع السابق، ص 117.
[49] عبد الرحمن حسن، التحريف المعاصر في الدين، تسلل في الأنفاق بعد السقوط في الأعماق، ط1، دار القلم، سوريا، 1998، ص 08.
[50] يوسف الصيداوي، بيضة الديك، نقد لغوي لكتاب "الكتاب والقرآن"، المطبعة التعاونية، سوريا، 1995، ص 50.
[51] عبد الرحمان حسن، التحريف المعاصر في الدين، المرجع السابق، ص 89.
[52] يوسف الصيداوي، بيضة الديك، نقد لغوي لكتاب "الكتاب والقرآن"، المرجع السابق، ص 44.

Renewing Islamic jurisprudence in the view of Muhammad Shahrour

Dr.Mohammed BEN SBAA*
Faculty of Humanities and Social Sciences - Constantine University 2 "Abdel Hamid Mehri".

Abstract

This study seeks to show the most important criticisms by Muhammad Shahrour of Islamic jurisprudence, criticism that was not intended to diminish its importance, but rather to emphasize that it is no longer able to provide solutions to many contemporary problems. This requires a contemporary reading of Islamic jurisprudence, And make him take into account the variables of the reality of life, was the most important thing called by Muhammad Shahrour to renew the Islamic jurisprudence is the need to re-read the wise download, and go beyond the position, which is considered the Sunnah of the status of the Koran, as well as renew the purposes of Islamic law, Real Jihad and how it relates to Islam. But the call of Muhammad Shahrour to renew Islamic jurisprudence was criticized by many thinkers and scholars, especially his attitude towards reading the download and the Sunnah, stressing that Shahrour is not worthy of criticism of Islamic jurisprudence for several reasons; the most important is that he is not specialized in Islamic jurisprudence.

Key words: Mohamed shahrour, renewing Islamic jurisprudence, the koran, the Sunnah Nabawiyah, the purposes of Islamic law, jihad.

الاغتراب ضمن النّسق النّوري
ودوره في التّفعيل الإيجابي لعلميّ الكلام والسّلوك

بقلم
د. عبد الرحمن طيبي (*)

ملخص

تعيش اليوم الإنسانية في جو مشحون، عرفت من خلاله المجتمعات الإسلاميّة على الخصوص تحوّلات رهيبة نحو العيش في دوائر المفاصلة مع الفطرة السّليمة النّقيّة، مع توظيف كلّ ما من شأنه خدمة هذا المسار السيّئ، بما في ذلك استغلال العلوم الإسلاميّة في تكريس هذه الوجهة من قبيل علميّ الكلام والسّلوك (التّصوف) على غير طبيعتها الأصلية في الاستيعاب وحبّ الخير للنّاس والعمل على إيصاله إليهم، وانسجاما مع ما عُرف عن الأستاذ النورسي من عقلية إصلاحية بلا هدم وبناء بلا تدمير، تحاول هذه الورقة الإجابة عن إشكالية توظيف الأستاذ النورسي غربته عن النّفس وعن المجتمع في الانتقال بعلميّ الكلام والسّلوك من السلبية إلى الإيجابية والفعالية.

ولا يستقيم مخطط معالجة هذه الإشكالية دون التّطرق إلى الاغتراب عند الأستاذ من خلال تجربته الذّاتية ومن خلال رسائله، وما حملته من إشارات وإيحاءات في ذلك من أجل تجلية مضامين مفهوم الخدمة، بالإضافة إلى وقفة مع نظرته إلى المذهبية الإسلاميّة، وموقفه من علمي الكلام والسّلوك التّقليدين، مع إبراز رؤيته البديلة ضمن هذا السّياق والّتي لا تخرج عن فقه جيّد منه لأسماء الله الحسنى واستصحاب لسيرة الأنموذج القدوة ممثّلا في شخص سيّدنا محمّد صلّى الله عليه وآله وسلّم.

الكلمات المفتاحية: النورسي، الاغتراب، علم الكلام، علم السلوك.

(*) أستاذ محاضر "ب" بقسم أصول الدين ـ معهد العلوم الإسلامية ـ جامعة الوادي.
abderta.benali@gmail.com

مقدمة

تتّفق تحليلات الباحثين والدّارسين، ومن باب أولى العامّيين والبسطاء على وسم عصر الأستاذ بديع الزّمان سعيد النّورسي، والّذي لا زلنا نعيش امتداداته إلى اليوم بعصر الفوضى المتعدّدة الجوانب الّتي أفقدت الأمّة الإسلاميّة ثقتها في نفسها وفي فعّاليتها لأداء دورها، كما أفقدت الأمم المتغلّبة الممثّلة في الغرب عقلها وصوابها بعد أن أسلمت زمام أمرها لشهواتها ومصالحها الضّيقة، ممّا أصاب الإيمان بالشّيخوخة والهرم بعد أن تمّ التّفريط في عوامل صفائه وفتوّته وقدرته في الاستمرار على العطاء من خلال مواكبة حركية الحياة على هذه الأرض.

وضمن هذه السياقات الحياتية والمعرفيّة سجّلت الإنسانيّة عموما والمجتمعات الإسلاميّة على الخصوص تحوّلات رهيبة نحو العيش في دوائر المفاصلة مع الفطرة السّليمة النّقيّة، والعداوة مع مقاصد الدّين الحنيف مع الزعم بتحقيق مصاديقها على الواقع، فضلا عن توظيف كلّ ما من شأنه خدمة هذا المسار السيّئ، بما في ذلك استغلال العلوم الإسلاميّة في تكريس هذه الوجهة من قبيل علميّ الكلام والسّلوك (التّصوف) على غير طبيعتهما الأصلية في الاستيعاب وحبّ الخير للنّاس والعمل على إيصاله إليهم، بسبب الانتقال بها من مقام تمثّل مقاصد الدّين المنزّهة عن الزمان والمكان إلى منزلة تمثّل مقاصد المتديّنين المتلبّسة بالزّمان والمكان، وانسجاما مع ما عُرف عن الأستاذ النورسي من عقلية إصلاحية بلا هدم وبناء بلا تدمير، جرّاء تحويل قبلته من المذاهب والأفكار إلى أستاذية القرآن الكريم، بالإضافة إلى ما عاشه من تجارب النّفي والسّجن والإبعاد تمثّل أرضيةً لهذه الدّراسة الّتي تحاول الإجابة عن إشكالية تتلبّس فيها التّجربة الشّخصيّة للمعنيّ محاولة تحقيق مقاصد الدّين وفق المعطيات الزّمانية والمكانية المعتبرة لسؤال الرّاهن، متمثّلة في السؤال المركزيّ الآتيّ:

كيف وظّف الأستاذ النورسي غربته عن النّفس وعن المجتمع في الانتقال بعلميّ الكلام والسّلوك من السّلبية إلى الفعّالية والإيجابيّة؟

وبعبارة أخرى كيف حاول الأستاذ الارتقاء بعلميّ الكلام والسّلوك من دائرة السّلبية باعتبارهما معاول للتّفرقة والتّشرذم وقطع صلة الوصل مع الآخر، ومرْكبات سريعة لإيصال المخالف إلى السّعير، إلى علوم ذات غايات استيعابيّة تنشد الخير للجميع بغض النّظر عن الخلفية الفكرية للمستهدَف؟

وتفرض المعالجة العلميّة للإشكالية المركزيّة للدّراسة تناول ثلاثة محاور أساسية، الأوّل متعلّق بالاغتراب من خلال التّجربة الذّاتية للأستاذ بديع الزّمان، والثّاني يعالج معالم النّسق النوري ومرتكزاته، والثّالث يجليّ أساليب العودة بعلمي الكلام والسّلوك إلى الإيجابية بتجسيد مقاصد الدّين والارتقاء بها عن مقاصد المتديّنين.

1. **الاغتراب مفهوما وممارسة عند الأستاذ النّورسي** :

1.1. الاغتراب في اللّغة:

ترجع مضامين مصطلح الاغتراب في دواوين اللّغة العربية إلى معاني التّنحّي والبعد والابتعاد[1]، ومن معاني الغروب الدّمع وغيبة الشّمس[2]، والإغراب النّفي والطلاق[3]، كما يشير إلى اشتداد الوجع والألم عندما يقال مثلا "أُغرِب الرّجل"[4]، كما يعبّر هذا المصطلح عن معاني الاعتزال[5]، والبعد عن الأوطان[6]، مع ارتباط بها وشوق وحنين إليها.[7]

وقد تكون الأوطان ماديّة ومعنويّة؛ مادية وهي تلك القطع الجغرافية المحدودة والّتي يمكن أن تمثّل أماكن الولادة ومراتع الصبا والإقامة، ومعنوية ممثّلة في الأفكار والآراء والمذاهب فهي أيضا بمثابة قطع جغرافية بحدود معنوية يولد فيها الإنسان ويتربى على ضفاف أنهار أفكارها وثمار أشجار منتجات عقولها كما يقيم على اجتهاداتها ووجهات نظرها، ويستنفر فيها الإنسان كلّ قواه للدّفاع عن حياضها وحدودها تجاه كلّ خطر يراه محدقا بها، حالها كحال الأوطان الماديّة.

فالاغتراب في اللّغة حمّال لمضامين البعد والتّنحي والنّفي والاعتزال مع امتزاجه بمعاني الألم والدّمع، لأنّه في جميع أحواله الطوعية والقسرية تعبير عن الفراق بما يخالف طبيعة الإنسان، الّذي لم يسمّ كذلك إلّا لأنسه مع غيره، ممّا قد يولّد لديه مشاعر الشّوق والحنين.

2.1. من معاني الاغتراب في القرآن والسنّة النبويّة:

لم يرد مصطلح "الاغتراب" في القرآن الكريم، وإنّما وردت معانيه المتمثّلة في البعد والاعتزال، كما ورد لفظ المغرب والمغارب، يقول الله عزّ وجلّ على سبيل المثال: ﴿ **فَلَآ أُقۡسِمُ بِرَبِّ ٱلۡمَشَٰرِقِ وَٱلۡمَغَٰرِبِ إِنَّا لَقَٰدِرُونَ** ﴿٤٠﴾ ﴾ [المعارج: 40]، وقد توقّف بعض المفسّرين عند معاني إضافية للمشارق والمغارب زيادة على منازل الشّمس والقمر، المشارق إشارة إلى ظهور دعوات الأنبياء والمغارب إلى موتهم، أو أنواع الهدايات والخذلانات[8]، وما الموت

والخذلان إلا صورتان من صور البعد، ولاسيّما وأنّ هذه السورة –سورة المعارج– تعالج مسألة الإيمان باليوم الآخر من زاوية نفسيّة، حيث يتجلّى الهول في «ملامح النفوس وسماتها وخوالجها وخطواتها، أكثر مما يتجلى في مشاهد الكون وحركاته. حتى المشاهد الكونية يكاد الهول يكون فيها نفسيا! وهو على كل حال ليس أبرز ما في الموقف من أهوال. إنما الهول مستكن في النفس يتجلى مداه في مدى ما يحدثه فيها من خلخلة وذهول»[9]، وهو ابتعاد بها (أي النّفوس) عن الطمئنينة والاستقرار إلى الخلخلة والذّهول.

ويقول عزّ من قائل أيضا: ﴿ **وَإِذْ قَالَ إِبْرَٰهِيمُ رَبِّ ٱجْعَلْ هَٰذَا ٱلْبَلَدَ ءَامِنًا وَٱجْنُبْنِى وَبَنِىَّ أَن نَّعْبُدَ ٱلْأَصْنَامَ** ﴿٣٥﴾ ﴾ [إبراهيم: 35]، بمعنى جنّبني وباعد بيني وبين عبادتها، وقد يصلح أن المقصود بها اجتناب الشّرك خفيّه وجليّه[10]، ويقول أيضا: ﴿ **فَقَالُوا۟ رَبَّنَا بَٰعِدْ بَيْنَ أَسْفَارِنَا ...** ﴿١٩﴾ ﴾ [سبأ: 19] بمعنى باعد بين مراحل أسفارنا بعد أن كانت قريبة كنعمة من نعم الله، وما يصحب ذلك من مشقة وتعب ونصب.[11]

وجاء في قوله تعالى: ﴿ **قَالُوا۟ وَمَا لَنَآ أَلَّا نُقَٰتِلَ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ وَقَدْ أُخْرِجْنَا مِن دِيَٰرِنَا وَأَبْنَآئِنَا ۖ فَلَمَّا كُتِبَ عَلَيْهِمُ ٱلْقِتَالُ تَوَلَّوْا۟ إِلَّا قَلِيلًا مِّنْهُمْ ۗ وَٱللَّهُ عَلِيمٌۢ بِٱلظَّٰلِمِينَ** ﴿٢٤٦﴾ ﴾ [البقرة: 246]، حيث ذهب أحد المفسّرين إلى أن من بين أسباب فرض القتال على بني إسرائيل في هذا المقام، هو أنّ عدوّهم تسبب لهم في الاغتراب عن الدّيار، اغتراب ماديّ ومعنويّ[12]، وهو المقصود ذاته من قوله تعالى: ﴿ **إِنَّ ٱلَّذِينَ ٱتَّخَذُوا۟ ٱلْعِجْلَ سَيَنَالُهُمْ غَضَبٌ مِّن رَّبِّهِمْ وَذِلَّةٌ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا ۚ وَكَذَٰلِكَ نَجْزِى ٱلْمُفْتَرِينَ** ﴿١٥٢﴾ ﴾ [الأعراف: 152] لما فسّر الذّلة بأنّها ذلّة الإبعاد والاغتراب.[13]

كما جاء في السنّة الشّريفة عن أبي هريرة، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «بدأ الإسلام غريبا، وسيعود غريبا، فطوبى للغرباء»[14]، وتكملة الحديث في رواية أحمد قيل: يا رسول الله، ومن الغرباء؟ قال: «الذين يصلحون إذا فسد الناس، والذي نفسي بيده لينحازن الإيمان إلى المدينة كما يحوز السّيل، والذي نفسي بيده ليأرزن الإسلام إلى ما بين المسجدين كما تأرز الحيّة إلى جحرها»[15]، وقد ذهب بعضهم إلى أنّ المعنى المتبادر من الحديث أنّ «الإسلام بدأ في آحاد من النّاس وقلة ثم انتشر وظهر ثم سيلحقه النّقص

والإخلال حتى لا يبقى إلا في آحاد وقلة أيضا كما بدأ»[16]، والمراد بالغرباء المهاجرون «الذين هجروا أوطانهم إلى الله تعالى»[17]، وبخصوص انحياز الإيمان إلى المدينة «لأنه في أوّل الإسلام كان كلّ من خلص إيمانه وصح إسلامه أتى المدينة إما مهاجرا مستوطنا وإما متشوقا إلى رؤية رسول الله صلى الله عليه وسلم، ومتعلما منه ومتقرّبا، ثم بعده هكذا في زمن الخلفاء كذلك ولأخذ سيرة العدل منهم والاقتداء بجمهور الصحابة رضوان الله عليهم فيها، ثم من بعدهم من العلماء الذين كانوا سرج الوقت وأئمة الهدى لأخذ السّنن المنتشرة بها عنهم... ثم بعد ذلك في كل وقت إلى زماننا لزيارة قبر النبي صلى الله عليه وسلم والتبرك بمشاهده وآثاره وآثار أصحابه الكرام فلا يأتيها إلا مؤمن»[18]

ومن المعاني أيضا أنّ الإسلام في بدايته أوّل مرة «نهض بإقامته والذّب عنه ناس قليلون من الصحابة، فشردوهم عن البلاد فأصبحوا غرباء أو فيصبح أحدهم معتزلا مهجورا كالغرباء، ثم يعود آخرا إلى ما كان عليه لا يكاد يوجد من القائلين به إلا الأفراد... ويحتمل أن تكون المماثلة بين الحالة الأولى والأخيرة، لقلة من كانوا يتديّنون به في الأول وقلة من كانوا يعملون به في الآخر... وقيل: المراد بالغرباء المهاجرون الذين هاجروا إلى الله، والأظهر أنهم هم الذين يصلحون ما أفسد الناس من بعده من سنّته»[19]، كما ورد لفظ مقارب في حديث آخر للنّبيّ صلّى الله عليه وآله وسلّم يقول فيه: « «طوبى للغرباء» ، فقيل: من الغرباء يا رسول الله؟ قال: «أناس صالحون، في أناس سوء كثير، من يعصيهم أكثر ممن يطيعهم.»[20]

ومن الفهوم السّابق ذكرها لآثار سيّد الخلق صلّى الله عليه وآله وسلّم ذهب أحدهم واصفا حال الأمّة جرّاء تفرّقها وتشتّتها إلى التّساؤل: «كيف لا يكون المؤمن السّائر إلى الله على طريق المتابعة غريباً بين هؤلاءِ الذين اتّبعوا أَهواءَهم، وأَطاعوا شُحّهم، وأُعجِب كلّ منهم برأْيه»[21]، وهو ما حدا به إلى التّوصية بعدم التذمّر من الاغتراب وفق المفهوم النّبوي باعتباره وحشة بالعالم وأنسا بالله الواحد الأحد «وكلما ذاق حلاوة هذا الاغتراب والتفرّد رأى الوحشة عين الأنس بالنّاس، والذّل عين العزّ بهم، والجهل عين الوقوف مع آرائهم وزبالة أذهانهم، والانقطاع عين التعبّد برسومهم وأوضاعهم، فلم يؤثر بنصيبه من الله أحدا من الخلق، ولم يبع حظه من الله بموافقتهم فيما لا يجدى عليه إلا الحرمان. وغايته مودة بينهم فى الحياة الدنيا. فإذا انقطعت الأسباب، وحقت الحقائق، وبعثر ما فى القبور، وحصّل ما فى

الصّدور، تبيّن له حدّ مواقع الربح من الخسران.»[22]

وعليه لا يخرج مفهوم الاغتراب بما يقاربه من مصطلحات في القرآن الكريم والسنّة النبويّة الشّريفة عن المضامين اللّغويّة، مع إضافة معاني التمسّك بالكتاب والسنّة بتحقيق مقاصدهما يوم تنفك عرى تمسك النّاس بها، والأنس بالله والوحشة مع النّاس الّذين جعلوا من الإسلام غريبا غائبا عن مناشطهم وشعاب حياتهم منطلقا ومصبّا.

3.1. الاغتراب في قاموس الأستاذ النّورسي:

لقد ورد ذكر مصطلح الاغتراب بلفظه ست عشرة مرّة، واحدة في الكلمات[23]، واثنتان في المكتوبات[24]، واثنتان في اللّمعات أيضا[25]، وثلاثة في الشّعاعات[26]، وثمانية في سيرة ذاتية[27]، تنتهي عند معاني الإبعاد والنّفي والسجن والغربة، هذا دون الحديث عن المصطلحات القريبة منها.

يقول الأستاذ النّورسي: « إخوتي الاعزاء! أنا الآن في موضع، على ذروة شجرة صنوبر ضخمة عظيمة، منتصبة على قمة شاهقة من قمم جبل "جام". لقد استوحشتُ من الإنس واستأنست بالوحوش.. وحينما أرغب في المحاورة والمجالسة مع الناس أتصورّكم بقربي خيالاً، وأجاذبكم الحديث وأجد السلوان بكم. وأنا على رغبة في أن أظل هنا وحيداً مدة شهر أو شهرين، إن لم يحدث ما يمنع، وإن رجعت إلى "بارلا" نتحرى معاً حسب رغبتكم عن وسيلة لمجالسة ومحاورة بيننا. فقد اشتقتُ إليها أكثر منكم. والآن أكتب إليكم ما ورد بالبال من خواطر على شجرة الصنوبر هذه...»[28]، فالاغتراب على هذا النّسق فراق وألم[29]، واشتياق أيضا للأصل والأهل والطلبة والأصدقاء، وكأنّ الاغتراب في مقام الأستاذ بديع الزّمان عزلة فرضتها سياقات اجتماعية ومعرفية لأجل تصحيح وضع أو إنكاره، أو العمل على استثمار لحظة الاغتراب في صقل النفس والعمل على أداء واجباتها الوقتيّة. وفي السياق النّوري إشارة إلى اغترابين:

أ. **الاغتراب الطّوعي**: يقصد به ذلك الاغتراب والنّفي النّفسي المطلوب من الأستاذ ذاته تأثرا بمنهج من المناهج التّربويّة والسلوكيّة، أو تطليقا لمنهج من المناهج العمليّة كما فعل مع اغترابه عن السّياسة بعدما كان مولعا بها، بل ووظّفها في خدمة الدّين والحفاظ على أخلاق المجتمع[30]، يقول الأستاذ في هذا السّياق على سبيل المثال: «وبعد أن تلقّيت هذا التنبيه

القرآني، باتت تلك المقبرة عندي مؤنسة أكثر من إستانبول نفسها، وأصبحت الخلوة والعزلة عندي أكثر لطافة من المعاشرة والمؤانسة، مما حدا بي أن أجد مكاناً للعزلة في "صارى ير" على البسفور. وأصبح الشيخ الكيلاني رضي الله عنه أستاذاً لي وطبيباً ومرشداً بكتابه "فتوح الغيب"، وصار الإمام الرباني رضي الله عنه كذلك بمثابة أستاذ أنيس ورؤوف شفيق بكتابه "مكتوبات"»[31]، والاغتراب في هذا المقام سلوك طبيعيّ يحتاجه كلّ مؤمن بل يعتبر عبادة باعتباره وسيلة إلى العبادة، يقول النّورسي: «أنشغل في خلوة مع نفسي للاستغفار عن ذنوبي وتلاوة آيات كريمة وما شابه ذلك، ولا أستقبل في أثنائها أحداً من بعد صلاة المغرب إلى صلاة العشاء وقبل الفجر. ولا أظن أنّ أي قانون في الدنيا يمنع هذه الحال»[32]، وفي رسائل النّور استشهادات كثيرة تخدم هذه الفكرة.

ب. **الاغتراب القسري**: ونعني به ذلك الاغتراب المفروض عليه من قبل غيره ممّن يمتلك السّلطة المادية، بالسّجن والنّفي والإبعاد بتهم عديدة، ولاسيّما مع عمله على بثّ ونشر رسائل النّور لإنقاذ الإيمان[33]، يقول النّورسي: « في هذا الوقت وجميع هذه المضايقات تحيط بنا، إذا بالعناية الإلهية تأتي لإمدادنا... وإنّ أعداءنا قد انضموا إلى الرأي القائل بضرورة إخراجنا من السّجن خوفاً من سعة انتشار الرسائل بين المساجين وسرعة استجابتهم لها ليحولوا بيننا وبين السّجناء»[34]، وقد يتحوّل الاغتراب القسري إلى طوعيّ بمبادرة وتطويع من الأستاذ نفسه، يقول الأستاذ بديع الزّمان: «بينما كنت منعزلاً في مغارة أحد الجبال، وقد طلّقت السياسة وتجردت عن الدنيا منشغلاً بأمور آخرتي، أخرجني أهل الدنيا من هناك ونفوني ظلماً وعدواناً. فجعل الخالق الرحيم الحكيم هذا النفي لي رحمة، إذ حوّل ذلك الانزواء في الجبل الذي كان معرضاً لعوامل تخل بالإخلاص والأمان، إلى خلوة في جبال (بارلا) يحيط بها الأمن والاطمئنان والإخلاص»[35]، ويقول في موضع آخر: «فارتكبوا الظلم في حقّي، ولكن ربي الرّحيم وخالقي الحكيم بدّل لي ذلك الظّلم إلى رحمة، إذ أدخلني في خلوة مرغوبة وعزلة مقبولة في هذه الشهور الثلاثة التي يكسب المرء فيها تسعين سنة من حياة معنوية. فالحمد لله على كل حال»[36]، حتّى إنّه وهو يصف سنوات الاغتراب المفروض عليه والقسوة الّتي لاقاها جرّاءه بمرارة، يبقى شامخا وهو يذكّر بأنّه لم يستجد السّلطات أو يطلب العفو منها بقوله: «إنّ الذي قضى حياة الاغتراب التي هي أشبه ما تكون

بالسّجن الانفرادي طوال اثنتين وعشرين سنة، معتكفاً ومنزوياً عن أحوال الناس. والّذي لم يخرج باختياره طوال هذه الفترة إلى مجمع الناس في السّوق وفي الجوامع الكبيرة. والذي أجري عليه أشّد أنواع الضّيق والعنت، وخالف أمثاله من المنفيين فلم يراجع الحكومة ولو لمرة واحدة. ولم يقرأ جريدة ولم يستمع إليها، بل لم يكترث بها طوال هذه الفترة».[37]

وقد سمّى اغترابه القسريّ هذا بالمدرسة اليوسفية[38]، تيمّنا بتجربة النّبيّ سيّدنا يوسف عليه السلام الّذي حوّل مقامه في السّجن إلى منبر دعويّ؛ يدعو فيه إلى توحيد الله عزّ وجلّ والإيمان به، حيث استلهم منها الأستاذ النّورسي معالم إنقاذ الإيمان تحت وطأة الإكراه والنّفي والسّجن والتّشريد، وفي كلتا الحالتين (الطوعية والقسرية) حوّل الأستاذ النّورسي الاغتراب إلى عمل شرعيّ يرجو ثمرته على نفسه والمجتمع في الدّنيا، كما يأمل في ثواب العمل به في الآخرة، فضلا عن تأسّ منه بالآثار النّبويّة المادحة للغرباء، حيث رجى الأستاذ بصنيعه هذا أن يكون منهم، حيث لم يكن النبيّ يوسف عليه السّلام إلا غريبا كما لم يكن خاتم الأنبياء صلّى الله عليه وآله وسلّم كذلك إلّا غريبا، وما سعي الأستاذ إلا أن يكون صالحا في زمن فساد النّاس كما مرّ معنا في الآثار النّبويّة.

وقبل الانتقال إلى استفادة الأستاذ النّورسي من فقه الاغتراب في إعادة توجيه مسارات علمي الكلام والسّلوك لابد من إشارة تذكيرية إلى أبرز مرتكزات النّسق الفكري لرسائل النّور لفهم ملابسات هذه الخطوات منه.

2. أبرز أسس النّسق النّوريّ :

اعتبر الأستاذ بديع الزّمان عصره عصر إنقاذ الإيمان بعد فساد القلوب وتزعزع الإيمان في قلوب المسلمين، ومن باب أولى في غيرهم بسبب الضلالات الوافدة من الفلسفات المتعدّدة والعلوم الحديثة، الّتي أصبحت بمثابة معاول هدم تستهدف أسس الإيمان وأركانه، حتّى أنّه وصف المشهد بأنّه أعظم خطر على المسلمين[39]، على أساس أنّ ذهاب الإيمان إيذان بذهاب الإنسان ذاته، لأنّ الإنسان بلا إيمان إنسان بلا جوهر ولا غاية ولا هدف يقول الأستاذ: «أيّها التّعساء! ماذا فعلت بكم، وما الذي أفعله بحقّكم، إنّني أسعى لإنقاذ إيمانكم وإبلاغكم السّعادة الأبديّة»[40]، وما دام العمل مبنيّ على إنقاذ إنسانيّة الإنسان والغاية من وجوده بإنقاذ إيمانه فقد تجلّت أبرز معالم النّسق النّوريّ أو رسائل النّور في الآتي:

1.2. إعادة بعث الرّؤية التّوحيديّة:

لا شكّ أنّ الإسلام جاء شاملا لجميع مناحي الحياة، موضّحا أسس التّعامل مع الوجود، بتنظيمه العلاقة بين الإنسان وخالقه، وبينه وبين جنسه، وبينه وبين المخلوقات الأخرى أو الطبيعة والوجود، وبالتّالي أيّ مفهوم لا يراعي انسجام الرّؤية مع الرّؤية القرآنية التّوحيديّة فلا عبرة بها، فلا يكتمل الإيمان بالله وتوحيده إلّا بصوابيّة النّظرة إلى الكون والموجودات باعتبارها مرايا لتوحيد الله عزّ وجلّ ومجال نشاط الإنسان في أداء أمانة الاستخلاف[41]، فالتّوحيد[42] وفق نظرة الأستاذ منسحب على جميع ميادين الفعل الإنساني في عالميّ الشّهادة والغيب[43]، والتّي يعتبر مفهوم توحيد القبلة[44] من أعظم تجلّياتها عنده، بمعنى الرّجوع والتّسليم بأستاذية القرآن الكريم[45]، الّذي خاطب العقل والقلب والرّوح[46]، والفرد والجماعة.[47]

2.2. استعادة إنسانيّة الإنسان:

لما وسم الأستاذ بديع الزّمان عصره وظيفيا بعصر إنقاذ الإيمان، قصد من خلال هذه المهمّة أيضا استعادة إنسانيّة الإنسان تجاه تيارات الضّلال والإلحاد، الّتي أجمعت على نزع لبوس الإنسانية عنه، بين من أرادت له مقام ربوبية لا يمتلك أدنى مؤهّل لها، ومن أرادت له رتبة الحيوانيّة ومؤهلاته فوقها بكثير، فالجدلية إذن هي جدلية إخراج الإنسان عن طوره، ولا تتحقّق إعادته إلى طوره وإنسانيته إلّا بالإيمان[48]، ويبقى التّنافس مفتوحا للتّرقي في مراتب الإنسانيّة باستحضار القدوة والأنموذج ممثّلا في ترجمان القرآن الّذي يمشي على الأرض، سيّدنا محمّد صلّى الله عليه وآله وسلّم، باعتباره قمّة الإنسانيّة[49] وسيّدها وملهمها ومرجعها.

وبالنّظر إلى سيرة وسنّة النّبيّ صلّى الله عليه وآله وسلّم باعتباره قمّة الإنسانيّة وأنموذجها المحتذى به، نجد في سلوك النّورسي المعرفي الاستلهام الجيّد في معرفة ماهية الإنسان وقيمته ودوره في الوجود من جانب، بالإضافة إلى التأكيد على وظيفته الرّسالية[50] والّتي لا يمكن تحفيزها (الوظيفة) إلّا بالإيمان فهما وإنقاذا وممارسة شمولية.

وبالنّظر إلى خصوصيّة زمن الأستاذ –ولو أن الأمر ملازم لوجود الإنسان– أبرز هذا الأخير مفهوم الخدمة كتجلّ من تجلّيات إنقاذ الإيمان وإعادة بعث الرّؤية التّوحيديّة وإرجاع الإنسان إلى إنسانيّته، من خلال خدمة الالتزام بالشّعائر وإقامة الشّرائع[51]، وخدمة الإنسانية

بإيصال الخير إليها اقتداء بالمصطفى صلّى الله عليه وآله وسلّم، حتّى أنّه وهو يترجم لهذا المفهوم يبدي استعداده للتّضحية بالجنّة ودخول جهنّم من أجل إنقاذ إيمان البشر، حيث يقول بالحرف الواحد: «سعيت بكلّ ما أملك من قوّة لتوفير خدمة إيمانية لأهل الإيمان، وربما كنت مستعداً لا للتّضحية بالمراتب الدّنيوية الفانية وحدها بل -إن لزم الأمر- بالتّضحية حتى بالمراتب الأخرويّة الباقية لحياتي في الآخرة، مع أنّ الجميع يسعون للحصول على هذه المراتب، ويعلم أصدقائي المقرّبون بأنّني -إن لزم الأمر- أقبل ترك الجنّة والدّخول إلى جهنّم من أجل أن أكون وسيلة لإنقاذ بعض المساكين من أهل الإيمان»[52]، بعيدا عن كلّ معاني المنّ والأذى، متلبّسا بكلّ معاني الشّفقة والرّحمة والمحبّة[53]، معتبرا ذلك من صميم الوظيفة الوجوديّة للإنسان[54]، وهذا في كنه منه لحقيقة الإنسان ووظيفته في الحياة، بعيدا عن من يروم إلحاقه بمرتبة الألوهيّة أو بمنزلة البهائميّة.

وتجدر الإشارة قبل الانتقال إلى فعالية الاغتراب في النّسق النّوري في إعادة علمي الكلام والسّلوك إلى الفعّالية بالعمل على تحقيق مقاصد الدّين إلى أنّ مرتكزات وأسس رسائل النّور بإعادة بعث الرّؤية التّوحيدية، وإعادة الإنسان إلى إنسانيته من خلال توحيد القبلة وإنقاذ الإيمان وإحياء مفهوم الخدمة ما هي إلّا تجلّ من تجلّيات مفهوم الاغتراب عنده باعتباره توخي الصلاح (توحيد القبلة) زمن فساد النّاس (انحرافهم عن توحيد القبلة).

3. الاغتراب والارتقاء بمقاصد علميّ الكلام والسّلوك:

يعتبر الأستاذ النّورسي رسائل النّور بمثابة تلميذ للقرآن الكريم منتهج لسنّة النّبي صلّى الله عليه وآله وسلّم في فهمه، ودورها (رسائل النّور) دور السّلم المساعد في فهم الحقائق القرآنيّة والارتقاء إليها ولن يتحقق ذلك إلّا بأمرين التّسليم والانقياد[55]، أو الإيمان بالعلم والحق والمتابعة بانتهاج نهج سيّد الخلق والتزام الشّعائر والشّرائع، وتجسيد مقاصد الوحي الشّريف في إشارة منه إلى تحقيق الفعالية المطلوبة أو ما عبّر عنه بالعمل الإيجابي البنّاء جراء توخيه لمقاصد الوحي الشّريف[56]، فما هي نظرة الأستاذ لهذه الفعّالية؟

1.3. العمل الإيجابي البنّاء تجلّ من تجلّيات الإيمان عند النّورسي:

يعتبر الأستاذ بديع الزّمان العمل الإيجابي البنّاء صورة من صور خدمة الإيمان وخاتمة توّج بها رسائل النّور، حيث كان موضوع العمل الإيجابيّ البنّاء آخر درس ألقاه على طلبة النّور قبل

وفاته[57]، كلّ هذا وفق مقتضيات الرّضى الإلهي، بمعنى أداء الإنسان لوظيفة خدمة الإيمان دون التّدخّل في النتائج والبحث في ثمار العمل، باعتبارها من الأمور الموكولة لجناب الألوهيّة، فضلا عن يقينيته بأنّ هذا الباب فعّال في تحقيق الأمن والاستقرار في المجتمع في إطار من الحرّية الشّرعية وبعيدا عن كلّ تسلّط واستبداد [58]، ويحيل الأستاذ إلى تجربته الشّخصية وكيف لم يقابل أيّ أحد من الّذين أساؤوا إليه طيلة مشواره في الحياة بصنيع أعمالهم تحقيقا لمقصد الأمن والاستقرار وتحصين الجبهة الداخلية للمجتمع المسلم[59]، ممّا يمكّننا من الوصول إلى أنّ ركائز العمل الإيجابي الفعّال المحقّق لمقاصد الوحي في العلوم والمعارف تتمثّل في الآتي:

أ. **التّسليم والانقياد**: بمعنى الوقوف عند حقيقة التّوحيد والتّسليم بمقتضياته، والانقياد لأحكامه وشرائعه[60]، على اعتبار ذلك الركيزة الأساسيّة للعمل الإيجابي، والمحرّك الفعّال له والخلفية النّظرية لنشاطه وحركيته في الحياة.

ب. **استشعار حقيقة الدّنيا كدار ضيافة**: ترسيخ مبدأ الضيّافة الملازمة لوجود الإنسان على هذه الأرض عنصر فعّال أيضا في العمل الإيجابي[61]، باعتباره نافيا لفكرتي التملّك والتسلّط الناتج عن فكرة الخلود الموهوم، وبالتّالي تكريس لمبدأ المساواة بين البشر، وميزان التّفاوت بينهم لا يكون إلا بمقدار النّفع المقدّم للخلق.

ت. **مركزية مفهوم التّسخير**: يعتبر التسخير مفهوما ملازما للعمل الإيجابي على أساس أنّ الكون مسخّر لهذا الإنسان، وبالتّالي هو أيضا مسخّر لأداء وظيفة معيّنة في هذا الوجود[62]، ممّا يستدعي منه معرفة طوره والمهام المطلوبة منه في انسجام تامّ مع كلّ الموجودات الّتي تسبح الله طوعا وكرها.

ث. **الاستمداد من أسماء الله الحسنى**: حفلت رسائل النّور بالإشارات والعبارات الحاثة على التخلّق بالأسماء الحسنى، والعمل على الأخذ بنصيب منها في إطار الرّقي بالفعل الإنساني والتّسامي به نشدانا للكمال، وطلبا للخلق الحسن[63]، وما هذا إلا وجه من أسس العمل الإيجابي البنّاء.

ج. **التفكير بمنطق الجماعة**: يلحّ النّورسي في أكثر من موضع في رسائله على ضرورة استحضار الرّوح الجماعية في العمل، وتفعيل الانتساب الإيماني أو صلة الرّحم الإيمانية[64]،

تحقيقا للمشاركة ووأدا للأنانية والفرديّة، واستشعارا لروح المسؤولية الجماعية، وبالتّالي تحمّل جميع التّبعات، لأنّ سكوت البعض عن شيئ من الظّلم لا يمنع من العقاب الإلهي الجماعيّ[65]، حتّى وإن وصفه بصفعة الرّحمة[66]، على اعتبار أنّ هذا الأساس ترجمة للعجز الإنساني والفقر البشري[67]، ممثّلا لذلك بأنّ تهاون عامل بسيط في أداء وظيفته في بستان بديع كفيل بمطالبة كلّ العاملين في البستان بالقصاص من هذا المتخلف والمقصّر في عمله[68]، والحال ذاته مع الوظيفية الوجودية للإنسان ومدى أدائه لها من عدمه.

2.3. إعادة علم الكلام إلى سكّة الإيجابية:

صبّ الأستاذ بديع الزّمان جام غضبه على علم الكلام في صوره المتأخّرة والّتي حالت دون تبليغ الحقائق الإيمانية على وجهها المشرق، كما جاء بها القرآن الكريم، فوقفت الصّور الطينية المتلبّسة بالزّمان والمكان عائقا دون وصول الأنوار التّوحيدية الإلهية إلى قلوب البشر[69]، بالإضافة إلى إغفال المتكلّمين للشرائح الاجتماعية الكبرى، من خلال تركيزه على مخاطبة صفوة ونخبة المجتمعات، وكأنّ عامّة النّاس وبسطاءهم غير معنيّين بالخطاب الإلهي، بخلاف الهدي القرآني الّذي يخاطب النّاس كافة باختلاف مستوياتهم ومشاربهم.[70]

وهذا الوضع الّذي وصل إليه علم الكلام طبيعيّ بالنّظر إلى مسارات انفكاكه عن جملة الأسس المنتجة للعمل الإيجابي، باعتباره وجها من أوجه البلاغ والدّعوة إلى الله، باستحضار مقام القدوة النبويّة في العمل وإعادة علم الكلام إلى رحاب القرآن الكريم من خلال:

أ. **التّسليم الكلّي للتّوحيد**: بمعنى تشرّب حقائق التّوحيد كما جاء بها القرآن الكريم غضّة ناصعة، وبالتالي سريان الرّوح القرآنية فيه (علم الكلام) منطلقا ومصبا وأسلوبا ومنهجا[71]، حفاظا على روح التّوحيد وسريانها على جميع شعاب الحياة في إطار الرّؤية التّوحيدية[72]؛ الّتي لم تغفل مقام الألوهية وحقيقة الإنسان والكون[73]، معبّرة عن شمولية وخاتمية دين التّوحيد.

ب. **التخلّق بالأسماء الحسنى**: وذلك باستعادة العمل إلى رحاب علم الكلام بعد المفاصلة والقطيعة المسجّلة بينهما، وبوّابة الأسماء الحسنى قمينة وفق الأستاذ بديع الزّمان باسترجاع الأبعاد الوظيفيّة والتّربوية للمسائل الإيمانيّة[74] باعتبارها تجارب (التّجربة الإيمانية) تجارب شخصية مؤطّرة شرعا من حيث حدّيها الأدنى والأعلى، ممّا يجعل منها حقائق في متناول كل شرائح المجتمع الإنساني باختلاف ألوانهم وأفكارهم[75]، وفي هذين الأمرين (أ، وب)

اعتراف لأهل الفضل بفضلهم، وتثمين لعلمهم وعملهم المتجاوز للمكان والزّمان، وترك ما دون ذلك في إطار ملابساته التّاريخيّة.

3.3. إعادة علم السّلوك إلى سكّة الإيجابية:

يعتبر السّلوك معيار صلاح القلوب من عدمها، وكثيرا ما أرجع الأستاذ النّورسي فساد الأخلاق وتراجع همم المسلمين إلى الأمراض الّتي أصابت القلوب[76]، حيث تحفل كلّيات رسائل النّور بالمعارف السّلوكية والصّوفيّة وذلك في إطار التّسليم بالحقائق الإيمانيّة الّتي تستهدف العقول والقلوب[77] في آن واحد بعيدا عن إفراد أحدهما بعيدا عن الآخر.

كما عُرف عصر النّورسي بازدهار الطّرق الصوفية والمذاهب السّلوكية لكن مع تزايد الأمراض النّفسية والاجتماعية، وهو ما حدا به إلى الإعلان من أنّ الزّمن ليس زمن الطريقة الصوفيّة بل زمن إنقاذ الإيمان[78]، ولا يمكن الوصول إلى تجسيد الإنسان المتوازن إلا عبر بوابة الحقائق الإيمانية التي تخاطب العقل والقلب في آن واحد، والدّليل أن الصّحابة الكرام عليهم الرّضوان لم يحتاجوا إلى الطريقة لتشرّبها بقدر ما تشرّبوها بأنوار النّبوة[79]، ولا يكون هذا إلّا عبر:

أ. **معرفة حقيقة الدّنيا**: بمعنى إدراك أنّ دار الدّنيا درا فناء وعمل، ووجود الإنسان فيها وجود عابر حاله كحال الضّيف، مما يحفّز على شيوع أخلاق التّوكل والرّضا والسّعي في بلوغ كمالات العبادات.[80]

ب. **إحياء الحس الجماعي**: حيث حاول النّورسي من خلال رسائل النّور إخراج التّصوّف والسّلوك من دائرة السلبية بانحساره في علل النّفوس، -في إطار أنانية شخصيّة- ليعالج علل المجتمعات والأمراض النّفسيّة للأمم، من خلال مفهوم الخدمة الّذي يستدعي التّضحية من أجل الآخرين، والعمل على إيصال الخير إليهم على اعتبار أن الحقائق الإيمانية بالمنظور الإسلامي حقائق تنعكس ثمراتها على الفرد والمجتمع[81]، بمدى تشوف النّاس إلى حقيقة الأسماء والصّفات الإلهية[82]، وفي هذا إعادة بعث للروح الجماعية وللتضامن الإنساني.

ويظهر جليّا من خلال عمل الأستاذ النّورسي مع علميّ الكلام والسّلوك توظيفه لمعاني الاغتراب المستفادة من الدّواوين اللّغويّة والشّرعية، والّتي تعني ممّا تعنيه الخروج عن النّسق الخاطئ والفاسد الّذي ألفه النّاس، والعودة إلى ينابيع الدين الصافيّة لإصلاح الخلل، فقد كانت العزلة أو الاغتراب بشقّيه الطوعي والقسري بمثابة مدرسة يوسفيّة يتخرّج منها الدّعاة

لأداء مهمة الإصلاح بعيدا عن روح الانتقام أو العيش في الماضي على حساب الحاضر، مع العمل على إيصال الخير العميم للحقائق الإيمانية لكلّ النّاس.

فقد استفاد من مفاهيم الاغتراب ممّا جعله يقف على أنّ علميّ الكلام والسّلوك غريبان عن القرآن والسنّة النّبويّة الشّريفة، جرّاء تكريسهما للفرقة والشّتات والاختلاف بين النّاس، وإذكائهما لروح الانتقام والانتصار للنّفس والمذهب(83)، وفصلهما بين الإيمان والعمل، قد تجد الرّجل ضليعا في علم الكلام أو في مقامات السّلوك لكن من النّاحية العمليّة ما هو إلا معول هدم في هذه الحياة(84)، ممّا تسبّب في انفصال العلوم عن الإيمان بل أصبحت عائقا أمامه، في حين كان الأجدر بها أن تكون في خدمة الحقائق الإيمانية وفق الرّؤية التّوحيدية.(85)

وما كان من الأستاذ بديع الزّمان إلّا العمل بمقاصد الاغتراب والنّهج على منوال الغرباء كما أخبر النّبيّ صلّى الله عليه وآله وسلّم، لأن عمل هؤلاء بالإصلاح كما ورد في الأحاديث الشّريفة لا يقتصر على النّفس بل يتعداها إلى الجماعة الإسلامية والإنسانية جمعاء، حتّى أنّه يعتبر عصره بعصر الجماعة أو ما يسميه أيضا بالرّوح المعنوية الّتي تمثّل روح الجماعة(86)، والّتي تستدعي تكريس والدعوة إلى صلة الرّحم الإيمانية(87)، والكلّ يدرك شروط وأسباب المحافظة على صلة الرّحم الإيمانية الّتي تتطلّب الإيثار والمحبّة والتّعاون، وإسداء المعروف والنّصيحة من أجل بنيان مرصوص وقد قال النّبي صلّى الله عليه وآله وسلّم فيما رواه عنه النّعمان بن بشير رضي الله عنه: «مثل المؤمنين في توادهم، وتراحمهم، وتعاطفهم مثل الجسد إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد بالسهر والحمى»(88)، وضريبة ذلك –أي ضريبة تحقيق الوحدة والانسجام والتّمكين للحقائق الإيمانية- تحمّل المظالم والإهانات ومختلف العقوبات تحت مفهوم الخدمة وإنقاذ الإيمان، لتعود روح الحياة إلى علمي الكلام والسلوك كما أرادها القرآن الكريم بعد البذل والتّضحية، لتنتقل بهما من دائرة السلبيّة والانحراف إلى دائرة الإيجابية والانسجام مع الفطرة الإنسانيّة.

- الهوامش والإحالات:

(1) انظر: **كتاب العين**، الفراهيدي، أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد (ت 170هـ)، تحقيق: د مهدي المخزومي، د إبراهيم السامرائي، بغداد، العراق، دار مكتبة الهلال، 1985م. ج: 4، ص 410. (وانظر أيضا: **الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية**، الجوهري الفارابي، أبو نصر إسماعيل بن حماد (ت 393 هـ)، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، بيروت، لبنان، دار العلم للملايين، ط 4، 1407هـ-1987م.ج: 1، ص 191-192.)

(2) انظر: المرجع نفسه، ج: 4، ص 409، ص 410.

(3) انظر : **النهاية في غريب الحديث والأثر**، ابن الأثير، مجد الدين المبارك (ت 606هـ)، تحقيق: طاهر أحمد الزاوى، محمود محمد الطناحي، بيروت، لبنان، المكتبة العلمية، 1399ه-1979م. ج: 3، ص 348.

(4) **انظر** : **الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية**، الجوهري، م، س، ج: 1، ص 192.

(5) انظر : **المخصّص**، ابن سيده المرسي، أبو الحسن علي (ت 458هـ)، تحقيق: خليل إبراهيم جفال، بيروت، لبنان، ، دار إحياء التراث العربي، ط1 1417ه-1996م. ج: 3، ص 312.

(6) انظر : **مجمل اللغة**، ابن فارس، أبو الحسين أحمد (ت 395هـ)، تحقيق: زهير عبد المحسن سلطان، بيروت، لبنان، مؤسسة الرسالة، ط2، 1406ه-1986م. ج: 1، ص 695.

(7)انظر : **المخصص**، ابن سيده، م، س، ج: 3، ص 313.

(8) انظر: **مفاتيح الغيب المشتهر بالتفسير الكبير**،الرازي، فخر الدين عمر (ت 606ه)، بيروت، لبنان، دار إحياء التراث العربي، ط 3، 1420ه. ج: 30، ص 647.

(9) **في ظلال القرآن**، قطب، سيد (ت 1386هـ)، بيروت، القاهرة، لبنان، مصر، دار الشروق، ط 17، 1412هـ-1992م. ج: 6، ص 3693.

(10) انظر : **مفاتيح الغيب**، الرازي، م، س، ج: 19، ص 101.

(11) انظر : **التحرير والتنوير "تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد"**، ابن عاشور، محمد الطاهر (ت 1393 هـ)، تونس، الدار التونسية للنشر، 1984م. ج: 22، ص 176-177.

(12) انظر : **روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني**، الألوسي، شهاب الدين محمود (ت 1270هـ)، ، تحقيق: علي عبد الباري عطية، بيروت، لبنان، دار الكتب العلمية، ط1، 1415ه. ج: 1، ص 565.

(13) انظر: المرجع نفسه، ج: 5، ص 65.

(14) رواه مسلم في باب بدأ الإسلام غريبا تحت رقم: 145، وابن ماجة في باب بدأ الإسلام غريبا تحت رقم: 3986.

- **المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، المعروف بصحيح مسلم**، مسلم بن الحجاج، أبو الحسن القشيري النيسابوري (ت 261هـ)، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت، لبنان، دار إحياء التراث العربي، د.ت. ج: 1، ص 130.
- **سنن ابن ماجه**، ابن ماجه، أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني (ت 273هـ)، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية، فيصل عيسى البابي الحلبي، د.ت، ج: 2، ص 1319.

(15) رواه بهذه الزيادة أحمد في مسنده تحت رقم: 16690. 52.

مسند الإمام أحمد بن حنبل، ابن حنبل، أبو عبد الله أحمد (ت 241هـ)، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرون، بيروت، لبنان، مؤسسة الرسالة، ط 1، 1421هـ-2001م. ص 27، ص 237.

(16) **المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج**، النّووي، أبو زكريا محيي الدين يحيى (ت 676هـ)، بيروت، لبنان، دار إحياء التّراث العربي، ط2، 1392ه. ج: 2، ص 177.

(17) المرجع نفسه، ج: 2، ص 177.

(18) المرجع نفسه، ج: 2، ص 177.

(19) **مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح**، الهروي القاري، علي بن سلطان (ت 1014هـ)، بيروت، لبنان، دار الفكر، ط1، 1422ه-2002م. ج: 1، ص 243.

(20) رواه أحمد في مسنده تحت رقم : 6650. [ج: 11، ص 231.]

(21) **بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز**، الفيروزآبادي، مجد الدين محمد (ت 817هـ)، تحقيق: محمد علي النّجار، القاهرة، مصر، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، لجنة إحياء التراث الإسلامي، 1412هـ-1992م. ج : 4، ص 126.

(22) المرجع نفسه، ج : 3، ص 81.

(23) انظر: **كلّيات رسائل النّور: الكلمات**، النّورسي، بديع الزّمان سعيد (ت 1379ه-1960م)، ترجمة: إحسان قاسم الصّالحي، القاهرة، مصر، شركة سوزلر للنّشر، ط3، 2000م. ص 253.

(24) انظر : **كلّيات رسائل النور: المكتوبات**، النورسي، بديع الزمان سعيد، ترجمة: إحسان قاسم الصالحي، القاهرة، مصر، شركة سوزلر للنّشر، ط3، 2001م. ص 81، ص 484.

(25) انظر: **كلّيات رسائل النّور: اللّمعات**، النّورسي، بديع الزّمان سعيد، ترجمة: إحسان قاسم الصّالحي، القاهرة، مصر، شركة سوزلر للنّشر، ط3، 2001م. ص 380، ص 413.

(26) انظر : **كلّيات رسائل النور: الشعاعات**، النورسي، بديع الزمان سعيد، ترجمة: إحسان قاسم الصالحي، القاهرة، مصر، دار سوزلر للنّشر، ط2، 1414ه-1993م. ص 407، ص 467، ص 468.

(27) انظر : **كليات رسائل النور: سيرة ذاتية**، النورسي، بديع الزمان سعيد، إعداد وترجمة: إحسان قاسم الصالحي، القاهرة، مصر، شركة سوزلر للنّشر، ط 3، 2000م. ص 4، ص 10، ص 200، ص 223، ص 270، ص 392، ص 401، ص 403.

(28) **المكتوبات**، م، س، ص 43.

(29) انظر: **الكلمات**، م، س، ص 253.

(30) **المكتوبات**، م، س، ص 56. وانظر: **سيرة ذاتية**، م، س، ص 267.

(31) **اللّمعات**، م، س، ص 365.

(32) **سيرة ذاتية**، م، س، ص 259.

(33) انظر : **اللّمعات**، م، س، ص 410، ص 457، ص 516.

(34) المرجع نفسه، ص 406.

(35) **المكتوبات**، م، س، ص 56، وانظر: ص 57.

(36) **سيرة ذاتية**، م، س، ص 222.

(37) **الشّعاعات**، م، س، ص 407.

(38) انظر : **اللّمعات**، م، س، ص 516.

(39) انظر : المرجع نفسه، ص 158.

(40) **المكتوبات**، م، س، ص 95.

(41) انظر: **الكلمات**، م، س، ص 841.

(42) انظر: **المكتوبات**، م، س، ص 419، ص 482.

(43) انظر : **ماهية الإنسان من خلال رسائل النّور**، جيدل، عمار، إستانبول، تركيا، شركة نسل للنّشر والطّبع والتّوزيع، ط1، 1422ه-2001م. ص 51.

(44) انظر: **كلّيات رسائل النّور: المثنويّ العربيّ النّوريّ**، النّورسي، بديع الزّمان سعيد، ترجمة: إحسان قاسم الصّالحي، القاهرة، مصر، شركة سوزلر للنّشر، ط1، 1995م. ص 30

(45) انظر: **المكتوبات**، م، س، ص 459.
(46) انظر: المرجع نفسه، ص 459.
(47) انظر: **الكلمات**، م، س، ص 782.
(48) انظر: **كليات رسائل النور: إشارات الإعجاز في مظان الإيجاز**، النورسي، بديع الزمان سعيد، تحقيق: إحسان قاسم الصالحي، القاهرة، مصر، شركة سوزلر للنشر، ط 3، 2002م. ص 169.
(49) انظر : **المكتوبات**، م، س، ص 118.
(50) انظر: المرجع نفسه، ص 118، ص 401.
(51) انظر: **الكلمات**، م، س، ص 46، ص 166.
(52) **الشعاعات**، م، س، ص 459.
(53) انظر : **الكلمات**، م، س، ص 164.
(54) نظر: المرجع نفسه، ص 338، ص 413، ص 414.
(55) انظر : المرجع نفسه، ص 185.
(56) انظر : **سيرة ذاتية**، م، س، ص 469.
(57) انظر : المرجع نفسه، ص 469.
(58) انظر : المرجع نفسه، ص 469.
(59) انظر : المرجع نفسه، ص 469.
(60) انظر : **الكلمات**، م، س، ص 185.
(61) انظر : المرجع نفسه، ص 185.
(62) انظر : المرجع نفسه، ص 188-189.
(63) انظر : المرجع نفسه، ص 189.
(64) انظر : **إشارات الإعجاز...**، م، س، ص 222.
(65) انظر : **الكلمات**، م، س، ص 196.
(66) انظر : المرجع نفسه، ص 201.
(67) انظر : المرجع نفسه، ص 193.
(68) انظر: المرجع نفسه، ص 190-191.
(69) انظر : **المثنوي العربي النوري**، م، س، ص 428.
(70) انظر : **الكلمات**، م، س، ص 522.
(71) انظر : **المكتوبات**، م، س، ص 424.
(72) انظر : **المكتوبات**، م، س، ص 482.
(73) انظر : **إشارات الإعجاز...**، م، س، ص 169.
(74) ظر : **المثنوي العربي النوري**، م، س، ص 29.
(75) انظر : المرجع نفسه، ص 428.
(76) انظر : **اللمعات**، م، س، ص 158.
(77) انظر : **المكتوبات**، م، س، ص 27.
(78) انظر : المرجع نفسه، ص 79.

(79) انظر : المرجع نفسه، ص 63.
(80) انظر : المرجع نفسه، ص 591 وما بعدها.
(81) انظر : المرجع نفسه، ص 593.
(82) انظر : **اللمعات**، م، س، ص 55.
(83) انظر : **كليات رسائل النور: صيقل الإسلام**، النورسي، بديع الزمان سعيد، ترجمة: إحسان قاسم الصالحي، القاهرة، مصر، شركة سوزلر للنّشر ط 3، ، 2002م. ص 446.
(84) انظر : **الكلمات**، م، س، ص 191.
(85) انظر : المرجع نفسه، ص 153، ص 290.
(86) انظر : **المثنوي العربي النوري**، م، س، ص 203.
(87) انظر : **إشارات الإعجاز...**، م، س، ص 222.
(88) رواه مسلم في صحيحه، باب تراحم المؤمنين، تحت رقم : 2586. [ج: 4، ص 1999.]

"Alienation within the Nuri context and its role in the positive use of Theology and Mystic (Tassawof)"

Dr. Taibi Abderrahmane
Professor of Theology and Islamic and Thought, Lecturer B, Institute of Islamic Sciences, Al-Shaheed Hama Lakhdar Al-Wadi University, Algeria.

Abstract :

Humanity and Muslim societies in particular have undergone terrible transformations to live in a separated atmosphere contrary to what they used to live , With the use of all what would serve this separation, Including the exploitation of Islamic sciences in the devotion of this destination, such as theology and behaviorism (Sufism), Professor Nursi was known as reformist mentality that drive me to study the following Problematic:

How did Mr. Nursi employ his self and social-alienation to move theology and behaviourism from negative to effective and positive way?

In other words, how did the professor try to upgrade theology and behaviourism, from division to seeking the good?

key words: Alienation, Nursi, Theology, Behaviourism, Mystic.

التربية الإسلامية ودورها في التنمية

بقلم

د. صبحية عطا أبو حطب (*)

ملخص

تهدف الدراسة إلى التعرف على دور التربية الإسلامية في التنمية. والتعرف على أسس التربية الإسلامية ومنها الأسس الفكرية والتشريعية والتعبدية، وأساليبها ومنها أسلوب القدوة الحسنة والترغيب والترهيب والعادة والثواب والعقاب، والتعرف على دور التربية الإسلامية في تنمية الفرد والمجتمع من خلال أساليب التربية الإسلامية وأسسها. بالإضافة إلى الوصول إلى خلاصة عامة تفيد بأهم الاستنتاجات والتوصيات التي خرجت بها الدراسة. وقد جاءت هذه الدراسة لعرض أصول وأسس التربية الإسلامية، وعرض أساليب التربية الإسلامية ودورها في تنمية الفرد والمجتمع، وعرض خصائص التربية الإسلامية وخصائص التنمية من منظور التربية الإسلامية، وتم الحديث عن دور التربية الإسلامية في تنمية الفرد والمجتمع. وتوصلت الباحثة إلى العديد من النتائج ومن أبرزها أن للتربية الإسلامية دور كبير في تنمية الفرد، فالتربية الإسلامية تهتم بتنمية الفرد وتنمية قدراته ومعارفه ومهاراته البشرية. وأن للتربية الإسلامية أساليب متعددة أهمها القدوة الحسنة والترغيب والترهيب والوعظ والإرشاد والتعليم بالتربية والثواب العقاب والعادة. والتربية الإسلامية تربية متكاملة وشاملة تستند إلى أصول مسمدة من العلوم والدراسات التي تفيد في فهم جوانبها المختلفة مثل علوم الدين والنفس والاجتماع والتاريخ والسياسة والاقتصاد والفلسفة والحياة كالأصول الدينية والاجتماعية والثقافية والنفسية والفلسفية. وأوصت بتوعية الأسر في

(*) أستاذة بكلية المجتمع للبنات - فرع الجامعة برفحاء - جامعة الحدود الشمالية - المملكة العربية السعودية.
sbhia_hatab@yahoo.com

المجتمع من خلال وسائل الإعلام والبرامج الدينية والتربوية بأهمية التربية الإسلامية وكيفية استخدام أساليبها بما يخدم تنمية المجتمع.

الكلمات المفتاحية: التربية الإسلامية، القدوة، التكامل، المجتمع، التنمية.

الفصل التمهيدي: خلفية الدراسة وأهميتها

تمثل التربية الإسلامية المنهج الذي يحقق التطبيق الفعلي للتشريع الإسلامي؛ لأن الإسلام ليس جانبا علميا معرفيا فقط، بل يهدف إلى التطبيق العملي فالعلم وسيلة لتحقيق الجانب التطبيقي الصحيح الذي يرسم للإنسان سبيل الهدى الذي جاء به جميع الأنبياء عليهم السلام وآخرهم نبينا محمد- عليه الصلاة والسلام- قال تعالى﴿ **هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ** ﴾ (سورة الجمعة، الآية 2).

التربية الإسلامية تربية تعمل على تنمية فكر الإنسان، وتنظيم سلوكه وعواطفه، على أساس الدين الإسلامي، وبقصد تحقيق أهداف الإسلام في حياة الفرد والجماعة، أي في كل مجالات الحياة. فالتربية الإسلامية عملية تتعلق قبل كل شيء بتهيئة عقل الإنسان، وفكره وتصوراته عن الكون والحياة، وعن دوره وعلاقته بهذه الدنيا، وعلى أي وجه ينتفع بهذا الكون وبهذه الدنيا، وعن غاية هذه الحياة المؤقتة التي يحياها الإنسان، والهدف الذي يجب أن يوجه مساعيه إلى تحقيقه (النحلاوي، 2007، ص28).

والتربية الإسلامية ركيزة أساسية في دعم شخصية الفرد وتعليمها وتنميتها بما يرضي الله وذلك من خلال جهات عدة كالأسرة والمدرسة والجامعة والمسجد. كما وللتربية الإسلامية دور مهم في التنمية حيث أنها تنمي في الفرد اتجاهاً نحو الحرية في الفكر والسلوك وتدعوه إلى تحكيم العقل والوازع الديني والأخلاقي في التصرف تجاه ما قد يعترضه من تحديات ومشكلات (عبد العظيم، 2011، ص147).

وترى الباحثة أن التربية الإسلامية تسهم في تنمية الإنسان كونها تعمل على تنمية العقل على التفكير السليم والتسليم بالحق والانتفاع بما يعلم والأمانة العلمية وابتغاء الحق دون الهوى. ومن ها نستنتج أن التربية الإسلامية تنمي الفرد وشخصيته وتتمثل في انسجام

وتكامل، تتوحد معه طاقات الإنسان، وتتضافر جهوده لتحقيق هدف واحد تتفرع عنه، وتعود إليه جميع الجهود والتصورات، وضروب السلوك، ونبضات الوجدان.

مشكلة الدراسة

تتأثر التنمية برأس المال البشري أي العنصر المنتج والعامل وهو الإنسان. وتمثل التنمية مرحلة الوصول من الوضع الحالي إلى وضع أفضل اقتصادياً واجتماعياً وبيئياً، لذلك فالتنمية عملية متشعبة ومتعدد الأبعاد ولا تتم إلا بإحداث مجموعة من التغيرات الهامة في المجتمع. وتعد التربية من أهم الوسائل وأبرزها في إحداث تلك التغييرات التي تعد من أصعب المهام وأخطرها، لأن الإنسان تتغير الحياة من حوله بل تتغير البيئة ذاتها فهو مطالب بالكثير من العمل مع مواكبة هذه التغيرات، ولعل التربية الإسلامية النمط الوحيد بين الأنماط التربوية لذي يتصف بالنظرة الحقة للإنسان كونها تنطلق من منهج الله القويم. والتي تعمل على تنميته وفقاً للمنهج الإسلامي الذي يتناسب مع مختلف الأزمان والبيئات. من هنا جاءت هذه الدراسة للتعرف على التربية الإسلامية ودورها في التنمية.

أسئلة الدراسة

تسعى هذه الدراسة إلى الإجابة على التساؤلات لتالية:

1. ما الأسس التي تبنى عليها التربية الإسلامية؟
2. ما أثر أساليب التربية الإسلامية على تنمية الفرد والمجتمع؟
3. ما دور التربية الإسلامية في تنمية الفرد؟
4. ما دور التربية الإسلامية في تنمية المجتمع؟

أهمية الدراسة

تكتسب هذه الدراسة أهمية خاصة كونها تعالج موضوعاً على جانب كبير من الأهمية ألا وهو التربية الإسلامية ودورها في التنمية. إذ أن التربية الإسلامية تعمل على تنظيم العقول وتوضيح الحقائق التي تهتم في الدين والدنيا والآخرة، إضافة إلى أن التربية الإسلامية تهتم بتنمية الفرد وتنمية قدراته ومعارفه ومهاراته البشرية اللازمة لإيجاد الإنسان الصالح والقادر على العمل المنتج والمفيد. وتهتم التنمية بإحداث تغير شامل في المجتمع وهذا التغيير قد

يكون مادياً يعمل على رفع المستوى الاقتصادي وقد يكون معنوياً يهدف إلى تعزيز أهداف التنمية. بالإضافة إلى أن التربية الإسلامية تهدف لتنمية المجتمع تنمية شاملة ومستدامة لتكون موجهة لرفاهية الإنسان كونه يمثل الهدف الأساس للتنمية ومنه تبدأ تنمية المجتمع. هذا وأن تنمية الفرد تجعله أهلاً لأن يكون الأساس الأول في بناء المجتمع كونه اللبنة الأولى في الأسرة ثم تؤلف هذه الأسرة مع مثيلاتها من الأسرة المجتمع الذي يسعى دوماً لتحقيق التنمية الشاملة في جميع مجالات الحياة الاقتصادية والسياسية والاجتماعية.

كما وتأتي أهمية الدراسة من أهمية التنمية التي تستدعي الرؤية الفلسفية والمستقبلية للمجتمعات ومقاصد تطورها من منظور التربية الإسلامية، حيث أن التنمية تساهم في إزالة المعوقات البنيوية التي تمثل عقبة في تطور المجتمع، وإن التنمية في أساسها عملية تغيير بالبنية الاجتماعية الاقتصادية بمختلف الأنشطة ومظاهر السلوك الاجتماعي والاقتصادي ويمتد هذا التغيير إلى جوانب الحياة بالمجتمع بأكمله.

أهداف الدراسة:

تهدف الدراسة إلى التعرف على دور التربية الإسلامية في التنمية. والتعرف على أسس التربية الإسلامية ومنها الأسس الفكرية والتشريعية والتعبدية، وأساليبها ومنها أسلوب القدوة الحسنة والترغيب والترهيب والعادة والثواب والعقاب، والتعرف على دور التربية الإسلامية في تنمية الفرد والمجتمع من خلال أساليب التربية الإسلامية وأسسها. بالإضافة إلى الوصول إلى خلاصة عامة تفيد بأهم الاستنتاجات والتوصيات التي خرجت بها الدراسة.

مصطلحات الدراسة:

التربية: هي العملية الواعية المقصودة وغير المقصودة لإحداث نمو وتغير وتكيف مستمر للفرد نم جميع جوانبه الجسمية والعقلية والوجدانية من زوايا مكونات المجتمع وإطار ثقافته وأنشطته المختلفة (الحاج، 2013، ص14).

التربية الإسلامية: هي نظام تربوي متكامل لبناء الإنسان، داخل المؤسسات التعليمية كالمدارس، أو خارجها كالبيت أو المسجد، وتهدف إلى بناء المجتمع وتنمية البيئة الإسلامية في جانبيها المادي والاجتماعي لمعالجة سلبياتها ودعم إيجابياتها (هندي، 2009، ص20).

التنمية: هو انبثاق ونمو كل الإمكانيات والطاقات في كيان معين، بشكل كامل ومتوازن، سواء كان هذا الكيان فرد أو جماعة أو مجتمع (الوكيل، 2006، ص102).

حدود الدراسة:

اقتصرت الدراسة على جميع جوانب التنمية من وجهة نظر التربية الإسلامية ومجالاتها.

منهج الدراسة:

تم الاعتماد في هذه الدراسة على المنهج الوصفي وذلك لملاءمته لطبيعة الدراسة.

وتتضمن هذه الدراسة فصلين وكل فصل يتضمن مبحثين ومطالب على النحو التالي:

الفصل التمهيدي: خلفية الدراسة وأهميتها، ويشمل:

مشكلة الدراسة، أسئلة الدراسة، أهمية الدراسة، أهداف الدراسة، مصطلحات الدراسة، حدود الدراسة.

الفصل الأول: ويشمل ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: التربية الإسلامية

المبحث الثاني: علاقة التربية الإسلامية بالتنمية

المبحث الثالث: الدراسات السابقة

الفصل الثاني: ويشمل: نتائج الدراسة، والتوصيات.

الفصل الأول: الإطار النظري

المبحث الأول: التربية الإسلامية

تعد التربية الإسلامية الأساس الصلب والقاعدة المتينة التي قام عليها صرح الإسلام العظيم إذ الدين الإسلامي بناء متكامل يشمل جميع حياة المسلم منذ ولادته وحتى مماته ثم ما يصير إليه بعد موته، وهذا البناء الضخم لابد أن يقوم على أساس متين هو التربية الإسلامية التي تتخذ من وجدانية الخالق منطلقًا لها كما قال تعالى: ﴿**قُلْ إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ * لَا شَرِيكَ لَهُ وَبِذَلِكَ أُمِرْتُ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُسْلِمِينَ**﴾ (سورة الأنعام، الآية 162-163).

ويعرف جرادات والشيخ (2017، ص13) التربية في اللغة على أنها النمو والزيادة وزاد ونما أي ربى ونشأ ونمى. ويتضح هذا المعني من قوله تعالى" **وَاخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ**

وَقُل رَّبِّ ارْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّيَانِي صَغِيرًا " (سورة الإسراء، الآية 24).

وتعرف التربية الإسلامية اصطلاحاً على أنها تنمية جميع جوانب شخصية الفرد المسلم العقلية والنفسية والاجتماعية والسياسية والبدنية وفق شرع الله سبحانه وتعالى المتمثل بالقرآن الكريم والسنة النبوية بحيث الفرد إلى أعلى درجات الوعي ولمسؤولية ليكون قادراً على مواجهة ظروف الحياة المختلفة واستغلالها فيما ينفع الناس والتقرب إلى الله لنيل رضاه (جرادات والشيخ، 2017، ص14).

والتربية الإسلامية لها أهمية بالغة الأثر تتمحور من دورها المهم والعظيم في الإسلام والذي يتضح من خلال أوامر الله سبحانه وتعالى في القرآن الكريم والتي تدعو إلى التربية الصالحة وتنمية الفرد وفق طاعة الله وقال الله سبحانه وتعالى في محكم كتباه العزيز " **وَالَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا هَبْ لَنَا مِنْ أَزْوَاجِنَا وَذُرِّيَّاتِنَا قُرَّةَ أَعْيُنٍ وَاجْعَلْنَا لِلْمُتَّقِينَ إِمَامًا**"(سورة الفرقان، الآية 74). وتدل هذه الآية على أن الأفراد يسألوا ربهم أن يرزقهم أزواجا وأعقابا عمالا لله، يسرون بمكانهم وتقرّبهم عيونهم (القماش،2012). كما وأكدت السنة النبوية على أهمية التربية فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم " لأن يؤدب الرجل ولده خير من أن يتصدق بصاع " [رواه الترمذي، البر والصلة، باب ما جاء في أدب الولد، 1951، ص 451].

وذكر الصوفي (2011، ص77) أن للتربية الإسلامية عدة خصائص من أهمها أنها ربانية المصدر، وأنها ثابتة الأسس، وتتمتع بخاصية الشمول والتكامل والإيجابية. ويمكن توضيح أن التربية الإسلامية تربية ربانية المصدر أي أن أسسها وأصولها وأحكامها من عند الله ويقصد بربانية المصدر المنهج الذي رسمه الإسلام للوصول إلى أهدافه وغايته، منهج رباني خالص لأن مصدره وحي الله تعالى إلى خاتم رسله محمد صلى الله عليه وسلم. وفي القرآن الكريم آيات عديدة تدل على أن مصدر التربية الإسلامية رباني ومنها قوله تعالى :﴿ **وَتَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا لَا مُبَدِّلَ لِكَلِمَاتِهِ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ** ﴾ (سورة الأنعام، الآية 115).

ومن منطلق أن التربية الإسلامية ربانية المصدر مصدرها خبير عليم وتقوم على أساس ثابت هو أن لا إله إلا الله تنتج الغاية الأساسية للتربية لإسلامية عند الفرد وهي العبودية لله سبحانه وتعالى، مما يجعل الفرد يلتزم بالتربية الإسلامية ومبادئها كونها من الله تعالى حيث أنه كلما زاد الإنسان في عبوديته لله ازداد وعلت درجته وبهذا يكون الفرد قادراً على تنمية

المجتمع من خلال حماية الفطرة التي غرست فيه فالاستعداد للخير موجود بطبيعة الفرد والتربية الإسلامية تحافظ على هذه الفطرة وتقاوم الولاء لغير الله تعالى، كما وأن الفرد باقتناعه بأن التربية الإسلامية ربانية المصدر ينمي داخله محاربة كل أشكال الثنائية في المعرفة والأهداف (سبيتان، 2010، ص 34).

ويترتب على كون التربية الإسلامية تربية ثابتة الأسس أي أنها باقية ليوم الدين لا تبدل ونصوصها لا تنسخ وهي منزلة من الله تعالى ويتضح ذلك بقول الله تعالى: ﴿ **فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ**﴾ (سورة الروم، الآية 30). والفرد بطبيعته يتطور وينمو ويجاري الحياة والمستجدات الحديثة لذا فالتربية الإسلامية بالرغم من ثبات أسسها إلا أنها قادرة على مجارات المستجدات الحديثة كونها شاملة لجميع جوانب الحياة كما وأنه يكاد جميع الأحداث والقضايا التي يشهدها العصر الحالي أحداث محدث عنها وموجودة بالتربية الإسلامية.

ويقصد بأن التربية الإسلامية تربية متكاملة أمران هما تكامل ميادين التربية الإسلامية دون أن تقتصر على مكان دون مكان، وخلو التربية من التجزؤ، وعدم اقتصارها بالتالي على جانب واحد من جوانب شخصية الإنسان. التربية الإسلامية المتكاملة لا تهتم بالفرد من جانب معين وإنما من جميع جوانب شخصيته فهي تهتم به كوحدة متكاملة. حيث تتكامل أنشطة التربية الإسلامية في شخصية الفرد لتشكل نسيجاً واحداً متكاملاً يعنى بكافة جوانب الشخصية الإنسانية. ومن الآيات القرآنية الدالة على خاصية تكامل التربية الإسلامية قوله تعالى :﴿ **وَكُلَّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ فِي إِمَامٍ مُبِينٍ**﴾ (سورة يس، الآية 12).

والتكامل مفهوم قريب من الشمول كثيراً فالتربية الإسلامية المتكاملة هي تربية شاملة تشمل جميع جوانب الفرد الشخصية التي تنميه وتجعله قادراً على تنمية المجتمع، هذا كونها تشمل الإنسان والكون والحياة وكذلك لأنها تهتم بجميع جوانب شخصية الإنسان، وشملت في طياتها جميع أنواع المعرفة سواء كانت دينية أو دنيوية. وخاصية الشمول في التربية الإسلامية تؤكد على أنها تناولت جميع جوانب شخصية الفرد والمجتمع وبذلك قوله تعالى: ﴿ **ونَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ**﴾ (سورة النحل، الآية 89).

وشمول التربية الإسلامية يجعل الفرد ينعم بحياة مطمئنة مستقرة وذلك لأنه تحكمه شريعة كان أساس مصدرها الوحي الإلهي، فلما كان الأمر كذلك ترتبت عليها هذه الخاصية وهي خاصية الشمول لجميع جوانب الحياة ما يتطلب من الفرد زيادة جهده لتحقيق التنمية الذاتية التي تجعله يسعى دوماً لتنمية المجتمع وتحقيق رفعته من خلال اقتناعه بان التربية الإسلامية التي هي نهجه في الحياة شاملة وخالية من كل النقائص حيث قال تعالى " **الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ** "(سورة المائدة، الآية 3). فكيف لا تكون شاملة كاملة وهي من عند الله الذي لا ينسى ولا يسهى. وأيضاً قوله تعالى " **وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أُمَمٌ أَمْثَالُكُمْ مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ ثُمَّ إِلَى رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ**"(سورة الأنعام، الآية 38).

كما وتتمتع التربية الإسلامية بخاصية الإيجابية التي تتأتى من خلال المزج بين طاقاته كلها وربطها بعضها ببعض، فيتحول الكائن البشري إلى طاقة ايجابية عاملة في واقع الحياة ولكنها الايجابية السوية التي لا تتنكب الطريق كما أنها موجهة نحو الخير، فهي قوة إيجابية بغير طغيان على حقوق الآخرين(الصوفي، 2011، ص79).

وورد في القرآن الكريم ما يدل على خاصية الإيجابية في قوله تعالى " **أَمْ تَقُولُونَ إِنَّ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطَ كَانُوا هُودًا أَوْ نَصَارَى قُلْ أَأَنْتُمْ أَعْلَمُ أَمِ اللَّهُ وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ كَتَمَ شَهَادَةً عِنْدَهُ مِنَ اللَّهِ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ** " (سورة البقرة، الآية 140).

وتستند التربية الإسلامية إلى أصول مسمدة من العلوم والدراسات التي تفيد في فهم جوانبها المختلفة مثل علوم الدين والنفس والاجتماع والتاريخ والسياسة والاقتصاد والفلسفة والحياة وغيرها. وللتربية أصول عدة منها(علي، 2003، ص 29-30):

1. **الأصول الدينية:** وهي التي تجعل من القرآن الكريم والسنة النبوية الأصلين الذين تستمد منهما المقومات الأساسية التي تقيم عليها نظمها وتصوراتها المختلفة، ولهذا نشأت علوم أخرى ثل تاريخ التربية لإسلامية وفلسفة التربية الإسلامية وأصول التربية الإسلامية والتربية الإسلامية المقارنة.

2. **الأصول الاجتماعية والثقافية:** وهي التي جعلت العملية التربوية لا تدور حول الفرد وحده وإنما حول المجتمع وبذلك نشأ ما يسمى بعلم اجتماع التربية، وأنثروبولوجيا التربية.

3. **الأصول النفسية:** وهي الأصول التي توجب الوعي بقرات الفرد واستعداداته النفسية وخصائص وسلوكه وصحته النفسية وعلاقاته بغيره من الأفراد والجماعات وهذا ما يسمى بعلم النفس التربوي.

4. **الأصول الفلسفية**: وهي تنفيذ أو تشخيص إطار فكري كل ي عام يرسمه مفكر أو أكثر لمجتمع ما ويكون له أثر كبير على التربية.

وذكر عبد الإله وقلي (2002، ص 94-95) أن للتربية الإسلامية أغراض يستفاد منها الغرض الديني الذي عملت التربية الإسلامية على إفادة الأفراد والمجتمع ككل وكان من أهم استخداماتها تحقيقها للأغراض الدينية، ويعد القرآن الكريم المصدر الأول الذي يعود إليه الأفراد في أمور العبادة والحياة الاجتماعية بشتى مظاهرها، ولم تكن التربية الإسلامية ذات طابع دينياً ولا دنيوياً بحتاً وإنما كان يلاءم بين الدين والدنيا، فكانت التربية الإسلامية مهتمة بشكل كبير وكان من أهم أهدافها إعداد النشء للحياة الدنيا.

والغرض الاجتماعي كونه التربية الإسلامية تهتم بالجانب الديني والأخلاقي. فركزت التربية الإسلامية على الأخلاق التي تعد من أهم عناصر تكوين الفرد المثالي والأسرة السليمة، والمجتمع الراقي والدولة المتقدمة، ومن أجل ذلك حرص الإسلام اشد الحرص على أعداد المجتمع وتهذيبه، فالأخلاق الفاضلة هي التي تعصم هذه المجتمعات من الانحلال وتصون الحضارة والمدنية من الضياع ومن دونها لا تنهض الأمم ولا يحقق المجتمع تنميته إلا من خلال الأخلاق الفاضلة. وهذه الأخلاق الإسلامية المستمدة من القرآن الكريم، والسنة المطهرة أخلاق ثابتة لا تتغير، ولا تتبدل، فلا يمكن بحال أن يصبح الكذب والخيانة في يوم ما من الفضائل، أو الصدق والأمانة من البلاهة والغباء، أو الشتم وبذاءة اللسان من الأدب؛ بل إن ما جاء الإسلام بذمه فهو مذموم إلى يوم القيامة، وما جاء بتحسينه ومدحه فهو كذلك إلى يوم القيامة لا يتغير ذلك أبداً (نصير، 2013، ص 124). وهذا الثابت في الأخلاق الإسلامية يعد من أهم خصائصها وأعظم مميزاتها، التي تنفرد بها عن القيم والأخلاق الوضعية التي يتعارف عليها الناس بعيداً عن وحي الله المبارك.

ومن الآيات التي بينت أن التربية الإسلامية تربية تهتم بأخلاق الفرد توجيه لقمان لابنة في

نصائح تدل على مكارم الأخلاق والأمور الواجب الابتعاد عنها فجاء في القرآن الكريم " **يَا بُنَيَّ أَقِمِ الصَّلَاةَ وَأْمُرْ بِالْمَعْرُوفِ وَانْهَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَاصْبِرْ عَلَى مَا أَصَابَكَ إِنَّ ذَلِكَ مِنْ عَزْمِ الْأُمُور * وَلَا تُصَعِّرْ خَدَّكَ لِلنَّاسِ وَلَا تَمْشِ فِي الْأَرْضِ مَرَحًا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ * اقْصِدْ فِي مَشْيِكَ وَاغْضُضْ مِنْ صَوْتِكَ إِنَّ أَنْكَرَ الْأَصْوَاتِ لَصَوْتُ الْحَمِيرِ** "(سورة لقمان، الآية 17-19).

وبين النحلاوي (2007، ص 29) أهم أسس التربية الإسلامية وهي الأسس الفكرية التي تتميز بوضوح الأفكار التي تبنى عليها حياة المسلم، والمنطقية والملائمة للفطرة الإنسانية، وأن المعتقدات الإسلامية تتميز بالعرض المقنع. والأسس التعبدية وتشمل الأمور المتعلقة بالعبادات حيث تعمل العبادات على تربية المسلم على الارتباط بالمسلمين وحبهم، وتربية المسلم على العزة والكرامة، وتربية المسلم على التجديد المستمر للنفس. والأسس التشريعية وهي الأسس التي تعتمد على سن التعاليم الدينية وبيان العقيدة التي يجب الإيمان بها. وتشمل الأسس التشريعية (أثر الشريعة على الفرد، وأثر الشريعة على تربية الخلق، وأثر الشريعة على حفظ الضرورات الخمس، وأثر الشريعة التربوي).

وقد حدد الإسلام مجموعة من الأساليب التي تعتمد عليها التربية الإسلامية ومنها القدوة الحسنة والترغيب والترهيب والثواب والعقاب، وإثارة العاطفة والتربية بالتعليم والعادة والوعظ والإرشاد (هدلة، 2013، ص9).

القدوة الحسنة وهي أول أسلوب من أساليب التربية الإسلامية والتي تعني وتكون بالوالدين والمعلم والأقارب لذا يقوم الأبناء بتقليد سلوكهم في معظم الأحيان إذا كان خيراً فخير وإن كان شراً فشر، لذا فالمجتمع اليوم بحاجة كبيرة إلى أباء صالحين ليكونوا قدوة صالحة لأبنائهم. والقدوة الحسنة هي المثال الواقعي للسلوك الخلقي الأمثل، وهذا المثال الواقعي قد يكون مثالًا حسيًّا مشاهدًا ملموسًا يقتدي به، وقد يكون مثالًا حاضرًا في الذهن بأخباره، وسيره، وصورة مرتسمة في النفس بما أثر عنه من سير، وقصص، وأنباء من أقوال أو أفعال. والقدوة الحسنة تكون للأفراد على صفة أفراد مثاليين ممتازين، وتكون للجماعات على صفة جماعات مثالية ممتازة... ووجه القرآن الكريم بصراحة تامة إلى القدوة الحسنة، فقال الله تعالى " **لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُو اللَّهَ وَالْيَوْمَ الآخِرَ وَذَكَرَ اللَّهَ كَثِيرًا**

"(سورة الأحزاب، الآية 21).

وتؤثر القدوة الحسنة على تنمية الفرد والمجتمع حيث تُنمي الفضائل والأخلاق الحميدة في نفوس الأفراد ويتضح ذلك من خلال صفات القدوة الحسنة حيث تتصف بصفات أخلاقية وقيم عليا إذا تحققت في الفرد المسلم أصبح في القمة وينظر نظرة إنسانية إلى جميع القضايا التي تواجه الناس جميعاً، و تسهم القدوة الحسنة في شحن الأفراد بالتقوى ومعرفة الله وتعزز في نفوسهم الثقة والأمل بالمستقل المستمد من نصر الله وثوابه للمؤمنين فينطلق المؤمن بشحنات إيمانية مستمدة من قادته يدفعه إلى فعل الخير والبر والإحسان وبالمقابل محاربة الفساد والمنكر وكل ضارٍ في المجتمع (زهد، 2010، ص11).

وبين هدلة (2013، ص 10) أن أسلوب الترغيب والترهيب يتفق مع طبيعة الإنسان حيثما كان وفي أي مجتمع، لأن الفرد إذا استثير شوقه إلى شيء ما، زاد اهتمامه به، فسرعان ما يتحول هذا الشوق إلى نشاط يملأ حياته أهمية وعملا وتعلقا بما تشوق إليه، ورغبة في الحصول عليه، وفي المقابل فإن الخوف من شيء، والتنفير منه، يجعل الفرد يهابه، ويبتعد عنه ومن أهم الآيات القرآنية الدالة على هذا الأسلوب قوله تعالى **"فَقُلْتُ اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ إِنَّهُ كَانَ غَفَّارًا* يُرْسِلِ السَّمَاء عَلَيْكُم مِّدْرَارًا* وَيُمْدِدْكُمْ بِأَمْوَالٍ وَبَنِينَ وَيَجْعَل لَّكُمْ جَنَّاتٍ وَيَجْعَل لَّكُمْ أَنْهَارًا"** (سورة نوح، الآية 10-12).

وقد اتخذت التربية الإسلامية أسلوب الترغيب والترهيب الذي يتفق مع مفهوم الثواب والعقاب كونها تتعلق بأفعال الإنسان المكلف قبل وقوعها وبعدها. فالترغيب يكون بالحث على الفعل الحسن والثواب نتيجة لهذا الفعل الحسن كقوله تعالى " **وَبَشِّرِ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ**" (سورة البقرة، الآية 25). والترهيب مانع من الإقدام على الفعل القبيح والعقاب يكون جزاءً له. وبهذا الأسلوب يتجنب الفرد كل ما يوقعه بالأفعال الغير مرغوبة والتي ينال منها العقاب من الله ومن الآيات الدالة على ذلك قوله تعالى" **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ* كَبُرَ مَقْتًا عِندَ اللَّهِ أَنْ تَقُولُوا مَا لَا تَفْعَلُونَ"**(سورة الصف، الآية 2-3).(همداني، 2015، ص98). ومن ذلك الآية التي تدل على الترهيب من إتباع الهوى قال تعالى " **وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّنِ اتَّبَعَ هَوَاهُ بِغَيْرِ هُدًى مِّنَ اللَّهِ ۚ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ**

الظَّالِمِينَ" (سورة القصص، الآية 50).

وتعتبر التربية بالتعليم من أساليب التربية الإسلامية حيث إن التعليم وسيلة خادمة للتربية، وجزءاً هاماً منها، وهو في الغالب يقترن بالدليل العقلي والبرهان المنطقي، ويراعى فيه التدرّج مع استخدام الوسائل الحديثة والحسية بغية تقريب المعنى وتزويد الفرد بأرضية علمية وثقافية واسعة تؤهله لينمي معارفه وخبراته وقدراته بما يخدم المجتمع ويعمل على تحقيق تنميته وازدهاره وورد في القرآن الكريم آية تدل على أسلوب الثواب والعقاب حيث قال تعالى " **هَلْ جَزَاءُ الإِحْسَانِ إِلاَّ الإِحْسَانُ**" (سورة الرحمن، الآية 60).

كما وتعد إثارة العاطفة أسلوباً من أساليب التربية الإسلامية ويتمثل هذا الأسلوب بإيقاظ المشاعر الوجدانية، وتحريك العواطف الداخلية تجاه الشيء المتعلم بحيث يكون رديفاً للفرد نحو الالتزام به والثبات عليه (هدله، 2013، ص11).

ومن أساليب التربية الإسلامية التي تؤثر على تنمية الفرد والمجتمع أسلوب الوعظ والإرشاد الذي توجيه مباشر في التربية، وعلى المربي تحيّن الوقت المناسب في توجيهه وإرشاده، ويراعي اللطف في النصح والرفق في القول وخفض الصوت (حوامده، 2005، ص103). والوعظ عمل جليل يدعو إلى الخير والصلاح للفرد وينهاه عن الشر والفساد وبهذا يكون الفرد حقق صلاح المجتمع وتأتي الموعظة للتعليم ابتداءً كما تكون للتأديب في مواقف وحالات معينة وجاء في القرآن الكريم ما يدل على أسلوب الوعظ والإرشاد كقوله تعالى " **وَإِذْ قَالَ لُقْمَانُ لِابْنِهِ وَهُوَ يَعِظُهُ يَا بُنَيَّ لَا تُشْرِكْ بِاللَّهِ ۖ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ**" (سورة لقمان، الآية 13). وقوله تعالى " **قُلْ إِنَّمَا أَعِظُكُم بِوَاحِدَةٍ ۖ أَن تَقُومُوا لِلَّهِ مَثْنَىٰ وَفُرَادَىٰ ثُمَّ تَتَفَكَّرُوا ۚ مَا بِصَاحِبِكُم مِّن جِنَّةٍ ۚ إِنْ هُوَ إِلَّا نَذِيرٌ لَّكُم بَيْنَ يَدَيْ عَذَابٍ شَدِيدٍ**"(سورة سبأ، الآية 46).

ويعتبر الثواب والعقاب أسلوباً من الأساليب التي تعتمد على أن الثواب في الأمور المستحبة ويكون الثواب مادياً أو معنوياً. وإنزال العقوبة على الفرد عند التقصير أو الإساءة وتعد العقوبة من السياسات التوجيهية لتعديل السلوك (الطحان، 2006، ص226).

ويؤثر الثواب والعقاب على تنمية الفرد كونه يؤثر على نمو الذكاء لديه سواء الذكاء اللغوي والمنطقي والرياضي والمكاني والجسمي والحركي والاجتماعي والشخصي والروحي

والطبيعي المتمثل في حب المجتمع والتفاعل الإيجابي معه. وينمو الذكاء مع الرغبة والخبرات السعيدة المرتبطة باللذة والسرور التي بها تستطيع التربية الإسلامية أن تمنح الفرد مكافأة تتوافق مع العمل الذي قام به والذي يعتب رمن الأعمال الحسنة كالصدقة فثوابها الأجر من الله تعالى والبركة، وبنفس اللحظة ترتقي بذكاء من الذكاءات المتعددة التي يتمتع بها كل فرد ولكن بعض الأفراد يقومون بتنميتها إلى أقصى طاقاتها بالتعلم والاجتهاد. كما وتؤكد نظرية الذكاءات المتعددة على ضرورة تنويع الثواب والعقاب وتجديده كي يستحوذ هذا الأسلوب على ذهن الفرد وجعله يسلك على أفضل الطرق في التربية التي من شانها تنميته تنمية المجتمع(جابر، 2003، ص6).

ويوجد العديد من الأمثلة الدالة على أسلوب الثواب والعقاب في القرآن الكريم كقوله تعالى " **فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ * وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ**" (سورة الزلزلة، الآية 7-8). كما وبين الله تعالى جزاء من يعمل صالحاً وجزاء المؤمنين في قوله تعالى " **إِنَّ لِلْمُتَّقِينَ مَفَازًا *حَدَائِقَ وَأَعْنَابًا *وَكَوَاعِبَ أَتْرَابًا *وَكَأْسًا دِهَاقًا *لَا يَسْمَعُونَ فِيهَا لَغْوًا وَلَا كِذَّابًا * جَزَاءً مِنْ رَبِّكَ عَطَاءً حِسَابًا** " (سورة النبأ، الآية 31-36).

ويرى الحازمي (2009، ص36) أن للتربية الإسلامية أهمية كبيرة على الأسرة فهي تعد طاعة لله تعالى فالله سبحانه وتعالى أمر بإنجاب الأبناء وتربيتهم وتأديبهم وعند قيام الوالدان بتربيتهم وتأديبهم على منهج الكتاب والسنة النبوية يؤديان طاعة الله تعالى. كما وتعد التربية مسؤولية منوطة بالأسرة أولاً ومؤسسات المجتمع ثانياً، وكل فرد بحسب موقعه وقدراته ومعرفته، وهذه المسؤولية شاملة لما يتصل بإصلاح جميع جوانب شخصياتهم العقيدية والتعبدية والخلقية والاجتماعية. فالأسرة مكلفة تكليفاً أساسياً بالمسؤولية الملقاة على عاتقها. تمثل تربية الأبناء على المنهج الإسلامي وقاية من لأبناء وعداوتهم للوالدين التي تحدث نتيجة الإهمال أو نتيجة التربية البعيدة عن المنهج الإسلامي وقد أمر الله تعالى بالحذر من الأبناء في قوله تعالى " **يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّ مِنْ أَزْوَاجِكُمْ وَأَوْلادِكُمْ عَدُوّاً لَكُمْ فَاحْذَرُوهُمْ وَإِنْ تَعْفُوا وَتَصْفَحُوا وَتَغْفِرُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ * إِنَّمَا أَمْوَالُكُمْ وَأَوْلادُكُمْ فِتْنَةٌ وَاللَّهُ عِنْدَهُ أَجْرٌ عَظِيمٌ**"(سورة التغابن، الآية 15).

وللتربية الإسلامية ثماراً يجنيها الوالدين فمن خلالها يراعي الأبناء حقوق الوالدين ويؤدوها وافيه غير منقوصة لنيل رضا الله تعالى ورضاهم. وتقوم التربية الإسلامية على أساس تنشئة الفرد على الاقتصاد والاعتدال في المأكل والمشرب والملبس، وفي شؤون حياته العامة، وهذا يفر أموالاً تهدر ويمنع معصية ترتكب بالإسراف. فمن يربي نفسه وأهله على الاقتصاد والاعتدال لا تسمح له أخلاقة أن يثقل والديه بكثرة المطالب وبذلك تقل التكاليف الاقتصادية (الحازمي، 2009، ص 42).

وهناك علاقة قوية بين التربية والمجتمع، حيث تعد التربية الأساس والوسيلة التي تعمل وتسهم في استقرار المجتمع وأنظمته وقيمه وهي تعمل على إصلاح المجتمع وتحسينه وتقدمه وتطوره. وتعد التربية عملية اجتماعية تختلف من مجتمع إلى آخر حسب طبيعة المجتمع والقوى المؤثرة فيه بالإضافة إلى القيم التي يعيش على أساسها (علي، 2012، ص13).

والتربية الإسلامية لها دور مهم في المجتمع وتؤثر عليه ويبرز دورها في المجتمع من خلال تحقيقها لما يلي(نصير، 2013، ص112):

1. **الأمن الاجتماعي**: حيث أن التربية المبنية على المبادئ الإسلامية تحقق الأمن الاجتماعي عن طريق إزالة الجرائم والشرور والعلاقات العدوانية بين الأفراد والجماعات.

2. **تحقيق التنمية الاقتصادية:** فمن مظاهر أهمية التربية الإسلامية أنها تهيئ للمجتمع سبل التنمية الاقتصادية المتزنة من عدة جوانب مثل (التربية الأخلاقية، والتربية المهنية والإبداعية، وتقليل المصروفات، وضمور واختفاء المعوقات الاقتصادية والسلوكية).

وللتربية الإسلامية دور كبير في تنمية الفرد والمجتمع، فالتربية الإسلامية تهتم بتنمية الفرد وتنمية قدراته ومعارفه ومهاراته البشرية. وورد في القرآن الكريم آية تدل على أهمية التربية في تنمية الطموحات وهي قوله تعالى " **وَكَذَلِكَ يَجْتَبِيكَ رَبُّكَ وَيُعَلِّمُكَ مِن تَأْوِيلِ الأَحَادِيثِ وَيُتِمُّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكَ وَعَلَى آلِ يَعْقُوبَ كَمَا أَتَمَّهَا عَلَى أَبَوَيْكَ مِن قَبْلُ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْحَاقَ إِنَّ رَبَّكَ عَلِيمٌ حَكِيمٌ** " (سورة يوسف، الآية 6).

المبحث الثاني: علاقة التربية الإسلامية بالتنمية

وتعتبر التنمية ظاهرة اجتماعية نشأت مع نشأة البشر، وهي من أهم المفاهيم العالمية في

القرن الواحد والعشرين، حيث أطلق على عملية تأسيس النظم الاقتصادية والسياسية المتماسكة ما يسمى بعملية التنمية وتبرز أهميتها من تعدد أبعادها ومستوياتها وتشابكها مع العديد من المفاهيم الأخرى كالتخطيط والإنتاج والتقدم. واستخدم مصطلح التنمية في العديد من الحقول فأصبح هناك التنمية الثقافية التي تسعى لرفع مستوى الثقافة في المجتمع وترقية الإنسان، وكذلك التنمية الاجتماعية التي تهدف إلى تطوير التفاعلات المجتمعية بين أطراف المجتمع الفرد والجماعة والمؤسسات، والتنمية البشرية التي تهتم بدعم قدرات الفرد وقياس مستوى معيشته وتحسين أوضاعه في المجتمع(حلاوة، 2009، ص24).

ويعرف الكمالي (2014، ص56) التنمية بأنها مجموعة من الوسائل والجهود المختلفة التي من خلالها يتم الاستخدام الأمثل للثروة بشقيها المادي والبشري والتي بدورها تؤدي إلى إحداث تغيير في أنماط السلوك وأنواع العلاقات الاجتماعية.

والتنمية عبارة عن تحريك عملي مخطط لمجموعة من العمليات الاجتماعية والاقتصادية من خلال عقيدة معينة لتحقيق التغيير المستهدف بغية الانتقال من حالة غير مرغوب فيها إلى حالة مرغوب فيها. وتهدف التنمية إلى إحداث تغيير حقيقي في حياة الإنسان يجعله ينتقل إلى حياة أرقى وأفضل مما هو علي، وتمكن الإنسان من توسيع نطاق خياراته من خلال استخراج مكامن المواهب والقدرات عنده وتنميتها وتوظيفها بشكل كبير، وتعمل على زرع ثقة الإنسان بنفسه، و تعزيز قدراته الهائلة في الإبداع، الأمر الذي يجعله لا يلتفت إلى المثبطات حول، و تدعو الإنسان الذي لم يحالفه الحظ في جانب معين إلى محاولة خوض حياته مع جوانب أخرى تمكنه من الوقوف على إنجازات عظيمة لم يتوقعها فيستفيد ويفي، و تدعوه إلى استغلال جميع أنواع الموارد البشرية حوله، وترشد إلى حسن التعامل معها بما ينفع بها نفسه، وأسرته ومجتمعه، وتساعد على تنمية الاكتفاء الذاتي للإنسان بالاعتماد على مواهبه وقدراته، فتجعله يقضي على الفقر والجهل المحيط به في المجتمع (الغندور، 2011، ص4).

وقد بدأ الاهتمام بالتنمية من قبل الباحثين والمفكرين وصناع القرار بعد انتهاء الحرب العالمية الثانية، وللتنمية أنواع مختلفة ومنها التنمية الاقتصادية وهي العملية التي يتم من خلالها الانتقال من حالة التخلّف إلى حالة التقدم وذلك يقتضي إحداث تغير في الهياكل

الاقتصادية، وبالتالي فهي تنصرف إلى إحداث زيادة الطاقة الإنتاجية للموارد الاقتصادية. والتنمية الاجتماعية وهي تهتم بتغير المجتمع من حيث بناءه، فهي العملية الهادفة التي تؤدي إلى تنمية الوعي والاعتماد بين المواطنين تنمية قدراتهم على تحمل المسؤولية في مواجهة مشكلاتهم. والتنمية الثقافية وتتمثل في تزايد عدد العلماء والمثقفين والباحثين والمفكرين وعدد الطلبة في الجامعات وبالتالي فهي أساس وركيزة في ظهور تنمية اقتصادية واجتماعية. والتنمية السياسية وهي التي تهتم بالمواضيع السياسية كالتنشئة السياسية والتنمية الشاملة التي تهدف إلى تحقيق التقدم الاقتصادي والاجتماعي والذي له علاقة بالتنمية السياسية والثقافية (معتوق، 2009، ص38).

هذا وتنطلق فلسفة التنمية من منظور إسلامي من مسلمة أساسية وهي أن الإنسان خليفة الله في أرضه، وهذه الخلافة مقرونة بعبوديته. وانطلاقاً من أن الإسلام يعمل على إحالة سعي الإنسان كله في الدنيا إلى عبادة، فإن السعي التنموي يُعد صورة مخصوصة من صور العبادة، كما تؤكد فلسفة التنمية في الإسلام على أن التنمية الحقيقية تحدث نتيجة التفاعل الإيجابي بين البعد الإيماني وبين الأبعاد المختلفة للتنمية، وأن الفصل بينهما يؤدي إلى الخراب. كما تحرص فلسفة التنمية على تحقيق الشمول والتكامل والتوازن بين مختلف أبعاد وجوانب التنمية، وذلك من اجل الوصول بالإنسان إلى مقام التكريم الذي منحه الله للإنسان (الدوسري، 2009، ص12).

وتتأثر التنمية بالعديد من العوامل ولعل من ابرز العوامل التي تؤثر على التنمية التربية الإسلامية التي تؤثر على التنمية بشكل كبير. والتربية الإسلامية وخاصةً الجانب التعليمي منها هو المسؤول عن تحقيق أهداف التنمية بالمجتمع، والتنمية لا تقتصر على النمو الاقتصادي بل تمثل عملية التغير بأبعادها الاقتصادية والسياسية والثقافية والاجتماعية. هذا وتهدف التنمية إلى تحقيق زيادة منتظمة في الدخل الحقيقي للفرد إلى نموه الشخصي والمهني ورفاهيته وقدرته على اتخاذ القرار والمشاركة الاجتماعية والسياسية بمجتمعه والاستفادة من مؤسساته المجتمعية (الحسناوي، 2014، ص 5).

ويتمثل دور التربية في عملية التنمية من خلال أهمية رأس المال البشري الذي يعد من عناصر الإنتاج وأكثرها أهمية، هذا وإن التربية عملية استثمار في رأس المال البشري وينتج

عنها عائد على الفرد والمجتمع كأي مشروع استثماري (UNESCO,2013).

وذكر أبو عليان (2014، ص30-33) أن التنمية في التربية الإسلامية تتميز بالعديد من الخصائص ومنها الشمول والتوازن، والواقعية، والمسؤولية والإنسانية والمراعاة الأولويات والديمومة.

تشمل التنمية جميع الجوانب الاقتصادية والاجتماعية والعلمية والسياسية والثقافية. فليست التنمية مجرد تحسين للأحوال المعيشية ولكنها هدف مستمر وقدرة متواصلة متعاظمة على التطور والنماء والارتقاء، وتتداخل فيها أبعاد عديدة متفاعلة ومتشابكة مع بعضها البعض، إذ لا يمكن تصور حدوث تنمية في بعد أو محور واحد دون بقية المحاور والأبعاد، فلا يمكن تصور تنمية اقتصادية مع وجود تخلف إدارة أو سياسي أو ثقافي أو تقني وبذلك نستنتج أن التنمية هي عملية مجتمعية واعية ودائمة موجهة وفق إرادة وطنية مستقلة من أجل إيجاد تحولات هيكلية وإحداث تغييرات سياسية واجتماعية واقتصادية تسمح تصاعد مطرد لقدرات المجتمع وتحسين مستمر لنوعية الحياة فيه (مصطيفي، وبن سانية، 2014، ص14).

وأن التنمية في التربية الإسلامية لا تستهدف زيادة الإنتاج فقط وإنما تستهدف العدل، أي تقوم التنمية في التربية الإسلامية على أساس عدالة التوزيع لقوله تعالى ﴿ **اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ** ﴾(سورة المائدة، الآية 8). ويمثل الاستثمار في كل القطاعات في آن واحد واحداً من أوجه التوازن في التنمية فلا بد من وجود توازن بين القطاعات المختلف ك التوازن بين القطاع الزراعي والقطاعي الصناعي أو التوازن بين فروع القطاع الواحد كالتوازن بين صناعة آلات الإنتاج وصناعة السلع الاستهلاكية، أو التوازن بين الاستثمارات المنتجة واستثمارات البنية القاعدية (صواليلي، 2006، ص30).

وقد أشار الله سبحانه وتعالى للتوازن في العديد من آيات القرآن الكريم نذكر منها ﴿ **كُلُوا وَاشْرَبُوا مِنْ رِزْقِ اللَّهِ وَلا تَعْثَوْا فِي الأَرْضِ مُفْسِدِينَ** ﴾(سورة البقرة، الآية 60). وقوله:﴿ **وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا وَادْعُوهُ خَوْفًا وَطَمَعًا ۚ إِنَّ رَحْمَتَ اللَّهِ قَرِيبٌ مِّنَ الْمُحْسِنِينَ**﴾(سورة الأعراف، الآية 56). كما وورد في قوله تعالى : ﴿ **وَاذْكُرُواْ اللّهَ فِي أَيَّامٍ مَّعْدُودَاتٍ فَمَن تَعَجَّلَ فِي يَوْمَيْنِ فَلاَ إِثْمَ عَلَيْهِ وَمَن تَأَخَّرَ فَلا إِثْمَ عَلَيْهِ لِمَنِ اتَّقَى وَاتَّقُواْ اللّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّكُمْ**

﴿إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ﴾(سورة البقرة، الآية 203). وأن هذا التوازن الدقيق، بين ما يجب أن يكون وما ينسجم مع قدرة الفرد نابع من واقعية الإسلام في تعامله مع الإنسان، فهو لا يثقل كاهله بما لا يطيق من الأفعال كما أنه يأخذ بعين الاعتبار ضعف خلقه وطاقته المحدودة ﴿يُرِيدُ اللَّهُ أَن يُخَفِّفَ عَنكُمْ وَخُلِقَ الإِنسَانُ ضَعِيفًا﴾ (سورة النساء، الآية 28).

وتعد الواقعية خاصية من خصائص التنمية في التربية الإسلامية وهي المثالية في التنمية، وذلك لأن التربية الإسلامية مصادرها من الله تعالى العالم الخبير ولا يمكن أن يقرر مبادئ مثالية بعيدة عن التصور الإنساني للحياة مع التركيز على إمكانية تطبيقها. وتعمل التربية الإسلامية على تامين الواقعية في فكر الفرد من خلال التخطيط للإصلاح الإداري والنأي عن التوجهات النظرية والنظم الفنية الهامشية التي تمثل في بعض الأحيان رغبة وهوى بعض الأفراد في تقليديهم افتناناً منهم بما قرؤوا أو سمعوا في بيئات أخرى. فعليهم أن يراعوا أن هذه الخ المعدة يمكن أن تطبق على أرض الواقع وضمن الإمكانات المتاحة لتحقق التنمية المنشودة (دودين، 2011، ص 123).

وتتحدد المسؤولية في التنمية من منظور التربية الإسلامية في ثلاثة جوانب وهي مسؤولية الفرد تجاه نفسه، ومسؤوليته تجاه المجتمع، ومسؤولية الدولة تجاه الفرد والمجتمع. وتتضح المسؤولية في التنمية من وجهة نظر التربية الإسلامية من خلال الواجبات التي فرضها الإسلام ومنها على سبيل المثال التكافل الاجتماعي الذي ينظر إليه البعض على أنه المعونات والرواتب والمساعدات التي تقدمها الدولة أو المؤسسات الخيرية أو الأفراد الأغنياء للمحتاجين وليس هذا كل التكافل الاجتماعي إلى يهدف إلى تنمية المجتمع فهناك رعاية أسر السجناء ورعاية الشباب وتقديم وظائف لهم كلها أعمال تدل على التكافل الاجتماعي الذي يوجه الفرد والمؤسسات لتحقيق تنمية المجتمع وازدهاره (الرشيد، 2014، ص42).

كما وتسهم التربية الإسلامية في التنمية التي أساسها وغايتها الإنسان، والذي يعد من أهم أسباب قوة لأمة فبناء الإنسان الصالح القوي هو أساس انطلاقه التنمية. وراعت التربية الإسلامية في عملية التنمية نظام الأوليات التي يأتي في مقدمته الضروريات وهي الأشياء التي لا تقوم حياة الناس بدونها، والحاجات وهي الأشياء التي يمكن تحمل الحياة بدونها،

الكماليات وهي التي تجعل حياة الناس أكثر سهولة ويسر ومتعة (أبو عليان، 2014، ص 32).

الديمومة (الاستدامة) وهي خاصية من خصائص التنمية في التربية الإسلامية والتي تعرف بالتنمية المستدامة. التي تهتم بتوفير متطلبات البشرية حالياً ومستقبلاً سواء أكانت مادية أو روحية، بما في ذلك حق الإنسان في كل عصر في أن يكون له نصيب من التنمية الخلقية والثقافية والاجتماعية. وتعتمد التنمية المستدامة في التربية الإسلامية على مبدأ التوازن والاعتدال في تحقيق متطلبات الإنسان (يحياوي وعاقلي، 2012، ص122). ومن الآيات القرآنية الدالة على مبدأ التوازن والاعتدال قوله تعالى: ﴿ **وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ** ﴾(سورة الأعراف، الآية 31). وقوله تعالى:﴿ **آمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَأَنفِقُوا مِمَّا جَعَلَكُم مُّسْتَخْلَفِينَ فِيهِ ۖ فَالَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَأَنفَقُوا لَهُمْ أَجْرٌ كَبِيرٌ** ﴾ (سورة سبأ، الآية 13).

المبحث الثالث: الدراسات السابقة

أجريت العديد من الدراسات التي تناولت مواضيع دور التربية الإسلامية في التنمية وهذا عرض بأبرز هذه الدراسات وتم ترتيبها من الأحدث إلى الأقدم. حيث **أجرى الضمادي (2012)** دراسة هدفت إلى الكشف عن الأصل الثقافي للتربية الإسلامية، والتعرف على وظائف الأصل الثقافي للتربية الإسلامية وتطبيقاته التربوية. بينت نتائج الدراسة أن التربية الإسلامية عملية تفاعل بين الفرد والبيئة الاجتماعية المحيط هبه مستضيئة بنور الشريعة الإسلامية، بهدف بناء الشخصية الإنسانية المسلمة المتكاملة في جوانبها كلها، وبطريقة متزنة. ويمثل الأصل الثقافي للتربية الإسلامية منظومة العادات والتقاليد، التي تستند إليها التربية لها الإسلامية، في أبعادها ومجالاتها، وأنشطتها المختلفة، ومدى تأثير تلك الأسس في عملها.

وقام قاسم وآخرون (2011) بدراسة هدفت إلى التعرف على جوانب التنمية الذاتية في ضوء التربية الإسلامية، وما هو أثر التنمية الذاتية على الفرد المسلم في ضوء التربية الإسلامية. وتم استخدام المنهج الاستدلالي. وتوصلت الدراسة إلى نتائج أهمها: أن التنمية الذاتية تعني تطوير الفرد لمهاراته وقدراته بمختلف المجالات. وأن التنمية الذاتية لها غاية وهدف أسمى، فهي تعنى بتغيير الإنسان نحو الأفضل، وضرورة تحقق التنمية الذاتية لجميع أفراد المجتمع، وعلى وجه الخصوص ممن هم في موقع المسؤولية، وأن التنمية الذاتية في

الإسلام تتكامل جوانبها وتتعدد لتشمل الجوانب الإيمانية، والعبادية، والعلمية، والأخلاقية، والإنتاجية، والجسدية.

وأجرى الصوفي (2011) دراسة هدفت إلى التعرف على خصائص الفطرة الإسلامية والكشف عن الدلالات التربوية وعرض تصور مقترح لتعزيز دور التربية الإسلامية في الحفاظ على الفطرة السليمة. وتم استخدام أسلوب تحليل المحتوى كأحد مداخل وتقنيات المنهج الوصفي. وتوصلت الدراسة إلى للتربية الإسلامية دور كبير في الحفاظ على الفطرة السليمة، وأم الناس مفطورون على التوحيد والخير وما يطرأ عليهم من انحراف وفساد يرجع لأسباب خارجية. وكشفت الدراسة هم أهم خصائص الفطرة التي تتوافق مع خصائص الدين الإسلامي.

وقدم الجهني (2010) دراسة هدفت إلى التعرف على منهج التربية الإسلامية في بناء كفاءة الأداء وأثره في عملية التنمية، وإبراز الأساليب التربوية لغرس وبناء كفاءة الأداء وحب العمل التي تعمل على بناء المجتمع وتحقيق تنميته. وإبراز الأثر الذي يحدثه بناء كفاءة الأداء في عملية التنمية. واعتمدت الدراسة على المنهج الوصفي التحليل والمنهج الاستنباطي. توصلت الدراسة إلى أن منهج التربية الإسلامية اعتنى في تحقيق الكفاءة في أداء العمل ودعا إلى إحسان العمل وإتقانه والثناء على ذوي المهارات والقدرات العالية وبيان منزلة الأكفاء وأثرهم على المجتمع.

وقام الجرجاوي (2007) بدراسة هدفت إلى الكشف عن الإشكاليات التي تعيق تطبيق قيم التربية الإسلامية في المجتمع العربي وهي التحديات والأزمات التي تكاد تلتهم إنجازات الأمة وتمسح شخصيتها، وتكاد تلغي ذاتيتها وكينونتها وصيرورتها. ولمعرفة هذه الأخطار التي تحدق بهذا المجتمع، وعمد الباحث إلى استخدام المنهج الوصفي التحليلي. وتوصلت نتائج الدراسة إلى أن لكل أمة تربيتها التي تنبثق من سياستها التعليمية وفلسفتها التربوية والتي تنسجم مع أعرافها وتقاليدها وعاداتها وثقافتها وعقيدتها، ومر المجتمع العربي بمراحل قوة وضعف واستعمار أثرت على تطبيق قيم التربية الإسلامية في المجتمع العربي لذا وجب على الأمة اليوم حل الإشكاليات السياسية والاجتماعية والإعلامية

والتربوية، لأن ذلك يساعد في تطبيق هذه القيم.

وأجرى العجلاني (2007) بدراسة هدفت إلى تحقيق مجموعة من الأهداف تعطي صورة واضحة عن مفهوم التنمية الاجتماعية من منظور التربية الإسلامية وذلك من خلال بيان مفهوم التنمية الاجتماعية من منظور التربية الإسلامية وبيان أهم خصائص وركائز التنمية الاجتماعية من منظور التربية الإسلامية وبيان أهم أهداف ومعوقات التنمية الاجتماعية من منظور التربية الإسلامية وتوضيح علاقة التربية بالتنمية الاجتماعية من منظور التربية الإسلامية وبيان كيفية إسهام بعض المؤسسات التربوية في تحقيق التنمية الاجتماعية من منظور التربية الإسلامي. وتم استخدام المنهج الوصفي. وتوصلت الدراسة إلى أن تنمية الاجتماعية من منظور التربية الإسلامية بمفهومها الشامل ذات منهج أصيل في الفكر الإسلامي وإن لم ترد بنفس اللفظ ولكنها وردت بألفاظ ذات دلالة قاطعة تعطي نفس المعنى الحديث وتتفوق عليه وتنفرد التنمية الاجتماعية من منظور التربية الإسلامية بخصائص تتميز عن غيرها من أنماط التنمية في الفكر الوضعي من حيث الشمولية والتوازن والمسئولية والواقعية والإنسانية والاستقلالية. والتنمية الاجتماعية من منظور التربية الإسلامية ذات أهداف متعددة منها ما يتعلق بالفرد ومنها ما يتعلق بالمجتمع ومنها ما يتعلق بالأمة ككل.

وقام زين العابدين (2006) بدراسة هدفت إلى التعرف على دور التربية الإسلامية في تحقيق التنمية في المجتمعات العربية. وتناولت هذه الدراسة مفهوم التنمية ومؤشراتها ونظرياتها وعلاقتها بالتربية الإسلامية كما تحدثت عن الواقع الحضاري والاقتصادي والاجتماعي والعلمي في المجتمعات العربية وبين كذلك الأبعاد التكنولوجية كمدخل للتنمية في المجتمعات العربية والإسلامية. وأسفرت الدراسة عن مجموعة من النتائج أهمها أن لا بد من تطبيق الإسلام تطبيقاً سليماً في المجتمعات العربية والإسلامية كمقدمة لإحداث التنمية الشاملة.

التعقيب على الدراسات السابقة

تناولت الدراسات السابقة موضوع التربية الإسلامية ودورها في التنمية. ومنها ما هدف إلى التعرف على جوانب التنمية الذاتية في ضوء التربية الإسلامية، وما هو أثر التنمية الذاتية

على الفرد المسلم في ضوء التربية الإسلامية مثل دراسة (قاسم وآخرون، 2011)، والكشف عن الأصل الثقافي للتربية الإسلامية، والتعرف على وظائف الأصل الثقافي للتربية الإسلامية وتطبيقاته التربوية مثل دراسة (الضمادي، 2012)، والتعرف على منهج التربية الإسلامية في بناء كفاءة الأداء وأثره في عملية التنمية، وإبراز الأساليب التربوية لغرس وبناء كفاءة الأداء وحب العمل التي تعمل على بناء المجتمع وتحقيق تنميته مثل دراسة (الجهني، 2010)، والتعرف على خصائص الفطرة الإسلامية والكشف عن الدلالات التربوية وعرض تصور مقترح لتعزيز دور التربية الإسلامية في الحفاظ على الفطرة السليمة مثل دراسة (الصوفي، 2011)، والكشف عن الإشكاليات التي تعيق تطبيق قيم التربية الإسلامية في المجتمع العربي وهي التحديات والأزمات التي تكاد تلتهم إنجازات الأمة وتمسح شخصيتها مثل دراسة (الجرجاوي، 2007)، والتعرف على دور التربية الإسلامية في تحقيق التنمية في المجتمعات العربية مثل دراسة (زين العابدين، 2006).

وتتميز الدراسة الحالية بأنها هدفت إلى التعرف على التربية الإسلامية ودورها في التنمية.

الفصل الثاني: نتائج الدراسة

تبين من خلال استعراض الآيات ومراجعة الأسس والأحاديث النبوية أن الإسلام دين شامل وكامل ويقوم على جميع جوانب شخصية الفرد المسلم العقلية والنفسية والاجتماعية والسياسية والبدنية وفق شرع الله سبحانه وتعالى المتمثل بالقرآن الكريم والسنة النبوية. كما وأن التربية الإسلامية ربانية المصدر مصدرها خبير عليم وتقوم على أساس ثابت هو أن لا إله إلا الله. والتربية الإسلامية تربية ثابتة الأسس أي أنها باقية ليوم الدين لا تبدل ونصوصها لا تنسخ وهي منزلة من الله تعالى. وتعد التربية الإسلامية تربية متكاملة لا تهتم بالفرد من جانب معين وإنما من جميع جوانب شخصيته فهي تهتم به كوحدة متكاملة وهي تربية شاملة وتستند إلى أصول مسمدة من العلوم والدراسات التي تفيد في فهم جوانبها المختلفة مثل علوم الدين والنفس والاجتماع والتاريخ والسياسة والاقتصاد والفلسفة والحياة كالأصول الدينية والاجتماعية والثقافية والنفسية والفلسفية.

وللتربية الإسلامية أسس تبنى عليها وهي الأسس الفكرية التي تتميز بوضوح الأفكار

التي تبنى عليها حياة المسلم، والمنطقية والملائمة للفطرة الإنساني. والأسس التعبدية وتشمل الأمور المتعلقة بالعبادات. والأسس التشريعية وهي الأسس التي تعتمد على سن التعاليم الدينية وبيان العقيدة التي يجب الإيمان بها.

وترى الباحثة أن التربية الإسلامية من أهم أساليبها الأسس الفكرية التي تتميز بأن جميع الصور التي تعرضها التربية الإسلامية هي من القرآن وتتكامل هذه الصور فيما بينها وكلها تهدف إلى تحقيق العبودية لله وحدة. والأسس التشريعية التي من أثارها التربوية على تنمية الفرد والمجتمع تسخير المال في طاعة الله ، وربط كل جوانب التربية بتوحيد الله وصفاته، وتربية عقل الإنسان على سعة النظر في الكون، وتربية الشعور الحقيقي بالمسئولية.

وبينت الدراسة أن للتربية الإسلامية أساليب متعددة أهمها القدوة الحسنة والترغيب والترهيب والوعظ والإرشاد والتعليم بالتربية والثواب العقاب والعادة. ويعود ذلك إلى استخدم التربية الإسلامية لأكثر من أسلوب وهذا من شأنها التأثير على الأفراد أكثر فعلى المربي أن يختار الأسلوب المناسب لكل فرد على حدة فمثلاً هناك أفراد يمكن أن يطبق معهم أسلوب الوعظ والإرشاد وأفراد آخرين لا ينفع معهم.

وبينت الدراسة أن أساليب التربية الإسلامية تساعد على تنشئة جيل حسن الأخلاق قادر على التعامل مع الإنسان على أساس أنّه إنسان لا على أيّ أساس آخر، ممّا يرفع وينمي قيمة المجتمع ككلّ، ويحسّن صورته وسمعته أمام المجتمعات الأخرى . كما وأن استخدام أساليب التربية الإسلامية يعطي الفرد قبولاً واستحساناً بين مجموعة الأفراد، فالتربية الحسنة تُضفي على الإنسان أخلاقاً ومثالية عالية.

وللتربية الإسلامية دور كبير في تنمية الفرد، فالتربية الإسلامية تهتم بتنمية الفرد وتنمية قدراته ومعارفه ومهاراته البشرية. ويعود ذلك إلى أن التربية الإسلامية أولت الفرد عناية خاصة لا يكاد يوجد لها مثيل في أي دين أو نظام آخر وذلك لأن الفرد هو اللبنة الأساسية للمجتمع فإن صلح الفرد صلح بصلاحه المجتمع. وترى الباحثة أن الفرد لا بد من أن يقوم بالاستفادة من التربية الإسلامية من خلال التنمية الذاتية كونها تعتبر مدخل للتنمية الشاملة ولا يمكن أن تتم مجالات التنمية الأخرى كالتنمية الاجتماعية والاقتصادية والسياسية للفرد

من دون التنمية الذاتية التي تعمل على تطوير وتغير قدر الإمكان نحو الأحسن فالأحسن، وتكون مستمرة وشاملة لقدرات الفرد ومهاراته المادية والمعنوية تحقيقاً لمقصود الشارع من الاستخلاف في الأرض. وقد ركزت لتربية الإسلامية على تنمية الفرد ذاتياً حيث اهتمت بالفرد وبناء شخصيته وتنميتها من كل جوانبها فامتدت لتشمل الجوانب الإيمانية والعلمية والعبادية والأخلاقية والإنتاجية والجسدية.

وهذا يتوافق مع نتائج دراسة (قاسم وآخرون، 2011) إلى أن التنمية الذاتية تعني تطوير الفرد لمهاراته وقدراته بمختلف المجالات. وأن التنمية الذاتية لها غاية وهدف أسمى، فهي تعنى بتغيير الإنسان نحو الأفضل، وضرورة تحقق التنمية الذاتية لجميع أفراد المجتمع، وعلى وجه الخصوص ممن هم في موقع المسؤولية، وأن التنمية الذاتية في الإسلام تتكامل جوانبها وتتعدد لتشمل الجوانب الإيمانية، والعبادية، والعلمية، والأخلاقية، والإنتاجية، والجسدية.

وتسهم التربية الإسلامية في تنمية ورقي المجتمع وتشمل التنمية جميع الجوانب الاقتصادية والاجتماعية والعلمية. وتمثل التربية الإسلامية عملية استثمار في رأس المال البشري وينتج عنها عائد على الفرد والمجتمع كأي مشروع استثماري. وترى الباحثة أن التربية الإسلامية تركزّ في تنمية المجتمع على الفرد المسلم أولًا ثُم الأُسرة، ثُمّ المجتمع، وتقوم على بناية علاقات تبادلية بين هؤلاء الأطراف؛ فجعلت التربية الإسلامية لكل واحد منهم حقوق وواجبات لا بد من الالتزام بها للنهوض بالمجتمع. بالإضافة إلى أنها تربية تتمتع بخصائص تميزها عن غيرها كالشمول فهي تشمل جميع جوانب الحياة والتكامل حيث إنها متكاملة ويكمل بعضها بعضا كما وأن التربية الإسلامية تتم بالتدرج وهذا يجعلها أكثر استخداماً من قبل الأفراد وأكثر فعالية في حل المشكلات. وأيضاً وَمن النَّاحِيَة الفعلية للتربية الإسلامية نجد أن في مقاصدها البرهان القائم على أمرين وهما جلب النفع ودفع الضر وجاءت التربية الإسلامية بتحقيق هذين المطلبين وأضافت عليهم مطلب ثالث وهو الحث على مكارم الأخلاق ومحاسن العبادات.

وهذا ما أشارت إليه نتيجة دراسة (زين العابدين، 2006) التي أشارت إلى أنه لا بد من تطبيق الإسلام تطبيقاً سليماً في المجتمعات العربية والإسلامية كمقدمة لإحداث التنمية الشاملة.

والتربية الإسلامية هي نظام يهدف إلى بناء المجتمع وتنمية البيئة الإسلامية في جانبيها المادي والاجتماعي لمعالجة سلبياتها ودعم إيجابياتها. وللتربية الإسلامية أهمية كبيرة على الأسرة فهي تحقق طاعة الله تعالى، وأداء لحق المسؤولية، ووقاية من عداوة الأبناء، ومصدر سعادة للوالدين، وتعمل على تقليل التكاليف الاقتصادية، والتي من شانها تنمية والمجتمع وازدهاره.

التوصيات

بناء على النتائج سابقة الذكر توصي الباحثة بما يلي:

1.توعية الأسر في المجتمع من خلال وسائل الإعلام والبرامج الدينية والتربوية بأهمية التربية الإسلامية وكيفية استخدام أساليبها بما يخدم تنمية المجتمع.

2.إثراء معرفة الطلبة في المدارس بكافة مراحلهم بتعاليم التربية الإسلامية وأساليبها لأن فيها حل لكل المعيقات التي تواجه الفرد وتحد من إمكانية تنميته الذاتية وتنمية المجتمع.

3.ضرورة إلمام الفرد المسلم بأسس التربية الإسلامية الفكرية والتشريعية والتعبدية والعمل على عقد ورش وندوات دينية تخص الموضوع.

4.ضرورة تضافر جهود كل المؤسسات المجتمعية والرسمية لتحقيق تنمية تكاملية وفقاً لأسس ومبادئ التربية الإسلامية.

5.وضع إستراتيجية واضحة المعالم من قبل المؤسسات المختصة بذلك لتنمية محدودة البنود والأهداف والنتائج.

6.إجراء المزيد من الدراسات السابقة المتعلقة بأثر ودور التربية الإسلامية في التنمية وخاصة بما يتعلق بمشكلات الشباب وبعض القضايا الأخلاقية.

ـ قائمة المصادر والمراجع

- القرآن الكريم.
- السنة النبوية.
- أبو عليان، محمد إبراهيم محمد (2014). **العمل الخيري ودوره في التنمية الاقتصادية من منظور إسلامي**. دراسة حالة قطاع غزة. الجامعة الإسلامية. غزة. فلسطين.
- جابر، عبد الحميد جابر (2003). **الذكاءات المتعددة والفهم**: تنمية وتعمق. ط1. دار الفكر العربي:

مصر.

• جرادات، محمد سليمان، والشيخ، سارة عارف (2017). **الموجز في أصول التربية الإسلامية**. دار الخليج: عمان. الأردن.

• الجرجاوي، زياد بن علي محمود (2007). إشكاليات تطبيق قيم التربية الإسلامية في المجتمع العربي. **مجلة جامعة أسيوط**. مصر.

• الجهني، عبد الرحمن بن علي (2010). **منهج التربية الإسلامية في بناء كفاءة الأداء وأثره في عملية التنمية.** أطروحة دكتوراه. الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة. السعودية.

• الحاج، أحمد علي (2013). **أصول التربية**. دار المناهج للنشر والتوزيع: عمان. الأردن.

• الحازمي، خالد حامد (2009). **أصول التربية الإسلامية**. الطبعة الثالثة. مكتبة دار الزمان للنشر والتوزيع: المدينة المنورة. السعودية.

• الحسناوي، عبد الرحيم (2014). التربية والتنمية المستدامة. **مجلة علوم التربية.** العدد 59. الرباط. المغرب.

• حلاوة، جمال رضا، وعلي محمود صالح (2009). **مدخل إلى علم التنمية**. دار الشروق للنشر والتوزيع: عمان. الأردن.

• حوامده، باسم (2005). **تربية الأطفال في الإسلام**. ط1. دار جرير: عمان. الأردن.

• دودين، أحمد يوسف (2011). **أساسيات التنمية الإدارية والاقتصادية في الوطن العربي**. الأكاديميون للنشر والتوزيع: عمان. الأردن.

• الدوسري، راشد بن ظافر (2009). دور التربية الإسلامية في التنمية البشرية، الاقتصادية، الاجتماعية. مقال منشور على الموقع .http://cfijdida.over-blog.com/article-31681891.html

• الرشيد، محمد احمد (2014). **حتى لا تذبل قيمنا**. ط2. دار العبيكان للنشر والتوزيع: الرياض. السعودية.

• زهد، عصام العبد (2010). **القدوة الصالحة وأثرها على الفرد والمجتمع**. بحث مقدم للقاء الدعوي الأول بعنوان الشخصية الدعوية المؤثرة. الجامعة الإسلامية. غزة. فلسطين.

• زين العابدين، علي أحمد (2006). **دور التربية الإسلامية في تحقيق التنمية في المجتمعات العربية،** جمعية الدراسات الإسلامية، فلسطين.

• سبيتان، فتحي ذياب، ووهدان، حسن محمد(2010). **مفاهيم وأساليب تدريس التربية الإسلامية**. دار الجنادرية للنشر والتوزيع: عمان. الأردن

• صواليلي، صدر الدين (2006). **النمو والتجارة الدولية في الدول النامية**. أطروحة دكتوراه. كلية العلوم الاقتصادية وعلوم التسيير. جامعة الجزائر. الجزائر.

• الصوفي، أسماء عودة عطا الله (2011). **دور التربية الإسلامية في الحفاظ على الفطرة السليمة وسبل تعزيزه من خلال المؤسسات التربوية**. رسالة ماجستير. الجامعة الإسلامية. غزة. فلسطين.

• الضمادي، عبد الله بن حمود بن صالح (2012). **الأصل الثقافي للتربية الإسلامية**. رسالة ماجستير. جامعة اليرموك. الأردن.

• الطحان، مصطفى (2006). **التربية ودورها في تشكيل السلوك**، دار المعرفة: بيروت.

• عبد العظيم، صبري عبد العظيم (2011). **المدرسة المعاصرة**. أمواج للطباعة والنشر والتوزيع: عمان. الأردن.

• عبد الله، كمال، وقلي، عبد الله (2002). **مدخل إلى علوم التربية**. ط1. دار التوزيع والنشر الإسلامية: بيروت. لبنان.

• العجلاني، يوسف بن أحمد بن محمد (2007). **التنمية الاجتماعية من منظور التربية الإسلامية**. أطروحة دكتوراه. جامعة أم القرى. السعودية.س

• علي، أنوار محمد (2012). دور التربية في التغيير الاجتماعي. **مجلة كلية العلوم الإسلامية**. المجلد السادس. العدد الثاني عشر. جامعة الموصل. العراق.

• علي، سعيد إسماعيل (2003). **أصول التربية الإسلامية**. دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة: مصر.

• الغندور، سماح طه أحمد (2011). **التنمية البشرية في السنة النبوية**. رسالة ماجستير. الجامعة الإسلامية. غزة. فلسطين.

• قاسم، محمد. وعبد القادر، فخر. وإبراهيم، أحمد. وعلي محمد (2011). أثر التنمية الذاتية للفرد المسلم في ضوء التربية الإسلامية. **مجلة التمدن**. العدد6. دمشق. سوريا.

• الكمالي، طلال فائق (2014). **التنمية البشرية في القرآن الكريم**. دراسة موضوعية. دار المحجة البيضاء للطباعة والنشر والتوزيع: بيروت.

• مصطيفي، عبد اللطيف، وبن سانية، عبد الرحمن (2014). **دراسات في التنمية الاقتصادية**. مكتبة حسن العصرية. بيروت.

• النحلاوي، عبد الرحمن (2007). **أصول التربية الإسلامية وأساليبها في البيت والمدرسة والمجتمع**. الطبعة الخامسة والعشرون. دار الفكر: عمان. الأردن.

• نصير، نجاة نوري (2013). **القيم الإسلامية وأثرها في تعديل سلوك التلاميذ من وجهة نظر المعلمين**. جامعة العلوم الإسلامية الماليزية. ماليزيا.

• هدلة، سناء حسن (2013). **التربية وأساليبها في التشريع الإسلامي**. رسالة ماجستير. جامعة دمشق. سوريا.

• همداني، كفايت الله (2015). الترغيب والترهيب في السياق القرآني. **مجلة القسم العربي.** العدد22. جامعة بنجاب. لاهور. الباكستان.

• هندي، صالح (2009). **طرائق تدريس التربية الإسلامية.** ط1. دار الفكر: عمان. الأردن.

• الوكيل، شفق (2006). **التخطيط العمراني مبادئ– أسس– تطبيقات**. الجزء الأول. القاهرة. مصر.

• يحياوي، نعيمة، وعاقلي، فضيلة (2012). **التنمية المستدامة والمسؤولية الاجتماعية من منظور إسلامي**. كلية العلوم الاقتصادية والتجارية وعلوم التسيير. جامعة الحاج لخضر باتنة. الجزائر.

• UNESCO. (2013). **Education for Sustainable Development Sourcebook.** ISBN 978-92-3-001157-4

Islamic education and its role in development

Sobhia ata abou hatab
Northern Borders University, Saudi Arabia

Abstract:
The study aims to identify the role of Islamic education in development, and to identify the foundations of Islamic education, including intellectual, legislative and devotional bases, and its methods including the method of good example, encouragement, intimidation, habit, reward and punishment. And to identify the role of Islamic education in the development of the individual and society, through the methods of Islamic education and it's foundations. In addition to get a general summary of the most important conclusions and study recommendations. This study presented: the assets and foundations of Islamic education, the methods of Islamic education and its role in the development of the individual and society, and the characteristics of Islamic education and development from the perspective of Islamic education. The role of Islamic education in the development of the individual and society was discussed, so the researcher reached many results most notably that Islamic education has a great role in the development of the individual. Islamic education is concerned with the development of the individual and the development of his abilities, knowledge and human skills. Islamic education has many methods, the most important of which is the good example, encouragement, intimidation, preaching, guidance, education, reward and punishment. Islamic education is an integrated and comprehensive education based on the origins of science and studies that help to understand its various aspects such as religion, psychology, sociology, history, politics, economics, philosophy and life, such as religious, social, cultural, psychological and philosophical. The study recommended to raise awareness of families in society through the media and religious and educational programs of the importance of Islamic education and how to use its methods to serve the development of society.

Key words: Islamic Education, Example, Integration, Society, Development.

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°.9, Vol. 3 – Rbye al'awwal 1439 – December 2017

page number	Articles
09	● **The purpose of dignity in light of the Holy Quran and its manifestations on human relations.** By: **Dr. Abdelkader BETBIGHOUR**
55	● **The methodology of the Prophetic Sunnah in addressing the threats of civil peace.** By : **Dr. Arduan Mustafa Ismail**
97	**the foreign investor (conditions, aims and regulation)**. By **: Dr. Wathiq Abbas Abdul Rahman Mohammed**
117	● **The ruling of «tashqeer » in the Islamic fiqh** By: **Dr. Samir Fergani & Ramzi mecheri**
131	● **The legality of plastic surgery in Islamic law** by: **Farid AISOUSSE**
163	● **Renewing Islamic jurisprudence in the view of Muhammad Shahrour.** By: **Dr.Mohammed BEN SBAA**
193	● **"Alienation within the Nuri context and its role in the positive use of Theology and Mystic (Tassawof)".** By: **Dr. Taibi Abderrahmane**
211	● **Islamic education and its role in development.** By: **dr. Sobhia ata abou hatab**

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°.9, Vol. 3 – Rbye al'awwal 1439 – December 2017

Honorary President of the Journal
Pr. Omar FERHATI

Director of Journal
Pr. Ibrahim RAHMANI

Editor in chief:
Pr. Mostafa HAMIDATOU

Deputy Chief Editor
Dr. Rachid KHEDHIR

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°. 9, Vol. 3 – rbye al'awwal 1439 – December 2017

رقم الإيداع القانوني للمجلة بالمكتبة الوطنية:
2015 – 6182.