مجلة الشهاب
ALSHIHAB
الشهاب
فصلية
عالمية
محكمة
متخصصة في البحوث والدراسات الإسلامية
تصدر عن معهد العلوم الإسلامية بجامعة الوادي - الجزائر
ISSN 2477- 9954
العدد السادس - السنة الثالثة - جمادى الثاني 1438 هـ / مارس 2017م
معهد العلوم الإسلامية - جامعة الوادي
العدد (06) - مارس 2017

ورقة بيضاء

منشورات جامعة الشهيد حمه لخضر ـ الوادي:

ISSN 2477-9954

العدد السادس ـ السنة الثالثة ـ جمادى الثاني 1438 هـ / مارس 2017 م

المدير الشرفي
أ.د. عمر فرحاتي

مدير المجلة
أ.د. إبراهيم رحماني

رئيس التحرير
أ.د. مصطفى حميداتو

نائب رئيس التحرير
د. رشيد خضير

هيئة التحرير

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

(ب) من الجامعات الوطنية:

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

(ج) من خارج الوطن:

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

المحتويات

مجلة الشهاب ـ العدد (06) ـ السنة (03) جمادى الثاني 1438 هـ ـ مارس 2017 م

الموضوع	رقم الصفحة
ـ بين يدي هذا العدد	07
● غايات إنزال القرآن الكريم في ضوء نصوصه ✍ د/ نورة بن حسن، والطيب صفية (جامعة باتنة 1)	09
● المقاصد التنموية للتدبير المالي الأسري في السنة النبوية. ✍ د/ حميد مسرار (المركز الجهوي لمهن التربية والتكوين. وجدة. المملكة المغربية)	37
● الحضانة تربية في المقام الأول «الشروط والمتطلبات»: دراسة مقارنة بين الفقه الإسلامي والقوانين الوضعية. ✍ أ.د/ أبو بكر لشهب (جامعة الوادي)	69
● من فلسفة الفقه إلى الفكر الفقهي : نحو مقرر جديد في الدراسات الشرعية. ✍ أ.د/ نوار بن الشلي (جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية. قسنطينة)	101
● فتح المتعال في بيان حكم الصلاة في النعال لمفتي المالكيّة محمّد علي بن حسين المكّيّ (ت:1367هـ) ـ دراسة وتحقيق . ✍ د/ فؤاد عطاء الله (جامعة الوادي)	125
● زواج المثليين في الشرائع السماوية والمواثيق الدولية. ✍ أ/ هاني بوجعدار (جامعة الوادي)	145

● 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 السادس 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

صفحة بيضاء

غايات إنزال القرآن الكريم في ضوء نصوصه

بقلم
د/ نورة بن حسن(*) والطيب صفية(**)

ملخص

لا يكاد يخلو كتاب من كتب علوم القرآن من الحديث عن نزول القرآن الكريم، إلاّ أن جانبا من هذا الموضوع لا يُذكر إلا جزء يسير منه، وهو غايات إنزال هذا القرآن، فلا تكاد تجد له ذكرا إلا في غاية نزوله جملة إلى السماء الدنيا. وهو ما يدعو إلى التساؤل عن مدى إمكانية الكشف عن تلك الغايات من خلال النصوص القرآنية؟

بناءً على ذلك جاء هذا البحث الموسوم ب: "**غايات إنزال القرآن الكريم في ضوء نصوصه**"نظرا لأهميته في فهم مراد الشارع.والذي يهدف إلى محاولة الكشف عن الغايات التي أُنزل لأجلها القرآن، والتي جاءت موزعة على جميع أنواع نزوله ومراحله، كما تتنوع بحسب أصناف الناس المختلفة. وتتظافر جميع تلك الغايات لخدمة الغاية الكبرى، وهي إخراج النّاس من الظّلمات إلى النّور.

الكلمات المفتاحية: الغايات، الإنزال، القرآن الكريم.

(*) أستاذ محاضر "أ" بقسم أصول الدين ـ كلية العلوم الإسلامية ـ جامعة باتنة1.
nourabenhacene @yahoo.fr
(**) باحث بمرحلة الدكتوراه ـ كلية العلوم الإسلامية ـ جامعة باتنة1.
sefia17@live.fr

مقدمة

القرآن الكريم رسالة الله الخاتمة إلى النّاس، رسالة من خالقهم مالك الأرض والسّماوات مدبّر شؤون الخلائق أجمعين. لأجل ذلك كان فهم هذه الرّسالة من أولى الأولويات وأهمّ المطالب العاليات. وإنّ ممّا يفيد غاية الإفادة في فهم هذه الرّسالة فهم غايات إنزالها. فإلى أي مدى يمكن الكشف عن تلك الغايات؟وفيما تتمثل؟

وللإجابة عن هذه الإشكاليّة ناسب بحث الموضوع بعنوان: "**غايات إنزال القرآن الكريم في ضوء نصوصه**".

والحديث عن غايات إنزال القرآن -ولا شكّ- جانب مهمّ أهمّية هذه الرّسالة وطبيعتها؛ إذ هي رسالة من الخالق إلى الخلق. كما أن فهم الغايات من إنزال القرآن إجمالا، ضروريّ لفهم غايات آيات القرآن الجزئية تفصيلا، إذ لا يتمّ فهم التّفاصيل على أكمل وجه إلّا في ضوء فهم الغايات العامة والكبرى لهذه الرّسالة العظيمة.

ويهدف هذا البحث إلى الوقوف على غايات إنزال القرآن، وتنوّعها بتنوّع التنزّلات وبتنوّع من أنزل لأجلهم، من أجل تسهيل فهم الرّسالة؛ إجمالا وتفصيلا.

واستدعت طبيعة الدراسة استخدام المنهج الاستقرائي؛ وذلك بتتبّع النصوص القرآنية المتحدّثة عن غايات إنزاله، مع الاقتصار على الحقل المعجمي للفظ النّزول – دون الحقل الدّلاليّ- المعلّل بغايةٍ.

وقد اقتضت المادة العلمية تقسيم البحث إلى مقدمة وستة مطالب مذيلة بخاتمة على النّحو الآتي:

المطلب الأوّل: مفهوم غايات نزول القرآن

المطلب الثّاني: الغاية من إنزاله في اللّيلة المباركة

المطلب الثّالث: الغاية من إنزاله على النّبيّ صلّى الله عليه وسلّم

المطلب الرّابع: الغاية من إنزاله على هيئات وصفات معيّنة

المطلب الخامس: الغاية من إنزاله إلى وجهات معيّنة

المطلب السّادس: الغاية من إنزال بعض أجزائه.

وسنشرع الآن في دراسة هذه المطالب بشيء من التفصيل

المطلب الأوّل

مفهوم غايات نزول القرآن

إنّ الوقوف على مفهوم هذا المركّب الإضافيّ متوقّف على فهم مفرداته.

الفرع الأول : تعريف الغايات

أولا: الغايات لغة :عُرّفت الغاية في الاستعمال المعجمي بعدة تعريفات من بينها:

ذهب ابن فارس إلى أنّ الْغَايَة هِيَ الرَّايَةُ، وَسُمِّيَتْ بِذَلِكَ لِأَنَّهَا تُظِلُّ مَنْ تَحْتَهَا. ثُمَّ سُمِّيَتْ نِهَايَةُ الشَّيْءِ غَايَةً،حملاً على غاية الْحَرْبِ، وَهِيَ الرَّايَةُ، لِأَنَّهُ يُنْتَهَى إِلَيْهَا كَمَا يَرْجِعُ الْقَوْمُ إِلَى رَايَتِهِمْ فِي الْحَرْبِ.[1]

ويرى ابن منظور أنّ الغَايَةُ مأخوذة من مادة غَيَيَ، وأَلِفُه ياءٌ،،يُقَالُ: غَيَّيْت غَايَةً، ويراد بها: مَدَى الشّيء. وأَقْصى الشّيء، وغَايَة كلِّ شيءٍ: مُنْتهاهُ، وَجَمْعُهَا غَايَاتٌ وغَايٌ ، ويقال: هَذَا الشّيء غَايَةٌ، مَعْنَاهُ علامةٌ فِي جِنْسِه لَا نظيرَ لَهُ أَخذاً مِنْ غايةِ الحَرْب، وَهِيَ الرّايَة.وَيُقَالُ أيضا: مَعْنَاه هو مُنْتَهَى هَذَا الجِنْسِ، أُخِذَ من غَايَة السَّبْقِ، قَصَبَة تُنْصَب فِي الْمَوْضِعِ الَّذِي تَكُونُ المُسابَقَةُ إِلَيْهِ ليَأْخُذها السابِقُ.[2]

فالغاية تطلق في اللغة على معنيين هما:

الأول: المنتهى في المكان ومدى الشيء، ومسافته وأقصاه ومنتهاه، وذلك مجازا، أي: من إطلاق الجزء وإرادة الكل.

الثاني: المنتهى في الجودة، والعلامة التي لا نظير لها في جنسها.

ثانيا: الغايات اصطلاحا: يختلف تعريف الغاية في الاصطلاح عند العلماء باختلاف فنونهم وتخصصاتهم:

فهي عند الأصوليين: "نهاية الشيء المقتضية لثبوت الحكم قبلها وانتفائه بعدها".[3]

وقال الجرجاني: " الغاية: ما لأجله وجود الشّيء".[4]

وما قال به الجرجانيّ هو المتعلّق بغايات النّزول. ويمكن أن تعرّف الغاية على أنّها الأمر المراد حصوله والمقصود والمطلوب من إحداث أمر آخر، أو هي ما لأجله يحصل الفعل أي أغراض وأهداف القيام بفعل معيّن.

والعلاقة بين المعاني اللغوية والاصطلاحية واضحة؛ إذ بنيت عليها، فالمراد والمقصود وما لأجله يحصل الفعل، هو المنتهى في الجودة والخيرية التي لا نظير لها.

الفرع الثاني: تعريف النّزول

أولا: النزول لغة: اختلف اللغويّون في معنى النّزول، فقال ابن فارس: " النّون والزاي واللّام كلمة صحيحة تدلّ على هبوط شيء ووقوعه"[5] ، ويتّضح معناه عند الزّمخشريّ حيث قال: "ونزل من علوٍّ إلى سفلٍ"[6]. أمّا ابن منظور فيرى أنّ:" النّزول: الْحُلُولُ"[7].

وبناء على الاختلاف في معنى النّزول اختلفوا في معنى الإنزال والتّنزيل: فلا فرق بينهما عند من يفسّره بالحلول حيث قال ابن منظور: "وتَنَزَّلَه وأَنْزَلَه ونَزَّلَه بِمَعْنًى"[8]. أمّا من يفسّره بالهبوط من علوّ إلى سفل فيفرّق، حيث قال ابن فارس: "والتّنزيل: ترتيب الشّيء ووضعه منزله"[9]. وقال الرازي:" وَ(التّنزيل) أَيْضًا التَّرْتِيبُ. وَ(التَّنَزُّلُ) النّزول فِي مُهْلَةٍ"[10].

ثانيا: النزول اصطلاحا: يرى الرّاغب أنّ:"النّزول في الأصل هو انحِطَاطٌ من عُلْوّ... ونَزَلَ بكذا، وأَنْزَلَهُ بمعنًى"[11]، فإذا تعلّق الأمر بالقرآن أو بالملائكة وهو المعنى الاصطلاحي فيرى التّفريق بين الإنزال والتّنزيل حيث قال:" والفرق بين الإنزال والتّنزيل في وصف القرآن والملائكة أن التّنزيل يختصّ بالموضع الذي يشير إليه إنزاله مفرّقا، ومرّة بعد أخرى، والإنزال عامٌ"[12].

الفرع الثالث: تعريف القرآن

أولا: القرآن لغة: اختُلِفَ في لفظ القرآن مشتقٌّ هو أم لا. فقيل هو اسم غير مشتقّ من شيء بل هو اسم خاصّ بكلام الله، وهو قول الشّافعي وجماعة من الأئمّة. وقيل مشتقّ ثمّ اختلفوا في مادّته؛ فقيل من القري وهو الجمع ، وقيل من قرأ بمعنى أظهر وبيّن، وقيل من قرنت الشّيء بالشّيء إذا ضممته إليه وقيل: سُمِّي قرآنا لأنّ القراءة عنه والتّلاوة منْه.[13]

أمّا الرّاغب الأصفهاني فميَّز بين أصلِه وتحوُّلِه فيرى أنّه في الأصل مصدر، نحو: كفران ورجحان ويرجع معناه إلى الجمع ثم خصّ بالكتاب المنزّل على محمّد صلّى الله عليه وسلّم، فصار له كالعلم[14].

القرآن اصطلاحا: تنوّعت التّعاريف الاصطلاحية للقرآن الكريم بعبارات مختلفة، مفادها أنّ القرآن كلام الله المنزّل على النّبيّ محمّد صلّى الله عليه وسلّم المكتوب في المصاحف، المنقول بالتّواتر، المتعبّد بتلاوته، المعجز ولو بسورة مِنْه.

ومن خلال التّعريف بأفراد المركّب الإضافيّ يمكن تعريف نزول القرآن على أنّه: عمليّة انتقاله من مصدر علويّ إلى وجهة أسفل منه جملة وتفريقا.

ويمكن تعريف غايات نزول القرآن بأنّها مرادات الله من إنزال القرآن من مصادره العلوية جملة وتفريقا إلى الوجهات السّفلى لتلك النّزولات. أو هي الأهداف والأغراض من إنزال الله القرآن العظيم.

المطلب الثاني
الغاية من إنزال القرآن في اللّيلة المباركة

وهو النّزول الأوّل إلى السماء الدنيا؛ قال تعالى: ﴿ **إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةٍ مُبَارَكَةٍ إِنَّا كُنَّا مُنْذِرِينَ (3) فِيهَا يُفْرَقُ كُلُّ أَمْرٍ حَكِيمٍ (4) أَمْرًا مِنْ عِنْدِنَا إِنَّا كُنَّا مُرْسِلِينَ (5)** ﴾ (الدخان:3-5).

بيّن الله تعالى أنّه أنزل القرآن في ليلة مباركة، وهي ليلة القدر من شهر رمضان كما دلّ

عليه قوله: ﴿ **إِنَّا أَنزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ** ﴾ (القدر:1)، وقوله:﴿ **شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ** ﴾ (البقرة: 185). وبركة ليلة القدر أنّها يقضي الله فيها قضاء السّنة؛ روى الطّبريّ بسنده عن أبي مالك في قوله: ﴿ **فِيهَا يُفْرَقُ كُلُّ أَمْرٍ حَكِيمٍ** ﴾:" قال: أمر السّنة إلى السّنة ما كان من خلق أو رزق أو أَجَلٍ أو مصيبة، أو نحو هذا"[15].وذلك التّقدير جار وفق علم الله تعالى وحكمته، لأجل ذلك قال تعالى:﴿ **كُلُّ أَمْرٍ حَكِيمٍ**﴾، قال ابن عاشور: " والأمر الحكيم: المشتمل على حكمة من حكمة الله تعالى أو الأمر الذي أحكمه الله تعالى وأتقنه بما ينطوي عليه من النّظم المدبّرة الدّالة على سعة العلم وعمومه "[16] وهذا من بركة ليلة القدر.

ومن بركتها أن جعل الله ثواب العمل فيها مضاعفا وهو ما رجحه الطّبريّ في تفسيره بقوله: "عملٌ في ليلة القدر خير من عمل ألف شهر، ليس فيها ليلة القدر"[17]. ومن بركتها كذلك أنّها سلام حتّى مطلع الفجر كما جاء في سورة القدر أي: " من الشرّ كلّه من أوّلها إلى طلوع الفجر من ليلتها"[18]. فاختار الله تعالى هذه اللّيلة المباركة لإنزال القرآن فزادت بركةً على بركةٍ بإنزاله فيها. والمقصود بإنزال القرآن فيها هو نزوله جملة واحدة إلى السّماء الدّنيا كما دلّ عليه معنى لفظ الإنزال الوارد في الآيات المذكورة المخالف لمعنى لفظ التّنزيل الدّال على التّفريق والتّنجيم، كما دلّ على ذلك أيضا ما رواه الطّبريّ بسنده عن ابن عبّاس رضي الله عنهما موقوفا وله حكم الرّفع أنّه قال:" نزل القرآن كلّه مرّة واحدة في ليلة القدر في رمضان إلى السّماء الدّنيا، فكان الله إذا أراد أن يحدث في الأرض شيئًا أنزله منه حتّى جمعه"[19].

والغاية من إنزال القرآن في تلك اللّيلة المباركة من خلال آيات سورة الدّخان، هي التّهيُّؤ لإحداث الرّسالة وبعث الرّسول، من أجل إنذار النّاس وتحذيرهم من عقوبة الله، ويدلّ على التهيؤ معنى الاستقبال في قوله تعالى: "منذرين"، "مرسِلين". و لعلّ وجه ارتباط النّزول الجملي بالتهيؤ لإحداث الرّسالة من ارتباط النّزول المفرّق للقرآن بالنّزول الجمليّ؛ ذلك أنّه مبنيّ عليه وأنّ الله يأمر جبريل بإنزال آية كذا وآية كذا، فينزلها من مواقع النّجوم في السّماء الدّنيا. فتبتدئ النبوّة والرّسالة بابتداء النزول منها.

كما ذكر العلماء غايات أخرى من نزوله جملة إلى السّماء الدّنيا منها:

• إعلام سكّان السّماوات السّبع أنّ هذا آخر الكتب المنزّلة على خاتم الرّسل- صلّى الله عليه وسلّم - لأشرف الأمم، وفي ذلك تفخيم أمر القرآن الكريم وأمر من نزل عليه.[20]

• تعظيم شأن بني آدم عند الملائكة: قال السّخاوي: "في ذلك تكريم بني آدم وتعظيم شأنهم عند الملائكة، وتعريفهم عناية الله عزّ وجلّ بهم ورحمته لهم"[21].

المطلب الثّالث

الغاية من إنزال القرآن على النّبيّ صلّى الله عليه وسلّم

وإنزال القرآن على النّبيّ محمّد صلّى الله عليه وسلّم هو النّزول الثّاني. وقد تنوّعت غايات هذا النّزول وتعدّدت على النّحو الآتي:

الفرع الأول: غاياتٌ ذكرت مستقلةً عن ارتباطٍ بعلاقةٍ من علاقات النّبيّ صلّى الله عليه وسلّم

وردت بعض الآيات تبيّن الغايات من إنزال القرآن على النّبيّ صلّى الله عليه وسلّم بغضّ النّظر عن علاقاته مع ما يحيط به، فالقصد منها بيان سبب وحكمة إنزال القرآن على محمّد وفقط دون اعتبار لأي أمور أخرى. ومن ذلك قوله تعالى: ﴿**وَإِنَّهُ لَتَنْزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ (192) نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ (193) عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنْذِرِينَ(194)**﴾ (الشعراء:192-194). فذكرت الآيات أنّ القرآن أنزل على محمّد صلّى الله عليه وسلّم من أجل أن يكون منذرا، والمنذر هو الرّسول، فالمقصد من إنزال القرآن عليه إحداث الرّسالة، وأن يصير رسولا ينذر من أُرسِل إليهم عقاب الله إن خالفوا أمره. وفي ذلك إشارة ضمنيّة إلى البشارة بالثّواب لمن أطاعوا أمره والتزموا تعاليمه وشرائعه. قال ابن عاشور:" ومعنى: لتكون من المنذرين لتكون من الرّسل. واختير من أفعاله النّذارة لأنّها أخصّ بغرض السّورة فإنّها افتتحت بذكر إعراضهم وبإنذارهم، وفي: من المنذرين من المبالغة في تمكّن وصف الرّسالة منه"[22].

كما ذكر الله تعالى غاية أخرى على هذا النّحو من الاستقلال في قوله سبحانه: ﴿ **وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ**﴾ (النحل:89). فالغاية من إنزال القرآن على محمّد صلّى الله عليه وسلّم بعد إحداث الرّسالة هي بيان كلّ شيء يُحتاج إليه من أمور الدّين، وما لا تستقيم أمور الدّنيا إلّا به. قال ابن عاشور: " و «كلّ شيء» يفيد العموم إلّا أنّه عموم عرفيّ في دائرة ما لمثله تجيء الأديان والشّرائع: من إصلاح النّفوس، وإكمال الأخلاق، وتقويم المجتمع المدنيّ، وتبيين الحقوق، وما تتوقف عليه الدّعوة من الاستدلال على الوحدانية، وصدق الرّسول صلّى الله عليه وسلّم، وما يأتي في خلال ذلك من الحقائق العلميّة والدّقائق الكونية، ووصف أحوال الأمم، وأسباب فلاحها وخسارها، والموعظة بآثارها بشواهد التّاريخ، وما يتخلّل ذلك من قوانينهم وحضاراتهم وصنائعهم. وفي خلال ذلك كلّه أسرار ونكت من أصول العلوم والمعارف، صالحة لأن تكون بيانا لكلّ شيء على وجه العموم الحقيقي، إن سلك في بيانها طريق التّفصيل واستنير فيها بما شرح الرّسول صلّى الله عليه وسلّم وما قفاه به أصحابه وعلماء أمّته، ثمّ ما يعود إلى التّرغيب والتّرهيب من وصف ما أعدّ للطّائعين وما أعدّ للمعرضين، ووصف عالم الغيب والحياة الآخرة. ففي كلّ ذلك بيان لكلّ شيء يقصد بيانه للتبصّر في هذا الغرض الجليل، فيؤول ذلك العموم العرفيّ بصريحه إلى عموم حقيقيّ بضمنه ولوازمه. وهذا من أبدع الإعجاز."[23]

الفرع الثاني: غاياتٌ متعدّدةٌ على نحو تعدّدِ علاقاته صلّى الله عليه وسلّم

عاش النّبيّ صلّى الله عليه وسلّم مع أصحابه المؤمنين، وعايش المشركين، وعايش اليهود والنصارى من أهل الكتاب، وعايش المنافقين، وما أرسل عليه الصّلاة والسّلام إلّا رحمة للعالمين، فجاءت غايات إنزال القرآن مراعيةً احتكاك النّبيّ صلّى الله عليه وسلّم بكلّ تلك الأصناف على النّحو الآتي:

أولا: من جهة علاقته صلّى الله عليه وسلّم بالنّاس عموما:

وردت مجموعة من الآيات تبين الغايات من إنزال القرآن على النّبيّ صلّى الله عليه

وسلّم؛ وذلك بمراعاة علاقته الجديدة بالنّاس من حوله، بعد أن صار بنزول القرآن رسولا وبتبيان الحقّ به عالما وبصيرا.

فمن ذلك غاية إنذارهم وهي تحذيرهم من مغبّة الابتعاد عن التّوحيد والوعيد على ذلك؛ حيث جاء بيانها مطلقة عن بيان المنذرين فقال تعالى: ﴿ **كِتَابٌ أُنْزِلَ إِلَيْكَ فَلَا يَكُنْ فِي صَدْرِكَ حَرَجٌ مِنْهُ لِتُنْذِرَ بِهِ**﴾ (الأعراف:2)، قال الطّبريّ: "لتنذر به من أمرتك بإنذاره"[241]. فالقصد بيان أنّ الغاية من الإنزال هي الإنذار، وقال تعالى مبيّنا ما ينذرون به: ﴿ **الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَى عَبْدِهِ الْكِتَابَ وَلَمْ يَجْعَلْ لَهُ عِوَجًا (1) قَيِّمًا لِيُنْذِرَ بَأْسًا شَدِيدًا مِنْ لَدُنْهُ** ﴾ (الكهف:1-2). قال السّعديّ:" لينذر بهذا القرآن الكريم، عقابه الذي عنده، أي: قدّره وقضاه، على من خالف أمره، وهذا يشمل عقاب الدّنيا وعقاب الآخرة، وهذا أيضا، من نعمه أن خوّف عباده، وأنذرهم ما يضرّهم ويهلكهم "[25].

كما جاء بيانها مرتبطة ببيان المنذرين، فكان أوّل من يوجّه لهم الإنذار قومه صلّى الله عليه وسلّم ومن جاورهم فقال تعالى: ﴿**وَهَذَا كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ مُبَارَكٌ مُصَدِّقُ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَلِتُنْذِرَ أُمَّ الْقُرَى وَمَنْ حَوْلَهَا**﴾ (الأنعام: 92) ففي الآية بيان غاية إنزاله على النّبيّ صلّى الله عليه وسلّم بدليل توجه الخطاب إليه في قوله تعالى: "لتنذر"، وجاء بيان غاية الإنذار مرتبطا ببيان سبب توجّهه لهم وهو غفلتهم، لأنّهم كانوا أهل فترة من الرّسل لم ينذروا هم ولا آباؤهم ؛ فقال تعالى:﴿**تَنْزِيلَ الْعَزِيزِ الرَّحِيمِ (5) لِتُنْذِرَقَوْمًا مَا أُنْذِرَ آبَاؤُهُمْ فَهُمْ غَافِلُونَ (6)** ﴾ (يس:5-6)، وقال تعالى: ﴿**تَنْزِيلُ الْكِتَابِ لَا رَيْبَ فِيهِ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ (2) أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ بَلْ هُوَ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ لِتُنْذِرَ قَوْمًا مَا أَتَاهُمْ مِنْ نَذِيرٍ مِنْ قَبْلِكَ لَعَلَّهُمْ يَهْتَدُونَ(3)**﴾ (السجدة:2-3) .

ولمّا كان الابتداء بإنذار قومه ومن جاورهم لا يعني اقتصاره عليهم،جاء قوله تعالى مبيّنا أن غاية الإنزال الّتي هي الإنذار إنّما هي عالميّة عامّة للنّاس جميعا في نهايتها، فقال: ﴿**تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَى عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا**﴾ (الفرقان:1)، وغاية هذه الغاية بيّنها الله تعالى في قوله: ﴿ **كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِ**

رَبِّهِمْ إِلَى صِرَاطِ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ﴾ (إبراهيم:1). فالقرآن أنزل ليُنذر به والإنذار لأجل إخراج النّاس من الظّلمات إلى النّور. قال الطّبريّ: "من ظلمات الضّلالة والكفرِ، إلى نور الإيمان وضيائه"[26]، إلى صراط الله المستقيم؛ قال الطّبريّ:" وهو دينه الذي ارتضاه، وشَرَعُه لخلقه"[27].

وهذه الغاية لا تتمّ إلّا بسببين ذكرهما الله تعالى أنّهما من غايات إنزال قرآنه على رسوله، وهذا من باب ذكر وسائل الغايات. فالوسائل غايات صغرى لغايات كبرى، وهما:

السّبب الأوّل: متعلّق بالرّسول صلّى الله عليه وسلّم نفسه من خلال **بيان** ما نُزِّل لهؤلاء النّاس؛ فجعل الله تعالى هذا السّبب وهو البيان وسيلة الغاية الكبرى وهي الإخراج ؛ قال تعالى: ﴿ **وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ** ﴾ (النحل:44)، وهذه الوسيلة وحدها غير كافية لتحقيق الغاية الكبرى فلا بدّ لها من الوسيلة الثّانية وهي السّبب الثاني.

السّبب الثّاني: متعلّق بالنّاس المدعوّين من خلال **تفكّرهم** فيما يتلى عليهم و**تدبّرهم** له **ليتذكّروا** ويتّعظوا. فقد جاء ذكر هذه الوسائل على أنها غايات لأنها كما تبين غايات صغرى أو فرعية موصلة للغاية الكبرى أو الأصلية، فقال تعالى في غاية الإنزال الّتي هي التفكّر: ﴿**وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ**﴾ (النحل:44)، وفي الغاية الّتي هي التدبّر والتذكّر:﴿**كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُو الْأَلْبَابِ**﴾ (ص:29).

وحتّى ترتبط الوسائل بالغايات لابد من التّجسيد العمليّ، فمن خلال بيان الرّسول صلّى الله عليه وسلّم لتعاليم القرآن وبعد التفكّر والتدبّر والتذكّر من النّاس الذين بُلِّغوا القرآن لا تتمّ الغاية الكبرى عمليّا، وهي الإخراج من الظّلمات إلى النّور، حتّى يتجسّد مقتضى تلك الوسائل عمليّا، وهو الحكم بالقرآن والتّحاكم إليه. قال تعالى:﴿ **إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ** ﴾ (النساء:105)، فغاية إنزال القرآن أن

يكون دستور حياة، حاكما بين النّاس فيما اختلفوا فيه حتّى لا يخرجوا عن صراط الله المستقيم إلى سبل الضّلال والغواية؛ قال تعالى مبيّنا هذه الغاية: ﴿**وَمَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ إِلَّا لِتُبَيِّنَ لَهُمُ الَّذِي اخْتَلَفُوا فِيهِ**﴾ (النحل:64) وبيان ما اختلفوا فيه حكم بالحقّ فيه.

هذا وبعد أن كانت غاية إنزال القرآن على محمّد صلّى الله عليه وسلّم خطاب النّاس عامة، من أجل إخراجهم من ظلمات الكفر إلى نور الإيمان، وبعد أن انقسم النّاس بعد ذلك الخطاب إلى مؤمن وكافر به؛ تغيّر وضع النّبيّ صلّى الله عليه وسلّم وتغيّرت علاقاته وطبيعة من يحتكّ بهم؛ فتغيّر الخطاب وجاءت الآيات متحدّثة عن غايات إنزاله على النّبيّ صلّى الله عليه وسلّم بمراعاة علاقاته بتلك الأصناف من النّاس.

ثانيا: من جهة علاقته صلّى الله عليه وسلّم بمن استجاب لدعوته

تحدّث القرآن عن غايات إنزاله على النّبيّ صلّى الله عليه وسلّم من جهة علاقته بمن استجاب لدعوته. فبيّن تعالى أنّه أنزله عليه هداية ورحمة وذكرى وبشرى لهم. أمّا الهداية والرّحمة والذّكرى فقبل أن يحصل منهم إيمان وبعد أن آمنوا. وأمّا البشرى فبعد حصول الإيمان منهم.

فقال تعالى في تعلق الغاية بالهداية والرّحمة: ﴿ **وَمَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ إِلَّا لِتُبَيِّنَ لَهُمُ الَّذِي اخْتَلَفُوا فِيهِ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ**﴾ (النحل:64)، وقال تعالى:﴿ **وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ** ﴾ (النحل:89).

الملاحظ من خلال الآيتين أن الله تعالى يذكر الذين استجابوا لدعوة الرّسول صلّى الله عليه وسلّم تارة بالمسلمين، وتارة بقوم يؤمنون، وفي آيات أخرى بالمؤمنين وبأوصاف أخرى غير هذه. أمّا المسلمون فهم المؤمنون، وأكثر المفسّرين لا يفرّقون بين قوله تعالى: ﴿ **لقوم يؤمنون** ﴾، وقوله تعالى: ﴿ **للمؤمنين** ﴾. أما ابن عاشور وقبله الماوردي رحمهما الله فيفرّقان.

قال الماوردي في قوله تعالى:﴿ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ ﴾: "يريدون الإيمان ولا يقصدون العناد"[28]. وقال ابن عاشور: " واستحضار المؤمنين بعنوان: (قوم يؤمنون) دون أن يقال: للمؤمنين، لما في لفظ قوم من الإيماء إلى أن الإيمان من مقوّمات قوميّتهم، أي لقوم شعارهم أن يؤمنوا، يعني لقوم شعارهم النّظر والإنصاف، فإذا قامت لهم دلائل الإيمان آمنوا ولم يكابروا ظلما وعلوّا، فالفعل مراد به الحال القريبة من الاستقبال"[29].

ففي قوله تعالى: ﴿ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ ﴾ (النحل:64) أي أنّ القرآن أنزل هداية لأناس يؤمنون بالحقّ إذا جاءهم لأنّهم أهل إنصاف ونظر في الأدلّة، فهم يريدون الإيمان ولا يقصدون العناد والمكابرة، هداية لهم إلى الإيمان هداية إرشاد وتوفيق معا إذ لم يكونوا مؤمنين من قبل. ولا شكّ أن ذلك رحمة منه لهم وعناية بهم، إذ عرّفهم بربّهم ومعبودهم بعد أن اختلفوا فيه وضلّ أكثرهم عن طريق التّوحيد.

أمّا قوله تعالى: ﴿ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ ﴾ (النحل:89)، فالهداية للمسلمين، وهم المؤمنون أي بعد حصول الإيمان منهم، فورد في آية أخرى وإن لم تكن في تعليل الإنزال وإنّما في بيان حال النّزول أنّ القرآن الذي نزّله جبريل على قلب النّبيّ صلّى الله عليه وسلّم نزّله هدًى للمؤمنين فقال تعالى: ﴿ قُلْ مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِجِبْرِيلَ فَإِنَّهُ نَزَّلَهُ عَلَى قَلْبِكَ بِإِذْنِ اللَّهِ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَهُدًى وَبُشْرَى لِلْمُؤْمِنِينَ ﴾ (البقرة:97). فهداية القرآن لا تتوقّف عند الإيمان بالله معبودا واحدا بحقّ فقط بل تستمرّ باستمرار نزوله إلى ما بعد الإيمان لتصل التّمام، هداية إرشاد للتي هي أقوم لهم، عقيدة وشريعة، وأخلاقا وسلوكا، وتعريفا بالحلال والحرام، والنّافع والضارّ. وتخصيص المؤمنين بذلك لأنّهم هم المنتفعون به. قال الرازي: " وإنّما خَصّ المؤمنين بالذّكر من حيث إنّهم قبلوه فانتفعوا به"[30]، وقال أيضا: "أمّا كونه هدى فلأنّه دليل على الخيرات ويرشد إلى كلّ السّعادات"[31]، وقال السّعديّ:"يهديهم لطريق الرّشد والصّراط المستقيم، ويعلّمهم من العلوم النّافعة، ما به تحصل الهداية التّامة"[32]. ورحمة الله بهذه الهداية ظاهرة بما يغني عن مزيد بيان.

وقال تعالى في تعلّق غاية الإنزال بالذّكرى: ﴿ كِتَابٌ أُنْزِلَ إِلَيْكَ فَلَا يَكُنْ فِي صَدْرِكَ

حَرَجٌ مِنْهُ لِتُنْذِرَ بِهِ وَذِكْرَى لِلْمُؤْمِنِينَ(2)﴾ (الأعراف:2). وقال:﴿ مَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لِتَشْقَى (2) إِلَّا تَذْكِرَةً لِمَنْ يَخْشَى (3)﴾ (طه:2-3).

فأنزل القرآن على الرّسول صلّى الله عليه وسلّم من أجل الذّكرى الّتي يرجع معناها عند المفسّرين إلى الوعظ والتّذكير، وعظُ المؤمنين بالتّرغيب والتّرهيب وبيان سنّة الله فيمن قبلهم، قال السمرقندي: "وَذِكْرى لِلْمُؤْمِنِينَ أي: وعظة للمؤمنين الذين يتّبعونك "[331]، وتذكيرٌ لهم بالله وبرسله وبما افترض عليهم. وتذكيرٌ لهم بالآخرة الّتي فيها معادهم. فالمؤمن من حيث طبيعته كإنسان ينسى ممّا يستدعي أن يذكّر من حين لآخر، فجاء هذا القرآن كتابا سُجِّل فيه كلّ ذلك ليتذكّر به المؤمن ما له من وعد وما عليه من واجبات. قال الماتريدي: " يتذكّرون بما فيه ويتدبّرونه فيعلمون به الحقّ من الباطل، ويذكرون به ما فرض عليهم"[34]. وقال أبو زهرة: " فيه التّذكير الدّائم برسالة النّبيّ – صلّى الله عليه وسلّم –، وفيه تذكير بالشّريعة؛ لأن فيه كلّياتها، وفيه تذكير بالرّسل أجمعين؛ لأنّه سجّل معجزاتهم، وفيه تذكير دائم بالله تعالى وهو العليّ الحكيم، وفيه الأوامر والنواهي"[35] ،لأجل ذلك قال تعالى:﴿ **وذكّر فإن الذّكرى تنفع المؤمنين**﴾ (الذاريات:55)، تنفعهم مواعظه وينفعهم تذكيره.

أمّا الذّكرى الّتي هي قبل الإيمان ففي قول الله تعالى: " إلا تذكرة لمن يخشى". قال ابن عاشور: "و(من يخشى) هو المستعدّ للتأمّل والنّظر في صحّة الدّين، وهو كلّ من يفكّر للنّجاة في العاقبة، فالخشية هنا مستعملة في المعنى العربيّ الأصليّ، ويجوز أن يراد بها المعنى الإسلاميّ، وهو خوف الله، فيكون المراد من الفعل المآل، أي من يؤول أمره إلى الخشية بتيسير الله تعالى له التّقوى، كقوله تعالى: ﴿ **هدى للمتّقين** ﴾ [البقرة: 2] أي الصّائرين إلى التّقوى" [36]، وقال القنوجي: "﴿لمن يخشى﴾ أي لمن خاف الله أو لمن يؤول أمره إلى الخشية أو لمن في قلبه خشية ورقّة يتأثّر بالإنزال أو لمن علم الله أنّه يخشى بالتّخويف منه فإنّه المنتفع، وكأنّه يشير إلى أنّ اللّام في لمن للعاقبة "[37].

والتّذكرة والذّكرى عند المفسّرين بمعنى واحد يدور حول أمرين: الموعظة والتّذكير،

فأنزل عليه صلّى الله عليه وسلّم من أجل وعظ من لم يحصل منه إيمان بعد ممّن كان في قلبه خشية ورِقَّة، وخصّ هذا بذاك لأنّه هو من يتأثّر بالوعظ ترغيبا وترهيبا.

وأمّا عن تذكيره وعن الذي يُذَكّر به مَن هذه حالُه فقد قال ابن عاشور:" والتّذكرة: خطور المنسيّ بالذّهن فإنّ التّوحيد مستقرّ في الفطرة والإشراك مناف لها، فالدّعوة إلى الإسلام تذكير لما في الفطرة أو تذكير لملّة إبراهيم عليه السّلام"[38].

كما يجوز أن تكون التّذكرة هنا للمؤمنين وهي بمعنى التّذكير، قال السّعديّ:" إلا ليتذكّر به من يخشى الله تعالى، فيتذكّر ما فيه من التّرغيب إلى أجلّ المطالب، فيعمل بذلك، ومن التّرهيب عن الشّقاء والخسران، فيرهب منه، ويتذكّر به الأحكام الحسنة الشّرعية المفصّلة، الّتي كان مستقرّا في عقله حسنها مجملا فوافق التّفصيل ما يجده في فطرته وعقله، ولهذا سمّاه الله {تَذْكِرَةً} والتّذكرة لشيء كان موجودا، إلّا أنّ صاحبه غافل عنه، أو غير مستحضر لتفصيله، وخصّ بالتّذكرة {مَن يَخْشَى} لأن غيره لا ينتفع به، وكيف ينتفع به من لم يؤمن بجنّة ولا نار، ولا في قلبه من خشية الله مثقال ذرة؟ هذا ما لا يكون، ﴿سَيَذَّكَّرُ مَنْ يَخْشَى* وَيَتَجَنَّبُهَا الأَشْقَى* الَّذِي يَصلّى النَّارَ الْكُبْرَى﴾"[39].

وقال تعالى في تعلّق غاية الإنزال بالبشرى: ﴿**وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ**﴾ النحل (89)، وقال : ﴿ **الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَى عَبْدِهِ الْكِتَابَ وَلَمْ يَجْعَلْ لَهُ عِوَجًا (1) قَيِّمًا لِيُنْذِرَ بَأْسًا شَدِيدًا مِنْ لَدُنْهُ وَيُبَشِّرَ الْمُؤْمِنِينَ الَّذِينَ يَعْمَلُونَ الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ أَجْرًا حَسَنًا (2) مَاكِثِينَ فِيهِ أَبَدًا (3)**﴾ (الكهف:1-3).

بعد هدايةِ ورحمةِ الإرشاد لطريق الحقّ والإيمان والتّذكير بالفطرة الّتي فطر الله النّاس عليها، وبعد هدايةِ ورحمةِ التّوفيق لسلوك ذلك الطّريق والتّذكير بمعالمه، أُنزل القرآن على النّبيّ صلّى الله عليه وسلّم ليبشّر هؤلاء المؤمنين المتّبعين لتعاليم القرآن وهداياته الّذين يعملون الصّالحات بالأجر الحسن، وهو الجنّة والخلود فيها، فقال تعالى: ﴿**وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ**﴾ (النحل:89)، وقال : ﴿ **وَيُبَشِّرَ الْمُؤْمِنِينَ الَّذِينَ يَعْمَلُونَ الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ أَجْرًا حَسَنًا (2) مَاكِثِينَ فِيهِ أَبَدًا (3)**﴾ (الكهف:1-3).

فخلاصة غاية إنزاله على الرّسول صلّى الله عليه وسلّم من جهة علاقته بمن استجاب لدعوته، أنّها هدى ورحمة وذكرى لأناس علم الله أنّهم سيؤمنون بسبب ما اتّصفوا به من طلب للحقّ واتّباع للدّليل ورقّة في القلب وخشية للربّ، فأولئك من أنزل القرآن لهدايتهم رحمة بهم، وأولئك من ينتفعون بمواعظه وتذكيره. فلمّا اهتدوا برحمة الله وانتفعوا بمواعظ القرآن وتذكيره أنزل ما أنزل من القرآن هداية لهم إلى ما يصلح به حال دنياهم وأخراهم رحمة من الله بهم، وأنزل ما أنزل من القرآن موعظة لهم وتذكيرا لهم بالشّرائع والأحكام وبالله وبرسله وباليوم الآخر. كما أنزل مبشّرا للمهتدين المنتفعين بالقرآن موعظة وتذكيرا بجنّات النّعيم خالدين فيها أبدا.

ثالثا: من جهة علاقته صلّى الله عليه وسلّم بمن لم يكن من أمّة الإجابة

أما الصّنف الثّاني من النّاس، وهم من لم يكن من أمّة الإجابة، فقد تحدّث القرآن عن غايات إنزاله عليه صلّى الله عليه وسلّم من جهة علاقته بهذا الصّنف وهم من كفر وأشرك بالله.

قال تعالى: ﴿ **الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَى عَبْدِهِ الْكِتَابَ وَلَمْ يَجْعَلْ لَهُ عِوَجًا (1) قَيِّمًا لِيُنْذِرَ بَأْسًا شَدِيدًا مِنْ لَدُنْهُ وَيُبَشِّرَ الْمُؤْمِنِينَ الَّذِينَ يَعْمَلُونَ الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ أَجْرًا حَسَنًا (2) مَاكِثِينَ فِيهِ أَبَدًا (3) وَيُنْذِرَ الَّذِينَ قَالُوا اتَّخَذَ اللَّهُ وَلَدًا (4)** ﴾ (الكهف:1-4).

قال في "التّحرير": "والمراد ب الّذين قالوا اتّخذ الله ولدا هنا المشركين الذين زعموا أن الملائكة بنات الله، وليس المراد به النّصارى الّذين قالوا بأنّ عيسى ابن الله تعالى، لأنّ القرآن المكيّ ما تعرّض للردّ على أهل الكتاب مع تأهّلهم للدّخول في العموم لاتحاد السّبب"[40]. ولما كان أهل الكتاب متأهلين للدخول في العموم فهم داخلون فيه لأن السّبب هنا لا يتقيد بزمان ولا بمكان ولا بناسبٍ ولا بنوع منسوب من الولد، فمتى نسب الولد تعلّقت به النّذارة . قال السّعديّ:"من اليهود والنّصارى، والمشركين، الذين قالوا هذه المقالة الشّنيعة".[41]

كما يحتمل الإنذار الوارد في قوله تعالى:﴿ **قَيِّمًا لِيُنْذِرَ بَأْسًا شَدِيدًا مِنْ لَدُنْهُ وَيُبَشِّرَ**

﴿الْمُؤْمِنِينَ الَّذِينَ يَعْمَلُونَ الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ أَجْرًا حَسَنًا﴾ أن يكون في الكفّار بقرينة مقابلتهم بالمؤمنين في الآية نفسها وكفرهم هنا من جهة إنكارهم إنزال القرآن من الله، وهذا ما ذهب إليه الشّيخ محمّد الطّاهر في تفسيره للآية[42]. فتكون غاية إنزال القرآن على الرّسول من جهة علاقته بمن لم يكونوا مؤمنين من الكفّار والمشركين أن يخوّفهم من عقاب الله الشّديد في العاجل والآجل بسبب إنكارهم أنّ القرآن منزّل منه أو بسبب نسبتهم الولد لله تعالى.

المطلب الرّابع

الغاية من إنزاله على هيئات وصفات معيّنة

ويتناول هذا المطلب بيان الغاية من إنزال القرآن على صفات مخصوصة كالتنجيم، وبلغة عربية دون غيرها من اللغات، ثم تثليث ذلك بالغاية من اتصافه بالوضوح والخلو من الغموض والتعقيد؛ وذلك من خلال ثلاثة فروع.

الفرع الأول: الغاية من إنزاله مفرّقا

والنّزول مفرّقا صفة للنّزول الثّاني الّذي كان على النّبيّ صلّى الله عليه وسلّم. قال تعالى في بيان ذلك:﴿ **وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَاحِدَةً كَذَلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِ فُؤَادَكَ وَرَتَّلْنَاهُ تَرْتِيلًا** ﴾ (الفرقان:**32**)، وقال تعالى: ﴿**وَقُرْآنًا فَرَقْنَاهُ لِتَقْرَأَهُ عَلَى النَّاسِ عَلَى مُكْثٍ وَنَزَّلْنَاهُ تَنْزِيلًا** ﴾ (الإسراء:**106**).

فالآيتان تبينان غايات النّزول المفرّق وهي على نوعين:

• الأول: التّفريق مراعاةً لحال النّبيّ صلّى الله عليه وسلّم وذلك لأجل تثبيت فؤاده. لأنّه كان يعاني من الأذى من أعداء دعوته ما يعاني من حين إلى حين فينزل عليه من القرآن ما يثبّته على الحقّ وفق ذلك.

• الثاني : التّفريق مراعاةً لحال النّاس الّذين أنزل القرآن من أجلهم: وذلك من أجل أن يقرأ عليهم على مكث وهو التمهّل، والمقصود منه هو تسهيل فهمه وحفظه بنزوله رَسْلًا رَسْلًا، ومن أجل تيسير العمل بأحكامه وتعاليمه إذ منها النّاسخ والمنسوخ، ومراعاة

أحوال المدعوّين، والتدرّج بهم بتصحيح العقائد أوّلا وترسيخ الإيمان والعبودية لله، ثم تأتي الشرائع بالحلال والحرام، ولا يتأتّى ذلك لو أنزل عليهم جملة.

الفرع الثاني: الغاية من إنزاله عربيّا

كما أنزل القرآن مفرّقا من أجل تسهيل فهمه كذلك أنزل عربيّا للغاية نفسها؛ قال تعالى: ﴿ **الر تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ الْمُبِينِ (1) إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ (2)**﴾ (يوسف:1-2). أي لأجل أن يعقله العرب لأنّه أنزل عليهم فناسب أن ينزل بلغتهم. قال الطّبريّ:"يقول تعالى ذكره: إنّا أنزلنا هذا الكتاب المبين، قرآنًا عربيًّا على العرب، لأنّ لسانهم وكلامهم عربيّ، فأنزلنا هذا الكتاب بلسانهم ليعقلوه ويفقهوا منه"[43]. أمّا عن الذي يعقلونه فقال طنطاوي: "وجملة لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ بيان لحكمة إنزاله بلغة العرب وحذف مفعول «تعقلون» للإشارة إلى أنّ نزوله بهذه الطّريقة، يترتّب عليه حصول تعقّل أشياء كثيرة لا يحصيها العدّ"[44]. وقال الماتريدي معدّدا بعضها:" ما لكم وما عليكم، وما تأتون وما تتقون، أو تعقلون أنّ هذه الأنباء الّتي يخبركم بها محمّد – صلّى اللَّهُ عليه وسلّم – من اللَّه – تعالى – لأنّها كانت في كتبهم بغير لسانه، فأخبر على ما كانت في كتبهم؛ دلّ أنّه إنّما عرف ذلك باللَّه تعالى. أو لعلّكم تعقلون بأنّ فيه شرفكم؛ لأنّكم تصيرون متبوعين لمّا يحتاج النّاس إلى معرفة ما فيه، ولا يوصل ذلك إلّا بكم فتكونون متبوعين والنّاس أتباع لكم؛ وهو كقوله: (لَقَدْ أَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ كِتَابًا فِيهِ ذِكْرُكُمْ)، قال أهل التأويل: أي: فيه شرفكم، واللَّه أعلم"[45]. وقال الزّحيلي: " لتتعلّموا ما لم تكونوا تعلمون من قصص وأخبار، وآداب وأخلاق، وأحكام وتشريعات، ومناهج حياة سليمة في السّياسة والاجتماع والاقتصاد وشؤون الدّولة، ولتتدبّروا ما فيها من معان وأهداف، تبني الفرد والجماعة على أقوم الأسس"[46].

أمّا الصّابوني فله رأي آخر وهو أنه أنزل عربيّا ليدرك العرب إعجازه فقال:" أي لكي تعقلوا وتدركوا أنّ الّذي يصنع من الكلمات العاديّة هذا الكتاب المعجز ليس بشراً، وإنّما هو إله قدير، وهذا الكلام وحيٌ منزل من ربّ العالمين."[47]

كما تحدّث ابن كثير عن سرّ اختيار أن يكون القرآن عربيّا في تفسير هذه الآية قائلا: " وذلك لأنّ لغة العرب أفصح اللّغات وأبينها وأوسعها، وأكثرها تأدية للمعاني الّتي تقوم بالنّفوس؛ فلهذا أنزل أشرف الكتب بأشرف اللّغات، على أشرف الرّسل، بسفارة أشرف الملائكة، وكان ذلك في أشرف بقاع الأرض، وابتدئ إنزاله في أشرف شهور السّنة وهو رمضان، فكمل من كلّ الوجوه "[48].

فملخّص الغاية من إنزاله عربيا أن يفهم من أنزل عليهم القرآن وهم العرب ما تضمّنه من شرائع وأحكام وآداب وأخلاق ومناهج لحياة مثاليّة وما يقوم عليه كلّ ذلك من حكم وأسرار، وأن يعلموا أنّه من الله حقّا بما تضمّنه من أخبار وبما هو عليه من نهاية الفصاحة والبلاغة والبيان، كما أنّه أنزل عربيّا لأنّ العربيّة أكثر اللّغات تأدية للمعاني الّتي تقوم بالنّفوس فهي أمثل وسيلة لإيصال المقصد بأوضح صورة إلى النّاس.

الفرع الثالث: الغاية من إنزاله واضح الآيات

زيادة على تنزيل القرآن مفرّقا وإنزاله باللّسان العربيّ المبين من أجل تيسير فهمه وحفظه وتيسير العمل به أنزل كذلك بَيِّنَ الآيات فقال تعالى: ﴿**هُوَ الَّذِي يُنَزِّلُ عَلَى عَبْدِهِ آيَاتٍ بَيِّنَاتٍ لِيُخْرِجَكُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَإِنَّ اللَّهَ بِكُمْ لَرَءُوفٌ رَحِيمٌ**﴾ (الحديد:9) .قال البغوي: " يَعْنِي الْقُرْآنَ "[49]، وقال السّمرقندي : "يعني: آيات القرآن "[50].

وفي معنى كون آيات القرآن بيّنات قال الطّبريّ: " مفصّلات "[51]. وقال السّمرقندي: "واضحات بيّن فيها الحلال، والحرام، والأمر، والنّهي "[52]، وقال السّعديّ: " ظاهرات تدلّ أهل العقول على صدق كلّ ما جاء به وأنّه حقّ اليقين "[53] . وذكر تعالى الغاية من إنزاله واضح الآيات مفصّلات في قوله:﴿ **لِيُخْرِجَكُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ**﴾ أي: من ظلمة الجهل إلى نور العلم ومن ظلمة الضّلالة إلى نور الهدى ومن ظلمة الشكّ إلى نور اليقين ومن ظلمة الكفر والشّرك إلى نور الإيمان والتّوحيد ومن ظلمة المعاصي إلى نور الهدى ومن ظلمة الأهواء المتضادّة إلى نور القلوب المتآلفة[54].وبَيْن الوضوحِ وغايةِ الإخراج من الظّلمات إلى النّور غايةٌ وسيطةٌ وهي تسهيل وصوله إلى القلوب وتيسير

فهمه.

وكما جاء الحديث عن غاية إنزال القرآن عموما على وصف معين وهو الوضوح والظّهور كذلك جاء الحديث عن الغاية من إنزال بعض أجزائه خصوصا، على الوصف نفسه، فقال تعالى في سورة النور: ﴿ **سُورَةٌ أَنْزَلْنَاهَا وَفَرَضْنَاهَا وَأَنْزَلْنَا فِيهَا آيَاتٍ بَيِّنَاتٍ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ** ﴾ (النور:1). فذكر تعالى الغاية من إنزال السّورة على صفة معيّنة وهي صفة وضوح آياتها. قال الشّيخ محمّد الطّاهر:" فقوله: وأنزلنا فيها هو: بمعنى وأنزلناها آيات بيّنات. ووصف آيات بـ:بيّنات أي واضحات، مجاز عقليّ لأنّ البيّن هو معانيها".[55]وقال: " والوجه أنّ جملة لعلّكم تذكّرون مرتبطة بجملة: أنزلنا فيها آيات بيّنات لأنّ الآيات بهذا المعنى مظنّة التذكّر، أي دلائل مظنّة لحصول تذكركم. فحصل بهذا الرجاء وصف آخر للسورة هو أنّها مبعث تذكّر وعظة "[56]. قال السّمرقندي:" لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ، يعني: تتّعظون، فلا تعطّلون الأحكام والحدود"[57]. فالغاية من نزولها واضحة هو رجاء أن يتّعظ النّاس بما فيها من الأحكام والحدود والزّواجر والمواعظ.

المطلب الخامس

الغاية من إنزاله إلى وجهات معيّنة

كما تحدّث القرآن عن الغاية من إنزاله على الرّسول صلّى الله عليه وسلّم، تحدّث كذلك عن الغاية من إنزاله على أصناف من الّذين بعث الرّسول به إليهم، وهم عامّة النّاس والمؤمنون والمنافقون، دون ذكر المبلِّغ له صلّى الله عليه وسلّم.

وكَوْنُ القرآن نازلا عليهم لا يتنافى مع كونه نازلا على الرّسول صلّى الله عليه وسلّم. فالنّبيّ صلّى الله عليه وسلّم والنّاس جميعا مشتركون في أنّه أنزل عليهم من أجل اشتراكهم جميعا في المستوى الأرضي، والقرآن نازل عليهم من المستوى السّمائي، ومشتركون جميعا في كون القرآن نازلا إليهم، أي متوجها بالخطاب لهم جميعا.

والتّفريق بين النّزولين – نزوله على الرّسول صلّى الله عليه وسلّم ونزوله على أصناف النّاس- إنّما هو من أجل بيان تعلّق غاية النّزول بوظيفة الرّسول صلّى الله عليه وسلّم،

وتعلق غاية النّزول بواجب هؤلاء الناس تجاه القرآن.

الفرع الأول: الغاية من إنزاله على النّاس

أخبر الله تعالى عن الغاية الّتي من أجلها أنزل القرآن على النّاس فقال تعالى: ﴿ **وَاذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَمَا أَنْزَلَ عَلَيْكُمْ مِنَ الْكِتَابِ وَالْحِكْمَةِ يَعِظُكُمْ بِهِ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ** ﴾ (البقرة:231).

ففي الآية خطاب للمؤمنين يذكّرهم بنعمة إنزال القرآن عليهم في جاهليّتهم قبل أن يكونوا مؤمنين مبيّنا الغاية من ذلك التّنزيل.قال الشوكاني: "واذكروا نعمت الله عليكم أي: النّعمة الّتي صرتم فيها بالإسلام وشرائعه بعد أن كنتم في جاهلية جهلاء، وظلمات بعضها فوق بعض"[58]، وقال: "وأفرد الكتاب والحكمة بالذّكر مع دخولهما في النّعمة دخولا أوليا، تنبيها على خطرهما وعظم شأنهما"[59].

والغاية هي الموعظة. قال ابن كثير:" ﴿يعظكم به﴾ أي: يأمركم وينهاكم ويتوعّدكم على ارتكاب المحارم "[60]. وقال ابن عاشور:" والموعظة والوعظ: النّصح والتّذكير بما يلين القلوب، ويحذّر الموعوظ "[61].ولاشكّ أنّ الموعظة غايتها الهداية للإيمان. لأجل ذلك قال تعالى:﴿ **شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنْزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِنَ الْهُدَى وَالْفُرْقَانِ** ﴾ (البقرة:185) أي حال كونِهِ هاديا لهم من خلال مواعظه.

الفرع الثاني: الغاية من إنزاله للمؤمنين

وبعد أن أنزل واعظا من أجل هداية النّاس إلى الإيمان، أنزل القرآن من أجل تثبيت المؤمنين أمام الفتن الّتي يتعرّضون لها، وأمام تكالب الأعداء عليهم، كما أنزل من أجل هدايتهم بعد أن آمنوا إلى ما فيه صلاح دنياهم وأخراهم ومن أجل تبشيرهم بوعد الله بالجزاء الحسن في الدّنيا والآخرة، وفي هذه البشرى ما يعين على تثبيتهم على طريق الحقّ، وما يحفّزهم على لزومه. قال تعالى:﴿ **قُلْ نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ مِنْ رَبِّكَ بِالْحَقِّ لِيُثَبِّتَ الَّذِينَ آمَنُوا وَهُدًى وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ**﴾ (النحل:102).

الفرع الثالث: الغاية من إنزاله على المنافقين

بعد أن هاجر النّبيّ صلّى الله عليه وسلّم إلى المدينة، وأقام دولةً الحكمُ فيها للإسلام، والقوةُ فيها للمسلمين، تستَّر بعض أهل الكفر بإعلان الإسلام خوفا من بطش المسلمين، أو من أجل الكيد لهم، وهؤلاء هم المنافقون، فتعلق نزول القرآن بهم غايةً حيث قال تعالى: ﴿ **يَحْذَرُ الْمُنَافِقُونَ أَنْ تُنَزَّلَ عَلَيْهِم سُورَةٌ تُنَبِّئُهُمْ بِمَا فِي قُلُوبِهِمْ قُلِ اسْتَهْزِئُوا إِنَّ اللَّهَ مُخْرِجٌ مَا تَحْذَرُونَ**﴾ (التوبة:64)، أمّا قوله تعالى: ﴿ **تُنَزَّلَ عَلَيْهِمْ** ﴾ فباعتبار وجودهم في عموم القوم الّذين نزل عليهم القرآن، أو باعتبار أنّها نزلت فيهم كما قال في التّحرير والتّنوير:" وتكون (على) بمعنى لام التّعليل أي تنزل لأجل أحوالهم كقوله تعالى: "ولتكبّروا الله على ما هداكم" (البقرة: 185) وهو كثير في الكلام " [62]، وذكرَ أوجها أخرى في معناها. فذكر تعالى أنّ نزول السّورة عليهم إنّما هو من أجل فضحهم، وكشف طبائعهم وخبث سرائرهم، ولذلك سمّيت سورة التّوبة بالفاضحة؛ روى الطّبريّ بسنده عن قتادة أنّه قال:" كانت تسمَّى هذه السّورة: (الفَاضِحَةَ) ، فاضحة المنافقين"[63].

فكان إذاً من غايات إنزال القرآن على المنافقين – بمعنى إنزاله فيهم أو موجّها إليهم – فضحهم وكشف أمرهم، وإظهار سرائرهم وتحذير المسلمين من مكرهم وكيدهم لهم، فيذكُرهم بأوصافهم وأفعالهم وأقوالهم، لا بأعيانهم، لأنّهم يكونون في كلّ زمان وفي كلّ مكان، ما كانت دولة الإسلام قائمة، فالحاجة إلى أوصافهم لا إلى أعيانهم. وقد ورد فضح المنافقين في مواضع أخرى من القرآن الكريم في سورة "المنافقون" وسورة "النور" وغيرها.

المطلب السّادس

الغاية من إنزال بعض أجزائه

تحدث القرآن كذلك عن غايات إنزال بعض سوره، وهذا من ذكر الغايات التّفصيلية لبعض أجزاء القرآن الكريم، ومن ذلك ما سبق ذكره عن سورة التوبة، والّتي ذكر الله

تعالى أنّها متعددة الأغراض حيث قال: ﴿ **يَحْذَرُ الْمُنَافِقُونَ أَنْ تُنَزَّلَ عَلَيْهِمْ سُورَةٌ تُنَبِّئُهُمْ بِمَا فِي قُلُوبِهِمْ قُلِ اسْتَهْزِئُوا إِنَّ اللَّهَ مُخْرِجٌ مَا تَحْذَرُونَ**﴾ (التوبة:64). قال السمرقندي: "يعني: سورة براءة تنبّئهم بِما فِي قُلُوبِهِمْ من النّفاق" [64] ، وقال تعالى: ﴿**وَإِذَا أُنْزِلَتْ سُورَةٌ أَنْ آمِنُوا بِاللَّهِ وَجَاهِدُوا مَعَ رَسُولِهِ اسْتَأْذَنَكَ أُولُو الطَّوْلِ مِنْهُمْ وَقَالُوا ذَرْنَا نَكُنْ مَعَ الْقَاعِدِينَ**﴾ التوبة (86). قال في "بحر العلوم": " يعني: سورة براءة "[65]. فبيّن الله تعالى تعدّد أغراض السّورة؛ إذ هي تفضح المنافقين وتأمر بالإيمان بالله وبمقتضياته من الجهاد في سبيله مع رسوله.

ففي حديث القرآن في بيان غايات بعض أجزائه دليل على وجود غايات لبقية الأجزاء فما من سورة إلا ولها غرض أو أغراض جاءت من أجلها، وقد اشتغل الكثير من المفسّرين في بيانها.

الخاتمة

الحمد لله أن وفقني لإتمام هذا البحث الموسوم ب" **غايات إنزال القرآن الكريم في ضوء نصوصه**"والذي تمّ التوصّل من خلاله إلى جملة من النّتائج يمكن إجمالها فيما يأتي:

- لقد أجاب القرآن الكريم عن الإشكالية المطروحة فبيّن الغاية الّتي من أجلها أنزله الله تعالى.
- بيان القرآن لغايات نزوله توزّع على جميع أنواع نزوله ومراحله:

✓ بيّن القرآن غاية أنواع النّزول:فغاية النّوع الأوّل، وهو النّزول إلى السّماء الدّنيا، فأصلها التّهيُّؤ لإحداث الرّسالة، مع غايات أخرى جاءت بالتّبع، وهي إعلام أهل السّماوات، وتعظيم أمر النّازل والمنزّل عليهم.

✓ وغاية النّوع الثّاني، وهو النّزول على محمّد صلّى الله عليه وسلّم، هي أن يجعله به رسولا، ويبيّن له كلّ شيء يُحتاج إليه من أمور الدّين، وما لا تستقيم أمور الدّنيا إلّا به، لينذر به من أرسل إليهم.

✓ بيّن القرآن غاية نزوله على هيئات وأوصاف معيّنة نحو نزوله مفرّقا وبلغة العرب ونزوله بيّنا واضحا.وكلّ ذلك راجع إلى أصل التّيسير؛ تيسير فهمه والاتّعاظ به وحفظه والعمل به. ويزيد نزوله مفرّقا بغاية أخرى، وهي مراعاة المرحلية في التدرّج بالمدعوّين، والارتقاء بهم في مدارج الكمال؛ من الضّلالة إلى الهداية إلى الإيمان ومعرفة الله تعالى، ثم يَنزل من القرآن ما يُعرِّفهم بشريعة الله وأحكامها، ثم ما يثبّتهم على الهداية ثم ما يكون بشرى لمن آمن به وهكذا.

• بيّن الغاية من نزوله على أصناف النّاس المختلفة، وهم الرّسول صلّى الله عليه وسلّم، وعموم النّاس عند ابتداء نزوله، والمؤمنون والكافرون والمنافقون بعد أن بلغهم وتباينت مواقفهم تجاهه؛ إذ يتنوّع خطابه بتنوّع المخاطب به، وفي تنوّع هذه النّزولات مراعاة لمرحلية الخطاب، فتوجّه الخطاب للرّسول أوّلا ليكون رسولا، ثم للنّاس عموما يدعوهم إلى الإسلام والإيمان، ثم لمن آمن تعليما وإرشادا لهم وتثبيتا، ثم لمن كفر ممثّلين بمن نسب لله الولد، وبالمنافقين فضحا وتحذيرا ووعيدا.

• تفصيل الغاية من إنزاله على الرّسول صلّى الله عليه وسلّم، هي أنّها تتعدّد أوجهها بتعدّد علاقاته صلّى الله عليه وسلّم:

✓ فمن جهة علاقته بالنّاس بعد أن أنزل عليه القرآن، كانت الغاية هي أن ينذرهم جميعا بأس الله تعالى، لأنّهم كانوا أهل فترة غافلين عن التّوحيد. و جاء ذكر غايات أخرى، وهي أن يخرجهم به من الظّلمات إلى النّور، ومن أجل أن يبيّن لهم ما أنزل الله، وليتفكّر النّاس فيه ويتدبّروا آياته ويتذكّروا، وأن يبيّن لهم الحقّ منه ويحكم بينهم به.

فانقسمت هذه الغايات إلى غايات كبرى وغايات وسيطة، فالغاية الكبرى هي هدايتهم إلى الإيمان والتوحيد، والغايات الوسيطة هي إنذار النّاس ببيان رسالة الله، ودعوتهم إلى التفكّر فيها، والتدبّر فيها من أجل أن يتذكّروا فطرة الله الّتي فطرهم عليها، ويعرفوا الحقّ من الباطل فيلتزموه.

✓ ومن جهة علاقته بمن آمن به واستجاب لدعوته، كانت الغاية هي أن يهديهم

بالقرآن، ويرحمهم ويذكّرهم به، وهذا قبل أن يحصل منهم الإيمان، وكذلك ليهديهم ويرحمهم ويذكّرهم بعد إيمانهم ويبشّرهم بالجزاء الحسن، والهداية والرّحمة والذّكرى قبل الإيمان غير الهداية والرّحمة والذّكرى بعد الإيمان.

✓ ومن جهة علاقته بمن لم يستجب لدعوته، كانت الغاية هي أن ينذرهم عقاب الله بسبب إنكارهم أنّ القرآن منزّل منه، أو بسبب نسبتهم الولد لله تعالى.

• وتفصيل الغاية من إنزاله على بقيّة أصناف النّاس:

✓ أن غاية إنزاله على النّاس عموما هي الاهتداء به عن طريق وعظهم وتذكيرهم.

✓ أن الغاية من إنزاله على المؤمنين هي اتخاذه دستورا لهم في سائر شؤون حياتهم.

✓ أن الغاية من إنزاله على المنافقين فضحهم، وتحذير المسلمين منهم.

• الفرق بين غايات إنزال القرآن على الرّسول صلّى الله عليه وسلّم من جهة علاقته بأصناف النّاس، وغايات إنزاله على تلك الأصناف، يكمن في أنّ الأولى بيان لتعلّق الغاية بوظيفة الرّسول صلّى الله عليه وسلّم، وهي أن ينذر ويهدي ...إلخ، على النّحو الذي سبق بيانه، أمّا الثّانية فهي بيان لتعلّق تلك الغايات بواجبات تلك الأصناف وهي الاتّعاظ والتذكّر ...إلخ على النّحو الّذي سبق بيانه.

• بيّن القرآن الغاية من إنزال بعض أجزائه ممثّلة بسورة التّوبة، المتعدّدة الأغراض، إشارة إلى أنّ سور القرآن جاءت من أجل أغراض وغايات جزئية أو تفصيليّة، وإن كانت كلّها خادمة للغاية الكبرى، وهي إخراج النّاس من الظّلمات إلى النّور.

كما تمّ التوصّل من خلال البحث إلى نتائج أخرى غير الإجابة على الإشكاليّة،وهي:

• تنوّع غايات الإنزال إلى غايات كبرى وغايات وسيطة وغايات تفصيليّة.

• في الحديث عن غايات إنزال القرآن، بيان لبعض حِكم الله تعالى في بعض أفعاله، وكمال علمه وحكمته وقدرته ورحمته بالخلق ورأفته بهم.

•ظهور دقّة التعبير القرآني في أداء المعاني، وعدم الاختلاف والتناقض، وإنما هو الائتلاف والتكامل لبناء وحدة موضوعية متكاملة ملمّة بجميع نواحي موضوع الغايات من إنزال القرآن في أزمنة معيّنة، وبكيفيات معيّنة على هيئات معيّنة، وإلى وجهات معيّنة بموضوعات معيّنة.

وفي الختام: أوصي بدراسة الموضوع في رسالة علمية، تتولى بحثه بشكل موسع، يحيط بجميع أطرافه، ويُبين كل دقائقه التي لم تسمح هذه المساحة بتناولها.

ونسأل الله أن يغفر زلاّت الفكر والقلم،وينفع بهذا العمل، ويثقل به ميزان الحسنات. **وصلِّ اللَّهم وسلم على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين.**

*** الحواشي والإحالات:**

1- ابن فارس، أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، معجم مقاييس اللغة، تحقيق وضبط عبد السلام محمد هارون،دار الفكر للنشر والطباعة والتوزيع ج4، 400

2- ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم ، لسان العرب،بيروت، دار صابر، الطبعة الثالثة، 1414هـ، ج15 ص143.

3- ابن بدران عبد القادر الدمشقي، المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل،تحقيق : د. عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة – بيروت، الطبعة الثانية،1401، 257/1.

4- الجرجاني، علي بن محمد السيد الشريف، معجم التعريفات، تحقيق ودراسة محمد صديق منشاوي، دار الفضيلة، ص135.

5-ابن فارس، أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، معجم مقاييس اللغة، تحقيق وضبط عبد السلام محمد هارون،دار الفكر للنشر والطباعة والتوزيع، ج5 ص417.

6- الزمخشري، أبو القاسم جار الله محمود بن عمر بن أحمد ، أساس البلاغة، تحقيق محمد باسل عيون السود، بيروت-لبنان، دار الكتب العلمية، ج2 ص263.

7- ابن منظور، لسان العرب،مرجع سبق ذكره، ج 11، ص656.

8- نفسه.

9- ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، مرجع سبق ذكره، ج 5 ص 417.

10- الرازي، محمد بن أبي بكر، مختار الصحاح، إخراج دائرة المعاجم في مكتبة لبنان، بيروت-لبنان، مكتبة لبنان، 1986، ص 273.

11- الراغب الأصفهاني، أبو القاسم الحسين بن محمد، المفردات في غريب القرآن، تحقيق وإعداد مركز

الدراسات والبحوث بمكتبة نزار مصطفى الباز، مكتبة نزار مصطفى الباز، ص631.

12- نفسه.

13- الزركشي، بدر الدين محمد بن عبد الله ، البرهان في علوم القرآن، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة، مكتبة دار التراث، ج1 ص277-278. بتصرّف.

14- ينظر الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، مرجع سبق ذكره، ص 520.

15- ابن جرير الطبري، تفسير الطبري المسمى جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي بالتعاون مع مركز البحوث والدراسات العربية والإسلامية بدار هجر. عبد السند حسن يمامة، القاهرة، هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، الطبعة الأولى، 1422 هـ - 2001 م، ج 21 ص08.

16- ابن عاشور، محمد الطاهر، تفسير التحرير والتنوير، تونس، الدار التونسية للنشر، 1984، ج25 ص 280.

17-ابن جرير الطبري، جامع البيان، مرجع سبق ذكره، ج 24 ص 547.

18-نفسه، ج 24، ص 548.

19- المرجع السابق، ج 3 ،ص 190.

20- السيوطي، جلال الدين أبو الفضل عبد الرحمن بن أبي بكر الخضيري، الإتقان في علوم القرآن، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، من إصدارات وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، المملكة العربية السعودية، ج1 ص119. بتصرف يسير.

21- السّخاوي، علم الدين علي بن محمد، جمال القراء وكمال الإقراء، تحقيق الدكتور علي حسين البواب، مكة المكرمة، مكتبة التراث، الطبعة الأولى، 1408 ه - 1987 م، ج1، ص20.

22- ابن عاشور، تفسير التحرير والتنوير، مرجع سبق ذكره، ج19، ص190.

23- نفسه، ج 14، ص 253.

24- ابن جرير الطبري، جامع البيان، مرجع سبق ذكره، ج 10، ص 56.

25-السعدي، عبد الرحمن بن ناصر، تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، تحقيق ومقابلة عبد الرحمن بن معلا اللويحق، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى،1423ه-2002م، ص470.

26-المرجع السابق، ج 13، ص 588.

27- نفسه، ج 13، ص 588.

28- الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب، النكت والعيون تفسير الماوردي، راجعه السيد بن عبد المقصود بن عبد الرحيم، بيروت- لبنان، دار الكتب العلمية، ج 4، ص289.

29-ابن عاشور، تفسير التحرير والتنوير، مرجع سبق ذكره، ج21، ص16.

30-محمد الرازي فخر الدين، تفسير الفخر الرازي المشتهر بالتفسير الكبير ومفاتيح الغيب، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 1401 هـ - 1981 م، ج 20، ص 64.

31-نفسه، ج 27، ص135.

32- السعدي، تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، مرجع سبق ذكره، ص 751.

33- السمرقندي، أبو الليث نصر بن محمد بن إبراهيم، تفسير السمرقندي المسمى بحر العلوم، تحقيق عي

محمد معوض وآخرون، كلية اللغة العربية- جامعة الأزهر، بيروت- لبنان، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، 1413هـ - 1993م، ج1، ص530.

34-الماتريدي، أبو منصور محمد بن محمد بن محمود السمرقندي، تفسير القرآن العظيم المسمى تأويلات أهل السنة، تحقيق فاطمة يوسف الخيمي، بيروت لبنان، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى 1425هـ- 2004م، ج2، ص206.

35-محمد أبو زهرة، زهرة التفاسير، دار الفكر العربي، ج5، ص2783.

36- ابن عاشور، تفسير التحرير والتنوير، مرجع سبق ذكره، ج16، ص 186.

37-القنوجي، أبو الطيب صديق بن حسن بن علي الحسين البخاري، فتح البيان في مقاصد القرآن، عني بطبعه وقدم له وراجعه عبد الله بن إبراهيم الأنصاري، صيدا- بيروت، المكتبة العصرية، 1412هـ- 1992م، ج 8، ص212.

38-ابن عاشور، تفسير التحرير والتنوير، مرجع سبق ذكره، ج16، ص 185.

39-السعدي، تيسير الكريم الرحمن في تفسير الكريم المنان، مرجع سبق ذكره ، ص502.

40- ابن عاشور، تفسير التحرير والتنوير، مرجع سبق ذكره ، ج15،ص 251.

41- السعدي، تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، مرجع سبق ذكره، ص470.

42-ابن عاشور، تفسير التحرير والتنوير، مرجع سبق ذكره ، ج15، ص 249.

43-الطبري، جامع البيان، مرجع سبق ذكره، ج13، ص6.

44-محمد السيد طنطاوي، التفسير الوسيط للقرآن الكريم- تفسير سورة يوسف عليه السلام، مطبعة السعادة، 1404 هـ - 1984 م، تابع الجزء الثاني عشر، ص25-26.

45-الماتريدي، تأويلات أهل السنة، مرجع سبق ذكره، ج2، ص 565.

46-وهبة الزحيلي، التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج، دمشق، دار الفكر، الطبعة العاشرة، 1430 هـ- 2009م، مج 6 ج12، ص 529.

47-محمد علي الصابوني، صفوة التفاسير، بيروت، دار القرآن الكريم، الطبعة الرابعة(منقحة)، 1402هـ- 1981م، ج2، ص41.

48- ابن كثير،أبو الفداء إسماعيل بن عمر، تفسير القرآن العظيم، تحقيق سامي بن محمد السلامة، دار طيبة للنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، 1420هـ- 1999م،ج4، ص 365-366.

49- البغوي،أبو محمد الحسين بن مسعود، تفسير البغوي "معالم التنزيل"، حققه وخرج أحاديثه محمد عبد الله النمر وآخرون، الرياض، دار طيبة للنشر والتوزيع، 1412 ه، ج8، ص33.

50- السمرقندي، بحر العلوم، مرجع سبق ذكره، ج3، 323.

51- الطبري، جامع البيان، مرجع سبق ذكره، ج 22، ص 391.

52-المرجع السابق، ج3، ص323.

53-السعدي، تيسير الكريم الرحمن، مرجع سبق ذكره، ص 838.

54-ينظر: الطبري، جامع البيان، مرجع سبق ذكره ج23، 173.

55- ابن عاشور، تفسير التحرير والتنوير، مرجع سبق ذكره، ج 18، ص 144.

56- - نفسه.

57- السمرقندي، بحر العلوم، مرجع سبق ذكره،ج2، ص425.
58- الشوكاني، محمد بن علي بن محمد بن عبد الله الصنعاني، فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير، من إصدارات وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد المملكة العربية السعودية، 1431هـ- 2010م ، أشرف على الطباعة دار النوادر الكويتية، الكويت، ج1، ص242.
59- نفسه.
60-ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، مرجع سبق ذكره، ج1، ص631.
61- ابن عاشور، تفسير التحرير والتنوير، مرجع سبق ذكره، ج 2، ص 425.
62- نفسه، ج 10، ص 248.
63- الطبري، جامع البيان، مرجع سبق ذكره، ج 11، ص 542.
64- السمرقندي،بحر العلوم، مرجع سبق ذكره، ج2، ص59.
65-نفسه، ج2، ص67.

The objectives of downloading the Holy Quran in the light of its texts

By: Dr.Nora benahcen & Tayeb Safiya - Batna University- 1

ABSTRACT

Most of Qur'anic sciences' books talk about the revelation of the Holy Qur'an, nevertheless one of the subject's aspect is almost neglected in these books. It is the purpose of sending down the Holy Qur'an, except a fraction of it which is the purpose of its sending down to the lowest heaven. This let us ask the question about what is the possibility of detecting these goals through Qur'anic texts? It's the purpose of this research entitled "the purpose of sending down the Holy Koran in light of its verses" because of its importance in understanding the will of God. And which is aimed at attempting to detect goals that revealed for which the Koran, which was distributed to all kinds of its descent and stages, and vary according to the different types of people.

All those goals contribute serving the major goal, which is get people out of the darkness into the light.

Keywords: Qur'anic sciences – Purpose – Sending – Goals – Verses – Will of God.

المقاصد التنموية
للتدبير المالي الأسري في السنة النبوية

بقلم

د/ حميد مسرار(*)

ملخص

يعالج هذا البحث جانبا مهما من جوانب حفظ الأسرة من التفكك، وتحقيق التنمية التي ينشدها المجتمع، ويتمثل في التدبير المالي الأسري من وجهة اهتمام السنة النبوية بهذا الجانب، بهدف التذكير بالقيم الإسلامية الواجب سيادتها في التدبير المالي الأسري، والكشف عن دور التدبير المالي في حفظ مقاصد الأسرة، وكذا استحضار المفهوم التعبدي أثناء الكسب والإنفاق الأسري، مع بيان أهم المقاصد التنموية التي على الأسرة أن تستحضرها في تدبيرها المالي، وفي الوقت نفسه الكشف عن أسس ومرتكزات التدبير المالي الأسري في ضوء السنة النبوية للوصول إلى أن السنة النبوية كفيلة بحل مشاكل الأسرة المعاصرة بل وقادرة على خلق الثروة انطلاقا من الأسرة.

الكلمات المفتاحية: الأسرة، المال، المقاصد، الإنفاق، الكسب، الاقتصاد، الاستهلاك، التنمية، السنة النبوية.

مقدمة

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف المرسلين

أما بعد، فلا خلاف في أهمية الأسرة ومهمتها الأساس في بناء المجتمع، فهي المحضن الذي يتولى صيانة الأطفال، وفي ظله يتلقون مشاعر الحب والرحمة والتكافل، وهي الخلية الأولى التي بصلاحها يصلح المجتمع، وبفسادها يفسد. لقد اعتنى الإسلام بالأسرة

(*) أستاذ بالمركز الجهوي لمهن التربية والتكوين - وجدة - المملكة المغربية. (hamidmesrar@hotmail.fr)

عناية خاصة، واستغرق تنظيمها وحمايتها وتطهيرها من فوضى الجاهلية جهدا كبيرا. فأسسها على ركائز ثابتة ودعامات صلبة، تصونها من الفساد والهلاك، وتعينها على تأدية وظيفتها، وبلوغ مقاصدها، ولما كان التدبير المالي الأسري ركيزة أساسية لحفظ بيضة الأسرة من التفكك وتحقيق التنمية التي ينشدها المجتمع، فلا شك أن البحث عن المقاصد التنموية للتدبير المالي الأسري في ضوء ما جاءت به السنة الشريفة له أهداف منها:

- التذكير بالقيم الإسلامية الواجب سيادتها في التدبير المالي الأسري.
- الكشف عن دور التدبير المالي في حفظ مقاصد الأسرة.
- استحضار المفهوم التعبدي أثناء الكسب والإنفاق الأسري.
- بيان أهم المقاصد التنموية التي على الأسرة أن تستحضرها في تدبيرها المالي.
- الكشف عن أسس ومرتكزات التدبير المالي الأسري في ضوء السنة النبوية.
- بيان أن السنة النبوية كفيلة بحل مشاكل الأسرة المعاصرة بل وقادرة على خلق الثروة انطلاقا من الأسرة.

وعليه فقد قسمت هذا البحث إلى ثلاثة مباحث عالجت في الأول منها موقع التدبير المالي من بقية المقاصد وفي الثاني أسس ومرتكزات التدبير المالي في السنة النبوية وقدمت في المبحث الثالث أهم المقاصد التنموية المركوزة في التدبير المالي في السنة النبوية.

المبحث الأول

التدبير المالي و موقعه من مقاصد الأسرة

يعد المال من الضروريات التي لا تستقيم مصالح الدنيا إلا بها، فهو من أساسيات عمارة الأرض والاستخلاف، وهو عصب الحياة وزينة الدنيا بل هو قوام الحضارات وأصل قيامها يقول تعالى: ﴿ٱلْمَالُ وَٱلْبَنُونَ زِينَةُ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا﴾[1].

وتتجلى أهمية المال في تسمية الله تعالى له "قياما" في قوله تعالى: ﴿وَلَا تُؤْتُوا۟ ٱلسُّفَهَآءَ أَمْوَٰلَكُمُ ٱلَّتِى جَعَلَ ٱللَّهُ لَكُمْ قِيَٰمًا﴾[2]، يقول الإمام الرازي: لما كان المال سببا للقيام والاستقلال

سماه القيام إطلاقا لاسم المسبب على السبب على سبيل المبالغة يعني كأن هذا المال نفس قيامكم وابتغاء معيشتكم[3].

ويبين الشاطبي دور المال في حياة الإنسان بقوله: ولو عدم المال لم يبق عيش، وأعني بالمال ما يقع عليه الملك واستبد به المالك عن غيره إذا أخذه من وجهه، ويستوي في ذلك الطعام والشراب واللباس على اختلافها وما يؤدي إليها من جميع المتمولات، فلو ارتفع ذلك لم يكن بقاء[4].

فالمال مقصد من مقاصد الشرع الضرورية يسد به الفرد حاجته عزة لنفسه وحفظا لمروءته لقوله عليه السلام: «**اللّٰهم إني أعوذ بك من الفقر وأعوذ بك من القلة والذلة وأعوذ بك أن أظلم أو أظلم**»[5] ويحفظ دينه ومقومات عيشه، وتحقق الجماعة هدفها بعمارة الأرض والجهاد في سبيل الله تعالى لقوله تعالى: ﴿**وَأَعِدُّواْ لَهُم مَّا ٱسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ وَمِن رِّبَاطِ ٱلْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِۦ عَدُوَّ ٱللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ**﴾[6]. يقول الشيخ محمد الطاهر بن عاشور: واعلم أن من جهات توازن الأمم في السلطان على هذا العالم جهة الثروة، بنسبة ثروة الأمة على ثروة معاصريها من الأمم تعد الأمة في درجة مناسبة لتلك النسبة في قوتها وحفظ كيانها وتسديد مآربها وغناها عن الضراعة إلى غيرها[7].

ونظرا لأهمية المال في حياة الفرد والجماعة ، فلا شك أن التربية على المنهج الإسلامي في تدبيره من داخل الأسرة، مدخل أساس لبناء منهج اقتصادي، يؤول حتما إلى بناء تنموي، يعتبر ثمرة من ثمرات الإسلام الحضارية، لذلك لا بد من بيان موقع التدبير المالي من المقاصد الأسرية الأخرى، لمعرفة أهميته ودوره في بناء الأسرة، إذ أي خلل قد يعتريه سيعود بالضرر على الفرد والأسرة والمجتمع، ومن ثم نسأل عن دور التدبير المالي في الحفاظ على بقية المقاصد الأخرى؟

1. التدبير المالي الأسري ومقصد حفظ الدين:

شدد الإسلام في بنائه الأسري على مقصد التدين في جميع أحكامه و تشريعاته، واعتبره أساسا رئيسا لإنشاء الأسرة بل الغاية العظمى من إنشائها. لذلك نظم جميع أطوار

تأسيس الأسرة بأحكام شرعية تؤكد ضرورة حفظ التدين، فدعا إلى اختيار الزوجين على أساس الدين فقال عليه السلام: «فاظفر بذات الدين تربت يداك»[8] وقال صلى الله عليه وسلم: «إذا جاءكم من ترضون دينه وخلقه فزوجوه إلا تفعلوا تكن فتنة في الأرض وفساد عظيم».[9]

ونظم العلاقات الأسرية تنظيما محكما ينطلق من أحكام الشرع ويؤول إليها، فنظم علاقات الأزواج في ما بينهم، وعلاقات الآباء بالأبناء والأبناء بالآباء، ولم يغفل عن علاقات الرحم والقرابة. إنه تنظيم ينطلق من مصادر الشرع، ويرتجي غاياته تحقيقا لمفهوم العبودية لقوله تعالى: ﴿ وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴾[10] فالتدين ضامن للاستقرار الأسري وحافظ له من كل ما يشوبه من عقبات وإشكالات، ذلك بأن المنهج التديني يجعل الأفراد يستسلمون للأحكام استسلاما مؤسسا على العلم نابعا من الرضا والحب راجين التواب والجزاء الأخروي.

وحضور التدين يجعل من الأدوار الملقاة على الأفراد أعمالا قاصدة مرتبطة بعالم الملكوت، فتنتفي بذلك المصالح الفردية المحضة لترتبط بالمصالح الأخروية كذلك، وتأسيسا على ذلك فقد اعتبر الشرع التدبير المالي الأسري مظهرا من مظاهر التدين، يتجلى ذلك بربط أحكامه ببعدها الأخروي حيث رتب الثواب على الملتزم بها، والعقاب على كل من أنكرها وكفر بها، بل اعتبر الالتزام بأحكام الشرع دليل على حصول الإيمان وبلوغ درجة التقوى، والإخلال بها سقوط في مهاوي الآثام وبراثن الشيطان، قال صلى الله عليه وسلم:«كفى بالمرء إثما أن يضيع من يقوت»[11] وقال عليه الصلاة والسلام: «إن الرجل إذا غرم حدث فكذب ووعد فأخلف»[12].

وخلاصة القول، فمآل التدبير المالي الأسري هو حفظ التدين داخل الأسرة، بل إن التدين هو عنوان التدبير المالي الرشيد.

2. التدبير المالي ومقصد التزكية:

التزكية لغة من زكا يزكو زكاة تزكى وتزكية، ويستعمل جذر الكلمة ويراد به في اللغة

معان عدة منها: الزيادة والنماء، التطهير والصلاح، والزوج والشفع، أما في القرآن فيراد به معان منها الإيمان والطهارة من الكفر والتربية والتطهير وغيرها وقد بين الشاطبي مكانة التزكية حينما أكد أنها مناط إخراج المكلف عن داعية هواه حتى يكون عبدا لله اختيارا كما هو عبد لله اضطرارا[13]؛ ومقتضى هذا الإخراج يكون بالتزكية التي تمر عبر تخلية النفس من رذائلها وأدناسها، وتحليتها بمكارم الأخلاق وفضائلها.

ولما كانت التزكية مقصدا من مقاصد الشريعة العالية، فقد كانت عنوان الأسرة المسلمة باعتبارها محضن الأخلاق والتربية، ذلك بأن نظام الآسرة في الإسلام هو نظام قيمي بامتياز، يكرس إلى جانب الحق البعد الأخلاقي، الذي يجعل من الأسرة الإسلامية أسرة مكارمة لا مشاحة، ويتبين ذلك في ربط الشارع أحكامه بالبعد الأخلاقي؛ إذ الحكم الشرعي له جانبان، جانب أصولي وجانب أخلاقي، وهذا الوجه الأخلاقي كما أشار إلى ذلك الدكتور طه عبد الرحمان ينحصر في أوصاف ثلاثة:

1- المراقبة المعنوية عن طريق الوازع النفسي للإنسان

2- ضبط سلوك الإنسان في باطن أعماله، الشيء الذي يعود بالصلاح أو الفساد عليه وعلى غيره.

3- توسل الوجه الأخلاقي بالتعليل الغائي في بيان أحكامه و ترتب بعضها على بعض.

إن اهتمام الشارع بالباعث النفسي والمبادئ الخلقية والمثل العليا، هدفه تطهير الباعث كي لا يحرك الإرادة إلى تحقيق غايات غير مشروعة تناقض مقاصد الشارع. وتأسيسا على ذلك، فالتدبير المالي هو عنوان الأخلاق الإسلامية التي دعت إلى الإيثار والتعاون والتكافل والإنفاق في سبيل الله.

إن استحضار البعد الأخلاقي أثناء التدبير المالي يجعل الإنسان ينأى عن كل فعل يسيء إلى الأسرة، فلا تبذير للمال ولا تقتير، بل هو وسطية واعتدال، ولا حرص على

المال وطلبه بشتى الوسائل والطرق، بل هو العمل الشريف المنتج الذي يساهم في بناء المجتمع وتحقيق التنمية.

إنها الأخلاق الإسلامية التي إن سادت أثناء التدبير المالي ما وجدنا إشكالات أسرية تذكر كالإهمال الأسري والطلاق بسبب عدم الإنفاق والعنف وغيرها، وعليه، فحضورها والالتزام بها سبيل لسمو الأسرة وتحقيق مقاصدها.

3.التدبير المالي ومقصد السكن والمودة والرحمة:

اعتبر الإمام الشاطبي هذا المقصد من المقاصد التبعية للنكاح إذ النكاح عنده مشروع للتناسل بالقصد الأول ويليه طلب السكن والازدواج ومستجلب لتوالي التراحم والتواصل والتعاطف[14].

وهذا المقصد منصوص عليه في قوله تعالى: ﴿ **وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦٓ أَنْ خَلَقَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَٰجًا لِّتَسْكُنُوٓا۟ إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُم مَّوَدَّةً وَرَحْمَةً ۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ** ﴾[15]. إن السكن والمودة والرحمة أمر رئيس في بناء الأسرة المسلمة، ومن هنا وجب السؤال عن حقيقة كل منها؟

أ- السكن: السكن قيمة معنوية جعلها الله عز وجل أساس قيام الأسر واستقرارها، قال تعالى: ﴿ **وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦٓ أَنْ خَلَقَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَٰجًا لِّتَسْكُنُوٓا۟ إِلَيْهَا** ﴾[16]، هذه القيمة لن تتحقق إلا إذا توفرت شروط وجودها والأحكام المفضية إليها، كحق المعاشرة واختصاص الرجل بالمرأة والمساكنة الشرعية، إن ما يميز عقد الزواج عن باقي العقود الأخرى هو توفر السكن النفسي لدى الأزواج والأبناء والوالدين، وهذا ما أكده الشيخ محمود شلتوت بقوله:"إن العلاقة الزوجية أسمى من معنى الترابط والاندماج ومن علاقات الصداقة والأبوة والبنوة، وأنها ليست كما يظن من لا يفهمون حقيقتها ولا يعرفون وضعها في الحياة عقدا كسائر العقود ثمراتها في الانتفاع والملك والتسخير[17].

ب- المودة: لقد راعى الإسلام المودة في الأسرة فخص لها من الأحكام ما يقويها ويحفظ ذكرها بدءا بأحكام الخطبة وانتهاء بأحكام الطلاق والعدة، فدعا رسول الله صلى الله عليه وسلم كل خاطب لرؤية مخطوبته فقال عليه الصلاة والسلام: «انظر إليها فإنه أحرى أن يؤدم بينكما»[18].

وحبب تزويج المتحابين فقال عليه السلام: «لم ير للمتحابين إلا النكاح»[19]. وجاءت نصوص الشرع تؤكد ضرورة المعاشرة بالمعروف سواء أثناء قيام الحياة الزوجية أو حتى بعد انفصام عراها، قال تعالى: ﴿ٱلطَّلَٰقُ مَرَّتَانِۖ فَإِمۡسَاكُۢ بِمَعۡرُوفٍ أَوۡ تَسۡرِيحُۢ بِإِحۡسَٰنٖۗ﴾[20]، ووجه الدلالة أن شأن الطلاق أن تكون كل مرة منه معقبة بإرجاع بمعروف أو ترك بإحسان أي دون ضرار في كلتا الحالتين[21].

فالمودة روح تجمع بين أفراد الأسرة تجعل كل واحد منهم يتودد للأخر بقدر ما يقدمه له من خدمة أو إعانة أو مساندة في أوقات الرخاء أو الشدة، وهي روح لا يتصور غيابها داخل الأسرة فإذا غابت انتفى الاستقرار والترابط الأسري بل إن غياب الاستقرار مؤشر حقيقي على غيابها، إذ لا معنى للمودة دون بذل وتكافل وتعاون وإيثار.

إن حصول المودة مآله إلى بناء أسرة متجانسة نفسيا واقتصاديا واجتماعيا، ليحصل الدفء الأسري المنشود واللحمة الأسرية المبتغاة، فيعيش أفراد الأسرة في أمن و أمان ومحبة ووئام.

ج- الرحمة: صفة تبعث على حسن المعاملة[22]، وخلق رفيع يجعل كلا من الزوجين يخشى ربه ويراعي ما عليه من حقوق تجاه زوجه.

فالرحمة عنصر من أهم عناصر العشرة بين الزوجين، وهي تبقى في حالات الرخاء والشدة وتكون أكثر وضوحا في حالات الشدة[23].

يقول الأستاذ عبد الحليم أبو شقة: "أما إذا فتر الحب فلا بد من الأصل الثاني الذي تقوم عليه الأسرة وهو الرحمة، وهنا يتأكد البحث في الحقوق حتى لا تضيع".[24]

لقد حرص الإسلام على إنشاء علاقات أسرية متينة لا يخترقها شيطان ولا يفك عقدها حاقد أو حاسد أو جبان، فأسسها على أساس التراحم واعتبره أساسا يقوم على رقة تقتضي الإحسان للمرحوم والعطف عليه والحنو، بل تقتضي إرادة المنفعة للغير وإعمار القلب بحب الخير والنفع والبذل والعطاء للآخرين[25] وإذا كان عطف الآباء على أبنائهم وابتغاء الخير لهم هو من باب الفطرة التي جبل الإنسان عليها فقد أمر سبحانه وتعالى الأبناء ببر الآباء وخفض الجناح لهم فقال تعالى :﴿ وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوٓا۟ إِلَّآ إِيَّاهُ وَبِٱلْوَٰلِدَيْنِ إِحْسَٰنًا ۚ إِمَّا يَبْلُغَنَّ عِندَكَ ٱلْكِبَرَ أَحَدُهُمَآ أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا وَقُل لَّهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا ﴿٢٣﴾ وَٱخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ ٱلذُّلِّ مِنَ ٱلرَّحْمَةِ وَقُل رَّبِّ ٱرْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّيَانِى صَغِيرًا ﴾[26].

بل أمر بصيانة علاقات الرحم والقرابة، وتوعد كل من عمل على هدمها بأشد العقوبات، واعتبر أن قبول الأعمال أو ردها رهين بوصل أو قطع العلاقات قال صلى الله عليه وسلم: الرحم معلقة بالعرش، تقول: "من وصلني وصله الله، ومن قطعني قطعه الله "[27].

إن تربية النشء على قيم التراحم وبناء أسر على صلة الأرحام والعمل على صيانتها يجعل العلاقات الأسرية علاقات متينة يسود فيها التعاون والتكافل بشتى أنواعه، لذلك كان على الأمة الحذر من القيم المجتمعية الدخيلة التي غيرت القيم الأسرية الإسلامية، وانتقلت بها من قيم المكارمة إلى المشاحة والمطالبة بالحقوق فقط، فنشأ بعد ذلك صراع بين الأزواج وتفكك أسري مرير لازال المجتمع يئن تحت وطأته وأثاره.

وتأسيسا على ما سبق، فالالتزام بالتدبير المالي الأسري القائم على الكسب الطيب والإنفاق المعتدل والادخار والاستثمار والتكافل مآله إلى السكن والمودة والرحمة بل هو رمز هاته المقاصد كلها، ذلك بأن حرص المسلم على تنمية موارده المالية بالكسب الحلال يورث استحضار التدين داخل الأسرة والذي يؤول حتما إلى سكن نفسي ينعم به

جميع أفرادها، كما أن حصول المودة والرحمة مرتبط بالادخار والاستثمار والتكافل والذي يعبر عن مدى ارتباط الأفراد بمجتمعهم. إن أي خلل قد يعتري التدبير المالي الأسري القائم على الوسطية التي تراعي ضرورات الإنسان وحاجاته الفردية، هو عائق نحو تحقيق مقصد السكن والمودة والرحمة، لذلك فالحرص على الالتزام بالمنهج الإسلامي في تدبير المال هو حرص على حصول كل تلك المقاصد.

4. التدبير المالي وتنظيم الجانب المؤسسي للأسرة:

لم يترك الإسلام الأسرة دون تنظيم مؤسسي يراعي علاقات الأفراد في ما بينهم، وينظر إلى كيفية تنظيم علاقاتهم، شأنهم في ذلك شان كل مؤسسة ناجحة تحتاج لحكامة ثاقبة، وعليه فقد أطر علاقات أفراد الأسرة بمنظومة الحقوق والواجبات، فمنح الحق الأسري على أساس مصلحة الأسرة لا على أساس مصالح الأفراد،كما جعل الحقوق متقابلة، كل حق يقابله واجب ليجعل الفرد يعطي بقدر ما يأخذ. وإذا كانت منظومة الحقوق شاملة لجميع الحقوق التي يحتاجها الإنسان ليعيش حياة سعيدة، فلا شك أن التدبير المالي الرشيد عنوان للتدبير المؤسسي، فهو تنظيم قائم على القوامة التي تجعل الزوج مسؤولا عن جميع أعباء الأسرة المالية، وعلى الحافظية التي تجعل المرأة مسؤولة عن تدبير تلك الموارد المحصلة من غير إسراف و لا تبذير، لذلك فمسؤولية التدبير المالي ملقاة على عاتق كلا طرفي الأسرة سواء أكان بحثا عن الموارد أو صرفا معتدلا في وجوه الخير وهي صورة عبر عنها رسول الله صلى الله عليه وسلم بقوله: كلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته فالإمام راع ومسئول عن رعيته والرجل راع في أهله وهو مسئول عن رعيته والمرأة راعية في بيت زوجها ومسؤولة عن رعيتها[28] وعليه فإن قيام كل فرد بمسؤولياته المالية بحثا وإنفاقا وحفظا سبيل استقرار الأسرة بل منطلق لمساهمتها في التنمية.

وخلاصة القول فالتدبير المالي الرشيد هو حفظ للمقاصد الأسرية الأخرى والإخلال به هو هدم لبقية المقاصد.

المبحث الثاني
التدبير المالي الأسري في السنة النبوية
نظرات في الأسس والمرتكزات

لم تغفل السنة النبوية، باعتبارها المصدر الثاني للأحكام الشرعية، عن بناء أسرة، مستقرة تكون محضنا لصناعة الإنسان، والتنمية التي ينشدها المجتمع، ولما كان التدبير المالي مقصدا مرتبطا ببقية المقاصد الأخرى، الأصلية و التبعية، فلا شك أن الكشف عن الأسس التي يقوم عليها في السنة النبوية، كفيل ببناء مؤسسي ومالي أسري قادر على مواجهة التحديات التي تعيشها الأسرة، في ظل عولمة متوحشة، تمكنت من التسلل إلى البيوت، وغيرت كثيرا من القيم الإسلامية، مما أدى إلى استهلاك فاحش خرج عن الوسطية والتدبير الرشيد.

وعليه فما الأسس التي يقوم عليها التدبير المالي في السنة النبوية؟

يمكن إجمال هذه الأسس في خمسة وهي: العمل والكسب الحلال والإنفاق الرشيد والادخار القاصد والاستثمار و التكافل.

1- تنمية الموارد المالية للأسرة بالعمل والكسب الحلال:

أسست السنة النبوية الأسرة على تنظيم مالي سليم، يراعي الواقع والمستقبل، ويجابه المشاكل والصعوبات، فجعلت رأس الأمر وعموده البحث عن الموارد المالية التي تعيل الأسرة وتمكنها من العيش الكريم، وخصت به الرجل باعتباره قواما، ودعته إلى العمل المنتج الذي يخدم الأسرة والمجتمع. لقد أكدت السنة أن البحث عن الموارد يكون بجميع الطرق المشروعة التي تحفظ كرامة الإنسان وتضمن مساهمته في التنمية، وهو توجيه وضحه عليه الصلاة والسلام للرجل الأنصاري حينما دعاه إلى الكسب بالعمل المنتج فقال له عليه السلام:أما في بيتك شيء قال: بلى، حلس - بساط - نجلس عليه وقعب نشرب فيه الماء، قال ائتني بهما فأتاه بهما فأخذهم رسول الله بيده صلى الله عليه وسلم، وقال لأصحابه من يشتري هذين، قال رجل: أنا آخذهما بدرهم يا رسول الله،

فقال عليه الصلاة والسلام: من يزيد على درهم قالها مرتين أو ثلاثاً، فقال رجل: أنا آخذهما بدرهمين، فأعطاهما إياه وأخذ الدرهمين وأعطاهما للأنصاري، وقال: اشتر بإحداهما طعاماً فانبذه إلى أهلك، واشتر بالآخر قدوماً، وائتني به فأتاه به، فشد فيه رسول الله صلى الله عليه وسلم بيده الكريمة عوداً ثم قال: اذهب فاحتطب وبع ولا أرينك خمسة عشر يوماً، فذهب الرجل يحتطب ويبيع وجاء وقد أصاب عشرة دراهم، فاشترى ببعضها ثوباً وببعضها طعاماً، فقال عليه الصلاة والسلام: هذا خير لك من أن تجيء المسالة نكتةً في وجهك يوم القيامة، إن المسألة لا تصلح إلا لثلاثة، لذي فقر مدقع، أو لذي غرم مفزع، أو لذي دم موجع[29].

ووجه الدلالة أن البحث عن مصدر الرزق بالعمل، يحفظ كرامة الإنسان وعزته، ويحترم وجوده وكينونته، وهذا أمر بينه رسول الله صلى الله عليه وسلم بقوله:« لأن يأخذ أحدكم حبلا فيأخذ حزمة من حطب فيبيع فيكف الله به وجهه خير من أن يسأل الناس أعطي أم منع»[30].

لقد اعتبرت السنة النبوية العمل المنتج الذي يعود على الفرد والأسرة والمجتمع بالخير من أرقى العبادات، فقال عليه الصلاة والسلام في العمل الزراعي: «ما من مسلم يغرس غرسا أو يزرع زرعا فيأكل منه طير أو إنسان أو بهيمة إلا كان له به صدقة»[31] وفي التجارة: «البيعان بالخيار ما لم يتفرقا أو قال حتى يتفرقا فإن صدقا وبينا بورك لهما في بيعهما وإن كتما وكذبا محقت بركة بيعهما»[32]، وفي الصناعة: «ما أكل أحد طعاما قط خيرا من أن يأكل من عمل يده وإن نبي الله داود كان يأكل من عمل يده».[33] يقول ابن حجر في شرح الحديث: والحكمة في تخصيص داود بالذكر أن اقتصاره في أكله على ما يعمله بيده لم يكن من الحاجة لأنه كان خليفة في الأرض كما قال الله تعالى وإنما ابتغى الأكل من طريق الأفضل ولهذا أورد النبي صلى الله عليه وسلم قصته في مقام الاحتجاج بها على ما قدمه من أن خير الكسب عمل اليد[34].

لقد بينت السنة أن طرق الكسب وتوفير الموارد المالية للأسرة عديدة، ينتظمها خيط

ناظم، وغاية واضحة، تتمثل في ابتغاء المصالح ودرء المفاسد، لذلك حذرت من كل طريق غير مشروع يكون سبيلا للمفسدة، وطريقا لتخريب للأسرة والمجتمع معا، فأكدت أن مما يسأل عنه المرء يوم القيامة كسبه لقوله عليه الصلاة والسلام: «لا تزول قدما عبد يوم القيامة حتى يسأل عن عمره فيم أفناه وعن علمه فيم فعل وعن ماله من أين اكتسبه وفيم أنفقه وعن جسمه فيم أبلاه»[35].

وإن مآل الكسب بطريق غير مشروع هو العذاب الأليم، لقوله عليه الصلاة والسلام: «إنه لا يربو لحم نبت من سحت إلا كانت النار أولى»[36].

وعليه: فلا تنمية للموارد المالية للأسرة إلا بالعمل المنتج والكسب الحلال، وبالتالي فإنفاقه واستهلاكه لا يمكن أن يكون إلا وفق الضوابط الشرعية التي بينتها السنة.

2- ترشيد الإنفاق:

تعتبر عملية الإنفاق مرحلة ثانية للتدبير المالي، وعاملا أساسا للاستقرار الأسري، فلا استقرار للأسرة إلا بتوفير حاجاتها التي هي قوام وجودها وديمومتها، ولما كان الإنفاق الأسري أنواعا ثلاثة وهي الإنفاق الاستهلاكي والاستثماري والتكافلي فالمقصود في هذه المرحلة النوع الأول باعتباره متقدما على النوعين الآخرين.

من هنا اعتنت السنة بالإنفاق الاستهلاكي، واعتبرته استجابة لأمر الله تعالى، بل طريقا لتحقيق مهمة الاستخلاف والتعمير، ذلك بأن الإنفاق الرشيد هو تحقيق لمصالح الأفراد والجماعات، الدنيوية منها والأخروية، فبه يحافظ على الأبدان التي بها تتم الأديان، وبه يلتزم بالأحكام الشرعية، ويستسلم لها طوعا لا كرها، وعليه فكل خلل في عملية الإنفاق هو خلل في الأسرة وهدم لاستقرارها. وتأسيسا على ذلك فما ضوابط الإنفاق في السنة ؟

من ضوابط الإنفاق في السنة النبوية ما يلي:

(أ) ضابط الحلال والحرام:

حثت السنة النبوية على استهلاك الحلال الطيب الذي يعود على الفرد والمجتمع بالخير وتجنب الحرام الخبيث الذي يؤدي إلى الفساد والهلاك، ومثاله تحريم بيع الخمر والانتفاع

بماله، فعن أبي سعيد الخذري قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «يا أيها الناس إن الله يعرض بالخمر، ولعل الله سينزل فيها فمن كان عنده منها شيء فليبعه ولينتفع به، قال: فما لبثنا إلا يسيرا حتى قال رسول الله. صلى الله عليه وسلم .: إن الله حرم الخمر، فمن أدركته هذه الآية وعنده منها شيء فلا يشربه ولا يبعه، فاستقبل الناس بما كان عندهم منها في طرق المدينة فسفكوها»[37].

وكذلك حيازة شيء فقد من صاحبه دون التعريف به، قال عليه الصلاة والسلام: «من آوى ضالة فهو ضال ما لم يعرفها»، وفي روايات أخرى عند مالك وأحمد وأبي داود وابن ماجه: «لا يأوي الضالة إلا ضال»، وفي لفظ مالك: «من أخذ ضالة فهو ضال»[38].

وهذا الحديث يفيد حرمة حيازة الشيء أو المال الذي فقد من صاحبه إذا لم يكن بغرض التعريف وحفظه له، جاء في "عون المعبود": "والمعنى: أن من أخذها ليذهب بها فهو ضال، وأما من أخذها ليردها أو ليعرفها فلا بأس به"[39].

يقول ابن القيم في تعليقه على تحريم الخمر والميتة ولحم الخنزير والأصنام: اشتملت تلك الكلمات الجوامع على تحريم ثلاثة أجناس: مشارب تفسد العقول ومطاعم تفسد الطباع وتغدي غداء خبيثا وأعيانا تفسد الأديان وتدعو إلى الفتنة والشرك فصان التحريم بالنوع الأول العقول عما يزيلها ويفسدها، وبالثاني القلوب عما يفسدها من وصول أثر الغذاء الخبيث إليها، وبالثالث الأديان عما وضع لإفسادها فتضمن التحريم صيانة العقول والقلوب والأديان[40].

لذلك نقول: إن من ضوابط الإنفاق والاستهلاك ضابط الحلال والحرام.

(ب) تحقيق كفاية الأسرة من الضروريات والحاجيات:

ذلك بأن تحقيق كفاية الإنسان وحاجاته الضرورية يعتبر من مقاصد الإنفاق في السنة النبوية، وهو أمر بينه رسول الله صلى الله عليه وسلم لهند بنت عتبة التي اشتكت زوجها حيث قالت: «يا رَسُولَ اللَّهِ: إِنَّ أَبَا سُفْيَانَ رَجُلٌ شَحِيحٌ، وَلَيْسَ يُعْطِينِي ما يَكْفِينِي وَوَلَدِي إلا ما أَخَذْتُ منه وهو لا يَعْلَمُ، فقال: خُذِي ما يَكْفِيكِ وَوَلَدَكِ بِالْمَعْرُوفِ»[41]،

ووجه الدلالة أن التقصير في تلبية حاجات الأسرة وضروراتها سببه الشح والبخل الذي يفضي قطعا إلى عدم تحقيق ضرورات الإنسان وحاجاته الأساسية، وهو مخالف لا محالة لمقاصد الإنفاق، ومن ثم لمقاصد الشرع، لذلك فقد حذرت من التقصير في ذلك وبينت عواقبه الدنيوية والأخروية، فقال عليه الصلاة والسلام: «كفى بالمرء إثما أن يضيع من يقوت»[42].

لذلك نقول بأن أول ما يحققه الإنفاق هو توفير ضرورات الأسرة وحاجاتها الأساسية التي تعينها على القيام بدورها على الوجه الأكمل.

(ج) مراعاة فقه الأولويات:

تنطلق السنة في تنظيم عملية الإنفاق من مقاصد الشرع وكلياته، لذا اعتبرت التدرج في الإنفاق والالتزام بفقه الأولويات أصلا يقوم عليه التدبير المالي، إذ المقاصد بحسب قوة المصلحة ليست على وزان واحد فمنها الضرورية والحاجية والتحسينية.

فالضرورات هي التي لا بد منها في قيام مصالح الدين والدنيا، بحيث إذا فقدت لا تجري مصالحها على استقامة، بل على فساد وتهارج، والحاجيات هي التي يفتقر إليها من حيث التوسعة والتيسير ورفع الحرج، والتحسينات هي ما تقتضيه المروءة والآداب بحيث إذا فقدت لا يختل نظام الحياة.

وعليه، فقد جاءت السنة بنظام متكامل للإنفاق، يراعي التدرج وتقديم الأوكد فالأوكد ومن أمثلته قوله عليه الصلاة والسلام: ابدأ بنفسك فتصدق عليها، فإن فضل شيء فلأهلك، فإن فضل عن أهلك شيء فلذي قرابتك، فإن فضل عن ذي قرابتك شيء فهكذا وهكذا، يقول فبين يديك وعن يمينك وعن شمالك[43].

يقول النووي في شرح هذا الحديث: في هذا الحديث فوائد منها الابتداء في النفقة بالمذكور على هذا الترتيب ومنها أن الحقوق والفضائل إذا تزاحمت قدم الأوكد فالأوكد[44].

فالحقوق المالية إذن ليست على مرتبة واحدة، لهذا اعتبرت النفقة على العيال أفضل النفقة.

قال عليه السلام: «دينار أنفقته في سبيل الله ودينار أنفقته في رقبة ودينار تصدقت به على مسكين ودينار أنفقته على أهلك أعظمها أجرا الذي أنفقته على أهلك»[45].

وترتيب الأولويات في الإنفاق عليهم هو التدبير السليم الذي يمكن من تلبية جميع حاجات الأسرة، وعليه فلا يجوز تقديم التحسينات على الحاجيات، ولا الحاجيات على الضرورات، وإلا اختل نظام الأسرة وتدبيرها المالي.

من هنا كان تقديم الأوكد فالأوكد منهجا أساسا لتدبير المال الأسري.

(د) الوسطية في الإنفاق:

تعتبر الوسطية منهجا إسلاميا أصيلا أصلته جميع أحكام الشرع وتشريعاته، قال تعالى: ﴿ وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا۟ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ وَيَكُونَ ٱلرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا ﴾[46]، من هنا كانت الوسطية في التدبير المالي منهجا لا محيد عنه في السنة النبوية، دل عليه دعوتها إلى ترك الإسراف والتقتير، ذلك بأن الإسراف هو تجاوز الحد في كل فعل يفعله الإنسان، يقول الشريف الجرجاني: الإسراف هو إنفاق المال الكثير في الغرض الخسيس، أو هو تجاوز الحد في النفقة، وقيل أن يأكل الرجل مالا يحل له، أو يأكل مما يحل له فوق الاعتدال ومقدار الحاجة. وقيل الإسراف تجاوز في الكمية، فهو جهل بمقادير الحقوق، أو هو صرف الشيء فيما ينبغي زائدا على ما ينبغي[47].

وقد يكون في المأكل والمشرب والملبس والمسكن، وفي جميع جوانب الحياة، وعليه فقد دعا عليه السلام بأن لا يستحقر الإنسان النعمة مهما قلت فقال:إذا سقطت لقمة أحدكم فليمط عنها الأذى وليأكلها ولا يدعها للشيطان[48].

أما التقتير فهو التضييق في النفقة والشح وضده الإسراف[49] وهو جامع لكل صفة ذميمة كالبخل والشح والإمساك، صفات حذر منها رسول الله في الحديث المروي عن

أبي هريرة قال: «ضرب رسول الله صلى الله عليه وسلم مثل البخيل والمتصدق كمثل رجلين عليهما جبتان من حديد قد اضطرت أيديهما إلى ثديهما، وتراقيهما، فجعل المتصدق كلما تصدق بصدقة انبسطت عنه حتى تغشى أنامله وتعفو أثره وجعل البخيل كلما هم بصدقة قلصت وأخذ كل حلقة مكانها قال أبو هريرة رضي الله عنه فأنا رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول بأصبعيه هكذا في جيبه فلو رأيته يوسعها ولا تتوسع»[50].

فالتوسط في الإنفاق إذن، هو صرف المال فيما فيه نفع وفائدة، دون بخل وشح، ولا شك أن ذلك له فوائده الجمة على الفرد و الأسرة والمجتمع.

(هـ) النهي عن التقليد والمحاكاة:

من العوامل التي تؤثر على الاستهلاك التقليد والمحاكاة، خاصة في زمن تقليد المغلوب للغالب على حد تعبير ابن خلدون، لذلك حذر رسول الله صلى الله عليه وسلم من ذلك بقوله: «لا تكونوا إمعة تقولون إن أحسن الناس أحسنا وإن ظلموا ظلمنا ولكن وطنوا أنفسكم إن أحسن الناس أن تحسنوا وإن أساؤوا فلا تظلموا» [51].

وخلاصة القول: فإن ترشيد الإنفاق يعتبر من أهم قواعد تدبير المال الأسري لما له من دور في توفير فائض يعود بالفائدة على الأسرة من خلال نظام الادخار.

3- الادخار:

دعت السنة النبوية إلى البحث عن الموارد المالية بالطرق الحلال، وإلى التوسط والاقتصاد في الإنفاق، لتحصيل فائض مالي يدخر ليوم الحاجة، ويكون منطلقا لاستثمار يمكن الأسرة من عائد إضافي تستعين به على نوائب الدهر .

فالادخار هو الفرق فيما يحصل عليه الفرد من دخل وبين ما يلزم إنفاقه[52] وهو منهج نبوي دلت عليه أفعاله عليه السلام وأقواله، فعن عمر رضي الله عنه أنه قال: «كانت أموال بني النظير مما أفاء الله على رسول الله صلى الله عليه وسلم مما لم يوجف المسلمون عليه بخيل ولا ركاب فكانت لرسول الله صلى الله عليه وسلم خاصة ينفق على أهله

منها نفقة سنته ثم يجعل ما بقي في السلاح والكراع عدة في سبيل الله»[53]، وهو دليل على أن الادخار من عمل النبي وأصل من أصول التدبير المالي.

وعَنْ عَامِرِ بْنِ سَعْدٍ عَنْ أَبِيهِ قَالَ عَادَنِى رَسُولُ اللَّهِ -صلى الله عليه وسلم- فِى حَجَّةِ الْوَدَاعِ مِنْ وَجَعٍ أَشْفَيْتُ مِنْهُ عَلَى الْمَوْتِ فَقُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ بَلَغَنِى مَا تَرَى مِنَ الْوَجَعِ وَأَنَا ذُو مَالٍ وَلاَ يَرِثُنِى إِلاَّ ابْنَةٌ لِى وَاحِدَةٌ، أَفَأَتَصَدَّقُ بِثُلُثَىْ مَالِى؟ قَالَ: «لاَ». قَالَ: قُلْتُ: أَفَأَتَصَدَّقُ بِشَطْرِهِ؟ قَالَ: «لاَ، الثُّلُثُ وَالثُّلُثُ كَثِيرٌ، إِنَّكَ أَنْ تَذَرَ وَرَثَتَكَ أَغْنِيَاءَ خَيْرٌ مِنْ أَنْ تَذَرَهُمْ عَالَةً يَتَكَفَّفُونَ النَّاسَ، وَلَسْتَ تُنْفِقُ نَفَقَةً تَبْتَغِى بِهَا وَجْهَ اللَّهِ إِلاَّ أُجِرْتَ بِهَا، حَتَّى اللُّقْمَةُ تَجْعَلُهَا فِى فِى امْرَأَتِكَ».[54] ومقتضاه أن لا يفرط الإنسان بماله كله مادام هناك من تجب عليه نفقتهم، مما يدل على عدم استهلاك جميع الدخل، وإبقاء شيء للادخار توفيرا للفائض وتحوطا للمستقبل وتأمينا للأطفال والذرية، فهذه الأحاديث وغيرها تبين أهمية الادخار في عملية التدبير المالي لما له من أثر في توفير فائض مالي يوجه إلى الاستثمار.

4- الاستثمار:

الاستثمار هو: توظيف الفرد أو المجتمع للمال الفائض عن الحاجة الضرورية، بشكل مباشر أو غير مباشر، في نشاط اقتصادي لا يتعارض مع أحكام الشريعة ومبادئها العامة، وذلك بغية الحصول على عائد يستعان به للقيام بأعباء الخلافة العامة على الأرض، أي عمارتها من قبل الفرد والمجتمع بوصفه مسؤولية الجميع[55].

عملية أصلت لها السنة من جانب الوجود والعدم، أما الأول فقد شجعت على الاستثمار ووضعت له مبادئ تجعله واقعا عمليا، فكرسته في حديث الرجل الذي سقت السحابة أرضه وكان يوجه الثلث الأخير من الغلة إلى طاقته الإنتاجية أي إلى دعم الاستثمارات.

وفي مبدأ الزكاة لقوله صلى الله عليه وسلم: «قال اتجروا في أموال اليتامى لا تأكلها الزكاة»[56]، وسهم الغارمين فيها، وفي الحث على تكوين رأس المال وعدم تبديده وتضيعه لقوله عليه السلام : «من باع دارا ثم لم يجعل ثمنها في مثلها لم يبارك الله فيه»[57].

وأما الثاني فقد رفضت كل عمل يمنع الاستثمار ويعطله، فحرمت الاكتناز وجميع صور تعطيل الموارد، وحذرت من أكل أموال الناس بالباطل، ونهت عن الإسراف والتقتير وشنعت على الربا لما فيه من حجب لجزء من موارد المجتمع، واقتصاره على توليد دخل لا يقابله نشاط إنتاجي، وأكدت أن الاحتكار هو إيقاف جزء من الموارد الإنتاجية، لتكون دولة بين فئة قليلة من أفراد المجتمع، وتحقق لهم أرباحا احتكارية على حساب المصلحة العامة.

إن تنمية موارد الأسرة، وإشراكها في العملية الإنتاجية المشروعة، سبيل استقرارها للحديث السابق، حدثني يحيى عن مالك أنه بلغه أن عمر بن الخطاب: قال اتجروا في أموال اليتامى لا تأكلها الزكاة[58].

لذلك فليس شرطا أن لا يكون لأفراد الأسرة خبرة اقتصادية كيلا يستثمروا أموالهم، بل طرق الاستثمار كثيرة، وفرص تشغيل المال وفيرة، ومن أمثلتها المشاركة والمضاربة وغيرها، فنظام المشاركة على سبيل المثال له مزايا ايجابية تنعكس على التوجيه الصحيح للاستثمار، وذلك بتوسيع قاعدة الملكية، والزيادة في النشاط الاقتصادي، والقضاء على التناقض بين مصالح المنتجين وأصحاب رأس المال، من هنا نقول بان أفق الاستثمار في المنظومة الإسلامية واسع فما على الأسرة إلا استغلاله لتحسين دخلها وتنمية مجتمعها.

5-التكافل:

يعد التكافل قضية تعبدية وأخلاقية وتنموية، يقول عليه الصلاة السلام: «مثل المؤمنين في توادهم وتراحمهم كمثل الجسد الواحد إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد بالسهر والحمى»[59]. فالمؤمنون كمثل الجسد الواحد لا يحيا إلا بتضافر أعضائه وتكاملها ولقد صدق رسول الله صلى الله عليه وسلم حينما قال: «المؤمن للمؤمن كالبنيان يشد بعضه بعضا»[60].

لقد حذر النبي صلى الله عليه وسلم من تخلي الجماعة عن دورها التضامني، وعدم الاهتمام بأمر المسلمين، فقال عليه الصلاة والسلام: «أيما أهل عرصة بات فيهم امرؤ

جائع فقد برئت منهم ذمة الله وذمة رسوله»[61].

وعليه فالتكافل ركيزة أساسية في التدبير المالي الأسري، فهو نظام يضمن تضامن أبناء المجتمع فيما بينهم، سواء أكانوا أفرادا أم جماعات، بدافع من شعور وجداني عميق، ينبع من أصل العقيدة، ليعيش الفرد في كفالة الجماعة، وتعيش الجماعة بمؤازرة الفرد[62]، ويهدف تجاوز معنى الإحسان والصدقة والبر إلى مقصد حفظ المجتمع في خلق التماسك الاجتماعي الذي يعصم المجتمع من كل ما يفتك به.

لقد أرشد النبي صلى الله عليه وسلم إلى أهمية التكافل أو ما يسمى بالإنفاق الاجتماعي فيما رواه مسلم عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: بَيْنَا رَجُلٌ بِفَلاَةٍ مِنَ الأَرْضِ فَسَمِعَ صَوْتًا فِي سَحَابَةٍ اسْقِ حَدِيقَةَ فُلاَنٍ. فَتَنَحَّى ذَلِكَ السَّحَابُ فَأَفْرَغَ مَاءَهُ فِي حَرَّةٍ فَإِذَا شَرْجَةٌ مِنْ تِلْكَ الشِّرَاجِ قَدِ اسْتَوْعَبَتْ ذَلِكَ الْمَاءَ كُلَّهُ فَتَتَبَّعَ الْمَاءَ فَإِذَا رَجُلٌ قَائِمٌ فِي حَدِيقَتِهِ يُحَوِّلُ الْمَاءَ بِمِسْحَاتِهِ فَقَالَ لَهُ يَا عَبْدَ اللَّهِ مَا اسْمُكَ قَالَ فُلاَنٌ. لِلاِسْمِ الَّذِي سَمِعَ فِي السَّحَابَةِ فَقَالَ لَهُ يَا عَبْدَ اللَّهِ لِمَ تَسْأَلُنِي عَنِ اسْمِي فَقَالَ إِنِّي سَمِعْتُ صَوْتًا فِي السَّحَابِ الذي هَذَا مَاؤُهُ يَقُولُ اسْقِ حَدِيقَةَ فُلاَنٍ لِاسْمِكَ فَمَا تَصْنَعُ فِيهَا قَالَ أَمَّا إِذَا قُلْتَ هَذَا فَإِنِّي أَنْظُرُ إِلَى مَا يَخْرُجُ مِنْهَا فَأَتَصَدَّقُ بِثُلُثِهِ وَآكُلُ أَنَا وَعِيَالِي ثُلُثًا وَأَرُدُّ فِيهَا ثُلُثَهُ ».[63]

وهو توجيه من النبي صلى الله عليه وسلم إلى الطريقة المرضية في الإنفاق بتوزيعه إلى إنفاق استهلاكي واستثماري واجتماعي.

إن التكافل في التدبير المالي فرض كفائي لمن تحصل لديه عفو و زيادة على حاجاته الأساسية.

عَنْ أَبي سَعِيدِ الْخُدْرِيِّ ، قَالَ: « بَيْنَمَا نَحْنُ فِي سَفر مَعَ اَلنبِيِّ، صلى الله عليه وسلم، إِذْ جَاءَ رَجُل عَلَى رَاحِلَة لَهُ، قَالَ : فَجَعَلَ يَصْرِفُ بَصَرَهُ يَمِيناً وَشِمَالاً، فَقَالَ رَسُولُ الله صلى الله عليه وسلم: مَنْ كَانَ مَعَهُ فَضْلُ ظَهْرٍ فَلْيَعُدْ بِهِ عَلَى مَنْ لاَ ظَهْرَ لَهُ، وَمَنْ كَانَ لَهُ فَضْل مِن زَاد فَلْيَعُدْ بِهِ عَلَى مَنْ لاَ زَادَ لَهُ، قَالَ: فَذَكَرَ مِن أَصْنَافِ اَلْمَالِ مَا ذَكَر، حَتَّى رَأَيْنَا أَنَهُ لاحق لأَحَدٍ منا فِي فَضْل»[64].

لذلك فاستحضار الفكر التكافلي في التدبير المالي يجعل الإنسان يفكر في كيفية تحصيل العفو إرضاء لله سبحانه وتعالى وتنمية للمجتمع.

وخلاصة القول: فالناظر في الأسس الخمسة التي يقوم عليها التدبير المالي في السنة النبوية، يلاحظ مدى أهميتها في ابتغاء مصالح الفرد والجماعة، بل يدرك مدى تكاملها وترابطها في تقديم أنموذج للتدبير المؤسس على المصلحة الفردية والمجتمعية معا، إنه بناء متكامل يشد بعضه بعضا فإذا انفرط أحد حلقاته انفرط العقد كله، إنه بناء يرسم معاني الاستقرار الأسري والمجتمعي ولا شك أن ذلك له أثاره على البناء التنموي.

المبحث الثالث

المقاصد التنموية للتدبير المالي الأسري في السنة النبوية

عاشت الأمة الإسلامية حضارة سعدت بها البشرية كلها، وبلغت الآفاق بقيمها وأخلاقها، وسطع نجمها بين الخلائق بأحكامها وتشريعاتها، واعترفت بها الأمم الأخرى لدورها الفاعل في تكريم الإنسان.

لقد كرست الحضارة الإسلامية دور الإنسان الفاعل، فلا حضارة دونه ولا رقي في مدارج التحضر دون تكريمه وتكليفه بدور الاستخلاف والتعمير، لذلك ضمنت له من الحقوق ما يؤهله للقيام بهذا الدور، وجعلتها حقوقا مرتبطة بقيم أخلاقية تربط مستعملها بعالم الآخرة، ليكون عمله قاصدا، وجهده موفورا. لذلك فاستعادة الشهود الحضاري لهذه الأمة، ينطلق حتما من تكريس القيم داخل الأسرة باعتبارها نواة المجتمع، ومحضن الأخلاق والتربية والتزكية، بل ومن تنظيمها تنظيما مؤسسيا وماليا، لينتقل الأفراد من الشهود الذاتي إلى الشهود الإنساني، ومن ثم إلى الشهود الحضاري. يقول الأستاذ عبيد حسنة: "إن الوعي بالذات والعكوف عليها وتحديد إصاباتها، ووضع البرامج والخطط لانتشالها وإعادة إخراجها لمعاودة الشهود الحضاري واستئناف الدور للانتقال من الشهود الذاتي إلى الشهود الإنساني في ضوء قيم ومعايير الكتاب والسنة هي الخطوة الأولى على طريق الشهود الحضاري"[65].

فالحضارة الإسلامية كرمت الإنسان، وضمنت له تنمية بشرية مستدامة، تجعله يعيش حياة كريمة، أصلها ومبناها تحقيق مفهوم العبودية الحقة لله تعالى، ذلك بأن التنمية من منظور إسلامي لا تتم إلا في إطار متكامل للحياة الإنسانية، وعلى أساس تصور شامل لقضايا الإنسان والمجتمع، فهي تقوم على التوحيد والتزكية والعمران، وتراعي جميع الأبعاد التي يحتاجها الإنسان في الدارين،كالبعد العقدي والأخلاقي والاقتصادي والاجتماعي.

فهي إذن ليست مجرد إجراء اقتصادي بالمعنى المادي داخل إطار اجتماعي قائم، وإنما استبدال حضارة بأخرى هو أساس مفهوم التنمية في الإسلام[66].

لذلك فالتنمية هي نشاط موجه الهدف ومحقق الفضيلة، ويستلزم مشاركة الإنسان العميقة والواسعة، ويتجه إلى تحقيق الحد الأقصى من الرفاه الإنساني في كل مظاهره، وعلى بناء قوة الأمة لكي تقوم بدورها في العالم، دور خليفة الله في الأرض، ودور الأمة الوسط، إن التنمية تعني التنمية الأدبية والروحية والمادية للفرد والمجتمع، بما يؤدي إلى أعظم رفاه اجتماعي اقتصادي وإلى الغاية من خير البشرية[67].

لقد جاء مفهوم التنمية في الإسلام ليعيد الأشياء في المجتمع إلى طبيعتها ويرد القضية إلى عمادها للإنسان المستخلف العابد لله تعالى يقول د عبد الحميد الغزالي: إن كل عملية تنمية يقتضي تحققها على أرض الواقع البدء بالأصل أو من القاعدة أي من الإنسان العابد لله تعالى وتنتهي في كل مرحلة من مراحلها المستمرة والمتصاعدة بالإنسان العابد ومن أجله[68] وعليه فمفهوم التنمية في الإسلام هو مفهوم متكامل ينعكس على جميع جوانب الحياة.

وتأسيسا على ما سبق فما المقاصد التنموية المركوزة في التدبير المالي الأسري؟

إن مظاهر التنمية في التدبير المالي الأسري في السنة النبوية بادية للعيان، فهو يكرس مفهوم العقيدة والأخلاق في الأسرة، ومن ثم في المجتمع، كما يضمن تنمية اقتصادية واجتماعية تجعل المجتمع يعيش رفاها اقتصاديا واجتماعيا، وهذا ما سنحاول عرضه بنوع من التفصيل.

1. تنمية البعد العقدي في الواقع المجتمعي:

ينطلق مشروع الإسلام الحضاري من العقيدة، ويعتبرها عموده الفقري الذي إن أصيب أحد فقراته بالعجز تسلل الشلل إلى الجسد كله، يقول الفيلسوف (برنارد شو): "كنت أعرف دائما أن الحضارة تحتاج إلى دين كما أن حياتها أو موتها يتوقفان على ذلك، فالعقيدة لها دور مهم في ضبط سلوك الإنسان فإذا انفلت بحيث لم يعد يضبطه دين ولا عقيدة، فسوف يفعل ما يحلو له ومن هنا قد يتحول إلى عنصر هدم وفساد. فالانضباط الديني يشكل صمام أمان، لا تفرط فيه أمة عاقلة"[69].

وعليه فإن التدبير المالي الأسري هو تكريس العقيدة في الحياة الأسرية، ومن ثم في المجتمع، وذلك بامتثال مجموع الأحكام الشرعية، الداعية إلى العمل المنتج، والإنفاق الرشيد، والادخار الموجه للاستثمار، والتكافل الذي ينظر إلى حاجات المجتمع.

ولا شك أن استحضار هذه الأسس، والالتزام بالأحكام الشرعية المؤطرة لها، هو عمل إيماني رباني، يجعل الأفراد لا ينظرون إلى المسؤولية الملقاة على عاتقهم نظرة دنيوية فقط، بل تربطهم بعالم الآخرة، فيسارعون إلى أدائها ابتغاء وجه الله، والتواب الذي وعد به سبحانه كل من التزم بمنهجه .

لقد أراد الإسلام أن تسري العقيدة والروح الإيمانية في جميع الهياكل التنظيمية للأسرة، حتى يرتبط العمل بالله إيمانا واحتسابا، ويكون وراءه ذلك الباعث الروحي، المؤدي إلى الإنتاج والعمل، وإلى دوام التضحية وقوتها. ومن ثم نقول إن من أهم المقاصد التنموية التي يكرسها التدبير المالي الأسري، هو ترسيخ العقيدة الإسلامية، وسريانها في جميع أوصال المجتمع، لتكون محرك الإنسان نحو العمل، والمشاركة في بناء الصرح الحضاري لهذه الأمة.

2. تنمية القيم الأخلاقية في المجتمع:

إن المعيار الذي يمكن أن تقاس به الحضارة هو موقع الإنسان فيها، وتصورها عنه، وطبيعة القيم التي يلتزم بها، ومدى احترامها لإنسانيته ومقوماتها. لذلك فلا تنمية إلا

بالتدبير المالي الذي يرتكز على الفضيلة والأخلاق، وعليه فالنظام المالي الأسري هو نظام قيمي بامتياز، فهو يكرس الأخلاق الرفيعة التي يجب أن تسود في المجتمع، من ابتغاء الحلال واجتناب الحرام، والتفكير في خلق فرص للعمل، بل وسيادة الرحمة والأخوة والمحبة، والمساندة في الأوقات الحرجة والصعبة، إنه نظام يهدف إلى اجتثاث كل الأمراض التي قد تعصف بالمجتمع كله، من بخل وشح وأنانية وحب ذات، والتي قد ينجم عنها سلوكيات مرضية تمنع من حصول معاني الأخوة والتضامن. إنه نظام يهدف إلى خلق أمن مجتمعي تسود فيه قيم رفيعة، فيتضامن أفراده لتأدية دورهم الحضاري.

3. التنمية الاقتصادية:

من المقاصد التي يكرسها التدبير المالي الأسري التنمية الاقتصادية، باعتبارها تهدف إلى تنمية قدرات الأفراد، وخلق الظروف التي تجعلهم قادرين على أن يكونوا ناشطين ومساهمين في توليد الدخل والثروة في المجتمع، ذلك بأن التنمية لم تعد تهتم بالنهوض بمعدل نمو الناتج الإجمالي أو الدخل القومي فحسب، بل أصبحت تركز على قضية التوزيع كأحد المبادئ الأساسية للعمل التنموي. وأصبحت عدالة التوزيع أو انتشار مناسب النمو على مستوى القاعدة العريضة من أفراد المجتمع، هدفاً أساسيا للتنمية، وركناً رئيساً في السياسة الاقتصادية، ولم تعد المقولة من أن تحقيق التنمية الاقتصادية في شكل تراكم رأسمالي من شأنه أن يؤدي بعد مرحلة انتقالية إلى توفير فرص العمالة وزيادة الإنتاج مما يعم أثره على المجتمع بأسره.

لذا فالتنمية الاقتصادية المرجوة هي تلك التنمية التي تسعى إلى مشاركة أكبر شريحة من المجتمع في العملية الاقتصادية، فيعم الرفاه المجتمع كله.

من هنا كانت الأسس التي يقوم عليها التدبير المالي الأسري تهدف إلى خلق دينامية اقتصادية في المجتمع، فلا تنمية للموارد المالية إلا بالعمل المنتج والكسب الحلال، ولا اكتناز للمال وعدم تداوله في مشاريع اقتصادية، ولا ادخار إلا لتوجيهه للاستثمار

لتحصيل عائد إضافي يعود على أفراد الأسرة بالخير، بل لا بركة في المال إلا إذا كان للفقراء نصيب منه يحولهم من فئة كامنة بعيدة عن الحركة الاقتصادية إلى فئة متحركة فاعلة تشارك في تحريك عجلة الاقتصاد.

إن التدبير المالي الأسري هو منطلق لفكر اقتصادي مؤصل، يجعل الناس لا يتصنعونه ولا يتكلفونه، بل يمارسونه بسليقة، ويسعون لخلق فرص جديدة للعمل، وبناء رخاء اقتصادي قائم على عدالة التوزيع، إنه منهج اقتصادي رائد، يريد من كل فرد قادر على الإنتاج أن ينتج، بل يريد من كل فرد تحصل لديه عفو أن يساهم في التنمية الاقتصادية والاجتماعية، ليتحول المجتمع إلى ورشة اقتصادية تنعم بالرفاه الاقتصادي والاجتماعي.

فلا شك إذن أن التدبير المالي القائم على الأسس الخمسة رافعة أساسية نحو التنمية الاقتصادية، فما على الأسر بل والدولة إلا الاستشعار والتوعية به.

4. التنمية الاجتماعية:

يعرف علماء الاجتماع التنمية الاجتماعية بأنها هدف معنوي لعملية ديناميكية تتجسد في إعداد وتوجيه الطاقات البشرية للمجتمع عن طريق تزويد الأفراد بقدر من الخدمات الاجتماعية والعامة كالتعليم والصحة والإسكان والنقل والمواصلات حيث يتيح لهم هذا القدر المساهمة في النشاط الاجتماعي والاقتصادي المبذول وذلك لتحقيق الأهداف المجتمعية المنشودة [70].

فالتنمية الاجتماعية تكرس مفهوم الإنسان الفاعل، بضمان حقوقه المادية والمعنوية، وتكليفه بدور المشاركة في النشاط الاجتماعي والاقتصادي، من هنا يتبين مدى أهمية التدبير المالي في السنة النبوية فهو يقوم على العمل المنتج الذي يساهم في اقتصاد الدولة، ويخلق التكامل بين جميع أفراده، ويجعل من الحفاظ على مقدرات الأمة ومصادرها أساسا أصيلا إذ لا يجوز استهلاكها إلا وفق الحاجات الأساسية، دون إسراف ولا تقتير، كما ينظر إلى الاستثمار واجبا للمساهمة في خلق حركية مجتمعية دؤوبة، ترى في خلق الثروة عنوانا لفكر اقتصادي ثاقب، ولا يغفل عن دور التكافل والتضامن، لإخراج كثير من

الفقراء من قلة اليد إلى رحابة الدنيا، والمساهمة في الكسب، إنه نظام اجتماعي يريد خلق حركية مجتمعية تجعل الجميع يسهم في البناء المجتمعي الإسلامي.

خاتمة

لا خلاف في أهمية الأسرة في بناء صرح حضاري خالد، فهي عنوان التربية والأخلاق، ورمز التعاون والتكافل، بل هي شعار الحضارة والتحضر، ولما كانت السنة النبوية مصدر الأحكام التي تستمد منها الأسرة، شرعيتها، فقد أسستها على أسس وثوابت تضمن تأدية دورها على الوجه الأكمل، ومن هذه الأسس تدبيرها المالي والذي يعد مقصدا أساسا من مقاصد الأسرة، بل مقصدا مرتبطا ببقية المقاصد، فإن اختل اختلت المقاصد كلها، لذلك أسسته على ركائز خمسة وهي العمل والكسب الحلال والإنفاق الرشيد والادخار والاستثمار والتكافل، ركائز تراعي مصالح الفرد والجماعة، بل تروم تنمية مجتمعية مستدامة باعتبارها حسب (باربير)[71] أهم تطور في الفكر التنموي الحديث وأبرز إضافة إلى أدبيات التنمية خلال العقود الأخيرة، ويعدد باربير أربع سمات أساسية للتنمية المستدامة، هي:

1- التنمية المستدامة تختلف عن التنمية بشكل عام في كونها أشد تداخلا وأكثر تعقيدا وبخاصة فيما يتعلق بما هو طبيعي وما هو اجتماعي في التنمية.

2- التنمية المجتمعية تتوجه أساسا إلى تلبية متطلبات واحتياجات أكثر الشرائح فقرا في المجتمع وتسعى إلى الحد من تفاقم الفقر في العالم.

3- للتنمية المستدامة بعد نوعي يتعلق بتطوير الجوانب الروحية والثقافية والإبقاء على الخصوصية الحضارية للمجتمعات.

4- لا يمكن في حالة التنمية المستدامة فصل عناصرها وقياس مؤشراتها لشدة تداخل الأبعاد الكمية[72].

والناظر في السمات الأربع التي ذكرها باربير ليجد تجليات التنمية في التدبير المالي، فهو

ينظر إلى تنمية متكاملة تجمع بين العقيدة والأخلاق والاقتصاد والاجتماع، كما يهدف إلى رسم معالم الهوية الحضارية الإسلامية القائمة على التوحيد والتزكية والعمران، بل يهدف إلى تلبية متطلبات واحتياجات أكثر الشرائح فقرا في المجتمع، إنه فعلا بناء تنموي بامتياز يكرس أهمية السنة في علاج كثير من الظواهر التي ابتليت بها الأمة، كالقيم الاستهلاكية الغربية والتي لا تنظر إلى الاستهلاك إلا لتلبية حاجات أنية بعيدة عن بعدها العقدي والأخلاقي، وهو ما أثر في القيم الاستهلاكية لدى الأسر الإسلامية والعربية خاصة، من هنا نقول بأن توجيه الفكر إلى أسس التدبير المالي ومحاولة توعية الناس بأهميته في حياتهم الخاصة والعامة، كفيل بإعطاء السنة مكانتها اللازمة في المجتمع، بل وإيجاد حلول لمعضلات أسرية سببها تغييب التدبير الرشيد من عنف وطلاق وإهمال أسري، أفات تفاقمت في الآونة الأخيرة بسبب المشاكل المالية التي تعانيها الأسرة. لنقول بأن التدبير المالي الأسري هو عنوان البناء التنموي والحمد لله رب العالمين.

ـ قائمة المصادر والمراجع:

1- **القرآن الكريم**.

2- الأدب المفرد البخاري: باب الرجل راع في أهله، دار البشائر الإسلامية - بيروت 1409 - 1989: محمد فؤاد عبد الباقي.

3- الادخار في النظام الإسلامي، الهادي محمد حسن، كلية الشريعة، جامعة القطارف.

4- الإسلام عقيدة وشريعة، محمود شلتوت، دار القلم، القاهرة، الطبعة الثالثة 1966.

5- الاستثمار في النظام الإسلامي، بحث مقدم من طرف الباحثين د يوسف علي عبد الأسدي وجواد كاظم حميد.

6- زاد المعاد في هدي خير العباد، ابن قيم الجوزية، نشر دار الإفتاء الرياض .

7- الزكاة وتمويل التنمية، نعمت عبد اللطيف مشهور، ندوة أبحاث إسهام الفكر الإسلامي في الاقتصاد المعاصر، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط1 فيرجينيا: الولايات المتحدة الأمريكية، 1992.

8- الموافقات في أصول الشريعة، إبراهيم بن موسى اللخمي الشاطبي، دار الكتب العلمية، بيروت 1991 .

9- موطأ الإمام مالك ، دار إحياء التراث العربي، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي.

10- مسند الإمام أحمد، تعليق شعيب الأرنؤوط، مؤسسة قرطبة، القاهرة.

11- المقاصد العامة للشريعة الإسلامية، يوسف حامد العالم، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط1،1412.1991.

12- مقاصد الشريعة الإسلامية، محمد الطاهر بن عاشور، تحقيق ودراسة محمد الطاهر الميساوي، دار النفائس، الأردن.

13- ندوة إسهام الفكر الإسلامي في الاقتصاد المعاصر، تعقيب للدكتور عبد الحميد الغزالي على بحث المنهج الإسلامي في التنمية، يوسف إبراهيم.

14- نحن والحضارة والشهود، الدكتور نعمان عبد الرزاق السامرائي، كتاب الأمة، العدد 80 السنة 1421هـ.

15- سنن ابن ماجة: محمد بن يزيد أبو عبد الله القزويني: دار الفكر – بيروت تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي.

16- سنن الدار قطني، علي بن عمر أبو العز الدارقطني البغدادي، دار المعرفة بيروت 1966، تحقيق عبد الله هاشم يماني المدني.

17- سنن النسائي، محمد بن شعيب بن على النسائي، المطبعة المصرية الأزهر.

18- سنن الترمذي، تحقيق أحمد محمد شاكر و إبراهيم عطوة وفؤاد عبد الباقي دار إحياء التراث بيروت لبنان.

19- عون المعبود، محمد شمس الحق العظيم آبادي أبو الطيب دار الكتب العلمية - بيروت

20- فتح الباري شرح صحيح البخاري، ابن حجر أبو الفضل العسقلاني الشافعي دار المعرفة - بيروت، 1379.

21-صحيح البخاري، محمد بن إسماعيل البخاري، تحقيق: مصطفى الديب البغا، دار ابن الكثير اليمامة بيروت، ط 3، 1980.

22- صحيح مسلم، لأبي الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوي، دار إحياء التراث العربي بيروت لبنان 1972.

23- شرح النووي على صحيح مسلم، دار إحياء التراث العربي – بيروت.

24- تحرير المرأة في عصر الرسالة، عبد الحليم أبو شقة، ، دار القلم، الكويت 1410هـ/1990م.

25- التحرير والتنوير، محمد الطاهر بن عاشور، دار سحنون تونس 1997.

26- التكافل الاجتماعي في الإسلام، عبد الله ناصح علوان، دار السلام.

27- التنمية الاقتصادية في إطار إسلامي، د خورشيد أحمد، مجلة أبحاث الاقتصاد الإسلامي، العدد 2، مركز أبحاث الاقتصاد الإسلامي، جامعة الملك عبد العزيز، جدة، 1405 .

28- التنمية المستدامة والعلاقة بين البيئة والتنمية، د.عبد الخالق عبد الله، مركز دراسات الوحدة العربية، سلسلة كتب المستقبل العربي، 13 أغسطس 1998.

29- التسهيل لعلوم التنزيل، لابن جزي دار الكتب العلمية بيروت ط1 1995.

30- التعريفات، للجرجاني دار الكتب العلمية بيروت .

31- التفسير الكبير ومفاتيح الغيب، فخر الدين الرازي دار الفكر .

32- التراحم بين الناس في السنة النبوية، عبد اللطيف الجيلاني منشورات مركز الدراسات والأبحاث وإحياء التراث بالرابطة المحمدية للعلماء-الرباط، سلسلة دراسات وأبحاث(1)، الطبعة الأولى: 1430هـ/2009م

الحواشي والإحالات:

1 - سورة الكهف الآية 46.

2- سورة النساء الآية 5.

3 - التفسير الكبير ومفاتيح الغيب فخر الدين الرازي دار الفكر 3/143.

4- الموافقات في أصول الشريعة إبراهيم بن موسى اللخمي الشاطبي دار الكتب العلمية بيروت 1991. 17/2.

5- صحيح البخاري كتاب الاستقراض وأداء الدين باب :من استعاد من الدين رقم 2267 2/844.

6- سورة الأنفال الآية 60.

7- مقاصد الشريعة الإسلامية الطاهر بن عاشور تحقيق ودراسة محمد الطاهر الميساوي، ص459.

8- صحيح مسلم كتاب الرضاع باب استحباب نكاح ذات الدين رقم 3708.

9- سنن الترمذي كتاب النكاح باب ما جاء في فضل التزويج والحث عليه رقم 1084.

10- سورة الذاريات الآية 56 .

11- سنن النسائي، كتاب عشرة النساء، باب إثم من ضيع عياله.رقم 9177

12- صحيح البخاري، كتاب صفة الصلاة، باب الدعاء قبل السلام. رقم 798

13- الموافقات في أصول الشريعة إبراهيم بن موسى اللخمي الشاطبي دار الكتب العلمية بيروت 1991 168/2.

14- الموافقات لشاطبي، ص 101/2.

15- سورة الروم، الآية 20.

16- سورة الروم، الآية 20.

17- الإسلام عقيدة وشريعة، محمود شلتوت، ص 147.دار القلم القاهرة

18-سنن الترمذي، كتاب النكاح، باب ما جاء في النظر في المخطوبة رقم 1087

19- سن ابن ماجة، كتاب النكاح، باب ما جاء في فضل النكاح، رقم 593/1.1847.

20- سورة البقرة، الآية227.

21- التحرير والتنوير، 334/2.

22- التحرير والتنوير، 72/10.

23- المقاصد العامة للشريعة الإسلامية، يوسف حامد العالم، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ص 413.

24- تحرير المرأة في عصر الرسالة، عبد الحليم أبو شقة، 5/163، دار القلم، الكويت.

25 - التراحم بين الناس في السنة النبوية، عبد اللطيف الجيلاني منشورات مركز الدراسات والأبحاث وإحياء التراث بالرابطة المحمدية للعلماء-الرباط، سلسلة دراسات وأبحاث(1)، ص 17.

26- سورة الإسراء الآية 23 -25.

27- صحيح مسلم، كتاب البر والصلة، باب صلة الرحم و تحريم قطيعتها رقم 6683.

28- الأدب المفرد البخاري: باب الرجل راع في أهله دار البشائر الإسلامية - بيروت.

29-سنن الترمذي، باب ما ذكر في فضل الصلاة قال أبو عيسى هذا حديث حسن غريب من هذا الوجه لا نعرفه إلا من حديث عبيد الله بن موسى و أيوب بن عائذ [الطائي] يضعف ويقال كان يرى رأي الإرجاء وسألت محمدا عن هذا فلم يعرفه إلا من حديث عبيد الله بن موسى واستغربه جدا. قال الشيخ الألباني: صحيح

30- صحيح البخاري، كتاب المساقاة الشرب، باب بيع الحطب و الكلأ.رقم 2244

31- صحيح مسلم، كتاب المساقاة، باب فضل الغرس و الزرع. رقم 4055

32- صحيح البخاري، كتاب البيوع، باب إذا بين البيعان ولم يكتما ونصحا.رقم 1973

33-صحيح البخاري، كتاب البيوع، باب كسب الرجل وعمله بيده، رقم الحديث 1966

34- فتح الباري شرح صحيح البخاري قوله باب كسب الرجل وعمله بيده بن حجر أبو الفضل العسقلاني الشافعي 306/4 دار المعرفة - بيروت، 1379.

35- سنن الترمذي، كتاب صفة القيامة والرقائق والورع عن رسول الله صلى الله عليه وسلم باب في القيامة رقم 2417 ، قال: هذا حديث حسن صحيح و سعيد بن عبد الله بن جريج هو بصري وهو مولى أبي برزة و أبو برزة اسمه نضلة بن عبيد.

36- سنن الترمذي، باب ما ذكر في الصلاة قال أبو عيسى هذا حديث حسن غريب من هذا الوجه لا نعرفه إلا من حديث عبيد الله بن موسى وأيوب بن عائذ [الطائي] يضعف ويقال كان يرى رأي الإرجاء وسألت محمدا عن هذا فلم يعرفه إلا من حديث عبيد الله بن موسى واستغربه جدا قال الشيخ الألباني : صحيح.

37- صحيح مسلم – كتاب المساقاة – باب تحريم بيع الخمر– رقم 1578.

38- صحيح مسلم– كتاب اللقطة – باب التعريف باللقطة– رقم – 1720، سنن أبي داود – كتاب اللقطة – باب التعريف باللقطة – رقم 1720، موطأ الإمام مالك – كتاب الأقضية – باب القضاء في الضوال – رقم 1487 .

39- عون المعبود، كتاب اللقطة محمد شمس الحق العظيم آبادي أبو الطيب 98/5 دار الكتب العلمية – بيروت.

40- زاد المعاد في هدي خير العباد، ابن قيم الجوزية نشر، دار الإفتاء الرياض 239/4.

41- صحيح البخاري، كتاب النفقات، باب إذا لم ينفق الرجل رقم 5046 .

42- سنن النسائي، كتاب عشرة النساء، باب إثم من ضيع عياله رقم 9177 .

43- صحيح مسلم، كتاب الزكاة، باب الابتداء في النفقة بالنفس ثم الأهل ثم القرابة رقم 2360.

44- شرح النووي على صحيح مسلم، باب الابتداء في النفقة بالنفس ثم الأهل ثم القرابة دار إحياء التراث العربي - بيروت، 7 / 83

45- صحيح مسلم، كتاب الزكاة، باب فَضْلِ النَّفَقَةِ عَلَى الْعِيَالِ وَالْمَمْلُوكِ وَإِثْمِ مَنْ ضَيَّعَهُمْ أَوْ حَبَسَ نَفَقَتَهُمْ عَنْهُمْ. رقم 2358

46- سورة البقرة الآية 143.

47- التعريفات للجرجاني، دار الكتب العلمية بيروت، ص 23-24.

48- صحيح مسلم، كتاب الأشربة، باب اسْتِحْبَابِ لَعْقِ الأَصَابِعِ وَالْقَصْعَةِ وَأَكْلِ اللُّقْمَةِ السَّاقِطَةِ. رقم 5421

49- التسهيل لعلوم التنزيل لابن جزي دار الكتب العلمية بيروت 112/2.

50- صحيح البخاري، كتاب اللباس، باب جيب القميص عند الصدر وغيره رقم 1375.

51- سنن الترمذي، كتاب البر والصلة، باب ما جاء في الإحسان والعفو رقم 2006 تحقيق أحمد محمد شاكر وإبراهيم عطوة وفؤاد عبد الباقي دار إحياء التراث بيروت لبنان.

52- الادخار في النظام الإسلامي، الهادي محمد حسن كلية الشريعة جامعة القطارف ص2 .

53- صحيح البخاري، كتاب الجهاد و السير، باب المجن ومن يترس بترس صاحبه رقم 2748.

54- صحيح البخاري، كتاب الجنائز، باب رثى النبي صلى الله عليه و سلم خزامة بن سعد رقم 1233 .

55- الاستثمار في النظام الإسلامي، بحث مقدم من طرف الباحثين د يوسف علي عبد الأسدي وجواد كاظم حميد ص6، جامعة البصرة.

56- موطأ الإمام مالك، كتاب الزكاة، باب زكاة أموال اليتامى والتجارة لهم فيها دار إحياء التراث العربي تحقيق : محمد فؤاد عبد الباقي1/ 251 .

57- سنن ابن ماجة، باب من باع عقارا ولم يجعل ثمنه في مثله، في إسناده يوسف بن ميمون. ضعفه أحمد وغيره . قال الشيخ الألباني: حسن. دار الفكر– بيروت تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي

58- سبق تخريجه .

59- صحيح مسلم، كتاب البر والصلة، باب تراحم المؤمنين وتعاطفهم وتعاضدهم رقم 6751.

60- صحيح البخاري، كتاب الأدب. باب تعاون المؤمنين بعضهم بعضا رقم 5680 .

61- مسند الإمام أحمد مسند عبد الله بن عمر بن الخطاب رقم 4880 تعليق شعيب الأرنؤوط: إسناده ضعيف لجهالة أبي **بشر** م قرطبة القاهرة.

62- التكافل الاجتماعي في الإسلام، عبد الله ناصح علوان، ص 9، دار السلام.

63- صحيح مسلم كتاب الزهد و الرقائق باب الصدقة في المساكين رقم 7664.

64- صحيح مسلم باب اسْتِحْبَابِ الْمُؤَاسَاةِ بِفُضُولِ الْمَالِ رقم 4614.

65- نحن والحضارة والشهود، الدكتور نعمان عبد الرزاق السامرائي، كتاب الأمة، العدد 80 ص 10، السنة 1421هـ.

66- الزكاة وتمويل التنمية نعمت عبد اللطيف مشهور ندوة أبحاث إسهام الفكر الإسلامي في الاقتصاد المعاصر المعهد العالمي للفكر الإسلامي ط1 فيرجينيا الولايات المتحدة الأمريكية 1992 ص 461.

67- التنمية الاقتصادية في إطار إسلامي د خورشيد أحمد مجلة أبحاث الاقتصاد الإسلامي العدد 2 مركز أبحاث الاقتصاد الإسلامي جامعة الملك عبد العزيز جدة 1405.

68-ندوة إسهام الفكر الإسلامي في الاقتصاد المعاصر تعقيب للدكتور عبد الحميد الغزالي على بحث المنهج الإسلامي في التنمية ليوسف إبراهيم ص 318.

69- نحن والحضارة والشهود، الدكتور نعمان عبد الرزاق السامرائي، كتاب الأمة، العدد 80، السنة 1421هـ.

70- الادخار في النظام الإسلامي الهادي محمد حسن كلية الشريعة جامعة القطارف ص14.

71- يعتبر أول من حلل مفهوم التنمية الاقتصادية المستدامة في كتاب صدر له سنة 1987.

72- التنمية المستدامة والعلاقة بين البيئة والتنمية، د.عبد الخالق عبد الله، مركز دراسات الوحدة العربية، سلسلة كتب المستقبل العربي، 13 أغسطس 1998، ص 227.

Development objectives of family financial management In the prophetic tradition

By : Dr. Hamid Mesrar

ABSTRACT

This research deals with an important aspect of Seaving the family from disintegration, And the achievement of development desired by the society, In order to recall the values of Islamic sovereignty to be in the financial management of family.

As well as evoke the concept of worship during the earning and family spending, To reach that the prophetic Sunnah is able to solve the problems of the contemporary family and make it a source of wealth.

Key words: family- Wealth – Objectives- Seaving – Financial management- Worship- Prophetic Sunnah.

الحضانة تربية في المقام الأول

«الشروط والمتطلبات»

دراسة مقارنة بين الفقه الإسلامي والقوانين الوضعية

بقلم

أ. د/ أبو بكر لشهب(*)

ملخص

الحضانة لا تنفصل عن التربية، وتشمل المأوى والملبس والأكل، لهذا يذهب الكثير من الباحثين إلى أن الرضاعة الصناعية من العوامل المعوقة للتربية الأخلاقية، وأن لبن المرضعة له تأثير على سلوك الرضيع. وأنه كلما انشغلت الأمهات بمهام ووظائف على حساب تربيتهن لأولادهن، زاد عدد الهائمين على وجوههم في الشوارع، وارتفعت نسبة الجرائم بين الأحداث.

ويرى الباحث أن الكلام عن الحضانة عادة يكون في حالين: إما عند عدم وجود الأسرة الطبيعية، أو عند النزاع فيها وعليها وترتيب أصحابها. وتبين له أن المسألة تدرس من حالين مختلفين: حال فقدان الشروط- أو بعضها -، ومصلحة المحضون، إذ هذه الأخيرة مقدمة على غيرها. وإن أساس ومنطلق تلك المصلحة: التربية والتأديب مقرونان بشفقة وحسن تدبير، فوجب إعداد المربين لتولي الحضانة قبل ترتيب أصحاب الحق فيها، واعتماد الحضانة تربية أولا.

الكلمات المفتاحية: الحضانة ، الرضاعة، التربية، الأم، الطفل، الأسرة.

(*)أستاذ بقسم الشريعة ـ معهد العلوم الإسلامية ـ جامعة الوادي- الجزائر .

مقدمة

من معاني الحضانة الإيواء والنُصرة، وذروة سنامها الشفقة، وأساسها مصلحة المحضون أولا، والهدف منها الحفاظ على الأسرة، وعناصرها:

1/ حفظ الولد في نومه ومؤونة طعامه ولباسه. 2/ وتنظيف جسمه وثيابه.

3/ تربيته وتعليمه. 4/ القيام بكل ما يصلحه حالا ومستقبلا.

وكل رعاية لقاصر تحققت فيها هذه العناصر، وتلك المعاني فهي حضانة، وكل حضانة لم تحقق ذلك فهي ليست بحضانة، وإن نُعتت بها عارية.

جاء في المادة 62 من قانون الأسرة الجزائري: الحضانة هي رعاية الولد وتعليمه والقيام بتربيته على دين أبيه، والسهر على حمايته وحفظه صحة وخلقا.

فحضانة الصغير من شؤون النساء لأنهن أرفق به، فإذا بلغ سنا يستغني فيها عن الاستعانة بهن، جعل حق الإشراف عليه للرجال، لأنهم أقدر على رعايته وحمايته، وإقامة مصالحه من النساء.

* والمادة 97 من المدونة المغربية للأحوال الشخصية وصفت الحضانة بأنها: حفظ الولد مما قد يضره قدر المستطاع، والقيام بتربيته ومصالحه.

* وفي مجلة الأحوال الشخصية التونسية: بأنها حفظ الولد في مبيته والقيام بتربيته.

وجاء في المادة 64 من قانون الأسرة الجزائري: الأم أولى بولدها ثم أمها ثم الخالة ثم الأب ثم أم الأب ثم الأقربون درجة **مع مراعاة مصلحة المحضون في كل ذلك**. وعلى القاضي، عندما يحكم بإسناد الحضانة، أن يحكم بحق الزيارة. أ.هـ.

وأثبتت التجربة أن الطفل الذي يتربى بين أبويه، وفي حضن أمه أو من يقوم مقامها من القرابة تتهذب غرائزه.

* وبالرجوع إلى مضمون المادة سالفة الذكر، يتعين على القاضي تعيين الأصلح

للمحضون في حالة التنازل عليها.

أهمية الموضوع:

تتميز التربية في المراحل الأولى من العمر بمميزات نوجزها في خمس نقاط:

1. **الوقاية**: التربية في هذه المرحلة من أهم ميزاتها أنها وقائية، يقول الإمام الغزالي[1]: الصبي إذا فطم من الرضاع، بدئ بتأديبه ورياضة أخلاقه، فعلى مربيه أن يجنبه مقابح الأخلاق، طبيعة الصبي في مثل هذا السن تكون مرنة، تقبل التشكيل والتطبيع بسرعة عن طريق تفاعلها مع البيئة المحيطة به.

فإذا وضع الطفل في بيئة صالحة تطبع بالصلاح بسرعة وإذا وضع في بيئة فاسدة يتطبع بالفساد وبسرعة أيضا.

جاء الأمر على لسان الرسول صلى الله عليه وسلم بالابتعاد عن قرناء السوء قال صلى الله عليه وسلم: "لا تصاحب الفاجر فتتعلم من فجوره".[2]

2. **التربية غير المباشرة**:

تكتسي التربية غير المباشرة أهمية بالغة في تربية الأحداث، شبه صلى الله عليه وسلم الصالح من الناس ببائع المسك، والطالح منهم بنافخ الكير، فقال صلى الله عليه وسلم: «مثل جليس الصالح وجليس السوء مثل حامل المسك ونافخ الكير فحامل المسك إما أن تبتاع منه وإما أن تجد منه ريحا طيبة، ونافخ الكير إما أن يحرق ثيابك وإما أن تجد منه ريحا خبيثة»[3].

وهذا ابن سينا يؤكد على هذا الأمر فيقول: وينبغي أن يكون مع الصبي صِبية من أولاد الحلّة -عظام وسادة- حسنة آدابهم، مرضية عاداتهم، فإن الصبيّ عن الصبيّ ألقن وهو عنه آخذ وبه آنس وانفراد الصبي الواحد بالمؤدب أجلب الأشياء لضجره فإذا راوح المؤدب بين الصبيّ والصبيّ كان ذلك أدنى للسآمة وأبقى للنشاط، وأحرص للصبي على التعلم[4].

3. **التشجيع على الحسن من الأفعال بالاستحسان والعطاء**: بذلك يتأكد من أنه يجلب اهتمام الآخرين – وهي فطرة فيه في هذا السن– فيكرر ما استحسنوه، ويترك ما قوموه أو ردوه، لأن التقدير فيه حاجة نفسية[5].

4. **استخدام أسلوب التلقين والإيحاء والقدوة الحسنة**:

الطفل في هذه المرحلة يقبل كل ما يلقن لسذاجته، معتقدا أن ذلك صحيح، وهو السبب الذي يجعل التربية في هذه المرحلة ميسورة بالتلقين والإيحاء والقدوة الحسنة ممن حوله[6]، فالمولى تبارك وتعالى لما حث المسلمين على الاقتداء برسوله صلى الله عليه وسلم قال: ﴿ لَّقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُو اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَذَكَرَ اللَّهَ كَثِيرًا ﴾[7]، ولو لم يكن الرسول صلى الله عليه وسلم خير قدوة لغيره، لما استطاع أن يربيهم.

5. **التدريب والتأديب**:

يربى ويعلم على تناول الأغذية النافعة، وكيفية الأكل والشرب، وهو ما فعله الرسول صلى الله عليه وسلم مع عمر بن أبي سلمة –وكان غلاما– عندما قال له: "يا غلام سم الله وكل بيمينك وكل مما يليك.."[8].

ومن هذا القبيل أيضا: النظافة والطهارة لما لهما من قيمة عظيمة من الناحية الإنسانية والطبية والاجتماعية والجمالية.

أما إشكالية هذا البحث: إن الكلام عن الحضانة عادة يكون في حالين: إما عند عدم وجود الأسرة الطبيعية، أو عند النزاع فيها وعليها وترتيب أصحابها.

والباحث تبين له أن المسألة تدرس من حالين مختلفين: حال فقدان الشروط– أو بعضها –، ومصلحة المحضون، إذ هذه الأخيرة مقدمة على غيرها.

وأن أساس ومنطلق تلك المصلحة: التربية والتأديب مقرونان بشفقة وحسن تدبير. فوجب إعداد المربين لتولي الحضانة قبل ترتيب أصحاب الحق فيها.

نتناول هذا الموضوع في مقدمة وثلاثة مطالب كل مطلب مركب من فرعين، ثم

خاتمة.

المطلب الأول: الرضاعة.

الفرع الأول: الرضاعة الطبيعية

الفرع الثاني: الرضاعة البديلة

المطلب الثاني: الرعاية. الفرع الأول: الإيواء (الأسرة البديلة)

الفرع الثاني: العوامل المؤثرة في التربية

المطلب الثالث: التربية.

الفرع الأول: التعريف والأهمية

الفرع الثاني: الخصائص

الخاتمة

المطلب الأول: الرضاعة

وفيه: الفرع الأول حول الرضاعة الطبيعية، والفرع الثاني حول الرضاعة البديلة

الفرع الأول: الرضاعة الطبيعية

أولا: التعريف والمزايا والأهمية:

أ/ التعريف: الرضاعة في اللغة بفتح الراء وكسرها، وكذلك الضاد رَضِع يرضع مثل سَمِع، وترْضَعُ رَضْعا ورَضاعا ورضاعة ورِضاعة، والجمع رُضَّع وامرأة مرضع ذات رضيع.[9]

فهو اسم لمصِّ الثدي وشرب لبنه، لأن المصَّ يستلزم وصول ما يمص إلى الجوف.[10]

أما في الاصطلاح:

وان اختلفت الألفاظ في تعريف الرضاع بين الفقهاء فإنها متحدة في مضمونها، ودائرة حول العناصر التالية:

أولا: مصُّ ثدي آدمية.

ثانيا: ممن لا غنى له عن الرضاع من أجل النمو.

ثالثا: وصول اللبن إلى جوف الرضيع.

ومن هذه العناصر يمكن تعريف الرضاع بما يلي: مص صبي ثدي آدمية من أجل الغذاء، ووصول اللبن إلى جوفه[11]. أو هو مص لطيف رقيق لثدي آدمية من صبي للغذاء من أجل النمو. [12]

ب: من مزايا الرضاعة الطبيعية[13]:

1) الأهمية: علاقة بين الرضيع وأمه وبالتالي يكون الطفل أكثر استقرارا، وتأثيرا في نفس الأم تتولد عنه محبة، وتأثيرا في أخلاق الولد -مستقبلا- وثبت عند الأطباء أنّ اللّبأ (الكولوسترم) توجد به أجسام مضادة لكثير من الأمراض،فهو أفضل غذاء للطفل، يقي الوليد كثيرا من الأمراض المختلفة،كالحصبة والسّعال الدِّيكي[14].

2) أن نمو الطفل يكون أحسن ويظهر ذلك خاصة في الشهور الأولى من عمره.

3) الأمن من التلوث، لأنه يصل إلى الرضيع مباشرة دون واسطة.

4) التقليل من نسب العدوى وبعض الأمراض مدة الرضاعة التي تكلم عنها القرآن (حولان كاملان).

5) وقاية للأم من سرطان الثدي.

لهذه الأسباب وغيرها اتفق الفقهاء على وجوب إرضاع الأمهات لأطفالهن ديانة[15]، وإذا امتنعت كانت آثمة ومسؤولة أمام الله إلا لعذر[16] لقوله تعالى: ﴿ **وَٱلْوَٰلِدَٰتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَٰدَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ ۖ لِمَنْ أَرَادَ أَن يُتِمَّ ٱلرَّضَاعَةَ ۚ وَعَلَى ٱلْمَوْلُودِ لَهُۥ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ ۚ لَا تُكَلَّفُ نَفْسٌ إِلَّا وُسْعَهَا ۚ لَا تُضَآرَّ وَٰلِدَةٌۢ بِوَلَدِهَا وَلَا مَوْلُودٌ لَّهُۥ بِوَلَدِهِۦ ۚ وَعَلَى ٱلْوَارِثِ مِثْلُ ذَٰلِكَ ۗ فَإِنْ أَرَادَا فِصَالًا عَن تَرَاضٍ مِّنْهُمَا وَتَشَاوُرٍ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا ۗ وَإِنْ أَرَدتُّمْ أَن تَسْتَرْضِعُوٓا۟ أَوْلَٰدَكُمْ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِذَا سَلَّمْتُم مَّآ ءَاتَيْتُم بِٱلْمَعْرُوفِ ۗ وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ وَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّ ٱللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ** ﴾[17]، وذهب فريق آخر إلى إلزامها قضاء، واختلفوا في بعض الأحوال الخاصة كحال عسر أبيه فتطالب به الأم قضاء

للضرورة[18].

وهو السبب الذي جعل الخليفة عمر بن الخطاب رضي الله عنه يجعل لكل رضيع عطاء من بيت مال المسلمين، بعد أن جعل لكل طفل عطاء يبدأ بفطامه، حتى لا تستعجل المرضعات -الأمهات وغيرهن- فطامه طلبا واستعجالا للعطاء[19].

ج/ الأهمية:

لبن الأم يعتبر غذاء كاملا للرضيع مناسبا لحاله، يجمع كل المقومات التي يحتاج إليها الطفل، ينبت اللحم وينشز العظام.

اعتبر الخليفة الثاني عمر بن الخطاب رضي الله عنه عناية الزوجة بولدها أحد الأسباب التي تشفع لها إذا حصل منها خطأ عندما شكا إليه أحد أفراد الرعية زوجته بأنها ترفع صوتها عليه، فسمع في بيت عمر رضي الله عنه مثل ذلك، فهمّ بالانصراف دون أن يسمع شيئا من عمر، ولما سأله عن السبب قال وجدت في بيت الخليفة مثل الذي أشكو منه، فقال له عمر بن الخطاب رضي الله عنه: إنها زوجتي حافظة عرضي ومالي ومرضعة ولدي، غاسلة ثوبي صانعة طعامي فاحتملتها فإن الدنيا عشرة يسيرة[20].

ويقرر الإمام الغزالي انتقال الصفات بين الرضيع والمرضع عن طريق اللبن حين يقول: فإن اللبن الحاصل من الحرام لا بركة فيه، فإذا وقع عليه نشوء الصبي، تعجنت طينته من الخبث فيميل طبعه إلى ما يناسب الخبائث[21].

أما ابن سينا فيعتبر هذا من حقوق الولد عندما يقول: "إن من حق الولد على والده إحسان تسميته ثم اختيار ظئر له ولا تكون ورهاء ولا ذات عاهة فإن اللبن يعدي"[22].

وقبل ذلك، دلّ القرآن الكريم على أهمية الرضاعة الطبيعية حين أمر أم موسى عليه السلام بإرضاعه لتحدث الاستجابة العقلية والحسية بين الأم وولدها، ثم تأتي الاستجابة لأمر الله تعالى قال عز وجل: ﴿ وَأَوْحَيْنَآ إِلَىٰٓ أُمِّ مُوسَىٰٓ أَنْ أَرْضِعِيهِ ۖ فَإِذَا خِفْتِ عَلَيْهِ فَأَلْقِيهِ فِى ٱلْيَمِّ وَلَا تَخَافِى وَلَا تَحْزَنِىٓ ۖ إِنَّا رَآدُّوهُ إِلَيْكِ وَجَاعِلُوهُ مِنَ ٱلْمُرْسَلِينَ ﴾[23]. ونتيجة لهذه

الاستجابة المزدوجة ﴿ وَحَرَّمْنَا عَلَيْهِ ٱلْمَرَاضِعَ مِن قَبْلُ فَقَالَتْ هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَىٰٓ أَهْلِ بَيْتٍ يَكْفُلُونَهُۥ لَكُمْ وَهُمْ لَهُۥ نَٰصِحُونَ ﴾[24].

كما يصور القرآن الكريم أهمية الرضاعة، وما تنشئه من رابطة قوية بين الرضيع والمرضعة، وأنها لا تغيب إلا عند أشد هول، بقوله عز وجل: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُوا۟ رَبَّكُمْ ۚ إِنَّ زَلْزَلَةَ ٱلسَّاعَةِ شَىْءٌ عَظِيمٌ ۝١ يَوْمَ تَرَوْنَهَا تَذْهَلُ كُلُّ مُرْضِعَةٍ عَمَّآ أَرْضَعَتْ وَتَضَعُ كُلُّ ذَاتِ حَمْلٍ حَمْلَهَا وَتَرَى ٱلنَّاسَ سُكَٰرَىٰ وَمَا هُم بِسُكَٰرَىٰ وَلَٰكِنَّ عَذَابَ ٱللَّهِ شَدِيدٌ ﴾[25].

فالرضاعة تشكل قمة العلاقات والعواطف، ولكن شدة هول يوم القيامة الذي يجعل من الناس سكارى وما هم بسكارى، يؤثر على هذه الرابطة لأنه هول أقوى مما يتصوره العقل.[26]

لهذا قضى الفقهاء بتأخير إقامة الحد على من استحقته إن كانت مرضعة، حتى يفطم وليدها، وأن رضاعة ولد المرتدة من بيت مال المسلمين –وتقتل بإقامة الحد عليها– فإن لم يقبل غيرها أُخر الحدّ.[27]

الفرع الثاني : الرضاعة البديلة

أ/ إرضاع الرضيع من غير الأم:

في بعض الحالات الاستثنائية التي يتعين فيها إرضاع الوليد من غير أمه، إما لعدم وجود الأم أصلا بموت أو غيره، أو لعدم القدرة على الإرضاع، وفي كل الأحوال حق الوليد في الغذاء لا يسقط، والبداية باختيار المرصع.

اختيار الظئر وعلاقته بالتربية: الظئر في اللغة: هي المرضعة لغير ولدها وتجمع على أظآر.

لقد ثبت في الأثر تأثير المرضعة في الرضيع بما روته عائشة رضي الله عنها، أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "لا تسترضعوا الحمقى فإن اللبن يعدي"[28] وما روي عن ابن

عباس رضي الله عنهما أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "الرضاع يغير الطباع"[29].

ولما كان الرضاع يغير -ويؤثر- في الرضيع سلبا وإيجابا، لما وجد الإمام أبو محمد الجويني، ابنه إمام الحرمين يرضع من غير أمه في بيته اختطفه منها ومسح بطنه وأدخل أُصبعه في فمه حتى تأكد من خروج ذلك الحليب كله من بطنه، وقال: يسهل علي موته ولا تفسد طباعه بشرب حليب غير أمه، ولما كبر الإمام أبو المعالي، كان إذا حصلت له كبوة في المناظرة -مع أقرانه من العلماء- قال: هذه بقايا تلك الرضعة[30]، لأن العادة جارية أن من ارتضع من امرأة فالغالب عليه أخلاقها من خير أو شر.

وأكد الإمام الغزالي المسألة بنفس الحجج[31]، ويحث ابن سينا الآباء أن تكون المرضع لأبنائهم حسنة الأخلاق[32]،

وسار على هذا من جاء بعد العصور الذهبية من المسلمين وغيرهم من الغربيين[33]، (جان. جاك روسو في تربية الطفل ص 56 و57. يقول: إن كانت المرضعة مهملة، ساءت حالة الطفل وهو عاجز عن دفع الأذى عن نفسه. والأشرار لا يصلحون لأي عمل مهما كانت الأحوال، وتزداد أهمية اختيار المرضع متى علمنا أن الوليد سيكون موكولا إليها كلية مدة الرضاعة. أهـ.)

ويذكر الفقهاء من شروط الظئر -المرضعة- أن لا يكون فيها عيب يؤثر في اللبن.[34]

اللجوء إلى الرضاعة الصناعية، من باب ارتكاب أخف الضررين، لأنها أقل فائدة من الرضاعة الطبيعية، كما أنها تجعل من الأم عرضة لاضطرابات رحمية[35].

ب/ الرضاعة الصناعية:

وإذا حصل استئجار لمرضعة ترضع الوليد فليس لأحد فسخ هذا العقد إلا إذا حصل ما يخل بالهدف من الاستئجار وهو العناية وإحياء الطفل، سواء بسبب ظهور عيب، أو ظهور تقصير في العمل الموكل إليها[36]، ومن أوكد المهام تربيته.

وعد المؤتمر العالمي للطفل المنعقد في عام 1990 بالقيام بعمل للمساعدة على وقف

الاتجاه نحو الرضاعة الصناعية (الرضاعة بالزجاجة).

والفقرة الثانية من المادة 39 من قانون الأسرة الجزائري تلزم الزوجة بإرضاع الأولاد عند الاستطاعة وتربيتهم، أما قانون العقوبات، فإنه يعاقب كل من ترك طفلا عاجزا غير قادر على حماية نفسه عرضة للهلاك[37].

* وإعلان حقوق الطفل لعام 1959 نص في المبدأ الرابع منه على أنه: يجب أن يتاح للطفل التمتع بمزايا الأمن الاجتماعي، كما ينص على رعاية الأم للطفل قبل ميلاده وبعده، ويؤكد على الوقاية والعناية الطبية والتغذية والمأوى.

ومن المؤسسات الخيرية التي كانت موجودة في تاريخ المسلمين: مؤسسة لإمداد الأمهات بالحليب والسكر، فقد جعل صلاح الدين ميزابا يسيل منه الماء المذاب فيه السكر، تأتي الأمهات يومين في كل أسبوع ليأخذن لأطفالهن وأولادهن ما يحتاجون إليه من الحليب والسكر[38].

لهذا كله لما فرض الخليفة عمر بن الخطاب رضي الله عنه لكل طفل عطاء من بيت مال المسلمين يبدأ بفطامه، ورأى الناس استعجلوا الفطام استعجالا للعطاء، عدّل قراره بأن جعل العطاء يبدأ من ميلاده[39].

وكما سبقت الإشارة فإن الفقهاء اتفقوا على وجوب إرضاع الأم لولدها ديانة إلا لعذر، واختلفوا في وجوبها قضاء:

* ذهب الحنفية[40] إلى عدم وجوب إرضاع الأم ولدها قضاء، إلا أن تتعين الأم مرضعة كأن لا توجد مرضعة غيرها، أو لا يقبل الطفل غير ثدي أمه، أو أن يكون الأب معسرا، ولم توجد امرأة تتبرع بإرضاع الطفل، في هذه الحالة تجبر الأم على إرضاع ولدها ولو كانت في غير عصمة أبيه، لأن الرضاع حق للولد كما هو حق للأم.

أما في غير هذه الصور، فإن الرضاع مثل النفقة وهي واجبة على الأب.

* مذهب المالكية[41] إذا كانت الأم في عصمة أب الرضيع وجب عليها إرضاع ولدها

ديانة وقضاء بلا أجر، وإن كانت في عدة رجعية، إلا أن تكون شريفة ليس ذلك من عادة قومها.

أما في حالة أن الطفل لا يقبل الرضاعة من غير أمه، فتجب عليها الرضاعة بأجرة المثل ولو مع أنه مخالف لعادة قومها.[42]

* وذهب الشافعية[43] إلى أنه يجب على الأم إرضاع صغيرها اللبأ مطلقا[44]، أما بعده فلا إلا إذا تعينت مرضعة.

* وذهب الحنابلة[45] إلى عدم إجبار المرأة على إرضاع طفلها مطلقا سواء كانت من عامة الناس أم شريفة، لأن واجب الرضاع يقع على الأب وحده، ووجهوا هذا الرأي على أن الإرضاع إما أن يكون حقا للزوج أو للولد أو لهما معا، ولا يجوز أن يكون للزوج بدليل أنه ليس له إجبارها على إرضاع ولده من غيرها، ولا يكون للولد لعدم إلزامها بذلك بعد الفرقة، ولأنه مما يلزم به الوالد لولده كالنفقة، ولا يجوز أن يكون لهما معا، لأن ما لا مناسبة فيه لا يثبت الحكم بانضمام بعضه إلى بعض، ولأنه لو كان لهما معا لثبت الحكم به بعد الفرقة وفسروا آية: ﴿أَسْكِنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنتُم مِّن وُجْدِكُمْ وَلَا تُضَآرُّوهُنَّ لِتُضَيِّقُوا۟ عَلَيْهِنَّ ۚ وَإِن كُنَّ أُو۟لَٰتِ حَمْلٍ فَأَنفِقُوا۟ عَلَيْهِنَّ حَتَّىٰ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ ۚ فَإِنْ أَرْضَعْنَ لَكُمْ فَـَٔاتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ ۖ وَأْتَمِرُوا۟ بَيْنَكُم بِمَعْرُوفٍ ۖ وَإِن تَعَاسَرْتُمْ فَسَتُرْضِعُ لَهُۥٓ أُخْرَىٰ﴾[46] بأنها محمولة على حال الإنفاق وعدم التعاسر.

* وذهب الظاهرية[47] إلى القول بإجبار الأم على إرضاع ولدها مطلقا، إلا أن تكون مطلقة والرضيع يقبل ثدي غير أمه، أو أن يكون لبن الأم لا يرضى به الرضيع، أو ليس لها لبن أصلا.

الرأي الذي نختاره: يظهر أن رأي الظاهرية أكثر حفاظا وصيانة لحق الطفل في الغذاء بل وفي الحياة، وخاصة في مثل زماننا الذي أصبح فيه رمي الأم لولدها ممكنا بل واقعا وعلى القاضي أن يلزم الأم بإرضاع ابنها، إلا أن تثبت الخبرة بأن ذلك ضار لأحدهما، أو أن يكون ليس لها لبن أصلا، لأن مصلحته مقدمة على مصلحة غيره، على القاضي أن يأخذ في هذه المسألة بالأصلح والأنفع للطفل، ويعاقب المخالف بما يناسب ذلك.

المطلب الثاني : الرعاية

وفيه فرعان: الأول: الإيواء (الأسرة البديلة)؛ والثاني: العوامل المؤثرة في التربية.

الفرع الأول: الإيواء (الأسرة البديلة)

التعريف: حفظ الولد في نومه ومؤونة طعامه ولباسه، وتنظيف جسمه وثيابه وتعليمه -تربيته- والقيام بكل ما يصلحه حالا ومستقبلا حضانة[48]، بشروط منها:

1) **أن تكون الحاضنة حرة بالغة عاقلة**[49]، والمادة81 من قانون الأسرة الجزائري تشير إلى اشتراط العقل في الحاضنة، وكذا المواد 42 و43 و44 من القانون المدني الجزائري، أما سن البلوغ فقد حددتها المادة 40 من القانون المدني بـ 19 سنة، والمادة 07 من قانون الأسرة (أمر رقم 05-09 المؤرخ في 04 مايو 2005).

2) **القدرة:** وأن تكون قادرة على القيام بكل ما يترتب على ثبوت الحضانة[50]، فلو كانت عاجزة بسبب مرض أو عاهة أو انشغال بحرفة تحولت الحضانة إلى غيرها، وكذا إذا كانت مريضة مرضا معديا لأن وجود الولد معها خطر على حياته.

3) **الأمانة**: أن تكون الحاضنة أمينة[51]، على خلقه ودينه، ومن الأمانة أن تكون مسلمة ملتزمة بالإسلام في معاملتها غير متصفة بفسق أو ابتداع في الدين[52]. فلا حضانة لفاسقة ولا لمهملة، حتى لا ينشأ الطفل على أخلاقها، أو يضيع بسبب إهمالها.

* ويترتب على ذلك، أنه لا حق للكافرة في حضانة المسلم إن وجدت المسلمة[53]، لما رواه أبو هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: "ما من مولود إلا يولد على الفطرة فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه"[54]، وفي تربية وتنشئة غير المسلمة له تغيير لهذه الفطرة التي يرى كثير من أهل العلم أنها إما بمعنى الإسلام، أو بمعنى القابلية للإسلام، وتلقي مبادئ الدين الحق[55]، ومع الخلاف الفقهي الموجود في المسألة والمشار إليه سابقا، فإن الراجح في المسألة، أنه لابد من اتحاد الدين في الحضانة وعند التعدد فإن المسلمة مقدمة على غيرها وإن كانت بعيدة، ولا حق لغير المسلمة مع وجود المسلمة، إذ لا ولاية

لكافر(ة) على مسلم ولو صغيرا لما تتركه من أثر[56].

أما تقديم الأبوين عن غيرهما فهو من باب الغالب وليس مطلقا[57].

إلا في حالات منها:

أ) أن تكون الحاضنة أما في عصمة مسلم، تغليبا لحقها فيها، ولما فطرت عليه من الشفقة.

ب) أو لا يوجد غيرها، فإحياء للولد لا إثباتا وتقريرا لحق.

وأن يكون المحضون في سن لا قدرة له فيها على التمييز في معاني ومظاهر الأديان ؟

4) **القرابة بين الحاضنة والمحضون**، لأن الحضانة ليست صراعا بين الأب والأم، وإنما هي اختيار أفضل السُبل لتأمين مناخ تربوي ينشأ فيه القاصر بعناية وحب، وأي جهاز آخر غير جهاز الأسرة لا يعوض عنها، ولا يقوم مقامها، بل لا يخلو من أضرار ؟

وكل حاضنة أخلت بهذه الشروط، لا حق لها، لأن الإخلال بها إخلال بمصلحة المحضون وهي مقدمة عن غيرها عند التعارض[58].

– عن عبد الله بن عباس رضي الله عنهما أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: « ليس منا من لم يرحم صغيرنا ويوقر كبيرنا، ويأمر بالمعروف وينهى عن المنكر».[59]، قال أبو بكر ابن العربي: ومن تمام الرحمة إيثار الصبيان بذلك لضعفهم[60]، فالأم وهي أرحم بابنها من غيرها عادة لا حق لها في الاحتفاظ به إذا تزوجت بأجنبي عن الصبي قال صلى الله عليه وسلم للأم: «أنت أحق به ما لم تنكحي».[61]

واعتبر صلى الله عليه وسلم الخالة بمنزلة الأم في احتضان الطفل لما توفره عادة لابن أختها من أمان وحنان،.[62]

5) **أمن المكان**: اعتبره الفقهاء من شروط الحضانة، أتت امرأة للنبي صلى الله عليه وسلم فقالت: يا رسول الله إن ابني هذا كان بطني له وعاء، وثدي له سقاء، وحجري له حواء، وإن أباه طلقني، وأراد أن ينزعه مني، فقال صلى الله عليه وسلم: «أنت أحق به ما

لم تنكحي»[63]، ومن حق القاضي في حالة النزاع على حضانة الولد اختيار من هو أنفع للصبي وأقدر على إحسان تربيته والقيام عليه برعايته[64]، ومن هذا القبيل قضى رسول الله صلى الله عليه وسلم بالحضانة للخالة وقال: «إنما الخالة أم»[65]، لأن حضن الخالة أكثر أمنا للمحضون من غيره.

الفرع الثاني : العوامل المؤثرة في التربية

عوامل بيولوجية أو وراثية: لقد ثبت عند علماء التربية أن الطفل يكتسب صفات عن طريق الوراثة من أمه وأبيه، وأجداده، وأن هذه الصفات تنتقل إليه عن طريق التوارث[66] فيخرج إلى هذا الوجود مزودا بها سواء ظهرت في بداية حياته أو تأخر ظهورها.

وأخرى مكتسبة أو خارجية:

عملية التربية تتأثر بالعوامل الخارجية مثلما تتأثر بالعوامل الداخلية أو أكثر، وتقسم هذه العوامل إلى عوامل غير مقصودة، وعوامل مقصودة.

أ. العوامل غير المقصودة:

لما كان الطفل يتأثر في نموه الجسدي والعقلي بكل العوامل المحيطة به من أفراد المجتمع وتصرفاتهم والمناخ. وهذه العوامل عادة وفي الغالب لا دخل لنا فيها، فالإنسان مهيئ بطبعه إلى التأثر بالطبيعة المناخية -الجغرافية- للمنطقة التي يعيش فيها، وهذا يؤثر في نموه الجسدي[67]، والعقلي[68]، ولا يمكن إهمال هذه العوامل في عملية التربية المقصودة المدبرة.

وهذا لا يعني الاستسلام لمثل هذه العوامل، وإنما على الكبار مراعاة هذه العوامل والاستفادة منها، حتى تكون عاملا إيجابيا وليس سلبيا على الطفل. لأن التسليم لها يعني مساواة صغير الآدمي بغيره من صغار البهائم.

فالبيئة الاجتماعية، تؤثر تأثيرا كبيرا في عملية الإعداد، وغالبا ما تكون من أفراد المجتمع على غير قصد منهم في توجيه سلوك الصغير، وهنا لزم على الهيئة المعنوية -

المجتمع- مراعاة الصغار في تصرفاتهم فلا يتصرفون أمامهم ومعهم إلا بما يعود عليهم بالفائدة العاجلة والآجلة[69].

ب. العوامل المقصودة: وتجمع كل تصرف من الكبار قُصد به توجيه وتعليم الصغار، ونقتصر هنا على ثلاثة منها لأهميتها ولأنها ألصق بالحضانة والتربية:

1. الأسرة: الطبيعية أو الأسرة البديلة.

2. الروضة.

3. وسائل الإعلام.

1.الأسرة:

أول محيط يتعامل معه الوليد هو الأسرة والإعداد،حلة الميلاد بأعوام بالتهيئة والإعداد، سواء كان ذلك بدافع الغريزة أو بدافع التفكير العقلي بغية التهيئة والإعداد، فيكون أول عامل مؤثر في الطفل هو معاملة الأسرة له.

2. الروضة:

رياض الأطفال أو دور الحضانة، ودور رعاية الأطفال المحتاجين للرعاية شكل آخر للأسرة، وان اختلفت في مظهرها ومضمونها، فإنها محاولة للتعويض عن مفهوم الأسرة الحقيقي في التوجيه والإعداد[70].

وهذه الدور مهما حاولت جادة لا تعوض الأسرة بما تمتاز به من حنان وعطف عفوي في الغالب.

فرياض الأطفال يكون الحنان فيها بتكلف وإن سلمت من الناحية العقلية الفكرية التربوية. وبهذا تكون تعويضا عن الأسرة للذين فقدوا مفهوم الأسرة في منازلهم فقط، سواء بفقد أحد الأبوين أو كليهما، أو فقد التدبير والتوجيه السليمين فيها، وليست بديلا عنها.

وبهذا تكون الرياض ملزمة بالمحافظة على الصورتين -المدرسة والأسرة- في آن واحد، حتى يشعر الطفل بالجو الأسري العائلي، مع التوجيه العلمي الصحيح، إلا أن الشبه فيها بالأسرة غالب على الشبه بالمدروسة مراعاة لحال وعمر الطفل.

3. وسائل الإعلام العمومية:

ومن وسائل التربية التي تلازم الطفل منذ بدء ملاحظته للمحيط الخارجي، ما يعرض في وسائل الإعلام، سواء كان مخصصا للأطفال أو لغيرهم، نظرا لشيوعه.

هنا يجدر بنا التنبيه إلى أن ما يعرض في وسائل الإعلام عموما، يجب أن يكون متماشيا مع أصالة وعراقة المجتمع المعين.

ومن ذلك أن يراعى فيه إيصال مبادئ وأفكار تقوي ارتباط أفراد المجتمع بالمبادئ التي قام عليها.

ولما كان الأطفال أكثر عرضة للتأثر -خاصة في وسائل الإعلام البصرية- وجب اعتبار منفعة الصغار أولا.

فكم من عادات اكتسبها الأطفال من خلال ما يعرض في وسائل الإعلام، وكم عانى الآباء من ذلك، وعلى الأقل أن تكون البرامج المخصصة للأطفال هادفة إلى غرس القيم النافعة في نفوسهم.

المطلب الثالث: التربية

وفيه فرعان: الأول للتعريف والأهمية، والثاني للخصائص.

الفرع الأول: التعريف والأهمية

أولا. التعريف:

العلم والفضيلة من مقاييس الحضارة المدنية – بشرط الإنسان، والتعليم من شعائر هذا الدين، على قول ابن خلدون[1]، لأن العلم وطلبه في الشريعة الإسلامية فريضة واجبة التحقق، وليس مجرد حق فردي.

لهذا استحق تارك هذا الواجب المعاجلة بالعقوبة قال صلى الله عليه وسلم: «ما بال أقوام لا يفقهون جيرانهم ولا يعلمونهم ولا يعظونهم ولا يأمرونهم ولا ينهونهم، وما بال أقوام لا يتعلمون من جيرانهم ولا يتفقهون ولا يتعظون، والله ليعلمنّ قوم جيرانهم ويفقهونهم ويعظونهم ويأمرونهم وليتعلمنّ قوم من جيرانهم ويتفقهون ويتعظون أو لعاجلتهم العقوبة في الدنيا»[71]، سوى صلى الله عليه وسلم بين طلب العلم وبذله لمن يستحقه ومهما تكن درجة الحديث فإنه غير مخالف لروح الشريعة ونصوصها.

وإذا كانت التربية تهدف إلى إعداد الفرد الصالح ومجالها كل حياة الإنسان، فهي إذن القدرة الفعلية على الحياة.

فلا يقدر على استعمال قدراته الفطرية والمكتسبة استعمالا إيجابيا إلا من جمع بين التعليم والتربية.

صدق من قال: إن التربية هي الحياة[72].

فتكون التربية: هي سياسة الولد والتعامل معه بكل الوسائل التي تهيئه للعيش في المجتمع، نافعا لنفسه وغيره، بتوجيه المواهب وتعليم ما جهل، وفق سياسة خاصة.

فلفظة التربية: مأخوذة من فعل [ربى] الرباعي بمعنى غذى الولد وجعله ينمو، ورباه هذبه فأصلها ربا يربو بمعنى زاد ونما.

ومن جعل أصلها [ربَّ] الثلاثي فله أن يجعل المصدر تربيبا لا تربية، يقال: ربّ القوم يربّيهم بمعنى ساسهم وكان فوقهم، وربّ النعمة زادها، وربّ الولد ربّاه حتى أدرك[73]، فهي تفيد السياسة والقيادة والتنمية.

يتفق المعاصرون من الباحثين في هذا المجال على أنها:

عمل إنساني يتناول شخصية الفرد كلا متكاملا من غير اقتصار على مكان أو زمان.

وتقوم على معلمين[74] أساسيين:

أولا: هي عملية نمو الفرد[75] (المعلم الأول: نمو الفرد).

ثانيا: هي عملية تكيف ما بين الفرد وبيئته[76] (المعلم الثاني: تكيف بين الفرد وبيئته).

والشيء الذي نلاحظه، هو عدم شمول هذين التعريفين مع أنهما مختارين عند أكثر المربين المعاصرين).

فالأول لم يحدد المراد بالنمو هل هو الطبيعي البيولوجي، أو المقصود الموجه ومن غير ذكر ولا إشارة إلى الهدف، والثاني لم يصرح بالأهداف كاملة من جهة ولم يحدد التكيف بالإيجابي، إضافة إلى أنه لم يتضح فيه العامل والوسيلة في هذا التكيف. ولهذا السبب اعتبرناهما من المعالم.

ولعل الباحث يمكنه تعريف التربية بأنها:

عملية تكيف إيجابي بين الفرد وبيئته إرضاء لله تعالى، ثم عملا على التمكين. والله سبحانه وتعالى أعلم.

عملية تكيف: لأن الفرد بفطرته محتاج ومهيأ -نسبيا- إلى التعامل والاستفادة والإفادة مع كل ما يحيط به، وعملية التربية هي كشف وتوجيه لهذا الاستعداد.

وحددنا التكيف بالإيجابي: لأن التكيف الذي لا تكون فيه محافظة على ما كُرّم به الإنسان عن غيره من الحيوان، لا نسميه تربية وقد يُسمى ترويضا أو تدريبا أو تعليما[77].

وقلنا بين الفرد وبيئته: لأن ما في الكون مسخّر للإنسان، والتربية هي الاستفادة من ذلك، وليس خروج الإنسان عن إنسانيته محاكاة للبيئة أو المحيط تربية.

وقلنا إرضاء لله: حتى يكون أول الأهداف في التربية -للمربي والمتربي- هو هذا.

وأخيرا قلنا عملا على التمكين: لأن التربية ليست مجرد مبادئ نظرية وإنما لا بد لها من تطبيق ميداني، ومثال في الواقع وهذا يشترك فيه الجميع، إضافة إلى أننا نرى أن الهدف من التربية هو تحقيق عمارة الكون.

ثانيا.أهمية التربية والتعليم

والعلم وطلبه -التعليم- في الإسلام فريضة واجبة التحقق وليس مجرد حق، لأنه أساس كرامة الإنسان قال تعالى: ﴿ قُلْ هَلْ يَسْتَوِي ٱلَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ ۗ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُوْلُوا ٱلْأَلْبَٰبِ ﴾[78]، "ومن قبل تمنى أفلاطون أن يحكم في جمهوريته العلماء[79]، واعتبر الإسلام العلم فريضة شرعية وضرورة إنسانية، وأنه شامل لعلوم الدين والدنيا"[80].

ولعله من المفيد أن نجعل مقارنة مختصرة لأهمية العلم والتعليم في الإسلام، والمواثيق والدساتير (القانون).

أولا: في الإسلام فريضة إجبارية لا يجوز التنازل عنه، ويعاقب تاركه، لأنه به يتحقق الإيمان الذي بواسطته يعرف الإنسان مصدر هذا الكون، بخلاف ما جاء في القوانين، فإنه مجرد حق يمكن التنازل عنه من صاحبه وإن كان قيد في بعضها بعدم جواز رفض هذا الحق لطالبه[81]، إلا أنه لم يؤكد الإجبار عليه بقوانين عقابية في حالات الامتناع.

ثانيا: يعتبر فريضة بالنسبة للفرد والجماعة معا، أما في القانون فهو حق فردي شخصي.

ثالثا: ضمن الإسلام التعليم بأحكام جزائية[82]، أما ما وجد في القانون من ضمانات فهو لا يعدو أن يكون توصيات أخلاقية، حتى يشعر الإنسان بكرامته وتحترم حقوقه الأساسية.

رابعا: كون العلم والتعليم فريضة إسلامية لا ينفي حق اختيار المربين، بما يتماشى مع عقيدة الإسلام والأنفع للمتعلم.

أما في القوانين، فإن الإشارة إلى مصلحة المتعلمين موجودة، إلا أنه عندما تدخل عليها حرية التعلم ولا تضبط تعكرها.

فالطفل ما لم توجه فطرته وميوله من الصغر، لا نؤمّن قدرته على التعامل مع واقعه الاجتماعي في الكبر، وكذلك إن لم يكتسب ما يكتشف به حقائق الأشياء ثم التصرف معها بقواعد علمية ثابتة.

ولا يتحقق ذلك إلا بتربيته وتعليمه في صغره، ولهذا نجد الإمام الغزالي يعتبر الطفل -الصبي- جوهرة ثمينة عند والديه، ما يل حيث يمال به[83].

حتى أن ابن قيم الجوزية نقل عن بعض أهل العلم قولهم: إن الله سبحانه وتعالى يسأل الوالد عن ولده يوم القيامة قبل أن يسأل الولد عن والده[84]. وطبق ذلك سلف هذه الأمة، شكا رجل إلى عبد الله بن المبارك بعض ولده فقال له: هل دعوت عليه. قال: نعم، قال: أنت أفسدته[85].

أما الخليفة عمر بن الخطاب رضي الله عنه فقد طرد من شكا إليه عقوق ابنه لما تبين له أن عقوق الأب للابن سابق لأنه لم يعلمه شيء من القرآن...، [86]

ومما يؤثر عنه أيضا قوله رضي الله عنه: أدب ابنك فإنك مسؤول عنه ماذا أدبته وماذا علمته؟. وهو مسؤول عن برك وطواعيته لك[87].

نعم فما أفسد الأبناء مثل إهمال الآباء في تأديبهم وتعليمهم[88].

الفرع الثاني : الخصائص

هناك مجموعة من الأوصاف والأحكام تتميز بها التربية التي نريد أن نجملها في ست:

الأولى: تحقيق الذات بمعرفة ما لها وما عليها، وهذه من أهم ما يجب أن يراعى في ميدان التربية، لأن تحقيق الذات بمعرفة الحقوق مع إهمال الواجبات غير سليم، كما أن الذات التي تعرف الواجبات ولا تعرف الحقوق غير متزنة وغير سليمة. فحتى يتحقق التوازن، لا بدّ من العمل على الوصول إلى الهدف وهو تحقيق الذات في إطار حقوق وواجبات تتفاعل.

الخاصية الثانية: مراعاة مبدأ التدرج باعتبار - ومع عدم إهمال- الهدف، إذ المعلومة المعينة قد لا تنفع في زمن معين، وتنفع في غيره، كما أن القاعدة المعينة، يمكن أن تكون نافعة من وجه دون وجه.

فوجب مراعاة كل ذلك بما يلي:

أ. اقتران التربية بالتعليم والاثنين بالتوجيه.

ب. مراعاة القدرة لدى المتلقي على الفهم.

ج. مراعاة – أو تصور– تطبيق المبادئ النظرية في الواقع الذي يعيشه المتربي.

الخاصية الثالثة: مراعاة قدرة المتلقي:

إذا كانت النظرية الحديثة في ميدان التربية تتكلم عن قواعد التربية والتعليم وتجعل منها التفريق بين ما يعطاه المتعلم في سن وآخر، فإن القدامى كذلك تكلموا في هذه المسألة ومنهم من يرى أن يبدأ المتعلم بالقواعد والكليات ثم يتدرج في التفصيل، ومنهم من يرى خلاف ذلك.

والجميع متفق على ضرورة مراعاة قدرة المتعلم على استيعاب ما يملى عليه، ولهذا نقول بأن عدم مراعاة هذا الأمر، يؤدي إلى واحد من النتائج التالية:

أ. النفرة– والبغض والكره– للمربي وما يقدمه.

ب. وقد يؤدي إلى الانتقام.

ج. وبالتالي يكون أحد أسباب الشذوذ في المجتمع والفساد الخلقي، والجريمة، بعد أن كان يفترض فيه العكس.

الخاصية الرابعة: المرونة في الوسائل والثبات في المبادئ

الفلسفة التي تقوم عليها التربية الحديثة هي التغير في عالم متغير[89]، بخلاف المفاهيم التقليدية التي تقوم على الثبات في المبادئ والوسائل.

والجمع بين الفلسفتين أن الثبات لا بد منه في المبادئ، والتغير لا بد منه في الوسائل.

يعتمد على الخبرة الذاتية للمربي.

بهذا يجتمع في التربية الثبات في المبادئ والمرونة في الوسائل، ويسهل الوصول إلى الأهداف وتحقيقها والتي أولها إعداد –وتحقيق– الفرد الصالح، فالمجتمع الصالح

النافع.

الخاصية الخامسة: حرية الرأي

ومن حيث المبدأ نجد الشريعة الإسلامية قررت هذا في جواز الاجتهاد[90] وعدم الحجر على أفراد الأمة في إبداء آرائهم. و قول عمر بن الخطاب رضي الله عنه: "متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحرارا" لأن في الحجر على الفكر والتفكير استعبادا وقيد ذلك الوحيد هو النفع والتحلي بالخلق -التربية-[91] عن ابن مسعود قال: قال صلى الله عليه وسلم: "إن مما توارثه الناس من كلام النبوة الأولى: إذا لم تستح فاصنع ما شئت"[92]، ومما جاء في شرحه: أن الأمر هنا "فاصنع ما شئت" للتهديد، وذلك لأن منتهى ما يستقر في الذهن بعد البحث والتفكير من حق المجتمع أن ينتفع به ما دام في محيط النفع العام مع احترام العقل والدين والقانون العام، والإسلام نظم ذلك قبل القوانين، وقيده بالخير والمصلحة العامة[93].

واعتبر الدكتور محمد حمد خضر أن ذلك من مظاهر الحرية الشخصية[94].

الخاصية السادسة: الرفق مع التأديب

من الواجبات المشتركة بين الأولياء والمربين، تعليمهم ما يحتاجون إليه من وظائف الدين قبل بلوغهم[95]، لأنهم أمانة و جوهرة نفيسة ساذجة خالية من كل نقش..

لهذا أمر الرسول صلى الله عليه وسلم الآباء بإلزام الصغار -ذكورا وإناثا- بالصلاة لسبع وضربهم عليها لعشر، وبالتفريق بينهم في المضاجع[96].

وذهب جمهور الفقهاء إلى ثبوت ولاية الأب والأم والجد والوصي من جهة القاضي على تأديب الصغير، بأمره بالطاعات كالصلاة والصيام ونهيه عن اقتراف المحظورات سواء كانت في حق الله أو حقوق العباد، وتأديبه استصلاحا[97].

وهذا التأديب الثابت والمحدد بشروط منها مراعاة النافع للطفل في حاله ومآله.

من غير إهمال للرفق فالرسول صلى الله عليه وسلم يقول للأقرع بن حابس: "إن من

لا يرحم لا يرحم"[98] عندما قال: إن لي عشرة من الولد ما قبلت واحدا منهم لما رأى النبي صلى الله عليه وسلم يقبل ولده الحسن.

ومثال آخر ترويه السيدة عائشة رضي الله عنها قالت: قال لي رسول الله صلى الله عليه وسلم يوما: «اغسلي وجه أسامة» فجعلت أغسله وأنا آنفة، فضرب يدي ثم أخذه فغسل وجهه ثم قبله ثم قال: «قد أحسن بنا إذ لم يكن جارية»[99].

الخاتمة

لقد ثبت في البحث تأثير لبن المرضعة على الرضيع جسديا وعقليا وخلقيا، فوجب أن تكون المرضع حسنة المزاج هادئة في تصرفاتها، والعديد من النتائج الأخرى نذكر منها في هذا المقام ما يلي:

أولا: أن الحضانة لا تنفصل عن التربية.

ثانيا: أن الحضانة تشمل – إضافة للتربية – المأوى والملبس والأكل، وما يشترط فيها من شروط مراعى فيه ذلك.

ثالثا: اللبن الحاصل من الحرام لا بركة فيه فإذا وقع عليه نشوء الصبي تعجنت طينته من الخبث فيميل طبعه إلى ما يناسب الخبائث، ومن صفات وشروط الظئر، أن لا تكون ورهاء ولا ذات عاهة فإن اللبن يعدي، لهذا ذهب بعض العلماء إلى أن الرضاعة الصناعية من العوامل المعوقة للتربية الأخلاقية.

رابعا: ويحسن بنا تسجيل أهم الشروط في من توكل إليه الحضانة:

1. الإسلام، لأن غير المسلم يكون قدوة سيئة يؤثر بسلوكه المخالف لآداب الإسلام على أخلاق المحضون وعقيدته.

2. الخلق الحميد: تسقط الحضانة من كل فاسق ولو كان من أقرب الناس إلى الطفل، لأن فاقد الفضيلة لا يمكن أن يعطيها. إلا من باب تغليب إحياء الولد على هلاكه إن لم يوجد غيرها، أو تغليب الشفقة إن كانت الحاضنة أما أو محرما.

3. العقل والفطنة (غير معتوه ولا أبله). حتى يستطيع رعاية الطفل وتربيته[100]، فالأم أولى بحضانة ابنها لأنها أكثر رفقا وعطفا ورحمة به، حتى ينشأ الطفل عطوفا رقيقا رحيما بالناس[101]. فإن كانت معتوهة لا تُؤتمن عليه ؟

وعلماء التربية والنفس يقررون من خلال الإحصاءات أن أغلب المجرمين المنحرفين والشواذ من الذين لم ينعموا بحضانة طبيعية بين عاطفة الأم وإشفاق ورعاية الوالد[102].

فإذا فقدت الأم هذا الوصف، نزعت منها الحضانة حفاظا على الطفل وحقه في التربية الإيجابية.

4. العطف والشفقة على الصغار، وأي نقص في عطف وشفقة المربي يؤثر سلبا في النمو النفسي للطفل.

وكلما انشغلت الأمهات بمهام ووظائف على حساب تربيتهن لأولادهن زادت الأحداث وزاد عدد الهائمين على وجوههم في الشوارع، وارتفعت نسبة الجرائم بين الأحداث[103].

5. أمن المكان: وقد أدركت هذه الحقيقة الأنظمة التي حاولت إلغاء نظام الأسرة وتنشئة الأطفال بعيدين عن الآباء والأمهات، وعادت إلى القول بضرورة الحفاظ على العائلة والحياة العائلية ومنها تهيئة المرأة للقيام بتربية أولادها.

6.الخبرة بشؤون التربية الإيجابية: ومنه إعداد النساء لهذه المهمة مسبقا، فالرجال يكونون كما يريد النساء، فمن أراد العظماء والفضلاء، عليه أن يعلم النساء معنى العظمة والفضيلة[104].

7. وأختم بقول لابن سينا: وينبغي أن يكون مع الصبي صبية من أولاد الحلة –عظام وسادة– حسنة آدابهم. مرضية عاداتهم، فإن الصبي عن الصبي ألقن وهو عنه آخذ وبه آنس وانفراد الصبي الواحد بالمؤدب أجلب الأشياء لضجره فإذا راوح المؤدب بين الصبي والصبي،كان ذلك أدنى للسآمة وأبقى للنشاط وأحرص للصبي على التعلم[105].

والله المستعان، وهو ولي التوفيق.

الحواشي والإحالات:

[1] الغزالي، إحياء علوم الدين، 3/73 و60.

[2] العجلوني، كشف الخفاء، 2/225.

[3] هداية الباري إلى ترتيب أحاديث البخاري 2/127.

[4] كتاب السياسة لابن سينا، نشر مجلة المشرق، عدد 3، ص 1074.

[5] د. مصطفى فهمي، الصحة النفسية، ص 289-290.

[6] مجلة التربية الحديثة، مجلد 14، ص 88.

[7] سورة الأحزاب الآية 21.

[8] فتح الباري بشرح البخاري، 11/450، كتاب الأطعمة.

[9]. ابن منظور، لسان العرب مادة [رضع]، ط 1388 هـ 1968م ودار صادر لبنان.

[10]. ومص الشيء شربه شربا رقيقا. انظر القاموس المحيط 2/329-330، والمعجم الوسيط مادة [رضع]، ط 1396هـ 1972م دار إحياء التراث، والفيروز آبادي في القاموس المحيط، ط دار الجيل بيروت- 3/30-31.

[11]. الخرشي على مختصر خليل - دار الجيل بيروت- ح 3 ص 176، والإكليل شرح مختصر خليل. للشيخ محمد الأمير. ص243. والحطاب على مواهب الجليل الشرح مختصر خليل ح 4 ص 178 مكتبة النجاح ليبيا والشرح الصغير للدردير 2/207.

[12]. شرح التعريف

أ.مص: لأن المراد بالمص هو وصول اللبن إلى الجوف عن طريق الفم، والمص هو سبب في الوصول، من باب إطلاق السبب -وهو المص- وإرادة المسبب- الذي هو وصول اللبن إلى الجوف- وهذا السبب مستلزم لمسببه لأن معنى المص هو الشرب الرقيق كما جاء في القواميس (القاموس المحيط 2/329. 330. وبهذا المعنى يلحق بالرضاع كل سبب نتج عنه وصول اللبن إلى الجوف، وإن لم يكن عن طريق مص الثدي بالفم -انظر: الخرشي على مختصر خليل 3/176 والحطاب في مواهب الجليل لشرح مختصر خليل 4/178. والمدونة الكبرى. ط 1 مصر 1323 هـ، 3/414 وما بعدها.

ب. صبي: وفي اشتراط كونه من صبي اشتراط لمدة الرضاع المحرم والواجب بصفته حقا للرضيع لقول ابن عباس رضي الله عنهما: لا رضاع إلا في الحولين، أما ما كان بعد فترة الرضاع المذكورة في التنزيل -حولان- فإنه من باب الاحتياط كزيادة الحنفية ستة شهور على الحولين (زاد المعاد 4/176.

ج.وقلنا ثدي آدمية لتحديد اللبن أن يكون من آدمية حتى تثبت به كل الأحكام -وان لم يكن عن طريق المص كما سبق- لأن غيره وان اشترك معه في كونه حقا وواجبا للرضيع، إلا أنه تثبت به أحكام أخرى غير ذلك.

د.وقلنا من أجل الغذاء: لقوله صلى الله عليه وسلم: "إنما الرضاعة من المجاعة"، (رواه البخاري في النكاح، الفتح 126/9 ومسلم برقم 1455.

[13]. د. أمين عبد المعبود زغلول، رعاية الطفولة في الشريعة الإسلامية، ط 1، 1991م -1411هـ، ص 231، صحة صغار الأطفال، ص 15 وما بعدها.د.محمد بن أحمد الصالح، الطفل في الشريعة الإسلامية ص 69.

[14]. د. مصطفى الديواني، صحة صغار الأطفال. دار لطفي الصياد. ص 16. وحياة الطفل. لنفس المؤلف ص 62. المنهج الإسلامي في رعاية الطفولة اليونيسف 1985م ص 19. ود.أحمد السعيد يونس. دليل الوالدين في رعاية الأبناء ص 6.

[15]. لقوله تعالى: ﴿وَٱلْوَٰلِدَٰتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَٰدَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ ۖ لِمَنْ أَرَادَ أَن يُتِمَّ ٱلرَّضَاعَةَ﴾، البقرة 233. ينظر: حاشية الدسوقي على الشرح الكبير 525/2. والشرح الصغير للدردير. والمغني (ويليه الشرح الكبير) لابن قدامة 213/9. وبداية المجتهد لابن رشد. وشرح منتهى الإرادات. وفتح القدير 439/3، وحاشية ابن عابدين 209/3. والمدونة الكبرى برواية سحنون. ط 1323هـ، مصر، حـ 3، ص 416.

[16]. المدونة الكبرى، ح3 ص 416 وما بعدها. المغني والشرح الكبير 213/9 - المحلى لابن حزم ح 10 ص 325، مغني المحتاج.... 449/3. حاشية ابن عابدين 618/3. الفواكه العديدة في المسائل المفيدة لابن تيمية 70/2.

[17]. سورة البقرة الآية 233.

[18]. د.محمد بن أحمد الصالح، الطفل في الشريعة الإسلامية ص 70.

[19]. ابن سعد، الطبقات الكبرى ح 3، ص 298 و301. أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه جعل عطاء للأطفال من بيت مال المسلمين يبدأ بعد الفطام، ولما علم أن الأمهات تسارعن إلى فطام أطفالهن استعجالا لهذا العطاء، أفزعه ذلك وسارع إلى إقراره بأن العطاء يبدأ لكل طفل من حين ولادته. وكان أمير المؤمنين عمر بن الخطاب يعطى لكل مولود مائة درهم فإذا ترعرع زاد العطاء وهكذا يتزايد العطاء بتقدم سن الطفل، وكان رضي الله عنه إذا أوتي باللقيط فرض له مائة درهم ورزقا يأخذه وليه كل شهر يستعين به على ما يصلحه ثم يزيد من سنة إلى سنة.

[20]. ابن سعد، الطبقات مصدر سابق، وينظر: الطفل في الشريعة الإسلامية، د.محمد بن أحمد الصالح، ص 73 و74.

[21] الغزالي، إحياء علوم الدين 72/3.

[22] كتاب السياسة لابن سينا، ص 12، (منشور ضمن مجموعة مقالات فلسفية).

[23]. سورة القصص الآية 7.

[24]. سورة القصص الآية 12.

[25]. سورة الحج الآية 1 و2.

[26]. سيد قطب، في ظلال القرآن. 2408/4 بتصرف، ط 6، دار الشروق.

[27]. القرافي في الذخيرة 42/12، والفرق هنا: أنّ رضاع الرضيع من الجانية مع إسلامها مع ما فيه من مفسدة فإن مصلحته راجحة، بخلاف إرضاعه من الخارجة عن الدين بردتها، فلا يتعين رجحان المصلحة إلا عند عدم وجوده غيرها.

[28]. المناوي في كنوز الحقائق 157/2.

[29]. العجلوني في كشف الخفاء 519/1 – 520، وهو ضعيف إلا أن معناه يحتج به لتعدد طرقه، يراجع فيض القدير 56/4، والمقاصد الحسنة رقم 524

[30]. العجلوني، مرجع سابق 519/1، 520.

[31]. الإحياء 62/3.

[32]. الطب النفسي عند العرب والمسلمين. د/ إحسان صدقي العمد. مجلة العربي أوت 1986، عدد 333 ص 57.

[33]. جان. جاك روسو في تربية الطفل ص 56 و57. حيث يقول: إن كانت المرضعة مهملة ساءت حالة الطفل وهو عاجز عن دفع الأذى عن نفسه. والأشرار لا يصلحون لأي عمل مهما كانت الأحوال، وتزداد أهمية اختيار المرضع متى علمنا أن الوليد سيكون موكولا إليها كلية مدة الرضاعة. أهـ.

[34]. الخرشي – الخرشي على مختصر خليل. ط دار صادر لبنان. م2، ح3، ص 207. –والسرخسي في المبسوط ح 13 ص 119. والمدونة الكبرى برواية سحنون ح 11، ص 142. وابن قدامة في المغني. المغني والشرح الكبير6/ 73.

[35]. د. سعاد حسين حسن. في تمريض الأم والوليد والعناية بهما ط 2، 1405 هـ- 1985م، ص 213، لأن الأم أثناء إرضاعها لوليدها ينقبض ويشد جدار رحمها، مما يسهل ويعجل بالتحامه وعودته إلى وضعه الطبيعي.

[36]. السرخسي في المبسوط م8، ح 15، ص 119. والدسوقي في الحاشية على الشرح الكبير ج 4، ص 13-15.. المدونة الكبرى، برواية سحنون، م4، ح 11، ص 444.

[37]. المواد 314 و315-316-317، و320.

[38]. د.مصطفى السباعي، من روائع حضارتنا، دار الصديقية الجزائر، ص181 و182.و حماية الأمومة والطفولة. محمد عبد الجواد ص 39.

[39]. لطبقات الكبرى لابن سعد 298/3.

[40]. شرح فتح القدير لابن الهمام وبهامشه شرح العناية على الهداية للبابرتي ح 3 ص 345.

[41]. الشرح الصغير- للدردير.ط. وزارة الشؤون الدينية الجزائر. 213/2 وحاشية الدسوقي 525/2. والقرطبي في الجامع لأحكام القرآن الكريم 173/2.

[42]. وهذا من باب اعتبار العرف والاحتجاج به في بناء الأحكام. وفي مثل هذا الموضع فالذي أراه تقديم مصلحة الرضيع على مثل هذه العادة إن وجدت. والله سبحانه وتعالى أعلم.

[43]. نهاية المحتاج 211/7-212.

[44]. وهو اللبن الذي تدره -تفرزه- المرأة في الأيام التالية القليلة للوضع، ويكون مائلا إلى الصفرة.

[45]. لابن قدامة في المغني، المغني والشرح الكبير 313/9. وكشاف القناع. للبهوتي 487/5-488.

[46]. سورة الطلاق الآية 6.

[47]. ابن حزم في المحلى ح 10، ص 107 و335.

[48]. الحضانة في اللغة: تأتي بمعنى ضم الشيء إلى الحضن -وهو الجنب والصدر- يقال: حضنت الأم طفلها أي ضمته إلى جنبها أو صدرها، كما تدل على النصرة والإيواء: حضنه واحتضنه بمعنى آواه ونصره. انظر المعجم الوسيط مادة [حضن] 182/1، وحضن الصبي حَضْنًا وحِضانة -بالكسر- جعله في حضنه، انظر الفيروز آبادي في القاموس المحيط باب النون فضل الحاء 217/4.

وفي الاصطلاح الفقهي لا تخرج كثيرا عن المعنى اللغوي، وإنما بإضافة بعض متطلبات النصرة والإيواء، انظر التعاريف -على سبيل المثال- في: المغني والشرح الكبير 307/9 وحاشية بن عابدين 560/3 والمحلى لابن حزم 323/10.

وعرفها المالكية بأنها: حفظ الوليد في بيته ومؤونته وطعامه ولباسه ومضجعه وتنظيف جسمه. انظر الشرح الصغير للدردير 755/2 ومنح الجليل 452/2- والتعريف لابن عرفة المالكي. أما الحنفية فقالوا: هي قيام الأم بحفظ الولد وإمساكه وغسل ثيابه حاشية ابن عابدين 555/3. أما الشافعية فعددوا مجموعة من مهام الحضانة أثناء تعريفهم لها فقالوا: هي حفظ من لا يستقل بأموره بما يصلحه ويقيه عما يضره وغسل جسده وثيابه وذهنه ... ينظر نهاية المحتاج 214/7. وقال الحنابلة: هي حفظ -الولد- عما يضره وتربيته بعمل مصالحه. ينظر الروض المربع 360/2، كشاف القناع 495/5 المغني والشرح الكبير. **تنبيه**: ولا خلاف بين مجموع هذه التعريفات في المعنى والهدف وإن اختلفت في مبانيها، ولهذا ذكرنا أولا تعريفا نراه أنه خلاصة لجميع التعريفات.

[49]. حاشية ابن عابدين 555/3، المغني لابن قدامة 47/9، كشاف القناع 498/5ن الشرح الصغير للدردير 758/2. مواهب الجليل وهامشه التاج والإكليل 216/4. وحاشية الدسوقي على الشرح الكبير 528/2.

[50]. الشرح الصغير 758/2، وحاشية بن عابدين 557/3 وكشاف القناع 498/5-499.

[51]. حتى لا تكون سببا في ضياع الطفل في ماله ونفسه، أو ضياعه بسوء تربيته. ينظر المغني والشرح الكبير 297/9 وحاشية بن عابدين 556/3.

[52]. أما غير المسلمة فلا حق لها عند وجود المسلمة. انظر مثلا: تبيين الحقائق للزيلعي 46/3 وحاشية بن عابدين 556/3. د. أمين عبد المعبود زغلول، رعاية الطفل في الشريعة الإسلامية، ص 264.

[53]. وفي هذه المسألة خلاف بين الفقهاء. ينظر المراجع التالية: حاشية بن عابدين 556/3، حاشية الدسوقي في الشرح الكبير 529/2 المغني والشرح الكبير 521/11 والشرح الصغير 758/2.

[54]. ثم قال راوي الحديث -أبو هريرة- رضي الله عنه: فطرة الله التي فطر الناس عليها وقال بن حجر في الفتح: وحمل السلف الفطرة على الإسلام في الحديث ولا يلزم من ذلك موافقة مذهب القدرية، أما ذكر الأبوين في

الحديث فخرج مخرج الغالب. الحديث رواه البخاري، ينظر الفتح 219/03 وما بعدها حديث رقم: 1358 و1359 و1385 صفحة 249 و250.

[55]. ابن حجر الفتح 219/3 و249

[56]. د.أمين عبد العبود زغلول، رعاية الطفولة في الشريعة الإسلامية ص 266.

[57]. وتثبت الحضانة للأم –بالشروط السابقة– وإن كانت مريضة شريطة أن يكون المرض لا يؤثر على المحضون، لهذا قرر مجلس مجمع الفقه الإسلامي في المؤتمر التاسع المنعقد في أبو ظبي ما بين 1 إلى 6 ذي القعدة 1415 الموافق 1 إلى 06 أبريل 1995 بجواز حضانة الأم ابنها إذا كانت مريضة بمرض فقد المناعة المكتسب ما دامت المعلومات الطبية تدل على أنه ليس هناك خطر مؤكد على من تحضنه أو ترضعه ما لم يمنع من ذلك تقرير طبي خاص.

[58]. وفي هذا المعنى ينظر: الشيخ محمد أبو زهرة، الأحوال الشخصية ص 408 وما بعدها. د. محمد بن أحمد الصالح، الطفل في الشريعة الإسلامية، ص 138 وما بعدها إلى 169. د. أمين عبد المعبود زغلول، رعاية الطفل في الشريعة الإسلامية، ص 264 وبعدها. ود. عبد العزيز عامر الأحوال الشخصية (النسب، الرضاع، الحضانة)، ص 220 وما بعدها.

[59]. أخرجه الترمذي بهذا اللفظ رقم 1923 في البر، وقال حديث حسن وفي طريق ثان عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده بلفظ "ليس منا من لم يرحم صغيرنا ويعرف شرف كبيرنا". الترمذي برقم 1921 في البر وقال: حديث حسن صحيح، وأبو داود في الأدب برقم 4943. وقال عبد القادر الارناؤوط في تحقيق جامع الأصول لابن الأثير الجزري، رواه أيضا أحمد، والحاكم وصححه ووافقه الذهبي.

[60]. عارضة الأحوذي شرح صحيح الترمذي. للإمام الحافظ ابن العربي المالكي ط. دار الكتاب العلمية لبنان 109/8.

[61]. أخرجه أبو داود في السنن برقم 2276 في كتاب الطلاق باب من أحق بالولد.

[62]. قال صلى الله عليه وسلم: "الخالة بمنزلة الأم" رواه الترمذي رقم 1905 في البر والصلة باب بر الخالة، وقال حديث صحيح وأبو داود رقم 2278 و2280 بإسناد حسن. وأخرجه البخاري من طريق البراء بن عازب في المغازي 385/7-391، وأصله الحديث متفق عليه.

[63]. رواه البخاري ومسلم

[64]. محمود الصباغ: السعادة الزوجية في الإسلام ص 149 و 150.

[65]. في رواية أبي داود.

[66] د. تركي رابح، أصول التربية والتعليم ص 229. والتربية وطرق التدريس. للدكتور عبد العزيز عبد المجيد وأ.صالح عبد العزيز، ص 96 وما بعدها.

[67] كاختلاف سن البلوغ بين المناطق الحارة والباردة.

[68] كاتصاف أبناء البراري والفيافي بصفات تختلف كثيرا عن صفات أبناء الحضر والمدن.

[69] وبهذا التدبير يصبح من أنواع التربية المقصودة من جهة وتصبح تصرفات المجتمع مع الصغار نافعة للجميع.

[70] خاصة للأطفال المحرومين، الذين حرموا الجو الأسري العائلي بسبب وفاة أو طلاق أو مرض أو أي سبب آخر.

[71] انظر منتخب كنز العمال. بجانب المسند. كتاب الصحبة 381/3 ومجمع الزوائد ومنبع الفوائد للحافظ الهيثمي. كتاب العلم ح 1ص 164 ط 3، دار الكتاب العربي لبنان 1402 هـ- 1982م وقال: رواه الطبراني في الكبير وفيه بكير بن معروف قال البخاري إرْمِ به، ووثقه أحمد في رواية وضعفه في أخرى، وقال بن عدي أرجو أنه لا بأس به.

[72] الأستاذ صالح عبد العزيز ود.عبد العزيز عبد المجيد. التربية وطرق التدريس، ح1 ص13 وبعدها.

[73] د. تركي رابح، أصول التربية والتعليم، ص 18.

[74] كل معلم هو تعريف مختار، إلا أننا آثرنا التعبير عليها بالمعلمين لأننا نطمح إلى الوصول تعريف أكثر مقاربة بين الكل.

[75] د. تركي رابح، أصول التربية والتعليم، ص 20.

[76] المرجع السابق.

[77] فتعليم الصغار الجنس والدعارة لا نسميه تربية مع أنه يحمل بعض معان التربية والتعليم لأنه ينزل من قيمة الإنسان إلى الحيوانية.

[78] سورة الزمر الآية 9.

[79] د. محمد عمارة الإسلام وحقوق الإنسان ص 69 وما بعدها، وأفلاطون (427-347 قبل الميلاد) وتحقيق ما تمناه أفلاطون في الخلافة الراشدة عند المسلمين بعده بحوالي ألف سنة وتحدث الفقهاء عن ضرورة تفقه من يتولى السلطة (شرط العلم).

[80] د. محمد عمارة مرجع سابق ص 79-81.

[81] المادة 26 من إعلان حقوق الإنسان في الفقرة الأولى.

[82] انظر الحديث السابق والذي ذكر تعجيل العقوبة لمن لم يطلب العلم أو لم يبذله على حد سواء.

[83] الإحياء 60/3 وبعدها.

[84] التحفة ص 161، لأنه كما أن للأب على ابنه حق فللابن على أبيه حق. "فكما قال تعالى: ﴿ وَوَصَّيْنَا ٱلْإِنسَٰنَ بِوَٰلِدَيْهِ حُسْنًا ﴾ العنكبوت 8. قال أيضا: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ قُوٓا۟ أَنفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا وَقُودُهَا ٱلنَّاسُ وَٱلْحِجَارَةُ ﴾ التحريم 6. قال صلى الله عليه وسلم: علموهم وأدبوهم، وقال الحسن مروهم بطاعة الله وعلومهم الخير. الألوسي روح المعاني مجلد 10 جزء 28 ص 156-157 والتحفة 158.

[85] الإمام الغزالي في الإحياء 217/2. وفي هذا المعنى هناك حديث أخرجه البيهقي عن ابن عباس وعائشة رضي الله عنهما بلفظ: «من حق الولد على الوالد أن يحسن أدبه، ويحسن اسمه».

[86] جاء رجل بابنه إلى عمر بن الخطاب رضي الله عنه فقال: ابني هذا يعقني. فقال عمر للابن: أما تخاف من

عقوق والدك. فإن من حق الوالد كذا وكذا، فقال الابن: يا أمير المؤمنين أما للابن على والده حق؟. قال نعم. عليه أن ينتخب أمه ويحسن اسمه ويعلمه الكتاب. قال: فوالله ما انتخب أمي.. ولا أحسن اسمي.. ولا علمني من كتاب الله آية واحدة. فالتفت عمر -رضي الله عنه- إلى الأب وقال: تقول: ابني يعقني وقد عققته قبل أن يعقك. قم عني المرجع: تأديب البنين والبنات. أسعد محمد الصاعرجي. ص 40-41.

[87] ابن قيم الجوزية، تحفة المودود، ص137 وفي هذا الباب الحديث الصحيح الذي أخرجه الإمام مسلم في صحيحه "إن لولدك عليك حقا" مسلم بشرح النووي 43/8، وعموم الحديث "كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته.." الفتح 178/5 والمجموع للنووي 71/3.

[88] د. نزيه كمال حماد. مجلة البحوث الفقهية المعاصرة (21) السنة 6، ص 18 وفي هذا المعنى، انظر: ابن القيم في التحفة ص 147. والمغني 350/2 والمجموع 11/3 وشرح منتهى الإرادات 119/1 والفروق للقرافي 180/4.

[89] د. تركي رابح، أصول التربية والتعليم، ص 295.

[90] لإثبات الأحكام في كل ما لم يتضح الحكم الشرعي فيه.

[91] د. حمد خضر، الإسلام وحقوق الإنسان، مكتبة الحياة، لبنان ص 25 و26.

[92] الحديث أخرجه البخاري، الفتح 434/10 في الأدب. وأبو داود رقم 4797 أيضا وابن ماجة رقم 4183 في الزهد.

[93] انظر د. حمد نضر- المرجع أعلاه ص 31.

[94] الإسلام وحقوق الإنسان ص 27-28.

[95] النووي في شرح صحيح مسلم 44/8.

[96] النووي في المجموع شرح المهذب 11/3 والحديث أخرجه الترمذي وأبو داود والحاكم والدار قطني وأحمد.. ولفظه: مروا أولادكم بالصلاة لسبع واضربوهم عليها لعشر وفرقوا بينهم في المضاجع".

[97] المغني لابن قدامة 350/2، شرح منتهى الإرادات 119/1، الفروق للقرافي 180/4، الآداب الشرعية لابن معلم 451/1 رد المحتار 235/1. ومجلة البحوث الفقهية المعاصرة العدد (21) ؟ 6. 1994. الدكتور: نزيه كمال حماد في ولاية التأديب الخاصة للزوجة والولد والتلميذ في الفقه الإسلامي ص 18.

[98] الحديث رواه البخاري عن أبي هريرة. انظر إحياء علوم الدين 218/2 هامش 1 تخريج العراقي، سبق تخريجه-

[99] إحياء علوم الدين 218/2 وذكر العراقي أن الحديث رواه الإمام أحمد في المسند -بإسناد صحيح- وفيه: لو كان أسامة جارية لحليتها ولكسوتها حتى أنفقها، الإحياء 218/2 هامش (2).

[100]. ابن قدامة في المغني 120/10.

[101]. لأن من عوامل بالقسوة في صغره يكون قاسيا في كبره، ومن حرم اللطف في صغره لا يكون عطوفا بالناس في كبره.

[102]. كيف تساعد الأطفال على تنمية قيمهم الخلقية، ص 60، أشلي مونتاجيو، وعلم النفس التربية الحديثة، 240/1، س.ل.بريسي.

[103]. الدكتور زكرياء إبراهيم: الزواج والاستقرار النفسي، ص 108، مكتبة مصر.

[104]. تأملات في سلوك الإنسان، ص 14 و205 و206.

[105]. كتاب السياسة لابن سينا، نشر مجلة المشرق، عدد 3، ص 1074.

Incubation, an educational process primarily "Conditions and requirements"

By : Pr . Abou Baker Lacheheb

ABSTRACT:

The incubation is inseparable from education, They include shelter, clothing and eating. For this reason, many researchers argue that artificial feeding is an impediment to the moral education, and breastfeeding milk has an impact on infant behavior.

The researcher believes that talking about custody is usually in two cases: - When there is no natural family, or - when the dispute is over. The matter is taught in two ways: - In case of loss of conditions or some of them. - and the interests of the child.

the basis and starting point of that interest, is education and discipline with compassion and good measure.

Key Words: incubation- Education – Artificial Feeding- moral- education- behavior- child- good measure.

من فلسفة الفقه إلى الفكر الفقهي

نحو مقرر جديد في الدراسات الشرعية

بقلم

أ. د/ نوّار بن الشلي(*)

ملخص

تقوم فكرة هذا المقال على مناقشة مصطلح "فلسفة الفقه" واستعمالاته لدى الباحثين المعاصرين والتفريق بينه وبين المصطلحات القريبة منه، وبغية الخروج من الغموض والاعتراضات التي صاحبته فإني أقترح بديلا له هو "الفكر الفقهي"؛ مما استدعى بيان المراد منه وفائدته، ونماذج من المصنفات التي اشتملت عليه أو على مباحث منه، وتحقيقا لمقتضى العنوان وضعت أنموذجا لمفردات مقرر "الفكر الفقهي" ليكون من مقررات كليات ومعاهد الشريعة.

الكلمات المفتاحية: فلسفة الفقه، فلسفة التشريع، الفكر الفقهي، فقه إسلامي، مساق.

مقدمة

الحمد لله رب العالمين، أحمده تعالى كما ينبغي لجلال وجهه وعظيم سلطانه، لا أحصي ثناء عليه هو كما أثنى على نفسه، وأستمد منه العون والتوفيق، وأصلي وأسلم على السراج المنير والهادي إلى الصراط المستقيم، المبعوث رحمة للعالمين، سيدنا محمد وعلى آله الطيبين الطاهرين، ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين، وبعد:

(*)أستاذ بكلية الشريعة والاقتصاد ـ جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية - قسنطينة.

فإن «فلسفة الفقه الإسلامي» من الكلمات التي تتردد في مصنفات الفقه المعاصر، وقد قررتها فنّا يدرس ببعض الكليات الشرعية[1]، وإن المتتبع لما كتب عن حقيقة هذا الفن يدرك الغموض الذي يكتنفه والخلط بين مباحثه ومباحث فنون قريبة منه من مثل مقاصد الشريعة، بل عده بعضهم مرادفا لأصول الفقه[2].

وإلى جانب الخلط بين هذه الفنون وإدخال ما ليس منه فيه، فقد اعترض بعض الباحثين المعاصرين على مسمى (فلسفة الفقه) أو (فلسفة الشريعة) وعلى إضافة كلمة "فلسفة" إلى أي فن أو علم من علوم الإسلام. مما يستدعي النظر في هذا الاعتراض وفي الأساس الذي دعا إليه.

وفي هذا المقال وقوف على المراد من مصطلح "فلسفة الفقه" مع نقدات لكتاب الدكتور صبحي المحمصاني باعتباره مصدرا لهذا الفن في الكليات التي قررته في منهاجها الدراسي حتى لا يغتر به من رزق حظا من العلم.

وقد رأيت بعد التأمل في استعمالات "فلسفة الفقه" وفي الكتابات التي عنيت بها إن الأولى منها استعمال " الفكر الفقهي"، لذلك عمدت إلى بيان حقيقته والغاية منه، وأوردت بعضا من المصنفات التي وضعت فيه وإن لم يسمها أصحابها بذلك؛ إذ ذاك طبيعة العلوم تنشأ أولا ثم توضع الاصطلاحات والنسب بين أفرادها، وختمت ذلك كله باقتراح مفردات لهذا المقرر رجاء التيسير متى أمكن اعتماده.

1. فلسفة العلوم عامة وفلسفة الفقه خاصة:

الأقوال الواردة في علم ما نوعان:

– قول علميّ موضوعيّ يعبّر عن حقائق العلم.

– وقول شارح للعلم يقال عن العلم تعليقا وشرحا لحقائقه، ومن ثم فالعلم هو تلك اللغة الموضوعية، بينما فلسفة العلم تدخل في اللغة الشارحة للعلم وحقائقه، أي **أن فلسفة العلم أقوال تقال عن العلم دون أن تكون جزءا منه، بل هي مجرد شرح**

وتعليق عليه، وبعبارة أخرى فلسفة العلم دراسة تكمن وراء حقائق العلم ولا تدخل في صميم العلم لأنها لا تقرر حقائق علمية بالصورة التي نجدها عن العلم، بل هي كلام يقال في صورة تعليق أو شرح أو بيان عما يقرره العالم من نظريات وأبحاث ونتائج علمية[3].

ويذهب بعض الباحثين إلى أن المقصود بفلسفة العلم: « هي تلك الدراسة التي تتناول قضايا العلم بالتحليل المنطقي، ففيلسوف العلم يتناول مفاهيم العلم التي قد ترد في الصياغة العلمية، ويقوم بتحليلها لإبراز الجوانب المتعددة لها، والمعاني المستخدمة لها، ويتناول أيضا الطرق التي يتبعها العالم في الوصول إلى نتائجه، ويقوم بتحليل هذه الطرق، ليبين حدودها وشروطها وأبعادها المختلفة، وهكذا »[4].

وبناء على هذا المفهوم لفلسفة العلم فإنه بإمكاننا أن نقول: إن المقصود **بفلسفة الفقه:** هو تلك الأقوال والمفاهيم التي تكتب عن الفقه الإسلامي ولا تكون جزءا منه، أي إنها ليست فروعا أو أحكاما عملية، بل هي مفاهيم متعلقة بالفقه من مثل قضية تجديد الفقه، ومسائل التمذهب، وطرق تحصيل الملكة الفقهية، وأمثال هذه القضايا ذات الصبغة التنظيرية دون أن تكون بحد ذاتها نظرية فقهية عامة.

2.افتراق مباحث هذا الفن عن المدخل للفقه أو تاريخ الفقه:

ونريد أن نؤكد هنا على افتراق مباحث فلسفة الفقه عن مباحث المدخل إلى الفقه، ذلك أنهما قد يشتركان في مباحث معدودة من مثل بيان خصائص الفقه، لكنهما مفترقان من حيث الاسم والغاية والموضوع؛ إذ الغرض من المدخل إلى الفقه التعريف العام بما في الفقه من فنون ومصطلحات وبيان المراحل التي مر بها في أطواره المختلفة وأهم المصنفات التي وضعت في تلك الحقب المتعاقبة، وكل ذلك ليس من شأن فلسفة العلم.

3.فلسفة الفقه وأصول الفقه:

وربما تسامح بعضهم أو تساهل فعد أصول الفقه هي فلسفة الفقه على الحقيقة، وإذا

علمت أن مباحث أصول الفقه تدور على الأقطاب الأربعة: الحكم، ودليله، وقواعد الاستدلال وهي القواعد اللغوية التي يفسر بها النص العربي تفسيرا صحيحا، وحال المستدل وهو المجتهد وضم إليه لواحق الاجتهاد من الفتوى وآدابها ومباحث التعارض والترجيح.. أدركت ما في هذه الدعوى من التهافت، فإن هذه المباحث جميعا لا تشرح مقولات الفقه بل الفقه إنما يتوصل إليه عن طريق قواعد أصول الفقه وهذا كاف في تقرير الفرق بين الفنين فتنبه له.

4.فلسفة الفقه ومقاصد الشريعة:

يذهب بعض الباحثين المعاصرين ممن عنوا بمقاصد التشريع إلى أنها المقصودة بفلسفة التشريع الإسلامي، وقد وضع أحدهم مصنفا سماه بـ (فلسفة مقاصد التشريع في الفقه الإسلامي)[5] غير أنه خلا من تعريف المقصود بكلمة " فلسفة" وليس فيه سوى مباحث من علم المقاصد معلومة لدى الدارسين، مما يؤكد غموض المصطلح وأنه جرى فيه على ما هو شائع دون تحقيق.

بينما صرح أحدهم بذلك فوضع مصنفه (مقاصد الشريعة فلسفة للتشريع الإسلامي رؤية منظومية) ولا يكتفي بالمرادفة بينهما حتى يصرح بأن (ظهور المقاصد كنظرية متطورة في القرن الخامس الهجري..هو المراد بفلسفة التشريع)[6]. وإذا سلمنا له نضوج علم المقاصد في العصر الذي ذكره، فإنه من الصعب التسليم بأن مقاصد الشريعة هي فلسفتها. ويتكرر عنده كثيرا مصطلح (فلسفة التشريع أو فلسفة الإسلام..) ولكن الكاتب مثل سابقه لا يسعفنا في مصنفه بشرح لمصطلح (فلسفة التشريع) سوى ما عزاه إلى الشيخ ابن بيه من ظهوره في القرن الخامس[7]. وظهور العلم غير مرادفته لمصطلح آخر كما هو بيّن.

وعرفها أحد الباحثين بقوله: «دراسة علم ما من حيث تبيّن أسسه التي يقوم عليها، ومبادئه التي ينطلق منها، وعلى هذا يكون معنى فلسفة التشريع تبيّن الأسس والمبادئ التي انطلق منها الإسلام في تشريعاته، وخاصة قواعده الآمرة التي أرساها لتحكم حياة

الإنسان وتضبط سلوكه»[8]. وهو تعريف خاص به إذ إنه لما أورد معناها الأصلي عند اليونان انطلق منه مباشرة دون رابط لغوي أو معنى اصطلاحي يشهد له ليقرر ما يراه هو من المعنى المراد بـ (فلسفة التشريع) بقوله: « ودون الخوض أكثر في المعنى الاصطلاحي للفلسفة، نعني بالفلسفة في سياق هذا البحث، دراسة علم ما من حيث تبيّن أسسه التي يقوم عليها، ومبادئه التي ينطلق منها، ومن ثم تكوين نظرية عامة حوله»[9].

وللتفريق بينهما نظران فيما بدا لي:

الأول: ما علم من الفرق بين الفقه والشريعة، فالأول الفهم والثاني النص الشرعي، فكيف يكون مقصد النص وغايته مرادا به " فلسفة فهم الشريعة " حتى ولو صح إطلاق الفلسفة هنا على معنى الحكمة !.

الثاني: أن مقاصد الشريعة هي غاياتها بينما فلسفة العلم هي الأقوال الشارحة لأبعاده ومفاهيمه والتي قد يكون منها بعض مباحث المقاصد إذ لم يلتزم المصنفون المعاصرون في المقاصد ألا يذكروا فيها إلا ما كان من الغايات بل بحثوا في وسائل الوصول إلى المقاصد وطرق الكشف عنها وميزان الترجيح بين المصالح والمفاسد عند تزاحمها.. وجزء كبير من هذه المباحث قد يلتقي مع فلسفة التشريع وهو بذلك أخص من فلسفة الفقه.

5.فلسفة الفقه في مصادر التراث الفقهي:

وقد تسأل معي عن مظان هذا الفن في تراثنا الفقهي؟ وهل كتب فيه الفقهاء أم لم يكتبوا؟ فأقول: إن هذا الفن لم يعرف استقلالا بعد، وإنما كتب فيه رجال الفقه القانوني وقبلهم الفلاسفة فقد كتب الفيلسوف «كانت» مثلا كتابه (فلسفة القانون) وترجمه إلى العربية الدكتور عبد الرحمن بدوي. والكتابة في هذا الفن أشبه ما تكون بالكتابة في فن النظريات الفقهية؛ إذ لم تعرف استقلالا إلا في هذا القرن، بينما لا يعدم الباحث أن يجد

كثيرا من مباحث وأركان أي نظرية فقهية مبثوثة في مصنفات الفقهاء سيما فن القواعد منها، ولكن الفقهاء قبل هذا العصر لم يجردوا هذه النظريات بمصنفات مستقلة إذ لم تدع الحاجة لذلك، ولأن طبيعة الفقه الإسلامي القائمة على التفريع واستنباط الأحكام لم تسندهم في ذلك. غير أنك قد تقف على مصنف للدكتور صبحي المحمصاني تحت هذا الفن فيتبادر إلى ذهنك أنه قد سبق إلى الكتابة فيه، والحقيقة أن ليس لهذا الكتاب حظ من هذا الفن إلا العنوان، وتفصيل ذلك مما ينبغي بيانه لاغترار الناس به، فأقول:

6. وقفة نقدية لكتاب (فلسفة التشريع في الإسلام للدكتور صبحي المحمصاني):

ظن بعض الناس إذن أن من مظان هذا الفن في مصادر التراث الفقهي كتاب (فلسفة التشريع في الإسلام للمحمصاني) وربما نسب إلى صاحبه الفضل في ابتكار هذا الفن، واسم الكتاب كاملا (فلسفة التشريع في الإسلام مقدمة في دراسة الشريعة الإسلامية على ضوء مذاهبها المختلفة وضوء القوانين الحديثة) وإليك مباحث الكتاب ولن يخفى عليك بنظرة أنه كتاب قد يصلح أن يكون مدخلا إلى الفقه أو في تاريخ التشريع وأما الزعم بكونه في فلسفة التشريع فلم أستطع فهمه بعد !

بعد المقدمة:

الباب الأول: تعريف علم الفقه وتقسيمه.

الباب الثاني: لمحة تاريخية وتحته الفصول الآتية (الفصل الأول: أدوار التشريع المختلفة، الفصل الثاني: المذهب الحنفي، الفصل الثالث المذهب المالكي، الفصل الرابع المذهب الشافعي، الفصل الخامس المذهب الحنبلي، الفصل السادس المذاهب السنية البائدة، الفصل السابع المذاهب الشيعية، الفصل الثامن القوانين العثمانية ومجلة الأحكام العدلية، الفصل التاسع حركة التشريع في البلاد الشرقية، الفصل العاشر لمحة تاريخية في القوانين الأوروبية).

فهذا الباب كله في التاريخ، ومن علاته عده الدروز والعلويين والإسماعيليين من

مذاهب الشيعة، وهو هنا يخلط بين مفهوم الطائفة والمذهب الفقهي! وحديثه عن حركة التشريع في البلاد الشرقية ومسألة الدستور في باكستان والبلاد العربية ثم ما كتبه من لمحة تاريخية عن القوانين الأوروبية يجعلنا نتوقف في عده من مصادر تاريخ الفقه الإسلامي.

ثم عقد (الباب الثالث) وعنونه بـ (مصادر الشرع الإسلامي) وفيه الفصول الآتية: (الفصل الأول الأدلة الشرعية) وقد تتخيل معي وأنت تقارن هذا العنوان المجمل والذي سيفصله في الفصول القادمة أنه يقدم جديدا بهذه الطريقة المبتكرة في التأليف فإليك ما بحثه فيه: تمهيد بين فيه أن القرآن والسنة هما أصلا التشريع وعنهما تتفرع بقية المصادر، ثم انتقل إلى عنوان: "علماء الأصول" ساق فيه أسماءهم ومصنفاتهم ثم ختم بمسألة النسخ في الكتاب والسنة! فتأمل معي بأي وجه تدخل هاتان المسألتان (أسماء علماء الأصول ومصنفاتهم ومسألة النسخ) تحت فصل الأدلة الشرعية!.

ثم كتب تباعا (الفصل الثاني الكتاب، الفصل الثالث السنة، الفصل الرابع الإجماع، الفصل الخامس القياس) ثم (الفصل السادس الأدلة الشرعية الأخرى) ساق فيه جملة من الأدلة المتعارف على بحثها تحت هذا العنوان ولكنه صدرها بعنوان (الإنصاف والخير المطلق) ولست أفهم كيف يكون مبدأ العدل من قسم الأدلة الشرعية !!

أما الفصل السابع من هذا الباب وعنوانه (الاجتهاد) فقد أغرب به صاحبنا وسبق علماء الأصول في اعتبار الاجتهاد من مصادر التشريع الإسلامي.

ولا تتوقف الغرابة عند هذا الحد حتى يتحفنا بباب رابع في (مصادر التشريع الخارجية) ولأول مرة منذ اشتغلت بعلم الأصول ينتهي إلى سمعي أن للشريعة مصادر خارجية ومفهومه (والمفهوم في كلام الناس يقول به الجمهور والأحناف) أن ما سبق بحثه في الباب الذي قبله هو (مصادر التشريع الداخلية) ولا تسألني عن معنى (الخارجية) و(الداخلية) فقد عافانا الله أن نبتلى بهما في فقهنا !

وتحت هذا الباب فصول أولها (تغير الأحكام)، و(الفصل الثاني الحيل الشرعية) و(الفصل الثالث التشريع الوضعي المباشر) فتأمل معي رحمك الله في هذا التلاعب والسخف أن تكون هذه الثلاثة من مصادر التشريع! وأكثر من ذلك سخفا وافتئاتا على حقائق العلم أن يكتب بعد (الفصل الرابع العرف والعادة) فصلا خامسا يجعل عنوانه (علاقة الشريعة الإسلامية بالشريعة الرومانية)! أليس في ذلك ما يومئ إلى تقرير كون شريعة الرومان من مصادر التشريع عندنا والتي يسميها هو (مصادر التشريع الخارجية)! وبغض النظر عما قرره فيه، فإن هذه المسألة لا يستقيم بحال أن تجعل عنوانا لفصل تحت باب مصادر التشريع!!

وأما الباب الخامس فقد جعل له عنوانا هذا رسمه (بعض القواعد الكلية) – كذا –. وتحته خمسة فصول:

(الفصل الأول معلومات عامة) أي نعم فهكذا تعنون الفصول ونحن نكتب في فلسفة التشريع! عرف فيه القواعد الكلية وفائدتها وشرح مصطلح الأشباه والنظائر، لينتقل بعدها إلى (الفصل الثاني حكم الضرورة والحاجة) ليتقرر للقارئ أن (حكم الضرورة والحاجة) من (بعض القواعد الكلية)!، وساق تحته: المشقة تجلب التيسير – الضرورات تبيح المحظورات ثم (مسألة الضمان) ولم أفهم هذا العنوان هنا تحت حكم الضرورة والحاجة؛ فتأملت ما فيه فإذا به يتحدث عن كون الاضطرار لا يبطل حق الغير وعن مسألة دفع الصائل، ففهمت الضمان الذي يتحدث عنه صاحبنا! ثم ختم هذا الفصل بـ (الترجيح عند تعارض المصالح) ومرة أخرى لا تستغرب العنوان الموضوع تحت حكم الضرورة والحاجة فصاحبنا إنما يورد النقول والقيود في إزالة الضرر باعتباره ناشئا عن حالة الضرورة.

و(الفصل الثالث القصد في الأفعال) بحث فيه قاعدة الأمور بمقاصدها، ليفرع عليها المباحث الآتية: النية والظاهر، الحقيقة والمجاز، التصريح والدلالة، المطلق والمقيد، ارتباط الكلام، سياق الكلام، وهكذا ننتقل مع صاحب الكتاب من فن

القواعد إلى فن أصول الفقه دون مقدمات أو أسس، وأستسمح القارئ الكريم في أن هذا الاحتطاب يشفع له الكتابة تحت مسمى جديد (فلسفة التشريع).

وفي سياق الاحتطاب الليلي هذا جاء الفصل الرابع تحت عنوان (مبادئ عامة في الإثبات)، وعلى قارئ الكتاب أن يهيئ نفسه للانتقال إلى فن جديد لا تكتمل معالم (فلسفة التشريع) إلا به، أما ما يسوغ هذا الانتقال وهذه القفزات العالية بين فنون الفقه الإسلامي فقد جهدت أن أعرفه فلم أستطع، وصاحبنا لا يخبرنا بذلك، وقد سمى مسائله التي بحثها هنا بالمبادئ العامة ولكنك تنظر تحتها فتجد (واجب الإثبات، أهمية الإثبات، عبء الإثبات، ترجيح البينات، أثر الإقرار، هل يتجزأ الإقرار، البينة الشخصية، تقييد قبول هذه البينة، مراتب الشهادات، شهادة النساء، شهادة الرجل الواحد، شروط العدالة، تحليف الشاهد اليمين، التواتر، تقدير الشهادة، البينة المعاكسة، عرض اليمين، نكول المدعى عليه ورد اليمين، استعمال اليمين، اليمين من قبل الحاكم، البينة الخطية، القرينة القاطعة، التناقض) فهل تعد هذه المسائل الفقهية والتفصيلات الفروعية من قبيل المبادئ العامة! وإذا كانت كذلك فعلا فهل تبحث في فلسفة التشريع؟!.

وجاء الباب الخامس تحت عنوان (قواعد عامة شتى) وهو شبيه بسابقه (بعض القواعد الكلية) وقد تحققت من هذه الكلية فيما سقناه من مباحثه، أما هذا الفصل فهو جولة أخرى – دون ضابط أو رابط – تسويدا للصحائف وحطبا في ليل مدلهم ليتم لصاحبنا مصنف في (فلسفة التشريع)، ولن تستطيع أن تقف على أسباب هذا الانتقاء من القواعد الفقهية ولو جهدت! وفيه (التابع تابع، الابتداء والبقاء، الغنم بالغرم، ما حرم أخذه حرم إعطاؤه، ما حرم فعله حرم طلبه، تعارض المانع والمقتضي، تبدل سبب الملك، استعجال الشيء).

وكأني بالكاتب وقد تم له من الاحتطاب والجمع ما يكفي لقوت المطبعة، فيتوقف فجأة عن إيراد النقول في شرح القواعد الفقهية ليختم كتابه هذا بعنوان وليس (فصلا)

كما جرت العادة: قواعد أخرى، مرجئا شرحها لكتاب آخر له، فيكتفي في مصنفه هذا بإيرادها دون شرح، معللا ذلك بقوله: (وما تأخير هذا البحث إلا لأن طبيعة الموضوع وترتيبه العلمي يقتضيان تأخيره. هذا إلى ما في ذلك من تسهيل الفهم ومنع التكرار) وأرجو منك أيها القارئ الكريم أن تحاول معي الفهم كيف يكون موضوع ما من (فلسفة التشريع) ويؤخر إلى كتاب آخر عنوانه (النظرية العامة للموجبات والعقود في الشريعة الإسلامية) اللّٰهم إلا إذا كان مفهوم (فلسفة التشريع) ومفهوم (النظرية العامة للموجبات والعقود) واحدا، أو أن بحثه في أحدهما يغني عن الآخر، وقد اتضح بهذه العبارة التي ختم بها كتابه هذا مدى إحكام الصنعة، وأزال اللبس الحاصل في احتطابه من فنون عديدة دون مسوغ ولا رابط جامع.

وخلاصة الكتاب أن فيه مباحث من تاريخ التشريع، ومباحث من تاريخ الفقه القانوني، ومباحث من قواعد الفقه مجزأة على عدة فصول بعضها أورده مجملا وبعضها فصله، ومباحث من فن أصول الفقه ومن تاريخه، ومباحث من فن الدعاوى والبينات، ولا رابط بين فن من هذه الفنون، ولا صورة لبنائه العلمي إنما الرجل يحتطب وهو في جمعه ذاهل عن عنوان كتابه تماما وعن العناوين الفرعية التي يصدر بها فصوله.

هذا عن مباحث الكتاب وما فيه، وأما ما ليس فيه بلا ريب عندي فهو: فلسفة التشريع في الإسلام، وأكاد أجزم أن من قرر هذا الكتاب على الطلاب وجعله معتمدهم في مقرر (فلسفة التشريع الإسلامي) لم يكلف نفسه عناء النظر فيه، وقد يكون أوتي من عنوانه، وربما من عدم تحققه وتصوره لهذا الفن ومباحثه. والكتاب في الجملة قليل الفائدة في كل ما يعرضه خصوصا من علم أصول الفقه وقواعده.

7. الفلسفة التشريعية عند الدكتور فتحي الدريني:

قال تحت عنوان (حقيقة الفلسفة التشريعية في الإسلام) بعد أن طالب بجعلها محورا للبحث العلمي في الفقه السياسي: «..هذا ولا يتبادر إلى الذهن أنا نقصد بفلسفة التشريع هنا مجرد التأمل العقلي المحض الذي يحوم في سبحات الخيال، فذلك لا شأن

للتشريع به، ولا ينبغي لمجتهد أن يتيه في أجوائه، وإنما نقصد **الاجتهاد بالرأي** القائم على التفكير الأصولي العلمي من أهله، مرتبطا بالمفاهيم الكلية[10]، والمقاصد الأساسية، والقيم الموضوعية، باعتبارها مباني العدل وموجهاته التي استقرت في هذا التشريع، فهو إذن اجتهاد بالرأي في مقررات الوحي، كنها، ومضمونا، ومقصدا، باعتبار أن «العقل الانساني» بعد انقطاع الوحي، وانتهاء الرسالات السماوية، قد غدا – في نظر هذا التشريع – هو الذي يجري على أساسه الاجتهاد تفهما وتصرفا وتطبيقا، بما يقتضي هذا التطبيق من «المواءمة» بين مضمون تلك المقررات... وما تستشرفه من غايات؛ من جهة، وبين «الواقع» الذي نحياه بظروفه وملابساته المتغيرة التي يجري في ظلها التطبيق، من جهة أخرى..»[11].

فهو يجعل فلسفة التشريع مرادفة للاجتهاد بالرأي ولم نر من سبقه إلى ذلك وفي ذلك خلط واضح بين حقيقة العلم وهو هنا "التشريع" أو الفقه على وجه أدق وبين الطريق إليه إن سلمنا بصحة زعمه هذا. ثم إن المعنى الذي قدمناه في مطلع هذا المقال – من كون فلسفة العلم هي الأقوال الشارحة له وليست منه – ينفي هذا المعنى الذي ذهب إليه، إذ الاجتهاد بالرأي من أهله هو المعرفة الفقهية ذاتها، وهي وإن اختلفت عن التشريع باعتبارها فقها، إلا أن صدورها عمن هو أهل للاجتهاد يصبغها بصبغة الإلزام والحجية فيكون مؤدى ذلك اعتبار الاجتهاد جزءا من التشريع باصطلاحه الذي ذهب إليه، فانتفى أن يكون الاجتهاد بالرأي مرادفا لفسفة التشريع.

8. اعتراض على مسألة تقسيم الفقه إلى فقه عام وفقه الخاص :

وقريب من هذا الاضطراب في مفهوم فلسفة الفقه ما هو شائع عند كتاب العصر وكثير من الباحثين – كما يدل لذلك صنيعهم في فهرسة مصنفاتهم – من تقسيم الفقه إلى عام وخاص، فتراهم يدرجون مثلا كتبا مثل الإحياء للغزالي وإعلام الموقعين لابن القيم تحت مسمى الفقه العام، ولست أدري وجه هذا التقسيم ولا مصدره ! فإذا ذهبت تسأل عن معنى العموم والخصوص اللذين يوصف بهما الفقه لم تكد تظفر

بمعنى مقنع في ذلك، إذ الفقه من حيث هو أحكام عملية تسري على جميع المكلفين، ولا يوجد فيه ما هو خاص ببعض الناس دون بعض، وليس فيه من مسائله ما هو موجه لفئة أو قبيلة أو جماعة من الناس دون سواها، كما أن موضوعه أفعال الإنسان وتصرفاته ولم يأتنا ما يخصص بعضا منها دون سائرها حتى يمكن أن يقال: إن من مسائله ما هو خاص أو مستثنى من العموم.

والأقرب إلى هذا الفهم الشائع هو أن الفقه العام يراد به ما كتب من مقولات شارحة للمسائل الفقهية، وأن الفقه الخاص: هو عين المسائل الفقهية وموضوعات الفقه التي درج عليها الفقهاء في كتب الفروع. وعليه فالذي أراه إدراج هذا النوع من المصنفات وما حوته من معارف تحت مسمى (الفكر الفقهي) خروجا من هذا الاضطراب واتساقا مع الحقيقة العلمية بما قررناه هنا من أنه لا وجود لفقه عام وآخر خاص.

9. الاعتراض على مسمى فلسفة الفقه وفلسفة التشريع :

لعلماء المسلمين مواقف متباينة من دراسة الفلسفة وتعلمها كما يظهر من الكتب التي كتبت عن التهافت، ويرجع السبب في رفضها عند من أباها إلى منهجها القائم على الشك والجدل دونما حد ينتهي إليه ومناقضتها لأصول العقائد الإسلامية وخوضها في الغيبيات.

وقد امتد هذا الموقف الرافض للفلسفة إلى عصرنا هذا فوجدنا من الباحثين من ينكر استعمال مصطلح "الفلسفة " خصوصا إذا أضيف إلى المعارف الإسلامية، وذلك ما يراه بعضهم حين يقرر أن «التعامل مع المعرفة بالطرق الفلسفية التي يتعارض أسلوبها وميدانها مع الإسلام، فالواجب الابتعاد عن ذلك ألبتة؛ لأن المناقشة والبحث العلمي، الذي يعتمد على ما جاء به الإسلام يعتبر من مسلمات المنهج الإسلامي البحت الذي يختلف تماماً عن المنهج الفلسفي الغربي؛ لأن الفلسفة كما سبق تتعارض مع الإسلام في أسلوبها، وبعض ميادينها، بل لا اتفاق بين أربابها في معناها وأسلوبها، فكل فيلسوف

ينظر إلى الأمور من زاويته التي قد تضيق أو تتسع وتشطح، فأصحابها مختلفون غير متّفقين»[12].

وقد انتقد أحد الغربيين وهو (دي جي. أوكونور) مصطلح الفلسفة، حيث يقول: والحقيقة أننا ننظر نظرة نقدية لاستعمالات عبارات مثل: (فلسفة التربية) أو (الأساس الفلسفي للتربية) أو (المسلمات الفلسفية للنظرية التربوية) وغيرها من العبارات المتشابهة، فإنه يتضح لنا أن مثل هذه العبارات ليست أكثر من عناوين غامضة ورنانة، لكلام كثير ومتنوع، ومن الممكن عدم استخدام مثل هذه العبارات دون ضرر إذا أردنا الصراحة والوضوح في الحديث[13].

"يضاف إلى ما سبق كثرة الأفكار الهدامة في العصر الحاضر التي تؤدي إلى التشكيك على المدى البعيد في أن القرآن والسنة ما هي إلا فلسفة مثلها مثل الفلسفة اليونانية. وعلينا نحن المسلمين أن نعي ذلك ونحرص على حفظ ديننا من الأفكار والتيارات الوافدة أو ممن انخدع بها من المسلمين. ولابد من الاعتزاز بالإسلام ومصدريه: الكتاب والسنة، والحرص على تعلم العلم الصحيح السليم من الشوائب أولاً، ثم بالعمل والتطبيق ثانياً، وبتعليمه ونشره ثالثا " [14].

وهذا الاعتراض يجد ما يؤيده في ما صدر من فتاوى عن بعض علماء الأمة عن منع استخدام مصطلح الفلسفة فمن ذلك فتوى للشيخ ابن عثيمين رحمه الله يقول في جواب من سأله عن ذلك: « الفلسفة بحث يوناني مستقل يتعمق فيه أصحابه حتى يؤول بهم إلى تحكيم العقل، ورد ما جاء في الكتاب والسنة، والفلسفة على هذا الوجه منكرة لا يجوز الخوض فيها ولا الدخول فيها، وأما الفلسفة بمعنى الحكمة فهذه موجودة في الشريعة الإسلامية والشريعة الإسلامية كلها مبنية على الحكمة قال الله تبارك وتعالى: ﴿**أَفَحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللهِ حُكْمًا لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ**﴾. لكنه لا ينبغي أن نقول عن الحكمة الشرعية أنها فلسفة؛ لأن هذه الكلمة يونانية، بل نقول عن الحكمة الشرعية: إنها حكمة وما من شيء في الشرع إلا معلل، لكن من

الحكمة ما نعلمه، ومنها ما لا نعلمه؛ لأن عقولنا قاصرة، وأعظم حكمة في الأحكام أن الحكم ثابت في كتاب الله أو سنة رسوله – صلى الله عليه وسلم –؛ لأننا نؤمن بأن كل حكم ثبت في الكتاب والسنة فإنه حكمة وامتثاله حكمة؛ لأن في امتثاله طاعة الله، ورسوله – صلى الله عليه وسلم – وحصول الثواب والأجر»[15].

10. رأيي في الموضوع:

والذي أراه أن مصطلح (فلسفة الفقه) ومثله (فلسفة التشريع) وإن شاع على ألسنة الكتاب والباحثين المعاصرين إلا أن معناه غير واضح عندهم جميعا، فتراهم يوردونه وكأنه من المسلمات، بينما عند التحقيق والنظر في استعمالاتهم تجد بونا شاسعا، فهذا يطلقه على الحِكم والغايات، وذاك يطلقه على الأصول والقواعد الكلية للشريعة، ويجعله بعضهم مرادفا لمقاصد الشريعة، بينما يستخدمه آخرون للدلالة على المناهج والمبادئ والأسس التي قام عليها البحث الفقهي.. ثم هو مع هذا الغموض الذي يكتنفه والتباين في الاستعمال فقد رأيت من يعترض على استخدامه في حقول المعرفة الإسلامية جميعا باعتبار دلالته ومنشئه في الأساس.

لأجل ذلك كله: أقترح الاستعاضة عنه واستعمال مصطلح (الفكر الفقهي) فهو أقرب للتعبير عن المباحث والمعاني التي يروم أصحابها إدراجها تحت مسمى (فلسفة الفقه)، ولا يقال بعدم التشاح في الاصطلاح هنا لما علمته من الاعتراض على أصل ومنشأ كلمة "فلسفة" وعدم اتساقها مع المعارف الإسلامية.

ولعلك تسأل عن الذي نعنيه بالفكر الفقهي وعن المباحث التي تشكل منه مساقا وفنا يقرر في كليات الشريعة ومعاهد الدراسات الإسلامية، فأقول:

11. المراد بالفكر الفقهي:

جاء في مادة (ف ك ر): التفكر التأمل والاسم الفكر و الفكرة، والمصدر الفكر بالفتح وبابه نصر.

و(أفكر) في الشيء و (فكر) فيه بالتشديد. و (تفكر) فيه بمعنى. ورجل (فكير) بوزن سكيت كثير التفكر[16].

ويطلق علماؤنا القدامى على الفكر اسم " النظر" ولذلك يعرفون النظر بأنه: الفكر الذي يطلب به من قام به علما أو ظنا[17]. أو هو: عبارة عن التصرف بالعقل في الأمور السابقة بالعلم والظن المناسبة للمطلوب بتأليف خاص قصدا لتحصيل ما ليس حاصلا في العقل، وهو عام للنظر المتضمن للتصور والتصديق، والقاطع والظني[18].

ومن تعريفات المعاصرين أن الفكر يراد به: إعمال العقل في المعلوم للوصول إلى معرفة مجهول[19].

وبناء على هذا التعريف فإن الفكر الفقهي: يراد به إعمال الفقيه إمكاناته العقلية بغية تحليل وتفسير وتركيب المعارف الفقهية التي تقررت الأحكام فيها سلفا، أو هو: نتاج حركة العقل في الأحكام العملية التي تقررت من قبل.

أما مسوغات اختيار هذا العنوان (الفكر الفقهي) بديلا عن (فلسفة الفقه) فلأن حقيقة هذا الفن هي أفكار ومقولات لأصحابها عن الفقه ومعرفة تدور حول (مادة الفقه الإسلامي) وليست أحكاما عملية، ولأنه مصطلح شائع لم نر من أنكره، وهو متسق مع مسمى الفقه من حيث إنه فهم علماء الأمة للشريعة فيجري عليه الخطأ، وليس كل فهم يطابق واقع الحال، ولأن النقص مستول على جملة البشر، فكل البشر خطاؤون، وخير الخطائين التوابون.

كما يجري عليه التغيير والتحسين، ففيه الصواب والأصوب، وفيه الجائز والأحسن، وفيه السائغ والأولى بالتقديم، وفيه الأرجح والراجح والمرجوح، وفيه ما جاز بالأمس ويمنع اليوم أو غدا سدا للذريعة، وفيه ما ينبغي تقييده بعد أن كان مطلقا...الخ.

وتجوز الزيادة على أحكامه باستحداث أحكام جديدة يقتضيها تطور الزمان، أو يقتضيها استحداث تراتيب إدارية جديدة أو يستدعيها فساد الناس فتحدث لهم من

الأقضية بمقدار ما أحدثوا من الفجور.

كما يمكن تصور التعارض والتناقض بين آراء الفقهاء وفهومهم، وهو مشاهد معلوم في مصنفات الخلاف وموسوعات النوازل، وهو الداعي للمقارنة والترجيح. وكل ذلك يستدعي إضافة (الفكر) إلى (الفقه) لا إلى الشرع، فلا يصح بحال أن يقال: (الفكر الشرعي)، لأن الشريعة مصدرها الوحي وهي معصومة من الخطأ، فلا يجوز اعتقاد الخطأ فيها أو النقص، لأن النبي صلى الله عليه وسلم المبلغ عن ربه ما أوحى إليه؛ منزه عن الخطأ، وقد عصمه ربه وتكفل بحفظ الكتاب، قال تعالى: ﴿ **وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَى** ﴾ [النجم:3-5]، وقد اكتملت قبل موت النبي صلى الله عليه وسلم؛ فلا يجوز الزيادة عليها ولا النقصان منها كما لا يجوز نسخها أو تغييرها.

ومن أمثلة القضايا التي يبحثها الفكر الفقهي – وليست فقها بالمعنى الاصطلاحي للفقه -: البعد الأخلاقي للنصوص، جهود إصلاح الفقه، مسائل التمذهب والمذهبية والتقليد وغلق باب الاجتهاد فهذه مسائل فكرية لا هي بقواعد ولا أحكام مع أهميتها في الدرس الفقهي، ومن ذلك أيضا: أثر الفقيه وتأثيره وتأثره بعصره، صنعة الكتابة الفقهية ومقوماتها..الخ.

12. نماذج من الفكر الفقهي:

هذه نماذج لمصنفات أرى أنها ألصق ما تكون بالفكر الفقهي لما حوته من مباحث تدور في فلك المعرفة الفقهية وإن لم تكن ذات طبيعة تفريعية كما هو المعهود في مصنفات الفروع، وهي دليل على ما نؤمله من الدعوة إلى تقرير هذا الفن في دراساتنا المعاصرة وأنها دعوة تجد ما يسندها وليس فيها إحالة على عماية، وسأكتفي بإيراد لمحات منها دون تفصيل لطبيعة الدراسة، فمن ذلك:

- جامع بيان العلم وفضله وما ينبغي في روايته وحمله لابن عبد البر (463هـ):

ومما جاء فيه: باب ذكر الدليل من أقاويل السلف على أن الاختلاف خطأ وصواب - باب ما يكره فيه المناظرة والجدال والمراء - باب فساد التقليد ونفيه والفرق بين التقليد والاتباع - باب ما جاء في ذم القول في دين الله تعالى بالرأي والظن والقياس على غير أصل وعيب الإكثار من المسائل دون اعتبار - باب حكم قول العلماء بعضهم في بعض - باب تدافع الفتوى وذم من سارع إليها - باب في إنكار أهل العلم ما يجدونه من الأهواء والبدع - باب في فضل النظر في الكتب وحمد العناية بالدفاتر[20].

- الفقيه والمتفقه للخطيب البغدادي (463 هـ): ومن مباحثه:

باب ذكر الروايات عن النبي صلى الله عليه وسلم في فضل التفقه والأمر به والحث عليه والترغيب فيه - فضل مجالس الفقه على مجالس الذكر - ذكر الرواية أن حلق الفقه هي رياض الجنة - ذكر ما روي أن من إدبار الدين ذهاب الفقهاء - باب التفقه في الحداثة وزمن الشبيبة - باب: ترتيب أحوال المبتدئ بالتفقه - ما جاء في المذاكرة بالفقه ليلا - ما جاء في ورع المفتي وتحفظه[21].

- الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي: محمد بن الحسن الحجوي الثعالبي (1376هـ)

يعلم من له أدنى اطلاع على هذا الكتاب أنه قد حوى مباحث نفيسة من فنون متعددة وأنه ليس خاصا بتاريخ الفقه كما يظهر من عنوانه، فمما جاء فيه من مباحث الفكر الفقهي:

التمهيد الأول: في مسمى الفقه, وهل هو علم ديني أو دنيوي - التمهيد الثاني: الفقه قبل الإسلام, وهل كان عند العرب فقه وفقهاء أم لا - التمهيد الثالث: منزلة الفقه في الإسلام - ما تميّز به فقه عصر الخلفاء الراشدين- علم الخلافيات – تجديد الفقه - التزام مذهب معين وتتبع الرخص - حال الإفتاء في زمان المؤلف[22].

– تجديد الفقه الإسلامي: الدكتور جمل عطية (معاصر) والدكتور وهبة الزحيلي (1436هـ):

ملامح التجديد الفقهي المنشود – التشريع والفقه والعقل– الحاجة إلى التجديد ومداه – أهلية المجدد – طرائق التجديد[23].

– إصلاح الفقيه فصول في الإصلاح الفقهي: د. هيثم بن فهد الرومي (معاصر)، وفيه بعد التمهيد أربعة فصول: الفصل الأول: موقع الفقه في خطة الإصلاح، والفصل الثاني في صناعة الفقه ووظائف الفقيه، والفصل الثالث لعلاقات الفقيه بالسلطان والمجتمع والمثقف، وأما الفصل الرابع فعقده لتأهيل الفقيه فبحث تحته إصلاح التعليم وإصلاح التأليف والمذاهب الفقهية[24].

– إصلاح الفكر الفقهي رؤية معاصرة: د. أبو أمامة نوار بن الشلي (معاصر)، وفيه مباحث منها: الدربة على التفقه ومجالس الدرس اليوم – قداسة النص المذهبي – ضرورة التأسيس لفقه اجتماعي – لماذا لا ينمو الفقه المستشرف للمستقبل؟ – في تقنين الإفتاء وشذوذ الفتوى – في تطوير الكتابة الفقهية[25].

13. مقرر الفكر الفقهي في الدراسات الشرعية:

الداعي إلى ذلك سوى ما تقدم أنا وجدنا مباحث كثيرة لا تدخل تحت الأصول ولا المقاصد ولا بقية فنون الفقه المعهودة لدى الدارسين على أهميتها، وخروجا من اعتراض من اعترض على مصطلح الفلسفة كما تقدم.

14. الغاية من تقرير الفكر الفقهي في الدراسات الشرعية:

الغاية من وراء تقرير الفكر الفقهي مساقا في دراساتنا الشرعية تتمثل في كونه:

– طريقا للربط بين المعاني المتعددة والتي لا تدرك إلا بعد أن تشرح مقولات الفقه.

– وسيلة معينة على التنظير الفقهي: بل إن شرح هذه المقولات التي احتوت عليها

هو نوع من التنظير والتجريد، وقد يهتدي الباحث وهو يتأمل في استنباط المعاني وتجريدها إلى اكتشاف نظريات جديدة أو إحكام ما سبق اكتشافه تأكيدا أو استدراكا وتعديلا.

– يساعد على تنمية الملكة الفقهية بما يقدمه من شرح وتعليق على أحكام الفقه في أبوابه المتعددة، فقد يقضي الطالب عمره في دراسة وتعداد الأحكام المنضبطة من حيث الوقت أو المقدار مثلا وتلك المطلقة ولكنه لا ينتبه إلى تجريد هذا المعنى أعني الضبط والإطلاق في الأحكام مثلا، والذي يحقق له ذلك ويجعله ميسورا هو دراسة الفكر الفقهي.

– يعين على تنمية حاسة النقد والتفكير المنطقي فيما يتصل بفهم منظومة الأحكام الفقهية، بما يقتضيه من شرح لأبعاد الحكم التي تكون غير مسطورة ولا ظاهرة في الغالب الأعم.

– يظهر محاسن الفقه الإسلامي على القوانين والتشريعات الأخرى، ببيان أبعاده ومراميه وشرح مقولاته التي انفرد بها دونها.

وقد قرر الأستاذ الدريني فائدة (فلسفة التشريع) في عصرنا هذا فرأى أنها هي التي ينبغي أن تتخذ محورا للبحث العلمي خاصة فيما يتعلق بالفقه السياسي فقال: « وفلسفة التشريع –فيما نرى– هي التي ينبغي أن تتخذ «محورا» للبحث العلمي في عصرنا هذا، ولا سيما فيما يتعلق بالفقه السياسي، لغلبة العنصر العقلي والخبرة العلمية، في ابتناء أحكامه، ذلك لأن هذا الفقه بوجه خاص يستند أساسا إلى المصالح غير مقصور على ربط الحكم بدليله التفصيلي، وتوجيه استدلاله به، على النحو الذي يرى في استنباط الحكم الفرعي، إذ غالبا ما يكون الدليل في الفقه السياسي مبدأ عاما، أو مفهوما كليا ذهنيا مجردا لا وجود له في الخارج من حيث هو، بل يتحقق مناطه باستنباط قاعدة شرعية عملية أو نظام أو إجراء معين، أو قد يكون الدليل مصلحة عامة مرسلة قد ثبتت مشروعيتها وجديتها وفق الخطط التشريعية المرسومة في أصول الفقه لا بالدليل الخاص»[26].

15. مفردات مقرر الفكر الفقهي:

في انتظار تقرير الفكر الفقهي ضمن برنامج التدريس في الكليات الشرعية، فإنه بالإمكان أن أقترح المفردات الآتية -أنموذجا- في خطوة أولى يعقبها التحسين والتطوير:

التفريق بين الفقه والشريعة - خصائص الفقه الإسلامي - جريان الأحكام على التوسط والاعتدال - نسبية الحقيقة في الفقه الإسلامي - المثالية والواقعية في الأحكام الفقهية - دور العقل في فهم النص وتنزيله – الفجوة بين الفقه والحديث - استمرارية الأحكام وتخلفها - الاعتراف بالرأي المخالف وأدب الخلاف وأصول الحكم على المخالف - فقه الائتلاف والصلة بينه وبين الخلاف - الكليات والجزئيات وأثرها في اختلاف الحكم - المبنى والمعنى والعلاقة بينهما - حكمة تشريع الحكم ومنزلتها في فهم وتوجيه الأحكام - الثبات والتغير في الأحكام - الفطرة وابتناء الأحكام على ما يوافقها - البعد الأخلاقي في الفقه الإسلامي - الديانة والقضاء وأثرهما في نفوذ التشريع واحترامه - حق الله وحق العبد – الحرية وأنواعها وضوابطها - التغليب والتقريب في الأحكام - الإسقاط والتخفيف في الأحكام - تجديد الفقه حقيقته ودواعيه - الملكة الفقهية والطريق إليها - التكييف الفقهي للوقائع والنوازل - الشذوذ الفقهي حقيقته ومعاييره - التداخل في الأحكام - الترتيب بين الأحكام وأولوية بعضها على بعض - التنظير الفقهي - أثر الشورى في بناء الحكم - حراسة تنفيذ الأحكام - التكامل بين الأحكام في الفقه الإسلامي.

الخاتمة

في ختام هذا المقال، ألخص أهم النتائج التي توصلت إليها فأقول:

- إن فلسفة العلم أقوال تقال عن العلم دون أن تكون جزءا منه، بل هي مجرد شرح وتعليق عليه.

– إن فلسفة الفقه تفترق عن المدخل إلى الفقه وعن المقاصد الشرعية وعن أصول الفقه.

– على الرغم من شيوع وتداول مصطلح "فلسفة الفقه" أو "فلسفة التشريع" عند الباحثين المعاصرين إلا أن مدلوله عندهم يختلف من باحث إلى آخر، ولم تتفق كلمتهم على المعنى المراد منه.

– من أوائل من استعمل مصطلح "فلسفة التشريع" في هذا العصر وسمى مصنفه به الدكتور صبحي المحمصاني، إلا أنه لم يعرفه ولم يعط عنه شيئا، وفي كتابه هذا كثير من الخلط والاضطراب بما نجزم معه أنه لا يصلح أن يكون مقررا على طلاب كليات الشريعة.

– وفي البحث اقتراح بطرح مصطلح (فلسفة الفقه) والاستعاضة عنه بـ "الفكر الفقهي"، خروجا من حالة الغموض واعتراض من اعترض على استعمال كلمة "فلسفة".

– وفيه أيضا محاولة للتعريف بفن الفكر الفقهي الذي ننشد تقريره في كلياتنا الشرعية، وبيان للغاية منه، مع نماذج لمصنفات توضح بما حوته من مباحث المعنى المراد من الفكر الفقهي؛ وأنه يختلف عن فن الفروع وسائر فنون الفقه.

– والتباين الملحوظ بين فن الفروع وفن الفكر الفقهي ربما كان سببا في تقسيم الفقه إلى عام وخاص كما درج عليه بعض الباحثين المعاصرين، وفي البحث بيان لبطلان هذا التقسيم.

– وإتماما للفائدة اقترحت مفردات مساق – مقرر – "الفكر الفقهي" تسهيلا وتأكيدا على المنحى الذي ارتضيته عنوانا لهذه الدراسة.

إن أصبت فمن الله وحده وله الحمد والشكر كما ينبغي لجلاله وعظيم سلطانه، وإن أخطأت فذلك مبلغ علمي، وأستغفر الله من كل زيغ أو شطط أو خطأ، وصلى الله وسلم وبارك على سيدنا محمد وعلى آله وصحابته ومن تبعه بإحسان إلى يوم الدين.

الحواشي والإحالات:

[1] من ذلك على سبيل المثال: كلية الشريعة بجامعة قطر.

[2] كما يظهر من صنيع الدكتور فتحي الدريني كما يأتي في محله من هذا البحث.

[3] مناهج البحث العلمي ومصادر المعرفة: الدكتور يوسف محمود، دار الحكمة، الدوحة، قطر، 2010 م: ص 12.

[4] المصدر ذاته عن: في فلسفة العلوم ومناهج البحث: د/ محمد مهران ود/ حسن عبد الحميد: ص 21.

[5] هو الدكتور خليفة بابكر الحسن. والكتاب من منشورات مكتبة وهبة، القاهرة، ط/ 2000م .

[6] مقاصد الشريعة فلسفة للتشريع الإسلامي رؤية منظومية: ص 27

[7] ذاته.

[8] فلسفة التشريع في ضوء مقاصد الشريعة: د. بشير عبد العالي شمام
http://www.alhiwar.net/ShowNews.php?Tnd=11821

[9] المصدر السابق ذاته.

[10] كتب في الهامش هذا التوضيح فننقله كما هو لما يعطيه من إيضاح لفلسفة التشريع: (**ومنها الأصول العامة، اللفظية والمعنوية، والقواعد التشريعية والفقهية،** باعتبارها مباني العدل وموجهاته، وكذلك «المصالح» العامة والخاصة، و**العرف،** خاصا كان أم عاما، داخليا أم دوليا، لاستناده في الأصل إلى «مصلحة» إذ لا عرف بلا مصلحة، وقاعدة «مقدمة الواجب» إذ تعتبر من أصول « فقه الاحتياط» عند المالكية، وقاعدة « المثلية في الجزاء » أو «المعاملة بالمثل» بشرط أن تكون مقيدة بالتقوى والفضيلة إبان التطبيق، واعتبار أصل النظر في النتائج والمآلات، وما يتفرع عنها.

[11] خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم، د. فتحي الدريني، مؤسسة الرسالة، ط/الثانية، 1987 م: ص19-20.

[12] مصطلح فلسفة التربية في ضوء المنهج الإسلامي (دراسة نقدية): ص 232.

[13] المصدر السابق: ص 246 نقلا عن دي. جي. أكونور، مقدمة في فلسفة التربية، الدينة، ص (9).

[14] ذاته: ص 47.

[15] مجموع فتاوى ورسائل فضيلة الشيخ محمد بن صالح العثيمين: 26/251-252.

[16] مختار الصحاح: زين الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر الرازي، ت: يوسف الشيخ محمد، المكتبة العصرية بيروت – صيدا، ط/ الخامسة، 1420هـ: مادة ف ك ر، ص 242.

[17] الإحكام في أصول الأحكام للآمدي: 1/24.

[18] المصدر السابق: 1/25.

[19] المعجم الوسيط: 2/698 (فكر).

[20] جامع بيان العلم وفضله وما ينبغي في روايته: 2/253-255.

[21] الفقيه والمتفقه: 1/566 – 2/504

[22] الفكر السامي: 1/212- 1/412 – 2/158-597/2-599- 600.

[23] تجديد الفقه الإسلامي: ص5-6.

[24] إصلاح الفقيه فصول في الإصلاح الفقهي: ص5.

[25] إصلاح الفكر الفقهي رؤية معاصرة: ص3 -5.

[26] خصائص التشريع الإسلامي مصدر سابق: ص 18.

ـ ثبت المصادر

- الإحكام في أصول الأحكام: أبو الحسن سيف الدين علي بن أبي علي الآمدي، ت: عبد الرزاق عفيفي، دار الصميعي، الرياض، السعودية، ط/الأولى، 2003 م.
- إصلاح الفقيه فصول في الإصلاح الفقهي: د. هيثم بن فهد الرومي، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيوت، ط/ الأولى، 2013.
- إصلاح الفكر الفقهي رؤية معاصرة: د. أبو أمامة نوار بن الشلي، دار السلام للطباعة والنشر، القاهرة، ط/ الأولى، 2011م.
- تجديد الفقه الإسلامي: الدكتور جمال عطية والدكتور وهبة الزحيلي، دار الفكر، دمشق، ط/ الأولى، 2000م.
- جامع بيان العلم وفضله وما ينبغي في روايته وحمله، الإمام أبو عمر يوسف بن عبد البر القرطبي (463 هـ)، دار الفكر، (د.ت) .
- خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم، د. فتحي الدريني، مؤسسة الرسالة، ط/الثانية، 1987م.
- الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي: محمد بن الحسن الحجوي الثعالبي، دار التراث، القاهرة، ط/ الأولى، 1396هـ.
- فلسفة التشريع في الإسلام مقدمة في دراسة الشريعة الإسلامية على ضوء مذاهبها المختلفة وضوء القوانين الحديثة: د. صبحي المحمصاني، دار العلم للملايين، بيروت، ط/ 1980م.
- الفقيه و المتفقه: أبو بكر أحمد بن علي الخطيب البغدادي (المتوفى: 463هـ)، ت: أبو عبد الرحمن عادل بن يوسف الغرازي، دار ابن الجوزي – السعودية، ط/ الثانية، 1421هـ .
- فلسفة مقاصد التشريع في الفقه الإسلامي: د/ خليفة بابكر الحسن، مكتبة وهبة، القاهرة، ط/الأولى، 2000م.
- مصطلح فلسفة التربية في ضوء المنهج الإسلامي (دراسة نقدية): خالد بن حامد الحازمي، الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، العدد 124، ط/ السنة السادسة والثلاثون، 1424هـ/2004م.
- مناهج البحث العلمي ومصادر المعرفة: الدكتور يوسف محمود، دار الحكمة، ط/ الأولى، الدوحة، قطر.
- مجموع فتاوى ورسائل فضيلة الشيخ محمد بن صالح العثيمين: محمد بن صالح بن محمد العثيمين (المتوفى: 1421هـ)، جمع وترتيب: فهد بن ناصر بن إبراهيم السليمان، دار الوطن – الرياض، ط/ 1413 هـ.
- مقاصد الشريعة فلسفة للتشريع الإسلامي رؤية منظومية: د. جاسر عودة، تعريب: د. عبد اللطيف الخياط،

المعهد العالمي للفكر الإسلامي، لندن- واشنطن.ط/ 2007 م.
- من مواقع الشبكة: http://www.alhiwar.net/ShowNews.php?Tnd=11821

From the philosophy of jurisprudence to jurisprudential thought

By: Pr.Nawar ben Chelli
Emir Abdelkader University- Constantine

ABSTRACT

The idea of this article is to discuss the term "philosophy of Fiqh" and its uses by the contemporary scholars and the differentiation between it and the nearby terms, in order to get out of the mystery and objections that accompanied it. I propose an alternative to him is "thought idiosyncratic", with a statement of its purpose and usefulness, with reference to models of workbooks in this subject , And for the purpose of the title , i put an appropriate syllabus for this theme, and a related works in "idiosyncratic thought" to be from the Courses of colleges and institutes of sharia.

Keywords: Philosophy – jurisprudence-Thought- Fiqh- idiosyncratic.

فَتحُ المُتَعَال في بيان حُكم الصّلاة في النِّعال
لمفتي المالكيّة محمّد عليّ بن حسين المكّيّ (ت:1367هـ)
ـ دراسة وتحقيق ـ

بقلم
د/ فؤاد عطاء الله(*)

ملخص

في هذا البحث دراسة وتحقيق لمخطوطة لطيفة، ورسالة منيفة، يدور موضوعها حول مسألة الصّلاة بالنِّعال، وهل هي مستحبّ أم رخصة؟ ألّفها مفتي المالكيّة في زمانه الشّيخ محمّد علي بن حسين المكّيّ رحمه الله تعالى، وعنوانها "فَتحُ المتَعَال في بيان ضعف القول بسنِّيّة الصَّلاة في النِّعال مطلقا ولو تلوَّث بخَبَثٍ غير معفوٍّ عنه وقَذَرِ الأوحال"، وقد رام المؤلّف رحمه الله في رسالته هذه تقديم دراسة فقهيّة مقارنة لمسألة الصّلاة بالنّعال، واستعراض أقوال العلماء فيها، وشرح الأحاديث النّبويّة الواردة في الباب.

وقد قام الباحث بتقسيم بحثه إلى قسمين: قسم الدّراسة، وقسم التحقيق، فاشتمل قسم الدراسة على ترجمة المؤلّف، والتعريف بموضوع المخطوطة ومحتوياتها، وتحقيق صحّة نسبتها لمؤلّفها، ووصف نسختها الخطيّة، واشتمل قسم التحقيق على ضبط نصّ المخطوطة، وكتابتها بالقواعد الإملائية الحديثة، وتخريج الأحاديث، وعزو الأقوال الفقهية، ونحو ذلك ممّا تقتضيه قواعد تحقيق النّصوص، وخدمة التّراث.

(*) دكتوراه في الفقه وأصوله من جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية –قسنطينة، أستاذ متعاقد مع معهد العلوم الإسلامية بجامعة الوادي. (fouadatallah1982@gmail.com)

الكلمات المفتاحيّة: الصّلاة، النّعال، السنّة، محمد علي بن حسين المكّيّ، تحقيق المخطوطات.

مقدّمة

الحمد لله وحده، والصّلاة والسّلام على من لا نبيّ بعده، وبعد:

اهتمّ فقهاء الإسلام بالصّلاة باعتبارها ركنا ركينا من أركان الإسلام الخمسة، فبيّنوا أحكامها، وحِكَمَها، وأكثروا من التأليف في توضيح مكانتها، وصفتها، وواجباتها، وسننها، ونحو ذلك.

وقد كان من مظاهر شدّة عناية فقهاء المسلمين بالصلاة التأليف في جزئيّاتها وأحكامها الفرعيّة، ومن أمثلة ذلك هذه المخطوطة اللطيفة التي بين أيدينا، والتي يدور موضوعها حول مسألة الصّلاة بالنِّعال، وهل هي مستحبّ أم رخصة؟ ألّفها مفتي المالكيّة في زمانه الشّيخ محمّد علي بن حسين المكّيّ رحمه الله تعالى.

ولمّا رأيت هذه الرّسالة الفقهيّة دفينة في خزائن المخطوطات، حبيسة في رفوفها؛ لم تلق العناية اللائقة بها؛ استعنت بالله تعالى على دراستها وتحقيقها وفق قواعد التحقيق المعروفة، وإخراجها إلى عالم النّور والمطبوعات.

وقد وسمت هذا البحث بعنوان:

فَتحُ المُتَعَال في بيان حُكم الصّلاة في النِّعال

لمفتي المالكيّة محمّد علي بن حسين المكّيّ (ت:1367هـ)

- دراسة وتحقيق-

وقد قمت بتقسيم هذا البحث قسمين: قسم الدّراسة، وقسم التحقيق، فاشتمل قسم الدراسة على أربعة مطالب، ترجمة المؤلّف، والتعريف بموضوع المخطوطة ومحتوياتها، وتحقيق صحّة نسبتها لمؤلّفها، ووصف نسختها الخطيّة.

واشتمل قسم التحقيق على ضبط نصّ المخطوطة، وكتابتها بالقواعد الإملائية الحديثة، وتخريج الأحاديث، وعزو الأقوال الفقهيّة، ونحو ذلك ممّا تقتضيه قواعد تحقيق النّصوص.

فأسأل الله التوفيق والسّداد.

قسم الدراسة:

وفيه عدد من المطالب:

المطلب الأول: ترجمة المؤلِّف

هو محمّد علي بن حسين بن إبراهيم بن حسن بن عابد، المغربي الأصل، المكّيّ، المالكي، فقيه، نحوي، ولد بمكة المكرّمة في شهر رمضان عام 1287هـ، وهو من أسرة علم في المغرب، أصلها من قبيلة العصور[1].

هاجر جدّه إبراهيم إلى القاهرة، وهناك وُلِد والدُ المؤلِّف حسين، فدرَس في الأزهر، وتخرّج منه، ودرّس فيه، ثمّ انتقل إلى مكّة، وجاور بها عام نيّف وأربعين ومائتين، وفي مكّة ولد المؤلِّف رحمه الله، ولما بلغ عمره خمس سنوات، توفّي والده حسين رحمه الله في سنة (1292هـ)، فكفله أخوه الأكبر محمّد، فعلّمه، وهذّبه، وزوّجه، ولما توفِّي أخوه محمد في سنة (1310هـ)، التحق بأخيه محمّد عابد، وعنه أخذ علوم العربيّة، والفقه المالكي، وأخذ التفسير، والحديث، والرّواية عن ثلّة من علماء الحجاز في وقته.

تصدّى للإفتاء والتدريس في المسجد الحرام، وفي منزله، وتكاثر طلّابه حتى سمِّي «سيبويه العصر»، وتولّى إفتاء المالكيّة في مكّة عام 1341هـ، رحل إلى أندونيسيا وسومطرة عام 1343هـ، ولقي حفاوة من علمائها، توفّي في اليوم الثامن والعشرين من شعبان سنة 1367هـ.

ترك عددا كبيرا من الكتب والمصنّفات، من أبرزها: «تهذيب الفروق للقرافي»، و«حواش على الأشباه والنّظائر للسّيوطي»، و«تدريب الطلّاب في قواعد الإعراب»[2].

المطلب الثّاني: التعريف بموضوع المخطوطة.

رام المؤلّف رحمه الله في رسالته هذه تقديم دراسة فقهيّة مقارنة لمسألة الصّلاة بالنّعال، واستعراض أقوال العلماء فيها، وشرح الأحاديث النّبويّة الواردة في الباب.

فبدأ دراسته بإيراد حديث أنس بن مالك رضي الله عنه المخرّج في الصّحيحين: **(كَانَ صَلَّى اللهُ عَلَيهِ وَسَلَّمَ يُصَلِّي فِي نَعْلَيْهِ)**[3]، ثم نقل كلام العلماء في المراد من الصّلاة في النّعال، فَسَاقَ كلام المناوي رحمه الله (1031هـ)، وفيه نقلٌ عن ابن بطّال رحمه الله (499هـ) بأنّ الصّلاة في النّعلين محمول على ما إذا لم يكن فيه نجاسة، وفي كلام المناوي (1031هـ) أيضا نقل عن ابن دقيق العيد رحمه الله (702هـ) مفاده أن الصّلاة بالنّعال رخصة، وليست مستحبّا، ما لم يرد دليل يرجّح الاستحباب على الترخيص.

ثمّ رجّح المؤلِّف رحمه الله أنه لم يرد ذلك الدّليل المرجِّح للاستحباب، بل ذهب إلى أن الصّلاة بالنّعال منسوخة بحديث أبي سعيد الخدريّ رضي الله عنه **أَنّ النبيّ صَلَّى اللهُ عَلَيهِ وَسلَّمَ صلّى في نَعْلَيْهِ، فَنَزَلَ عَلَيْهِ جِبْرِيلُ عَلَيْهِ السّلَام، وَأَخبرَهُ أَنَّ بِهِمَا أَذًى، فَأَزَالَهُمَا فِي صَلَاتِهِ، وَتَبِعَهُ الصَّحَابَةُ رَضِيَ اللهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى عَنْهُمْ**[4]، وضعّف المؤلِّف رحمه الله قول الإمامين ابن تيميّة (728هـ) وتلميذه ابن القيّم (751هـ) رحمهما الله تعالى بسنيّة الصّلاة في النّعال.

وفي خاتمة الرّسالة لخّص المؤلِّف رحمه الله أقوال العلماء في المسألة، واستظهر القول بأن الصّلاة في النّعال رخصة وليس مستحبًّا.

ورغم أن المؤلِّف رحمه الله قد اجتهد في إصابة الحقّ؛ إلا أنه جانب الصّواب في بعض المسائل، وبيانها كالآتي:

المسألة الأولى: عدم استيعاب جميع الأحاديث الواردة في مسألة الصّلاة بالنّعال.

فقد فاته الاستشهاد بالحديث الذي يُنْهِي الخلاف في هذه المسألة، ويرجّح القول بسنيّة الصّلاة في النّعال، قولا واحدا، بلا خلاف، وهو الحديث الذي تعقّب به الحافظ ابن حجر العسقلاني (852هـ) كلام ابن دقيق العيد (702هـ) الذي نقله المؤلف في رسالته،

وهو ما أخرجه الإمام أبو داود (275هـ) وغيره عن شدّاد بن أوس، عن أبيه رضي الله عنه، قال: قال رسول الله صلّى الله عليه وسلّم: (**خَالِفُوا اليَهُودَ فَإِنَّهُم لَا يُصَلُّونَ فِي نِعَالِهِم، وَلَا خِفَافِهِم**[5]).[6]، وفي رواية: (**خَالِفُوا اليَهُودَ، وَصَلُّوا فِي نِعَالِكُم، فَإِنَّهُم لَا يُصَلُّون فِي نِعَالِهِم وَلَا فِي خِفَافِهِم**)[7].

ويستفاد من هذا الحديث فائدتان جليلتان:

الأولى: أَمَرَ النّبي صلى الله عليه وسلم بالصّلاة في النّعال، والأمر يفيد الوجوب كما هو مقرّر في علم الأصول، إلا أنّ دلالة الأمر على الوجوب مصروفة إلى الاستحباب هنا بقرينة تخييره صلّى الله عليه وسلّم بين خلع النّعال في الصّلاة أو الصّلاة فيهما، ففي حديث أبي هريرة رضي الله تعالى عنه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: (**إِذَا صَلَّى أَحَدُكُم فَخَلَعَ نَعْلَيْهِ فَلَا يُؤْذِ بِهِمَا أَحَدًا، لِيَجْعَلْهُمَا بَيْنَ رِجْلَيْهِ أَوْ لِيُصَلِّ فِيهِمَا**)[8]، وكذلك ثبت أيضا أنه صلّى الله عليه وسلّم خلع نعليه في الصّلاة، وثبت أنه صلّى فيهما، ففي حديث عمرو بن شعيب، عن أبيه، عن جده، قال: (**رَأَيْتُ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُصَلِّي حَافِيًا وَمُنْتَعِلًا**)[9].

فأَمْرُ النبي صلى الله عليه وسلم بالصلاة في النّعال حجة قوية للقائلين بسنيّتها واستحبابها.

الثّانية: بيّن النبيّ صلى الله عليه وسلّم المقصد الشّرعي من الأمر بالصّلاة في النِّعال؛ وهو مخالفة اليهود، ولا شكّ أن مخالفة اليهود أمر مطلوب شرعا، وقد كان النّبيّ صلّى الله عليه وسلّم يتقصّد مخالفة أهل الكتاب، وينهى عن مشابهتهم، فقد أمر بتغيير الشَّيب لأنّ اليهود لا يغيّرونه، وأمر بإعفاء اللِّحى وجزِّ الشّوارب مخالفة لليهود، واستحسن صيام اليوم التّاسع مقرونا بيوم عاشوراء مخالفة لليهود، وأمر بالسّحور مخالفة لصيام أهل الكتاب، وشواهد ذلك كثيرة في أوامر النّبي صلّى الله عليه وسلّم ونواهيه[10].

فتصريح النّبي صلى الله عليه وسلم بمخالفة اليهود عند الصّلاة في النِّعال حجّة قويّة

لمن ذهب إلى استحبابها، مع أن خلع النَّعلين عند الصّلاة مأخوذ من شريعة موسى عليه السّلام، حين قيل له: ﴿فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ﴾[11]، كما ذكر ذلك شيخ الإسلام ابن تيميّة رحمه الله (728هـ)[12].

المسألة الثّانية: بطلان دعوى نسخ مشروعية الصّلاة بالنّعال.

ذهب المؤلِّف رحمه الله إلى أن الصّلاة بالنّعال منسوخة بحديث أبي سعيد الخدريّ رضي الله عنه **أنّ النبيّ صَلَّى اللهُ عَلَيهِ وَسلَّمَ صلّى في نَعْلَيْهِ، فَنَزَلَ عَلَيْهِ جِبْرِيلُ عَلَيْهِ السّلَام، وَأَخبَرَهُ أَنَّ بِهِمَا أَذًى، فَأَزَالَهُمَا فِي صَلَاتِهِ، وَتَبِعَهُ الصَّحَابَةُ رَضِيَ اللهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى عَنْهُمْ** [13]، ودعوى نسخ مشروعيّة الصّلاة بالنّعال غير صحيحة بدليل هذا الحديث الذي احتجّ به المؤلف رحمه الله على النسخ، فقد جاء فيه أن النبي صلى الله عليه وسلم سأل أصحابه رضي الله عنهم عن سبب خلعهم لأحذيتهم، وأمرهم بالصلاة في النعال بعد التأكّد من خلوّهما من الأذى، قال أبو سعيد الخدري رضي الله عنه: **بَيْنَمَا رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُصَلِّي بِأَصْحَابِهِ إِذْ خَلَعَ نَعْلَيْهِ، فَوَضَعَهُمَا عَنْ يَسَارِه، فَلَمَّا رَأَى ذَلكَ القَومُ أَلْقَوْا نِعَالَهُمْ، فَلَمَّا قَضَى رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ صَلَاتَهُ، قَالَ: (مَا حَمَلَكُمْ عَلَى إِلْقَاءِ نِعَالِكُمْ؟)، قَالُوا: رَأَيْنَاكَ أَلْقَيْتَ نَعْلَيْكَ؛ فَأَلْقَيْنَا نِعَالَنَا، فَقَالَ رَسولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: (إِنَّ جِبْرِيلَ صَلّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَتَانِي فَأَخْبَرَنِي أَنَّ فِيهِمَا قَذَرًا، أَوْ قَالَ: أَذًى، وَقَالَ: (إِذَا جَاءَ أَحَدُكُم إِلَى المَسْجِدِ فَلْيَنْظُرْ؛ فَإِنَّ رَأَى فِي نَعْلَيْهِ قَذَرًا أَوْ أَذًى؛ فَلْيَمْسَحْهُ، وَلْيُصَلِّ فِيهِمَا)**[14].

المسألة الثّالثة: بطلان دعوى عدم ورود الدّليل المرجّح لاستحباب الصّلاة بالنّعال

قوّى المؤلِّف رحمه الله عدم ورود الدّليل المرجِّح لاستحباب الصّلاة في النّعال، وقد نقل الحافظ ابن حجر العسقلاني رحمه الله (852هـ) كلام ابن بطال (499هـ) وابن دقيق العيد (702هـ) الذي استأنس به المؤلّف رحمه الله في رسالته هذه، والذي فحواه أن الصّلاة في النِّعال رخصة، ولا يُصار إلى الاستحباب إلا بمرجّح، وعقَّب عليه الحافظ ابن حجر رحمه الله بقوله ما نصّه: «قلت: قد روى أبو داود والحاكم من حديث شدّاد بن

أوس مرفوعا **خَالِفُوا اليَهُودَ فَإِنَّهُم لَا يُصَلُّونَ فِي نِعَالِهِم وَلَا خِفَافِهِم**، فيكون استحباب ذلك من جهة قصد المخالفة المذكورة»[15].

المسألة الرّابعة: الغلط في تحقيق قول الإمامين ابن تيميّة وابن القيّم رحمهما الله تعالى.

لم يُوفّق المؤلّف رحمه الله في تحقيق قول شيخ الإسلام ابن تيميّة (728هـ) وتلميذه ابن القيّم (751هـ) رحمهما الله، وأوهم كلامه بأنهما يقولان باستحباب الصّلاة في النِّعال؛ ولو علم المصلِّي أن فيهما نجاسة، مع أنّ كلامهما لا يحتمل هذا المعنى، فقد قرّر شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله أن الصّلاة في النّعال سنّة، مخالفة لليهود، فإذا كانت النّعال طاهرة فلا يكره الصّلاة فيها بالإجماع، وأما إذا كانت نجسة فلا يصلّي فيها إلا بعد إزالتها.

وقد سُئل شيخ الإسلام ابن تيميّة رحمه الله عن الصّلاة في النّعال؛ فأجاب بقوله: «أما الصّلاة في النّعل ونحوه مثل الجمجم[16] والمداس[17] والزّرْبُول[18]وغير ذلك؛ فلا يكره بل هو مستحبّ؛ لما ثبت في الصّحيح عن النّبي صلى الله عليه وسلم أنه كان يصلّي في نعليه[19]، وفي السّنن عنه أنه قال: (**إِنَّ اليَهُودَ لَا يُصلُّونَ فِي نِعَالِهِم فَخَالِفُوهُم**)[20]، فأمر بالصّلاة في النّعال مخالفة لليهود، وإذا علمت طهارتها لم تكره الصّلاة فيها باتّفاق المسلمين، وأما إذا تيقّن نجاستَها فلا يصلّي فيها حتى تطهر، لكن الصّحيح أنّه إذا دَلَكَ النّعل بالأرض طهر بذلك، كما جاءت به السنّة سواء كانت النّجاسة عذرة أو غير عذرة، فإن أسفل النّعل محلّ تكرّر ملاقاة النّجاسة له، فهو بمنزلة السّبيلين، فلمّا كان إزالته عنها بالحجارة ثابتا بالسنّة المتواترة فكذلك هذا»[21].

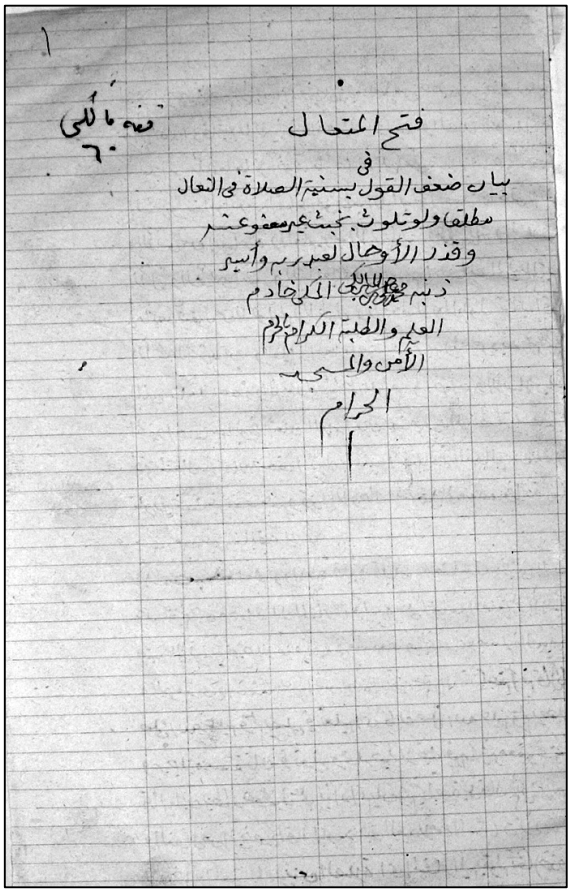
المطلب الثّالث: تحقيق نسبة الرّسالة إلى المؤلّف

نسبة الرّسالة إلى المؤلِّف رحمه الله صحيحة لا يساورها أدنى شكّ، ويدلّ على ذلك أن النّسخة الخطيّة المعتمدة في التحقيق كتبها المؤلِّف بخطّ يده، ونسبها إلى نفسه، فقد قال في خاتمة الرّسالة ما نصّه: «قاله بفمه، ورقمه بقلمه، عبد ربّه وأسير ذنبه محمد علي بن حسين المالكي المكّيّ».

ومع ذلك فلم تذكر كتب التراجم والفهارس هذه الرسالة من جملة مؤلّفات المصنِّف رحمه الله، ولعلّ ذلك بسبب كثرة مؤلّفاته ورسائله، فيكتفي جميع من ترجم له بذكر كتبه المطوّلة، وأما الرسائل والأجزاء فيشيرون إلى كثرتها وتوافرها دون الإسهاب في عدّها وتسميتها.

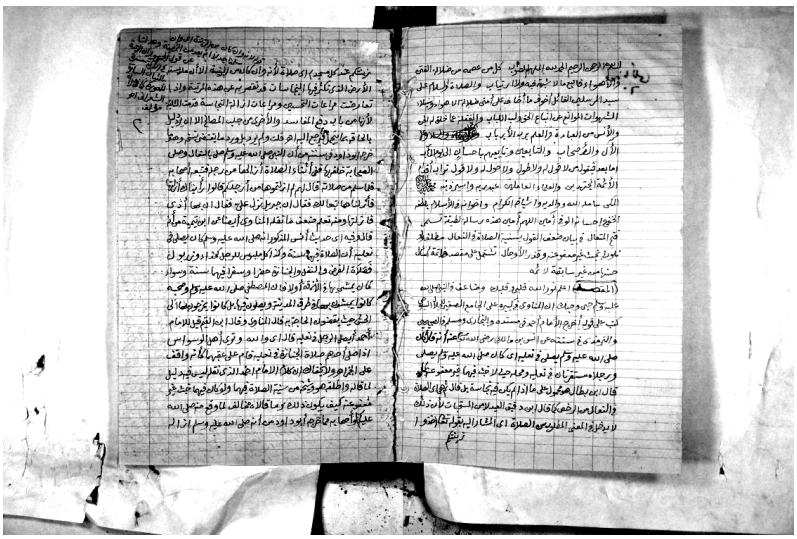
المطلب الرّابع: وصف النّسخة الخطيّة

اعتمدت في تحقيق هذه الرّسالة على نسخة خطيّة فريدة، وهي المحفوظة في «مكتبة مكة المكرّمة»، رقم حفظها: (فقه مالكي 60)، عدد أوراقها ثلاث ورقات، وخطّها حديث معتاد، وهي نسخة حسنة في الجملة سوى بعض الثقوب التي أصابت حواشيها.


١

فقه مالكي
٦٠

فتح المتعال
في
بيان ضعف القول بسنية الصلاة في النعال
مطلقا ولو تلوث بنجس معفو عنه
وقذر الأوحال لعبد ربه وأسير
ذنبه محمد بن علي المكي خادم
العلم والطلبة الكرام بالحرم
الأمن والسلامة
الحرام

صورة الورقة الأولى وفيها عنوان المخطوط

صورة الورقة الثّانية من المخطوط

صورة الورقة الثّالثة من المخطوط

النّصّ المحقّق:

فتح المتعال في بيان ضعف القول بسنّيّة الصّلاة في النّعال مطلقا، ولو تلوّث بخَبَثٍ غير معفوٍّ عنه وقذر الأوحال، لعبد ربّه وأسير ذنبه محمد علي بن حسين المالكي المكيّ خادم العلم والطلبة الكرام بالحرم الآمن والمسجد الحرام. [لو1]

بسم الله الرّحمن الرّحيم

الحمد لله الملهم للصواب كلَّ من عصمه من ضلالة الغيّ والأهواء، فاتّبع ما لا شبهة فيه ولا ارتياب، والصّلاة والسّلام على سيّد المرسلين القائل: (**أخوفُ مَا أَخَافُ عَلَى أُمّتِي ضَلَالَةُ الأَهوَاء، واستِيلاءُ الشّهَوَاتِ**)[22]، الموانع عن اتّباع الحقّ ولبّ اللّباب، والغفلة عمّا خلق له الجنّ والإنس من العبادة والعلم بربّ الأرباب، وعلى الآل والأصحاب والتّابعين وتابعيهم بإحسان إلى يوم المآب، أما بعد:

فيقول من لا قول له ولا طول، ولا حول له ولا قول، ترابُ أقدام[23] الأئمّة المجتهدين، والعلماء العاملين، عبدُ ربّه وأسيرُ ذنبه محمّد علي بن حسين المالكي المكّيّ عامله الله ووالديه وأشياخه الكرام وإخوانه في الإسلام بلطفه الخفيّ وإحسانه الوفيّ، آمين، اللّهمّ آمين:

هذه رسالة لطيفة تسمّى «فتح المتعال في بيان ضعف القول بسنّيّة الصّلاة في النّعال مطلقا، ولو تلوّث بخَبَثٍ غير معفوّ عنه وقَذَرِ الأوحال»، تشتمل على مقصد وخاتمة، أسأل الله حُسنها من غير سابقة لائمة.

المقصد:

اعلم نوّر الله قلبي وقلبك، وضاعف في النبيّ صلّى الله عليه وسلّم حبّي وحبّك أن المناوي في كبيره على الجامع الصغير للجلال السّيوطي كتب على قوله أخرج الإمام أحمد في مسنده والبخاري ومسلم في الصّحيحين والتّرمذيّ في سننه عن أنس بن مالك رضي

الله عنه أنه قال: (**كَانَ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُصَلِّي فِي نَعْلَيْهِ**)[24]، أي كان صلى الله عليه وسلم يصلّي ورجلاه مستقرّتان في نعليه، ومحلّه حيث لا خَبَثَ فيها معفوّ عنه.[25]

قال ابن بطّال: «هو محمول على ما إذا لم يكن فيه نجاسة»، بل قال: «ثمّ هي -أي الصّلاة في النّعال- من الرّخص كما قال ابن دقيق العيد، لا من المستحبّات، لأن ذلك لا يدخل في المعنى المطلوب من الصّلاة، أي المشار إليه بقوله تعالى:[ل2/أ] {**خُذُوا زِينَتَكُمْ عِندَ كُلِّ مَسْجِدٍ**}[26]، أي: صلاة، لأنه وإن كان من الزينة[27] إلا أن ملامسته الأرض التي تكثر فيها النّجاسات قد تقصر به عن هذه المرتبة، وإذا تعارضت مراعاة التحسين ومراعاة إزالة النّجاسة؛ قدّمت الثّانية لأنّها من باب دفع المفاسد، والأخرى من جلب المصالح، إلا أن يرد دليل بإلحاقه بما يُتجمّل به، فيُرجع إليه»[28] اهـ.

قلت: ولم يرد، بل ورد ما يقتضي نسخه، وهو ما خرّجه أبو داود (275هـ) في سننه، من أن النبي صلى الله عليه وسلّم صلّى بالنّعال، وصلّى الصّحابة رضي الله عنهم خلفه بها، ففي أثناء الصّلاة أزالها من رجله؛ فتبعه أصحابه، فلما سلّم من صلاته قال لهم: (**لِمَ أَزَلْتُمُوهَا مِن أَرْجُلِكُم؟**)، قالوا: (**رَأَيْنَاكَ أَزَلْتَهَا فَأَزَلْنَاهَا تَبَعًا لَكَ**)، فقال: (**إِنَّ جِبْرِيلَ نَزَلَ عَلَيَّ فَقَالَ: إِنَّ بِهَا أَذًى فَأَزَلْتُهَا**)[29].

ومنه تعلم ضعف ما نقله[30] المناوي (1031هـ) أيضا عن ابن تيميّة (728هـ) من أنه قال: «وفيه أي حديث أنس المذكور أنه صلى الله عليه وسلم كان يصلّي في نعليه، أن الصلاة فيهما سنّة، وكذا كل ملبوس للرجل كحذاء وزَرْبُول، فصلاة الفرض والنّفل والجنازة حضرا وسفرا فيها سنّة، وسواء كان يمشي بها في الأزقة أو لا، فإنّ المصطفى صلى الله عليه وسلم وصحبه كانوا يمشون بها في طرق المدينة، ويُصلّون فيها، بل كانوا يخرجون بها إلى الحُشّ[31] يقضون الحاجة به»[32].

قال المناوي[33]: «وقال ابن القيّم قيل للإمام أحمد: أيصلّي الرجل في نعليه؟ قال: إي والله، وترى أهل الوسواس إذا صلّى أحدهم صلاة الجنازة في نعليه؛ قام على عقبهما؛ كأنه واقف على الجمر»اهـ[34].

ولا يخفاك أن كلام الإمام أحمد (241هـ) الذي نقله ليس فيه دليل لما قاله؛ وأطلقه هو وشيخه من سنيّة الصّلاة فيهما؛ولو كان فيهما خَبَثٌ غير معفوّ عنه، كيف يكون ذلك؟ وما قالاه مخالف لما وقع منه صلى الله عليه وسلم وأصحابه، مما أخرجه أبو داود (275هـ)، من أنه صلى الله عليه وسلم أزاله[لو2/ب] أثناء صلاته، وتبعه أصحابه، وأخبرهم بعد سلامه من صلاته أن جبريل نزل عليّ، وقال: إنّ بها أذى.

فافْهم، والله سبحانه وتعالى أعلم(35).

الخاتمة:

أسأل الله حسن الختام من غير سابقة انتقام.

اعلم أن خلاصة كلام المناوي المذكور أنّ في حمل صلاته صلّى الله عليه وسلم في نعليه الذي في حديث أنس المذكور ثلاثة أقوال:

القول الأول:

قول الجمهور، واختاره المناوي، حيث قدّمه، أن محلّ كون الصلاة فيهما سنّة، حيث لا خَبَثَ فيهما غير معفوّ عنه، ويؤيّده قول النبيّ صلى الله عليه وسلم بعد أن صلى فيهما مع أصحابه، وأزالها من رجليه أثناء الصلاة: (إن جبريل نزل عليّ، وقال: إن فيهما أذى كما في حديث أبي داود).

القول الثاني:

قول ابن بطّال: هو -مع كونه محمولا على ما إذا لم يكن فيه نجاسة- من الرّخص، كما قال ابن دقيق العيد لا من المستحبّات، لأن ذلك لا يدخل في المعنى المطلوب من الصّلاة في قوله تعالى: {خذوا زينتكم}(36) الآية؛ لأنه وإن كان من ملابس الزينة، إلا أن ملامسة الأرض التي تكثر فيها النّجاسات قد تقصر به عن هذه المرتبة، وإذا تعارض مراعاة التحسين ومراعاة إزالة النّجاسة؛ قدّمت الثانية؛ لأنها من باب دفع المفاسد، والأخرى من باب جلب المصالح إلا أن يَرِدَ دليل بإلحاقه بما يُتجمَّل به، فيرجع إليه، ولم يرد.

القول الثالث:

ظاهر قول ابن تيميّة وتلميذه ابن القيّم، وفيه أي حديث أنس أنّ الصّلاة بها سنّة مطلقا، سفرا وحضرا، فرضا كانت الصلاة أو نفلا، أو جنازة، كان يمشي بها في الأزقّة، أو يدخل في الحشّ لقضاء الحاجة، أم لا، وكذلك كل ملبوس للرِّجل كحذاء وزَرْبُول.اهـ أن الصلاة فيهما سنّة مطلقا.

ولا يخفاك أن هذا القول ضعيف، لا يجوز العمل به ولا الفتوى؛ لأنه مخالف للنصّ، وهو قول[لو3/أ] النبي صلى الله عليه وسلم بعد أن أزالهما من رجله أثناء صلاته: (**إن جبريل نزل عليّ وقال: إن بهما أذى، وهذا في نعله صلى الله عليه وسلم، الذي نبّهه جبريل على ما فيهما من أذى**)[37]، فما بالك بنعل غيره، ولهذا جرى عمل من يعتدّ بعلمه بالصّلاة في النّعل الطّاهرة، على تسليم أن الصّلاة فيهما سنّة، وأنه من الزينة المطلوبة في الصّلاة، هذا تحقيق المقام فاحفظه، والله سبحانه وتعالى أعلم.

قاله بفمه، ورقمه بقلمه، عبد ربّه وأسير ذنبه محمّد علي بن حسين المالكي المكّيّ، عامله الله ووالديه وأشياخه الكرام وإخوانه في الإسلام بلطفه الخفيّ، وإحسانه الوفيّ، آمين.

تحرير في 25 ربيع الأول عصر يوم الجمعة عام 1364هـ، ألف وثلاثمائة وأربعة وستّين هجرية، على مهاجرها أفضل الصّلاة وأزكى التحيّة، والحمد لله وكفى.[لو3/ ب]

ـ قائمة المصادر والمراجع

1. **القرآن الكريم**: برواية الإمام حفص بن سليمان، عن الإمام عاصم الكوفي رحمهما الله.
2. **إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل،** محمد ناصر الدين الألباني (المتوفى : 1420هـ)، بيروت: المكتب الإسلامي، ط:2 (1405هـ- 1985م).
3. **أصل صفة صلاة النبي صلى الله عليه وسلم،** محمد ناصر الدين الألباني (المتوفى: 1420هـ)، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع – الرياض، ط: 1 (1427 هـ - 2006 م).
4. **الأعلام،** خير الدين بن محمود بن محمد، الزركلي، الدمشقي (1396هـ)، بيروت: دار

العلم للملايين، ط: 15 (2002م).

5. **اقتضاء الصراط المستقيم لمخالفة أصحاب الجحيم،** ابن تيمية، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم بن محمد ابن تيمية الحراني الحنبلي الدمشقي (المتوفى: 728هـ)، المحقق: ناصر عبد الكريم العقل، دار عالم الكتب، بيروت، لبنان، ط:7، 1419هـ - 1999م.

6. **تاج العروس من جواهر القاموس،** محمّد بن محمّد بن عبد الرزّاق الحسيني، أبو الفيض، الملقّب بمرتضى، الزَّبيدي (المتوفى: 1205هـ)، المحقق: مجموعة من المحققين، دار الهداية، دت.

7. **التيسير بشرح الجامع الصغير،** المناوي، زين الدين محمد المدعو بعبد الرؤوف بن تاج العارفين بن علي بن زين العابدين الحدادي ثم المناوي القاهري (المتوفى: 1031هـ)، مكتبة الإمام الشافعي – الرياض، ط:3، 1408هـ - 1988م.

8. **رجال صحيح مسلم،** أحمد بن علي بن محمد بن إبراهيم، أبو بكر ابن مَنْجُويَه (المتوفى: 428هـ)، تحقيق: عبد الله الليثي، بيروت: دار المعرفة، ط: 1 (1407هـ).

9. **سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة وأثرها السيئ في الأمة،** أبو عبد الرحمن محمد ناصر الدين، بن الحاج نوح بن نجاتي بن آدم، الأشقودري الألباني (المتوفى: 1420هـ)، الرياض: دار المعرفة، ط:1 (1412هـ).

10. **سنن ابن ماجه،** ابن ماجة أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني، وماجة اسم أبيه يزيد (273هـ)، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت: دار إحياء الكتب العربية، دت، دط.

11. **سنن أبي داود،** أبو داود سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير بن شداد بن عمرو الأزدي السِّجِسْتاني (المتوفى: 275هـ)، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، بيروت: المكتبة العصرية، دت، دط.

12. **سنن أبي داود،** أبو داود سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير بن شداد بن عمرو الأزدي السِّجِسْتاني (المتوفى: 275هـ)، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، بيروت: المكتبة العصرية، دت، دط.

13. **السنن الواردة في الفتن وغوائلها والساعة وأشراطها،** عثمان بن سعيد بن عثمان بن عمر أبو عمرو الداني (المتوفى: 444هـ)، المحقق: د. رضاء الله بن محمد إدريس المباركفوري، دار العاصمة – الرياض، دت.

14. **شرح السنة،** أبو محمد الحسين بن مسعود بن محمد بن الفراء البغوي الشافعي (المتوفى: 516هـ)، تحقيق: شعيب الأرنؤوط-محمد زهير الشاويش، المكتب الإسلامي - دمشق، بيروت، دت.

15. **صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان،** محمد بن حبان بن أحمد بن حبان بن معاذ بن مَعْبدَ، التميمي، أبو حاتم، الدارمي، البُستي (المتوفى: 354هـ)، المحقق: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة – بيروت، ط: (1414 – 1993).

16. **صحيحُ ابن خُزَيمة،** أبو بكر محمد بن إسحاق بن خزيمة بن المغيرة بن صالح بن بكر السلمي النيسابوري (المتوفى: 311هـ)، تحقيق: محمد مصطفى الأعظمي، بيروت: المكتب الإسلامي، ط: 3 (1424هـ).

17. **صحيح الجامع الصغير وزياداته،** أبو عبد الرحمن محمد ناصر الدين، بن الحاج نوح بن نجاتي بن آدم، الأشقودري الألباني (المتوفى: 1420هـ)، بيروت: المكتب الإسلامي، دت، دط.

18. **غاثة اللهفان في مصايد الشيطان،** أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن أيوب ابن قيم الجوزية (691 - 751)، حققه: محمد عزير شمس، خرج أحاديثه: مصطفى بن سعيد إيتيم، دار عالم الفوائد - مكة المكرمة، ط:1، 1432 هـ.

19. **غريب الحديث،** أبو عُبيد القاسم بن سلاّم بن عبد الله الهروي البغدادي (المتوفى: 224هـ)، تحقيق: محمد عبد المعيد خان، الهند: مطبعة دائرة المعارف العثمانية، ط: 1 (1384هـ).

20. **فتح الباري شرح صحيح البخاري،** أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني الشافعي، بيروت: دار المعرفة، ط: (1379هـ).

21. **فتح الباري شرح صحيح البخاري،** أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني الشافعي، بيروت: دار المعرفة، ط: (1379هـ).

22. **فيض القدير شرح الجامع الصغير،** المناوي، زين الدين محمد المدعو بعبد الرؤوف بن تاج العارفين بن علي بن زين العابدين الحدادي ثم المناوي القاهري (المتوفى: 1031هـ)، المكتبة التجارية الكبرى – مصر، ط: 1 (1356هـ).

23. **كتاب العين،** أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد بن عمرو بن تميم الفراهيدي البصري (المتوفى: 170هـ)، المحقق: د مهدي المخزومي، د إبراهيم السامرائي، دار ومكتبة الهلال، دت.

24. **مجموع الفتاوى،** تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني (المتوفى:

728هـ)، تحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، المدينة النبوية: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، ط: (1416هـ- 1995م).

25. **مسند الإمام أحمد بن حنبل،** أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني (المتوفى: 241هـ)، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي ومن معه، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط: 1 (1421هـ- 2001م).

26. **مسند البزار المنشور باسم البحر الزخار،** أبو بكر أحمد بن عمرو بن عبد الخالق بن خلاد بن عبيد الله العتكي المعروف بالبزار (المتوفى: 292هـ)، المحقق: محفوظ الرحمن زين الله، وعادل بن سعد، دت، دط.

27. **مسند الدارمي، سنن الدارمي،** أبو محمد عبد الله بن عبد الرحمن بن الفضل بن بَهرام بن عبد الصمد الدارمي، التميمي السمرقندي (المتوفى: 255هـ)، تحقيق: حسين سليم أسد الداراني، دار المغني للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية، ط:1، 1412 هـ - 2000م.

28. **المعجم الكبير،** سليمان بن أحمد بن أيوب بن مطير اللخمي الشامي، أبو القاسم الطبراني (المتوفى: 360هـ)، تحقيق: حمدي بن عبد المجيد السلفي، القاهرة: مكتبة ابن تيمية، ط: 2 (1415هـ).

29. **معجم المؤلفين،** عمر بن رضا بن محمد راغب بن عبد الغني كحالة الدمشقي (1408هـ)، بيروت: دار إحياء التراث العربي، د ت، د ط.

30. **المعجم الوسيط،** مجمع اللغة العربية بالقاهرة (إبراهيم مصطفى / أحمد الزيات / حامد عبد القادر / محمد النجار)، دار الدعوة، القاهرة: مصر، دت.

نثر الجواهر والدرر في علماء القرن الرابع عشر، يوسف المرعشلي، دار المعرفة: بيروت- لبنان، ط:1 (1427هـ).

*** الحواشي والإحالات:**

(1) لم أعثر على تعريف لقبيلة العصور في المغرب.

(2) انظر ترجمته في: «نثر الجواهر والدّرر في علماء القرن الرابع عشر» للدكتور يوسف المرعشلي: (ص:1368)، «الأعلام» للزركلي: (6/305)، و«معجم المؤلّفين» لكحالة: (10/318).

(3) سيأتي تخريجه في النّصّ المحقّق.

(4) سيأتي تخريجه في النّصّ المحقّق.

(5) الخُفّ: ما يلبسه الإنسان في رجله. انظر: «العين» للخليل الفراهيدي: (4/144).

(6) أخرجه الإمام أبو داود: كتاب الصلاة، باب الصلاة في النعل، رقم: (652)، والإمام البزّار في «مسنده»: رقم: (3480)، والإمام البغويّ في «شرح السنّة»: كتاب الصّلاة، باب الصّلاة في النّعال، رقم: (534)، وصحّحه الشيخ الألباني في «أصل صفة الصّلاة»: (1/109).

(7) أخرجه بهذا اللفظ الإمام البزار في «مسنده»: رقم: (3480)، والإمام الطّبراني في «المعجم الكبير»: رقم: (7164)، وهي رواية صحيحة، كما صرّح بذلك الشيخ الألباني في: «صحيح الجامع الصّغير»: رقم: (3790).

(8) أخرجه الإمام أبو داود: كتاب الصلاة، باب المصلّي إذا خلع نعليه أين يضعهما، رقم: (655)، والإمام ابن حبّان في «صحيحه»: كتاب الصلاة، باب فرض متابعة الإمام، ذكر الأمر بالصّلاة في النّعلين أو خلعهما ووضعهما بين رجلي المصلّي إذا صلى، رقم: (2182)، وصحّحه الشيخ الألباني في «صحيح أبي داود»، رقم: (662).

(9) أخرجه الإمام أبو داود في سننه: كتاب الصّلاة، باب الصّلاة في النّعل، رقم: (653)، والإمام ابن ماجه في سننه: كتاب إقامة الصّلاة والسنّة فيها، باب الصلاة في النّعال، رقم: (1038)، والإمام أحمد في مسنده رقم: (6627)، وحسّن الشيخ الألباني إسناده في «صحيح أبي داود»، رقم: (956).

(10) انظر شواهد الأمر بمخالفة أهل الكتاب في «اقتضاء الصّراط المستقيم مخالفة أصحاب الجحيم» لشيخ الإسلام ابن تيميّة: (1/208).

(11) سورة طه: الآية 12.

(12) «اقتضاء الصّراط المستقيم مخالفة أصحاب الجحيم»: (1/208).

(13) سيأتي تخريجه في النّصّ المحقّق.

(14) سيأتي تخريجه في النّصّ المحقّق.

(15) «فتح الباري»: (1/494).

(16) الجمجم: هو النّعل. انظر: «المعجم الوسيط» لإبراهيم مصطفى وإخوانه: (1/133).

(17) المداس: هو النّعل. انظر: «المعجم الوسيط» لإبراهيم مصطفى وإخوانه: (1/133).

(18) الزّربول: بالفتح والضمّ، ويجمع على زرابيل، هو ما يلبس في الرِّجل. انظر: «تاج العروس» لمرتضى الزبيدي: (35/143).

(19) سيأتي تخريجه في النّصّ المحقّق.

(20) سبق تخريجه.

(21) «مجموع الفتاوى»: (22/121).

(22) أخرجه أبو عمرو الداني في: «السنن الواردة في الفتن وغوائلها والسّاعة وأشراطها»: رقم: (74)، بلفظ: (أخوف ما أخاف على أمتي ثلاث: الضلالة بعد المعرفة، ومضلات الفتن، وشهوة البطن والفرج)، قال عنه

الشيخ الألباني في: «سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة» رقم: (2071) : «وهذا إسناد مرسل ضعيف، رجاله ثقات؛ غير مهاجر بن عبد الله هذا فلم أجد له ترجمة».

(23) بالغ المؤلّف رحمه الله في هضم نفسه وإظهار تواضعه.

(24) أخرجه الإمام البخاري: كتاب الصلاة، باب الصلاة في النّعال، رقم: (386)، والإمام مسلم: كتاب المساجد ومواضع الصّلاة، باب جواز الصّلاة في النّعلين، رقم: (555)، والإمام التّرمذيّ: أبواب الصلاة، باب ما جاء في الصلاة في النّعال، رقم: (400)، والإمام النَّسائي: كتاب القبلة، باب الصلاة في النعلين، رقم: (775)، والإمام ابن ماجه: كتاب إقامة الصّلاة والسنّة فيها، باب الصّلاة في النّعال، رقم: (1039)، والإمام أحمد في المسند: رقم: (11976)، ولفظه عندهم سوى ابن ماجه بالاستفهام: سئل أنس بن مالك رضي الله عنه: أكان رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلي في نعليه؟ قال: «نعم».

(25) انظر: «فيض القدير شرح الجامع الصّغير» للمناوي: (222/5)، و«التّيسير بشرح الجامع الصّغير» له: (277/2).

(26) سورة الأعراف: الآية 31.

(27) كتب المؤلّف رحمه الله بخطّه على الهامش معلّقا على عبارته هذه ما نصّه: «قوله: لأنه وإن كان من الزينة، أي: وإن سلّمنا جدلا أنه يعدّ من الزينة وعدلنا عن قول الجمهور: إن الزينة في الآية مفسّرة بالثياب السّاترة للعورة كما في ميزان الشعراني.اهـ مؤلف».

(28) نقل المؤلف كلام ابن بطّال بتصرّف يسير، انظر: «فتح الباري بشرح صحيح البخاري» للحافظ ابن حجر العسقلاني: (494/1).

(29) أخرجه الإمام أبو داود: 2- كتاب الصلاة، باب الصلاة في النعل، رقم: (650)، والإمام أحمد في المسند: رقم: (11877)، والإمام الدارمي في سننه: 2- كتاب الصلاة، باب الصلاة في النعلين، رقم: (1418)، والإمام ابن خزيمة في صحيحه: كتاب الصلاة، باب المصلي يصلي في نعليه وقد أصابهما قذر لا يعلم به...، رقم: (1017)، كلهم عن أبي سعيد الخدريّ رضي الله عنه، وصحّحه الشيخ الألباني في: «إرواء الغليل»: رقم: (284).

(30) انظر: «فيض القدير شرح الجامع الصّغير» للمناوي: (222/5)

(31) الحشّ: بالفتح والضمّ، هو البستان، وهو مكان قضاء الحاجة، وإنما سمّي البستان حشّا، لأنهم كانوا يقضون الحاجة في البساتين. انظر: «غريب الحديث» للقاسم بن سلّام: (10/4).

(32) ذكر شيخ الإسلام ابن تيميّة رحمه الله مثل هذا الكلام في «مجموع الفتاوى»: (121/22).

(33) انظر: «فيض القدير شرح الجامع الصّغير» للمناوي: (222/5)

(34) ذكر العلامة ابن القيّم رحمه الله هذا الكلام في «إغاثة اللهفان من مصايد الشّيطان»: (147/1).

(35) كتب المؤلّف رحمه الله بخطّه على الهامش: «فمن هنا كتب العلامة محمد حبيب الله الشنقيطي (1362هـ) على ما رواه البخاري واللفظ له ومسلم عن أنس بن مالك رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم كان

يصلي في نعليه، ما نصه: وهذا محمول على ما إذا لم يكن في النعلين نجاسة غير معفوّ عنها، بأن لا تكون فيهما نجاسة أصلا، أو كانت بهما لكنّها معفوّ عنها. واختلف إذا ما كان فيهما نجاسة فعند الشافعيّة: لا يطهّرها إلا الماء. وقال ابن بطال: قال مالك وأبو حنيفة إن كانت يابسة أجزأه حكّها، وإن كانت رطبة لا يجزئه أن يطهّرها إلا بالماء. لكن قال الأبّي في شرح صحيح مسلم: رجع مالك عن غسل النعل والخفّ إلى الاكتفاء بالدّلك. وقال ابن حبيب: يكفي الدّلك في الخفّ لا في النّعل. وخصّ سحنون الاكتفاء بالدّلك بالأمصار وما تكثر فيه الدّوابّ؛ لظهور المشقّة في ذلك، وما ذكر من القولين في الرِّجل. قال الباجي: لا نصّ فيها، وأراها كالنّعل، وقد يفرّق بإفساد الغسل الخفّ، وخرّجها اللخميّ على النّعل، واختار هو وابن العربيّ لمن يقدر على شراء النّعل أن يغسل. وقال القاضي عياض: الصلاة في النّعل رخصة مباحة فعلها رسول الله صلى الله عليه وسلّم وأصحابه رضي الله تعالى عنهم، وذلك ما لم تُعلم نجاسة النّعل، فإن علمت وكانت نجاسة متّفقا عليها كالدم؛ لم يطهّرها إلا الماء، وإن كانت مختلفا فيها كأرواث الدّوابّ وأبوالها ففي تطهيرها بالدّلك بالتراب عندنا قولان، وأطلق الأوزاعيّ والثّوريّ إجزاء الدّلك، واختلف عندنا فيما أصاب الرِّجل من المختلف فيه: هل يكفي فيه الدّلك بالتراب أم لا؟ وبالإجزاء قال الثّوريّ وبعدمه قال...».

(36) سورة الأعراف: الآية 31.

(37) كتب المؤلّف رحمه الله بخطّه على الهامش معلّقا على عبارته هذه ما نصّه: «وهذا في نعله صلى الله عليه وسلم الذي نبّهه جبريل عليه السلام على ما فيهما من أذى... الخ ودعوى بعض المتمسّكين بمذهب ابن تيميّة وتلميذه ابن القيم أن في آخر حديث أبي داود المذكور أن النبيّ صلى الله عليه وسلّم قال للصّحابة الذين صلّوا معه في تلك القصّة فإذا أراد أحدكم أن يصلي في مداسه فليمسحه قبل أن يصلي فيه مدفوعة:

أولا: بأن نعاله صلى الله عليه وسلم الذي صلّى فيه ورماه بعدما نزل عليه جبريل وأخبره بأن به أذى، لا نشكّ بل نجزم بأنه صلى الله عليه وسلم لم يصلّ فيه إلا بعد أن مسحه وأزال منه ما يستقذر، إذ من المستبعد أن يأمر أصحابه بشيء مثل هذا ويتركه، ومع هذا كيف يتحقّق بمسح الصّحابة له بعد ذلك خلوّه من الأذى، الذي أخبر جبريل عليه السّلام النبيّ صلى الله عليه وسلّم بأن بنعاله أذى ورماه.

وثانيا: على تسليم أنه أخبر أصحابه صلى الله عليه وسلم بعد تلك الواقعة بمسحه وصلاتهم فيه بعد مسحه إذا تحقّقوا خلوّه من الأذى بعد مسحه هل يقاس نعاله على (نعالهم، وسلامة طرقهم من الأذى والنّجاسة على طرق غيرهم)، وتحقّق غيرهم بمسحه خلوّه من الأذى على تحقّقهم، (....) لذلك قال عمر بن عبد العزيز رضي الله عنه: يحدث للناس أقضية بقدر ما أحدثوا، فافهم تغنم.اهـ. مؤلفه عفي عنه».

Fath Almutaal Fi Bayan hoqm essalat fi Annial- by Mohamad Ali ben Hussein Al maliki

Study and realization by:
Dr.Fouad Atallah

ABSTRACT

This paper represents a study and realization of a manuscript related to the Prayer in slippers. The writer provides a comparative study of jurisprudence in the question of prayer in slippers, with reference to the scholars views and the explanation of the related prophetic Hadiths.

This Research is divided into two parts:

- The study section, (theme the manuscript- its contents)

- Realization section. (Adjustment of the text of the manuscript according to scientific rules .

Keywords: Prayer- Slippers- manuscript- Jurisprudence- realization- Prophetic Sunnah.

زواج المثليين في الشرائع السماوية والمواثيق الدولية

بقلم
الباحث: هاني بوجعدار(*)

ملخص

يهدف هذا المقال إلى بيان الخطر الذي يهدد الأسرة المسلمة جراء العولمة، وذلك ببيان الحماية الدولية التي يحظى بها الشذوذ الجنسي وكيف وجد هذا الانحراف ملاذا تحت مظلة حقوق الإنسان وكيف صار زواج المثليين حقا شخصيا بعد أن كان ومنذ بعيد انحرافا فطريا، مع إيضاح الصيرورة من خلال الاتفاقيات الدولية التي تسعى إلى فرض شكل الأسرة غير النمطي.

الكلمات المفتاحية: الشذوذ الجنسي، المثلية، زواج المثليين، أشكال الأسرة، العولمة القانونية، الأسرة النمطية، الأسرة غير النمطية.

مقدمة

لم تعد العولمة تقتصر على الجانب الاقتصادي أو السياسي فحسب، بل طالت حتى الجانب القانوني، ذلك أنه هناك توجه إلى إقامة مواثيق أخلاقية عالمية قوامها حقوق الإنسان؛ ولقد ظفرت المرأة بالحصة الكبرى من هذه المواثيق، بحجة دفع جميع أشكال

(*) ماجستير في الشريعة والقانون، وباحث في الدكتوراه "دكتوراه العلوم" بقسم الشريعة بإشراف: أ.د. إبراهيم رحماني معهد العلوم الإسلامية ـ جامعة الوادي. boudjadarhani@yahoo.fr

التمييز التي تمارس ضدها في كافة المجتمعات، لاسيما ما تعلق بالعادات والثقافات، فعلت أصوات لحركات نسوية تطالب بإلغاء الأدوار النمطية للرجل والمرأة؛ فأدى ذلك إلى ظهور أشكال جديدة للأسرة، خصوصا بعد أن صار للشواذ صولة وشوكة، مكنتهم من أن يصيروا قوة ضاغطة.

يعد تصميم الأسرة النمطي إرثا للإنسانية جمعاء، كونه من موروثات النظام الاجتماعي منذ القدم، الذي تتعلق به كثير من الأحكام والمقاصد الشرعية، لاسيما حفظ النسل الإنساني من الانقراض، في حين نجد أن إلغاء الفوارق الجنسية من شأنه أن يقصر الهدف من الزواج على المتعة الجسدية. لذلك صيغت إشكالية هذا البحث على النحو التالي:

هل صار زواج المثليين حقا شخصيا مكفولا بمواثيق دولية، بعد أن كان منذ أمد ليس بالبعيد انحرافا فطريا؟ وهل يمكن القول أن العالم الإسلامي اليوم مستعد للاعتراف بالمثلية الجنسية كحق من الحقوق الشخصية للفرد؟

إن الإجابة عن هذا السؤال تقتضي الاستعانة بكل من المنهجين الاستقرائي والتاريخي والوصفي التحليلي وفق الخطة التالي ذكرها:

المبحث الأول: علة الاختلاف الجنسي في الزواج ووعيد المثلية الجنسية

المطلب الأول: مقاصد الزواج في الشريعة الإسلامية.

المطلب الثاني: عقوبة المثلية الجنسية في الشريعة الإسلامية وغيرها من الشرائع السماوية.

المبحث الثاني: عولمة حقوق الإنسان ودعمها لزواج المثليين

المطلب الأول: فلسفة النوع الاجتماعي"الجندر" ودورها في إلغاء الأدوار النمطية للرجل والمرأة.

المطلب الثاني: زواج المثليين في ظل المواثيق الدولية ومطالب إلغاء تجريم المثلية الجنسية.

المبحث الأول

علة الاختلاف الجنسي في الزواج ووعيد المثلية الجنسية

خلق الله عز وجل الإنسان فكرّمه بالعقل على سائر المخلوقات، كما أودع فيه قيما وغرائز ومشاعر، مرشدا إياه سبل الهداية، ومحذرا إياه من سبل الغواية، من خلال نصوص عظيمة حواها القرآن والسنة النبوية الشريفة، جاعلا من الدنيا دار عمل ومن الآخرة دار جزاء، واقتضت ربوبيته سننا كونية، منها جعل مخلوقاته أزواجا، حيث قال تعالى: ﴿وَالأَرْضَ مَدَدْنَاهَا وَأَلْقَيْنَا فِيهَا رَوَاسِيَ وَأَنْبَتْنَا فِيهَا مِن كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ﴾ [ق:7]

فجعل بذلك من الإنسان أيضا زوجين اثنين: ذكرا وأنثى، إحقاقا لهدف عظيم هو عمارة الأرض.واقتضت حكمته جل وعلا أن أودع في هذه الثنائية المتناغمة فروقا بيولوجية وفيزيولوجية ومورفولوجية في نسق من العدالة الإلهية، الشيء الذي أهلها لتكون لبنة أساسية في المجتمع تدعى: الأسرة، يربطها ميثاق غليظ هو الزواج.

المطلب الأول: مقاصد الزواج في الشريعة الإسلامية

يعد الزواج في الشريعة الإسلامية الوسيلة الوحيدة للحفاظ على النسل، فهو نصف الدين حيث قال(ﷺ): **"إذا تزوج العبد فقد استكمل نصف دينه"**[1]، وقد حاز الزواج على هذه المكانة من منطلق أن الحفاظ على النسل مقصد من المقاصد الضرورية الخمس للشريعة.

ومحافظة الشارع على النسل كانت من جانبين:

"الجانب الأول: المحافظة عليه من جانب الوجود.وذلك بالحث على ما يحصل به استمراره وبقاؤه وتكثيره.

الجانب الثاني: المحافظة عليه من جهة العدم. وذلك بمنع ما يقطعه بالكلية أو يقلله، أو يعدمه بعد وجوده"[2]

و"عقد النكاح هو أشرف العقود في شرع الله، فهو سبب الخيرية والصلاح ذلك أن

بقاء العالم معلق بالتوالد والتناسل، وإن النسل يطلب بطريق الاختصاص شرعا وهو عقد النكاح ليختص هذا الذكر بهذه الأنثى من بين سائر الناس".[3]

فالزواج إذن هو الطريق الوحيد إلى الوطء وقضاء الوطر وإخماد الغريزة الجنسية بين الزوجين – الذين هما: الرجل والمرأة – والإطار الصحيح المحقق للتكاثر والخلفة بشكل يحفظ النوع والجنس البشري؛ فالاختلاف الجنسي شرط إلزامي لضمان استمرار الحياة، لذلك تأبى الفطرة السليمة للبشر أن يسكن الرجل إلى غير المرأة حيث قال تعالى: ﴿وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا﴾ [الأعراف 189] وقال أيضا: ﴿ وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُم مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [الروم: 21]، وقال أيضا: ﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِن ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُم عِنْدَ اللهِ أَتْقَاكُم﴾ [الحجرات: 13].

"فالنظام الإلهي الجندري يبنى على ثنائية صريحة ولا تقبل جنسا ثالثا"[4]، إلا أنه هناك فئة من الناس فسدت فطرتهم، وتغلبت عليهم شهوتهم الجنسية، فمالت نفوسهم إلى أمثالهم من الذكور أو الإناث، غير مبالين بالوظيفة الاجتماعية المنوطة بهم، معاندين لمقصود الله في الحياة، ناسين أن شذوذهم هذا مآله دمار الكون، مرتكزين على نظرية الجندر القائمة على هدم المفهوم الذي مفاده أن الخواص الجينية والبيولوجية لكل من الرجل (XY) والمرأة (XX)، هي الفيصل الوحيد في تحديد الأدوار التي يقوم بها كل منهما في مجتمعه[5]، ويحظى هذا التوجه الإباحي في الغرب منذ زمن ليس بالبعيد بالحماية القانونية والاعتراف الدستوري، لاسيما بعد تبنيه من قبل هيئة الأمم المتحدة، التي جعلته من مقتضيات حقوق الإنسان، وهي تسعى الآن إلى تسويقه إلى الدول الإسلامية وإلزامها به من خلال اتفاقيات ومواثيق دولية عدة.

"لم تزل الشرائع تضبط تصرفات الناس في هذا العالم بقوانين عاصمة عن مغالبة الأميال النفسانية في حالة الغضب والشهوة ومواثبتها على ما تدعو إليه الحكمة والرشد والتبصر في العواقب، وتلك المغالبة والمواثبة تحصل عند التزاحم لتحصيل الملائم ودفع

المنافر، وعند التسابق في ذلك التحصيل والدفع، فوظيفة الدين تلقين أتباعه لما فيه صلاحهم عاجلا وآجلا مما قد تحجبه عنهم مغالبة الأميال وسوء التبصر في العواقب، بما يسمى بالعدالة والاستقامة. ثم هو بنفوذه في نفوس أتباعه يحبب إليهم العدالة والاستقامة حتى يبلغوا درجة التطبع عليهما فينساقوا إليهما باختيارهم."[6] ولما كان ليس من اللائق بكرامة الإنسان تركه كالحيوان يشبع غريزته الجنسية دون ضابط ولا نظام[7] كان الزواج مطلب كافة الشرائع، ذلك أنه السبيل اللائق لإشباع الرغبة الجنسية، فصار الناس ينساقون إليه باختيارهم، صيانة لنفوسهم من اللهث وراء الشهوات ومن الوقوع في براثن الانحلال.

ولقد عزف قوم عن الزواج بدعوى التفرغ للعبادة فسرعان ما جاءهم العتاب حيث قال النبي (ﷺ):"**ما بال أقوام قالوا كذا وكذا؟ لكني أصلي وأنام، وأصوم وأفطر، وأتزوج النساء، فمن رغب عن سنتي فليس مني**"[8]، ويعد تصريف الشهوة بالحلال من الأعمال المأجور عليها حيث قال (ﷺ):".....**وفي بضع أحدكم صدقة**".[9]

المطلب الثاني: عقوبة المثلية الجنسية في الشريعة الإسلامية وغيرها من الشرائع السماوية

وقد أحدث النظام الرأسمالي تغييرا كبيرا في المجتمع الأوربي، حتى طال المؤسسة العائلية بكل تشكيلاتها الاجتماعية، مما أدى إلى العصف بها، وذلك نتيجة فكرة "الحرية الفردية"؛ فالفرد في هذا النظام هو محور كل الأفكار والتوجهات الاجتماعية. بل إن كل الخدمات الاجتماعية ينبغي أن تتوجه نحو تسهيل حياته ورفاهيته، ولو كان ذلك على حساب التقاليد والالتزامات الاجتماعية، مع تحطيم كافة القيود التي يفرضها النظام الديني[10]. مرتكزين على فلسفة النوع الاجتماعي أو الجندر (Gender)، وحرية تغيير الهوية الاجتماعية.

فحسب هؤلاء، فإن النوع الاجتماعي ليس بنية طبيعية، وليس حتمية بيولوجية أو مشيئة إلهية، بل هو تركيبة اجتماعية وتوجه ثقافي لا علاقة له بالتكوين الجنسي

البشري[11]، وقد أوقع ذلك الأسرة في الغرب في وضع مأساوي خطير، جعل من الزواج بين الرجل والمرأة صورة نمطية تقليدية، وصار بذلك للفرد حق في تحديد هويته الجنسية، فتأجج موضوع المثلية الجنسية أو بالأحرى الشذوذ الجنسي، وغزا وثائق الأمم المتحدة، وتم تأييد إلغاء تجريم المثلية الجنسية من لجان الأمم المتحدة المعنية بحقوق الإنسان، وهو ما جعله يحظى بالحماية القانونية والاعتراف الدستوري من قبل الكثير من الدول الغربية، وتصدت المحاكم لتجريم هذا الفعل، وقضت بعدم دستوريته لانتهاك التجريم حقوق الإنسان، ومن ثمة القفز إلى مرحلة الاعتراف بالحق في الارتباط والزواج بين المثليين، ومحاربة كافة أشكال التمييز التي تمارس ضدهم[12] مع السعي الحثيث إلى تسويق هذا المجون إلى دول العالم الثالث لا سيما الدول العربية الإسلامية.

إن زواج المثليين هو في الحقيقة توثيق للشذوذ الجنسي، أي توثيق لعلاقة جنسية بين فردين من الجنس نفسه، ففي حال كون العلاقة بين ذكرين يطلق عليها مصطلح **"فاحشة قوم لوط"** وفي حال كونها علاقة بين أنثيين يطلق عليها مصطلح **"سحاق"**.

إن اللواط فاحشة فشت في قوم لوط حيث قال تعالى: ﴿ **وَلُوطًا إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِ أَتَأْتُونَ الْفَاحِشَةَ مَا سَبَقَكُم بِهَا مِن أَحَدٍ مِنَ الْعَالَمِينَ (80) إِنَّكُم لَتَأْتُونَ الرِّجَالَ شَهْوَةً مِنْ دُوْنِ النِّسَاءِ بَل أَنْتُم قَوْمٌ مُسْرِفُونَ**﴾ [الأعراف 80-81]، و**"من"** هنا "لاستغراق الجنس" أي لم يكن اللواط في أمة قبل قوم لوط"[13]وقال أيضا: ﴿**أَتَأْتُونَ الذُّكْرَانَ مِنَ الْعَالَمِينَ (165) وَتَذَرُونَ مَا خَلَقَ لَكُم رَبُّكُم مِن أَزْوَاجِكُم بَل أَنْتُم قَوْمٌ عَادُونَ**﴾ [الشعراء 165-166]، وقال أيضا: ﴿ **وَلُوطًا إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِ أَتَأْتُونَ الفَاحِشَةَ وَأَنْتُم تُبْصِرُونَ (54) أَئِنَّكُم لَتَأْتُونَ الرِّجَالَ شَهْوَةً مِن دُونِ النِّسَاءِ بَل أَنْتُم قَوْمٌ عَادُونَ**﴾ [النمل 54-55].

إن قوم لوط "عكسوا فطرة الله التي فطر الله عليها الرجال، وقلبوا الطبيعة التي ركّبها الله في الذكور وهي شهوة النساء دون الذكور، فقلبوا الأمر، وعكسوا الفطرة والطبيعة فأتوا الرجال شهوة دون النساء، ولهذا قلب الله سبحانه عليهم ديارهم، فجعل عاليها سافلها، وكذلك قُلبوا هم، ونُكِّسوا في العذاب على رؤوسهم"[14] حيث قال تعالى: ﴿

فَجَعَلْنَا عَالِيَهَا سَافِلَهَا وَأَمْطَرْنَا عَلَيْهِم حِجَارَةً مِن سِجِّيلٍ﴾ [الحجر 74].

وقد تخوف النبي (ﷺ) على أمته من هذا الفعل فقال: "**إن أخوف ما أخاف على أمتي عمل قوم لوط**"[15] ، وهذا لعظيم خطره وسوء عقوبته ومخالفته للفطرة السليمة.

أما السحاق فـ"هو أن تأتي المرأةُ المرأةَ في فرجها بالتدالك"[16] لقوله (ﷺ): "**لا تباشر المرأةُ المرأةَ إلا وهما زانيتان، ولا يباشر الرجلُ الرجلَ إلا وهما زانيان**".[17]

إن تحريم الزنا بأنواعه لم يقتصر على الشريعة الإسلامية وحدها، بل كان محرما في شرائع من كان قبلنا من بني إسرائيل في التوراة والإنجيل، حيث "**مُرَّ على النبي (ﷺ) بيهودي محمَّمًا مجلودا فدعاهم (ﷺ) فقال: هكذا تجدون حد الزاني في كتابكم؟، قالوا: نعم، فدعا رجلا من علمائهم، فقال: أنشدك بالله الذي أنزل التوراة على موسى، أهكذا تجدون حد الزاني في كتابكم، قال: لا، ولو لا أن أنشدتني بهذا لم أخبرك، نجده الرجم، ولكنه كثر في أشرافنا، فكنا إذا أخذنا الشريف تركناه، وإذا أخذنا الضعيف أقمنا عليه الحد، فقلنا: تعالوا فلنجتمع على شيء نقيمه على الشريف والوضيع، فجعلنا التحميم، والجلد مكان الرجم، فقال رسول الله(ﷺ): " اللّٰهم إني أول من أحيا أمرك إذ أماتوه، فأمر به فرُجم**"[18] وثبت أيضا أن اليهود جاءوا إلى رسول الله (ﷺ) فذكروا له أن رجلا منهم وامرأة زنيا فقال لهم رسول الله(ﷺ): "**ما تجدون في التوراة في شأن الرجم، فقالوا: نفضحهم ويجلدون**، قال عبد الله بن سلام: كذبتم إن فيها الرجم، فأتوا بالتوراة فنشروها، فوضع أحدهم يده على آية الرجم، فقرأ ما قبلها وما بعدها، فقال له عبد الله بن سلام: ارفع يدك فرفع يده فإذا فيها آية الرجم، قالوا: صدق يا محمد فيها آية الرجم، فأمر بهما رسول الله (ﷺ) فرجما فرأيت الرجل يحني على المرأة يقيها الحجارة [19].

إن الزنا كان محرما أيضا في شريعة عيسى (عليه السلام) لأنه أرسل عقب موسى (عليه السلام) مؤمنا بما في التوراة حاكما بما فيها حيث قال الله عز وجل: ﴿ **وَقَفَّيْنَا عَلَى آثَارِهِم بِعِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ التَّوْرَاةِ وَآتَيْنَاهُ الإِنْجِيلَ فِيهِ هُدًى وَنُورٌ وَمُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ التَّوْرَاةِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةً لِّلْمُتَّقِينَ﴾** [المائدة:46].

فالشرائع الربانية كلها إذن تحرم هذا الفعل القبيح حال كونه بين رجل وامرأة، والحرمة تزداد عند حدوثه بين فردين من الجنس نفسه لمخالفته للفطرة السوية وجنوحه إلى البهيمية.

ورغم ذلك يشهد الغرب توسيعا لدائرة الحرية الشخصية على حساب التعاليم الدينية والقيم الاجتماعية، ومرد ذلك هو ظهور نظريات لفلاسفة انتفضوا ضد التعاليم الكنسية التي كانت تدعو إلى الكبت الجنسي والازدراء من المرأة، هذه النظريات كانت أرضية لاستفحال الشذوذ، وذلك عن طريق صقل أذهان البشر على المدى البعيد وفيما يلي بيان لهذه النظريات.

01 – نظرية دارون:

"ملخص هذه النظرية أن الإنسان قرد...تطور...وتطور حتى أصبح إنسانا. وقد استعملت هذه النظرية مشجبا علقت عليه الرذائل. كيف لا والإنسان كما تفيد منحدر من أصل حيواني. فما دام كذلك فيمكن أن تكون له نزعات بهيمية لا يمكن تبريرها بالعقل البشري "[20]

02– نظرية فرويد:

"تعتبر هذه النظرية بذرة الرذيلة الأولى، التي زرعت في تلك الأرض التي سمدت بل لوثت بنظرية دارون، حيث ربط فرويد سلوك الإنسان كله بالجنس، وهذا جد مقبول عند من اقتنع أن أصله حيوان، وهذه بذرة غاية في الخطورة عندما تفسر حتى علاقة الأبوين مع أبنائهم على أساس الجنس، فالجنس دافع غريزي وكبته يؤدي إلى الأمراض النفسية، ولا بد من إطلاق العنان له بدون قيد ولا ضابط ولا حد، حتى يحيا الإنسان بدون كبت أو مشكلات نفسية، فالفرد لا يحقق ذاته إلا بالإشباع الجنسي... وإمعانا في الغلو في هذه النظرية يقرر أتباع هذه النظرية أن الذكور – كل الذكور– إنما يحبون أمهاتهم بدافع جنسي والإناث يحببن آباءهن كذلك بدافع جنسي "[21].

المبحث الثاني

عولمة حقوق الإنسان ودعمها لزواج المثليين

في تطور لاحق، وبالخصوص بعد الثورة الفرنسية، صار موضوع حقوق الإنسان ذا طابع عالمي، لاسيما بعد الصراعات والحروب التي شهدها العالم بأسره إبان القرون الوسطى، إلا أنه بعد سقوط المعسكر الشيوعي كان هناك توجه نحو فرض نظام عالمي جديد، لكن دون الإقرار بالخصوصيات، مع جعل حقوق الإنسان أداة في ذلك، فلم يسلم النظام العائلي من هذا التوجه، كونه صار مدعوما من قبل منظمات كفيلة بحفظ الأمن والسلم الدوليين، لا سيما بعد أن صار الإنسان موضوعا من مواضيع القانون الدولي.

نتيجة للأوضاع المزرية التي عاشتها البشرية في الحرب العالمية الثانية، بدأ الاهتمام بحقوق الإنسان، وتجلى ذلك بصدور الإعلان العالمي لحقوق الإنسان سنة 1948، الذي كرس حقوقا عدة للإنسان تلازمه لإنسانيته، دون تمييز ولا تفرقة، على أن تلتزم الدول بكفالة هذه الحقوق في قوانينها الداخلية. وقد تبنت هيئة الأمم المتحدة حق الإنسان في الزواج، حيث نصت المادة 16 على ما يلي: "للرجل والمرأة متى بلغا سن الزواج حق التزويج وتأسيس أسرة دون أي قيد بسبب العرق أو الجنسية أو الدين، ولهما حقوق متساوية عند الزواج وأثناء قيامه وعند انحلاله"[22] .

المطلب الأول: فلسفة النوع الاجتماعي "الجندر" ودورها في إلغاء الأدوار النمطية للرجل والمرأة

عانت المرأة في العصور القديمة والوسطى من التهميش والسخرية والاستضعاف بسبب أنوثتها، فاستُلِب منها الكثير من الحقوق، ذلك أن التقاليد والأعراف والنظام الاجتماعي الذي كان سائدا في الحضارة الغربية آنذاك يبجّل ويمجد الذكورة، وقد أُلحق بالمرأة تبعا لذلك كل ما هم مشين، فاندفعت حركات نسوية للمطالبة برفع الظلم الذي يلاحقهن، ومناهضة تفرقة الذكورة على الأنوثة، والنسوية على العموم حركة تنادي بالمساواة وإلغاء التمييز بين الرجل والمرأة، وتعمل على تمكين المرأة من ذات الحقوق التي

يتمتع بها الرجل، وقد رفع آنذاك شعار الجندر أو النوع الاجتماعي لتحقيق هذا المبتغى مع التنكر لكل ما هو ديني، ويقصد بالجندر "مجموعة من الخصائص والسلوكيات التي تشكلت ثقافيا ويتم إضفاؤها على الإناث والذكور"[23]

وقد ظهر هذا المفهوم في الستينيات من القرن الماضي في أبحاث الطبيب والمحلل النفساني الأمريكي "**روبرت ستولر** Robert Stoller"، حيث دعا هذا الأخير إلى الفصل بين الجنس والجندر، ويرجع إلى **فرويد** التنظير في بيان استقلال جزء هام من الحياة الجنسية عن الوراثة والبيولوجيا، وارتباطه بالحياة النفسية والتاريخ الشخصي لكل ذات فردية[24].

تشعبت وتعددت تيارات النسوية، فإذا كانت النسوية الليبرالية تندد بالتمييز بين الرجل والمرأة وتنتقد التفاوتات القائمة على الاختلافات البيولوجية، فإن النسوية الماركسية والاشتراكية تسعى إلى تحسين الظروف والأوضاع التي تعيشها المرأة، والتخلص من النظم السياسية والاقتصادية التي تكرس أسباب استغلالها من قبل الذكر، إلا أن النسوية الراديكالية، التي تعتبر من النسوية المقاومة، ترتكز على الاستغلال الجنسي الذي تتعرض له المرأة والذي يؤيد الهيمنة الأبوية للرجال على النساء، وقد بلغ الحد ببعض أنصار هذه الفئة إلى التطرف من خلال المطالبة بتوقف النساء عن ممارسة الجنس مع عدوهم الذي هو الرجل والتحول إلى النساء[25].

وفي تطور لاحق ظهر اتجاه نسوي جديد تأثر بفلاسفة ما بعد الحداثة وظهر باسم **"ما بعد النسوية"** [26]

وأطلق عليه آخرون **"نسوية ما بعد الحداثة والنظرية الغرائبية"** [27] حيث يرى أنصار هذا المنظور أن الجنسانية والنوع يتسمان بالتحول والسيولة، وينتقدون كل المنتجات الاجتماعية والثقافية سواء في الماضي أو الحاضر، ذلك أنه من حق الأفراد والجماعات رفض الهويات المحددة لهم سلفا: فلهم الحق في إعادة صياغة هوياتهم وفقا لأهوائهم وتطلعاتهم ورؤاهم وتوجهاتهم وأفكارهم والوعي الذي يصلون إليه عبر ممارسات

الحياة اليومية، وللجسد أن يكون أنثويا وذكوريا في آن واحد [28].

ويعد العمل الذي قام به **فرويد**، وهو فكه الارتباط الآلي بين ما هو بيولوجي وما هو نفسي درسا أساسيا في الحرية البشرية ومنطلقا لفهم الاتجاهات الجنسية غير المقبولة في المجتمعات، وكذا الدفاع عن حق الإنسان في السيادة على جسده وحريته في اختيار قرينه[29]

ففلسفة النوع الاجتماعي إذن" تتنكر لتأثير الفروق البيولوجية الفطرية في تحديد أدوار الرجال والنساء... وهي تنكر أي تأثير للفروق البيولوجية في سلوك كل من الذكر والأنثى وتتمادى هذه الفلسفة إلى حد الزعم بأن الذكورة والأنوثة هي ما يشعر به الذكر والأنثى، وما يريده كل منهما لنفسه ولو كان ذلك مناقضا لواقعه البيولوجي، وهذا يجعل من حق الذكر أن يتصرف كأنثى، بما فيه الزواج من ذكر آخر ومن حق الأنثى أن تتصرف كذلك"[30].

وقد تعزز الاهتمام بالجندر أو النوع الاجتماعي مذ أن أدخل هذا المفهوم في برنامج الأمم المتحدة الإنمائي، الذي يعنى بقضايا التنمية المستدامة والنمو الاقتصادي الشامل للجميع، وقد جعل موضوع حقوق الإنسان والمساواة بين الرجل والمرأة من أهم محاوره، ومن خلال ذلك تم تبني أشكال جديدة للأسرة أطلق عليها اسم " الأسرة اللانمطية" مشكلة من ثنائية غير ضدية.

وقد جعلت لجان الأمم المتحدة من العلاقات الجنسية الرضائية بين بالغين من نفس الجنس من مقتضيات حقوق الإنسان، وكان ذلك في قضية "**تونين**" في ولاية تاسمانيا الأسترالية التي تجرم السلوك الجنسي بين شخصين من نفس الجنس بالتراضي حيث طعن هذا الأخير أمام لجنة الأمم المتحدة، وقد خلصت اللجنة آنذاك في تقريرها إلى ما يلي "مما لا شك فيه أن النشاط الجنسي الخاص بين بالغين بالتراضي مشمول بمفهوم "الخصوصية" بموجب المادة 17 من العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية" وليس من المهم أن السيد تونين، صاحب البلاغ، لم يحاكم قط فمجرد وجود القانون الجنائي يتعارض بصفة مستمرة ومباشرة مع خصوصية صاحب البلاغ[31] وبموجب المادة 17 تمنع التدخلات التعسفية أو غير القانونية في خصوصيات الأفراد مما يقوي

سلوك التمييز بين الأشخاص على أساس الميل الجنسي وهذا وفقا للمادة 26 من العهد الدولي سابق الذكر." وقد حثت هيئات الأمم المتحدة لمعاهدات حقوق الإنسان، منذ أن حسمت قضية تونين، الدول مرارا وتكرارا على إصلاح القوانين التي تجرم المثلية الجنسية أو السلوك الجنسي بين شريكين من نفس الجنس "[32]

المطلب الثاني: زواج المثليين في ظل المواثيق الدولية ومطالب إلغاء تجريم المثلية الجنسية

لم تناقش الأمم المتحدة حقوق المثليين (فيما يتعلق بالمساواة بغض النظر عن التوجه الجنسي أو الهوية الجنسية) حتى ديسمبر 2008.-، إلا أن هذه المناقشة لم تكن اعتباطا، بل سُبقت باتفاقيات دولية ممهدة للطريق، وهذه الاتفاقيات هي: اتفاقية سيداو1979، مؤتمر السكان بالقاهرة 1994، مؤتمر بيكين 1995 ومؤتمرات أخرى سأتناولها بالشرح.

1/ اتفاقية سيداو CEADAW[33]: هي اتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة، تم اعتمادها في 18 ديسمبر 1979، وقد فُتح باب التوقيع عليها في مارس 1980- بعد موافقة 20 دولة على التقيد بأحكامها – إما عن طريق التصديق أو الانضمام-[34]، وقد نصت المادة 05 على ما يلي: "تتخذ الدول الأطراف جميع التدابير المناسبة، لتحقيق ما يأتي:

- تعديل الأنماط الاجتماعية والثقافية لسلوك الرجل والمرأة، بهدف تحقيق القضاء على التحيزات والعادات العرفية وكل الممارسات الأخرى القائمة على فكرة دونية أو على أدوار نمطية للرجل والمرأة.

- كفالة تضمن التربية الأسرية تفهما سليما للأمومة بوصفها وظيفة اجتماعية، والاعتراف بالمسؤولية المشتركة لكل من الرجال والنساء في تنشئة أطفالهم وتطورهم، على أن يكون مفهوما أن مصلحة الأطفال هي الاعتبار الأساسي في جميع الحالات".

وردت في الاتفاقية اصطلاحات يراد بها التفريق بين الجنس البيولوجي للزوجين والدور المنوط بكل منهما أسريا حيث ورد اصطلاح "الأنماط الاجتماعية " و"الأدوار

النمطية للرجل والمرأة" و"اعتبار الأمومة "وظيفة اجتماعية"، وهذا في إطار محاربة التمييز الواقع على المرأة في ظل الأنظمة العائلية والثقافات المختلفة.

كما تسعى هذه الاتفاقية إلى تحقيق المساواة بين الرجل والمرأة في الأدوار الاجتماعية قضاء على التمييز وأكدت ذلك المادة 16 من ذات الاتفاقية التي نصت على ما يلي:

"1- تتخذ الدول الأطراف جميع التدابير المناسبة للقضاء على التمييز ضد المرأة في كافة الأمور المتعلقة بالزواج والعلاقات الأسرية، وبوجه خاص، تضمن – على أساس تساوي الرجل والمرأة –:

– نفس الحق في عقد الزواج.

–نفس الحق في حرية اختيار الزوج، وفي عدم عقد الزواج، إلا برضاها الحر الكامل.

– نفس الحقوق والمسؤوليات أثناء الزواج وعند فسخه.

–نفس الحقوق والمسؤوليات كوالدة، بغض النظر عن حالتها الزوجية، في الأمور المتعلقة بأطفالها، وفي جميع الأحوال تكون مصالح الأطفال هي الراجحة.

– نفس الحقوق في أن تقرر بحرية وبشعور من المسؤولية عدد أطفالها، والفترة بين إنجاب طفل وآخر، وفي الحصول على المعلومات، والتثقيف، والوسائل الكفيلة بتمكينها من ممارسة هذه الحقوق.

– نفس الحقوق والمسؤوليات فيما يتعلق بالولاية والقوامة والوصاية على الأطفال وتبنيهم، أو ما شابه ذلك من الأنشطة المؤسسية الاجتماعية، حين توجد هذه المفاهيم في التشريع الوطني، وفي جميع الأحوال تكون مصالح الأطفال هي الراجحة.

– نفس الحقوق الشخصية للزوج والزوجة، بما في ذلك الحق في اختيار اسم الأسرة، والمهنة، والوظيفة.

–نفس الحقوق لكلا الزوجين فيما يتعلق بملكية وحيازة الممتلكات، والإشراف عليها، وإدارتها، والتمتع بها، والتصرف فيها، سواء بلا مقابل، أو مقابل عوض ذي

قيمة.

2- لا يكون لخطوبة الطفل أو زواجه أي أثر قانوني، وتتخذ جميع الإجراءات الضرورية - بما فيها التشريع - لتحديد سن أدنى للزواج، ولجعل تسجيل الزواج في سجل رسمي أمرًا إلزاميًّا"

إن هذه الاتفاقية، لا سيما المواد المذكورة سابقا، تعصف بالفروقات الفطرية وبالقيم الاجتماعية وبأحكام الشريعة الإسلامية، التي هي وفقا لهذه الاتفاقية، لاسيما المادة المذكورة أخيرا، تمييزية في حق المرأة.

كما تسعى هذه الاتفاقية إلى تفاوت الأسرة النمطية التي سادت فترة ما قبل إبرام هذه الاتفاقية، ذلك أنه حسب نظرية داروين فإن التغيير يشمل حتى هذه التشكيلة طالما أن كل شيء هو مرحلي في الوجود، وذلك بتغيير الأدوار بين الزوجين، وهو ما ينتج عنه تفاوت الفروق البيولوجية، وبالتالي عدم اختصاص المرأة بالإنجاب والأمومة، وعدم اختصاص الرجل بالقوامة، وهذا إقرار ضمني بحق زواج الأشخاص من جنس واحد، طالما أن النوع الاجتماعي يتنكر للفروق البيولوجية.

2/ المؤتمر الدولي للسكان والتنمية بالقاهرة 1994:

عقد هذا المؤتمر وفقا لقرار الجمعية العامة 176/47 المؤرخ في 22 ديسمبر 1992 والقرار رقم 186/48 المؤرخ في 21 ديسمبر 1993[35]. وكان الهدف منه، وفقا للديباجة، وضع أرضية مشتركة، وسياسة سكانية وإنمائية عالمية، تضع بدائل للنمو الديمغرافي، مع الاحترام الكامل لمختلف الشرائع والقيم الأخلاقية والخلفيات الثقافية، وهذا بعد شهود العالم تناقص في الموارد الأساسية التي تعد سندا لبقاء الأجيال القادمة، مقابل تزايد في معدل نمو عدد سكان العالم، وهو ما يفسر صراع البشرية من أجل البقاء، وقد سبق هذا المؤتمر بمؤتمرات أخرى كانت في كل من بوخارست ومدينة مكسيكو عامي 1974 و1984 إلا أنه لم ينشئ حقوق إنسان دولية جديدة[36]، وقد تم منح اعتمادات لمنظمات غير حكومية كي تكون أطرافا في المؤتمر وجلساته التحضيرية[37].

وقد حوت الوثيقة ستة عشر فصلا، وكانت المرأة أسمى أهدافه، ونال الجنس القسط الأكبر من البنود على حساب التنمية. وقد نص المبدأ 09 من الفصل الثاني على ما يلي: "الأسرة هي وحدة المجتمع الأساسية، ومن ثم ينبغي تعزيزها، ومن حقها الحصول على الحماية والدعم الشاملين. وتوجد أشكال مختلفة للأسرة تبعا لاختلاف النظم الثقافية والسياسية والاجتماعية، ويجب أن يقوم الزواج على الرضا الحر لطرفيه، وأن يكون الزوج والزوجة على قدم المساواة"[38] وجاء في المبدأ الأول من الفصل الخامس: "في حين توجد أشكال شتى للأسرة في مختلف النظم الاجتماعية والثقافية والسياسية، وقد أثرت عملية التغير الديمغرافي والاجتماعي –الاقتصادي السريع في أنحاء العالم على أنماط تكوين الأسرة والحياة الأسرية، فأحدثت تغييرا كبيرا في تكوين الأسرة وهياكلها.أما الأفكار التقليدية للتقسيم على أساس الجنس للمهام الأبوية والمهام المنزلية وللمشاركة في القوة العاملة بأجر فلا تعكس الحقائق والتطلعات الراهنة"[39] كما نص المبدأ السادس من الفصل السابق ذكره على ما يلي:" وينبغي للحكومات أن تقيم وتطور الآليات الكفيلة بتوثيق التغييرات وأن تجري الدراسات بصدد تكوين الأسرة وهيكلها، لاسيما بشأن شيوع الأسر المعيشية ذات الشخص الواحد والأسر ذات الولد الوحيد والأسر متعددة الأجيال"[40]،كما نص المبدأ التاسع من الفصل السابق ذكره على ما يلي: "ينبغي أن تصوغ الحكومات سياسات تراعي مصلحة الأسرة...بغية إيجاد بيئة داعمة للأسرة، على أن تؤخذ في الاعتبار مختلف أشكالها ومهامها"[41]

كل الاصطلاحات المذكورة سابقا تحمل تفسيرا واحدا هو الترخيص بارتباط أشخاص من الجنس نفسه، وكان ذلك سببا في تحفظ دول إسلامية، وأخرى كاثوليكية، لعدم تماشي تلك المطالب مع التعاليم الدينية، فضلا عن معارضتها لدساتيرها ونظامها الداخلي وقيمها وتقاليدها ومن تلك الدول: دول أمريكا اللاتينية، الهندوراس، الأردن، الكويت، ليبيا، نيكاراغوا، سوريا، الإمارات المتحدة، اليمن، الأرجنتين، جيبوتي، الجمهورية الدومينيكية، الإكوادور، مصر، غواتيمالا.[42]

وجاء في الوثيقة توصية بضرورة الحرص على تنفيذ برنامج عمل المؤتمر مع التنسيق مع مؤسسات هيئة الأمم المتحدة والمنظمات الإقليمية وغير الإقليمية.

إن هذا المؤتمر جعل من الفرد برغباته أساس التوجه الاجتماعي، من أجل بناء مجتمع يسوده الجنس بشكل محمي ومقنن وغير مقيد، وذلك على حساب تعاليم الدين، وهو ما فسح المجال لبروز مطالب الشواذ، وسن نوع جديد من الزواج بين متماثلي الجنس، وظهور أسر لا نمطية تحت مظلة هيئة الأمم المتحدة، وباسم تنظيم الأسرة التي تعدّ وسيلة لتحقيق التنمية الذي يظهر من خلال الديباجة أنه أهم هدف.

إن هذا المؤتمر جاء ليؤكد توصيات المؤتمرات الدولية للسكان والتنمية السابقة،[43] التي عقدت في الدول الغربية، لا سيما إقرار أشكال مختلفة ومتعددة للأسرة من خلال ضمان حقوق الشواذ، والجديد هو إقامة هذه المؤتمرات في الدول العربية الإسلامية، وطرح ذات القضايا المناقشة في الدول الغربية، رغم عدم توافقها ومبادئ الشريعة الإسلامية، وهذا بلا شك يكشف عن هدف خفي، هو إنشاء مجتمعات بلا قيود، يسودها الجنس، ناهيك عن عولمة نمط الأسرة الغربية.

3/ مؤتمر بيكين لسنة 1995:

هو المؤتمر العالمي الرابع المعني بالمرأة، وقد عقد ببكين في الفترة الممتدة من 04 إلى 15 سبتمبر1955[44]، إلا أنه كسابقيه، كان وسيلة لتسويق قيم الحضارة الغربية، حيث روّج لإلغاء الفوارق بين الجنسين، ولحرية الحياة غير النمطية، والهوية الجندرية، ويتضح لنا ذلك من خلال التقرير، كما يعد المؤتمر جلسة إيضاحية لمؤتمر القاهرة.

جاء في الفصل الرابع/ الفقرة "ج" تحت عنوان المرأة والصحة، وبالتحديد في المادة 90ما يلي[45]:"وتختلف وتتفاوت إمكانية حصول المرأة على الموارد الصحية الأساسية،... والسياسات والبرامج الصحية كثيرا ما تديم الصور النمطية الشائعة للجنسين، ولا تراعي الفوارق الاجتماعية-الاقتصادية وغيرها من الاختلافات فيما بين النساء" بمفهوم المخالفة هناك إذن صور غير نمطية غير شائعة للجنسين؛ وجاء في المادة 94 ما يلي[46]:

"... تعني الصحة الإنجابية قدرة الناس على التمتع بحياة جنسية مرضية ومأمونة، وقدرتهم على الإنجاب، وحريتهم في تقرير الإنجاب وموعده وتواتره.

ويفهم من هذا الشرط حق الرجال والنساء في أن يكونوا على معرفة بالوسائل المأمونة والفعالة والممكنة والمقبولة التي يختارونها لتنظيم الأسرة...." يلاحظ أنه على الرغم من أنه يتكلم عن الأسرة إلا أنه يستعمل عبارة "الرجال والنساء" بدلا من الزوج والزوجة وفي مواد أخرى عندما تذكر كلمة الأزواج تردف بعبارة"partnership" أي الشّراكة وهذا بلا شك تأكيد لحق الشواذ في الزواج.

جاء في المادة 95 ما يلي: [47]" وتستند هذه الحقوق إلى الاعتراف بالحق الأساسي لجميع الأزواج والأفراد في أن يقرروا بحرية ومسؤولية عدد أولادهم وفترة التباعد فيما بينهم وتوقيت إنجابهم،...كما تشمل حقهم في اتخاذ القرارات المتعلقة بالإنجاب دون تمييز....ولدى ممارسة الأزواج والأفراد لهذا الحق، ينبغي أن يأخذوا في الاعتبار حاجات معيشتهم ومعيشة الأولاد في المستقبل..."،فالأسرة قد تتكون من أفراد وليس من زوجين أي من شخصين من جنس واحد وهذا يعني أن لهم الحق في تغيير الأدوار، وجاء في المادة الموالية لها أي المادة 96 ما يلي: [48] "... وعلاقات المساواة بين الرجال والنساء في مسألتي العلاقات الجنسية والإنجاب، بما في ذلك الاحترام الكامل للسلامة المادية للفرد، تتطلب الاحترام المتبادل والقبول وتقاسم المسؤولية عن نتائج السلوك الجنسي"، حيث ساوت هذه المادة بين الرجال والنساء في الإنجاب رغم أن الرجل بيولوجيا لا ينجب وهذا بلا شك تقنين لحق الشواذ في الزواج فيما بينهم.

تكررت لفظة الجندر "GENDER"مرات عديدة في التقرير، وقد ترجم هذا المصطلح في النسخة المحررة باللغة العربية إلى لفظة نوع الجنس، وقد اشتركت عدة دول (إسلامية وكاثوليكية) في التحفظ على أشكال الأسرة وعلى مفهوم الجندر وقد تقدم الكرسي الرسولي ببيان تفسيري لمصطلح "نوع الجنس GENDER" جاء فيه ما يلي: "ويفهم الكرسي الرسولي مصطلح نوع الجنس باعتباره قائما على أساسا لهوية الجنسية

البيولوجية سواء كان ذكرا أو أنثى... ولا يوافق الكرسي الرسولي على فكرة الحتمية البيولوجية القائلة بأن جميع أدوار وعلاقات الجنسين ثابتة في نمط واحد لا يتغير"[49]، وفي نهاية التقرير أدلى رئيس المؤتمر بتصريح عن مصطلح "نوع الجنس" جاء فيه ما يلي" هو تعبير شائع الاستخدام ومفهوم بمعناه العادي والمقبول عموما في العديد من المحافل والمؤتمرات الأخرى للأمم المتحدة. إنه ليس في برنامج العمل ما يشير إلى أنه قد قصد أي معنى أو مدلول جديد للمصطلح يختلف عن الاستخدام المقبول له من قبل"[50].

يلاحظ مما سبق أن هناك توجها نحو رفض فكرة وجود أدوار وعلاقات جنسية ثابتة في نمط واحد لا يتغير، وهذا تبني لفكرة النوع الاجتماعي وإقرار بحق الشواذ في تغيير جنسهم ناهيك عن حقهم في الزواج، أما بخصوص التعريف المقدم لمصطلح الجندر فإنه لا يسمن ولا يغني من جوع، إذ يكتنفه الكثير من الغموض، وهذا أسلوب من الأساليب المعتمدة، حيث تستعمل عبارات فضفاضة في بنود الاتفاقية مع الحرص على كتمان المقصد أملا في الظفر بمصادقة الدول، إلا أنه في اتفاقيات موالية يفسر المبهم ويقدم على أساس أنه مفهوم شائع الاستخدام في المحافل والمؤتمرات السابقة، وقد تفطنت الدول إلى هذه الحيلة إلا أنها لم تسلم من الضغوطات من أجل تبني الأشياء المتحفظ عليها لاسيما ما يتعلق بحقوق المثليين.

4/ مؤتمر اسطنبول للمستوطنات البشرية بتركيا 1996:

تأكيدا لمبادئ وميثاق الأمم المتحدة، والتزاما بكفالة حقوق الإنسان، المنصوص عليها في الصكوك الدولية، لاسيما الحق في السكن، جاء هذا المؤتمر من أجل معالجة موضوعين هما: المأوى الملائم للجميع، والتنمية المستدامة للمستوطنات، من أجل جعلها أكثر أمنا وصحة، وأكثر ملائمة للعيش فيها.

إن الكلام عن المأوى يقتضى الكلام عن الأسرة كونها الوحدة الأساسية للمجتمع، وجاء في الفصل الثاني من جدول أعمال المؤتمر تحت عنوان:الغايات والمبادئ الفقرة 31 "إن الأسرة هي الوحدة الأساسية للمجتمع... وتوجد أشكال مختلفة للأسرة في مختلف

النظم الثقافية والسياسية والاجتماعية وينبغي أن يتم الزواج بالموافقة الحرة للزوجين المقبلين وأن يكون الزوج والزوجة شريكين متكافئين..."[51]، وجاء في نفس الفصل، الفقرة 36 "إن صحة الإنسان ونوعية الحياة هما الأساس للجهود الرامية إلى إقامة مستوطنات بشرية مستدامة...مع بذل جهود خاصة لتصحيح أوجه عدم التكافؤ المتصلة بالأوضاع الاجتماعية والاقتصادية بما في ذلك الإسكان دون تمييز بسبب العرق أو الأصل الوطني أو نوع الجنس أو العمر أو العجز[52]، وجاء في الفصل الثالث المعنون بـ: الالتزامات، الفقرة 45/ (و) ما يلي:" تعزيز الأطر المؤسسية والقانونية التي تراعي نوع الجنس وبناء القدرات على المستويين الوطني والمحلي بما يفضي إلى المشاركة العريضة القاعدة في تنمية المستوطنات البشرية"[53]، وتحت عنوان المساواة بين الجنسين في الفقرة 46/(أ)جاء ما يلي"إدماج الاعتبارات المتعلقة بنوع الجنس في التشريعات والسياسات والبرامج المتصلة بالمستوطنات البشرية عن طريق التحليل الذي يراعي نوع الجنس"[54]، وفي الفصل الرابع: خطة العمل العالمية "استراتيجيات للتنفيذ" وتحت عنوان المشاركة الشعبية والالتزام المدني في الفقرة 182/ه:" تنظيم برامج تربية وطنية وتدريب في مجال حقوق الإنسان، باستخدام جميع وسائط الإعلام وحملات التثقيف والتوعية، لإذكاء روح المواطنة والوعي بالحقوق والمسؤوليات المدنية وسبل ممارستها، وأدوار المرأة والرجل المتغيرة،..."[55] وفي نفس الفقرة 182/ز "إزالة الحواجز القانونية التي تعترض مشاركة الفئات المهمة اجتماعيا في الحياة العامة وتشجيع التشريعات غير التمييزية"[56]

يتبين مما سبق أن فحوى هذا المؤتمر لا يخرج عن توصيات مؤتمر القاهرة ومؤتمر بيكين، فإذا كان الأخيران طرحا فكرة الجندر" نوع الجنس" والأسر غير النمطية، فإن هذا المؤتمر جاء ليؤكد تبني هيئة الأمم المتحدة للمفاهيم السابقة الذكر رغم التحفظات الدولية التي سبقت الإشارة إليها، مع طرح شيء جديد هو حق الأسر غير النمطية في السكن وفي المشاركة الشعبية والالتزام المدني، مع مطالبة الدول بإلغاء النصوص القانونية التمييزية، أي إلغاء النصوص التجريمية التي يحويها قانون العقوبات، وتعديل النصوص التي تتكلم عن تركيبة الأسرة في قوانين الأحوال الشخصية. وبلا شك يعد هذا مكسبا

للمثليين، وكيف لا يكون ذلك والداعم لهذا المؤتمر هو هيئة الأمم المتحدة.

وقد كررت الدول الإسلامية والكاثوليكية تحفظها على مصطلح "الأشكال المختلفة للأسرة" وتمسكها بحقها السيادي في تطبيق توصيات المؤتمر وفقا لما هو منصوص عليه في قوانينها الداخلية مع مراعاة القيم الدينية والثقافية والأخلاقية[57].

5/ مؤتمرات الشباب بالبرتغال لسنة 1998:

استضافت البرتغال سنة 1998 الدورة الثالثة لمنتدى منظومة الأمم المتحدة العالمي للشباب في مدينة براغا في الفترة من 2 إلى 7 أوت 1998، كما احتضنت لشبونة المؤتمر العالمي للوزراء المسؤولين عن الشباب في الفترة من 08 إلى 12 أوت من السنة نفسها، وقد حققا نجاحا كبيرا، مما دفع بالممثل الدائم لدى الأمم المتحدة إلى توجيه رسالة إلى الأمين العام لهيئة الأمم المتحدة يطلب من خلالها تعميم نص إعلان لشبونة بشأن السياسات والبرامج المعنية بالشباب، وكذلك نص خطة عمل براغا، واعتبارهما من وثائق الجمعية العامة [58] في إطار البند 103من جدول الأعمال المؤقت لدورة الجمعية العامة العادية الثالثة والخمسين[59].

على الرغم من أن الدورة الثالثة لمنتدى منظمة الأمم المتحدة كان الهدف منه هو إشراك الشباب في التنمية البشرية من خلال طرح ما يعانيه الشباب من مشاكل وما يواجههم من تحديات، إلا أن منظمي المؤتمر لم يتوانوا عن طرح ما يعانيه المثليون من كراهية الآخرين لهم، إذ تم طرح الموضوع في مقدمة خطة العمل حيث جاء في النص ما يلي: "ويعاني الشباب من ظواهر كراهية الأجانب والعنصرية،وكراهية ذوي النزعة الجنسية "[60]مع الحث على الالتزام باحترام حقوق الإنسان.

لم يُهْمَل موضوع المثليين أيضا في إعلان لشبونة، إذ تم طرح مسألة الأشكال المختلفة للأسرة رغم التحفظات التي أبدتها الدول الإسلامية والكاثوليكية في المؤتمرات السابق ذكرها، حيث جاء في الإعلان ما يلي "وإذ نقر بأن الأسرة هي الوحدة الأساسية في المجتمع وبأنه ينبغي تعزيزها، وبأنه يحق لها أن تحظى بالرعاية التامة والدعم الشامل،

وبأن مختلف أشكال الأسرة متواجدة في النظم الثقافية والسياسية والاجتماعية المختلفة"[61] كما تم نبذ التميز القائم على أساس نوع الجنس[62] والحث على الحماية التامة من العنف الممارس على أساس نوع الجنس مع تعزيز الإنعاش النفسي والبدني للضحايا وإعادة إدماجهم اجتماعيا واقتصاديا[63]. وفي هذا دلالة على أن المؤتمرات اللاحقة لمؤتمر القاهرة هي جلسات إيضاحية لبنوده وتوصياته من أجل سلخ الأسرة المسلمة من قيمها وهويتها ولا يتسنى ذلك إلا عن طريق عولمة النمط الغربي للأسرة من خلال عقد مؤتمرات مبطنة وتحت شعارات براقة بهدف تبني أشكال وأنماط جديدة للأسرة.

6/ المؤتمر الدولي للسكان والتنمية بلاهاي:

عقد هذا المؤتمر بلاهاي في الفترة من 08-12 فيفري 1999 كتقييم عملي لتنفيذ قرارات وتوصيات المؤتمر الدولي للسكان والتنمية الذي عقد في القاهرة مع إشراك ممثلي المجتمع المدني والمنظمات غير الحكومية[64]، وقد نص التقرير على ضرورة إدماج المنظور المتعلق بنوع الجنس في السياسات العامة والبرامج والأنشطة[65]، كما كان هناك حث للبلدان على التصديق على اتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة مع سحب التحفظات المتعلقة بكافة المواد المنصوص عليها[66]، كما أقرت البلدان مبدأ تمكين الأزواج والأفراد من اختيار الإنجاب بشكل طوعي مع جعله حقا شخصيا[67]، كما حوا التقرير اقتراحا بسن قوانين تكفل أشكال الأسرة[68].

وفي الأخير كان هناك طلب موجه لكافة الدول النامية والمانحة على زيادة مستويات التمويل والتبرعات المقدمة لصندوق الأمم المتحدة للسكان حتى يكون في وضع يسمح له بمواجهة التحديات السكانية المتعلقة بالصحة الإنجابية[69].

إن المتمعن في البنود السابقة يلحظ: أنه هناك محاولات متكررة من أجل استدراج الحكومات، والتدرج في إلزامها بكافة بنود اتفاقيتي **سيداو** و**القاهرة**، كونهما الإطار العام المؤسس لفكرة النوع الاجتماعي الذي هو مطية الشذوذ الجنسي، وهذا نتيجة لمطالبة مساواة المرأة بالرجل، وإلغاء جميع أشكال التمييز ضدها في كافة الأمور المتعلقة بالزواج

والعلاقات الأسرية التي تحكمها أدوار نمطية تحت غطاء حماية المرأة من القيود الدينية.

7/ الدورات التقييمية لمؤتمر بيكين:

تقرر من قبل الجمعية العامة إجراء مراجعة وتقييم لوثيقة بيكين كل خمس سنوات، من أجل ضمان تحقيق الأهداف الاستراتيجية، والتنفيذ الكامل والفعال لإعلان ومنهاج عمل بيكين؛ فكانت هناك الدورة الاستثنائية الثالثة والعشرون للجمعية العامة وأطلق عليها **بيكين+5**[70] لمتابعة ما يستجد بشأن التوصيات ومدى التزام الموقعين بالتطبيق والتخطيط للسنوات الخمس المقبلة، وقد تم من خلال تقرير هذه الدورة تبني فكرة وجود أشكال متنوعة من الأسر[71] مع النص على حق الأزواج والأفراد –أي المثليين– في تحديد عدد الأولاد[72] مع حث الحكومات على إعداد بيئة قانونية غير تمييزية تعزز الممارسة المسؤولة لهذا الحق[73]وكذا على " تعزيز حملات التوعية الجنسية والتدريب على المساواة بين النساء والرجال للقضاء على استمرار الصور النمطية التقليدية الضارة " [74] أي حق الشخص في تحديد ميله الجنسي وهويته الجندرية. وقد أسفرت الدورة عن إعلان سياسي لتقييم الانجازات المحققة والعقبات المصادفة والتحديات المؤثرة والإجراءات والمبادرات اللازمة للتغلب على العقبات.

بعد خمس سنوات وبالضبط خلال الفترة الممتدة بين 28 فيفري و11 مارس من سنة 2005 بنيويورك تم عقد **بيكين+ 10**[75] وهو الدورة التاسعة والأربعون من قبل المجلس الاقتصادي والاجتماعي، من أجل متابعة تنفيذ استراتيجيات وتوصيات المؤتمر العالمي الرابع المعني بالمرأة "مؤتمر بيكين"، والدورة الاستثنائية للجمعية العامة لعام 2000، من خلال التقارير الوطنية للدول الأعضاء والمنظمات الحقوقية، وكان الهدف هو إلغاء الفوارق بين الجنسين من أجل إحلال المساواة المبنية على أساس نوع الجنس، فضلا عن حث الحكومات على إزالة الحواجز الهيكلية والقانونية وكذا المواقف النمطية من نوع الجنس التي مبناها الممارسات الثقافية والدينية[76].

وبعد خمس سنوات أخرى تم عقد مؤتمر **بيكين+ 15**[77] وكان ذلك في الفترة الممتدة

من 01 إلى 12 مارس 2010 وكان الهدف من المؤتمر تقييم دور كل الدول والحكومات في تنفيذ بنود وتوصيات وثيقة مؤتمر بيكين، حيث نوشدت الدول بضرورة اتخاذ إجراءات لإزاحة السلوكيات النمطية، وتفعيل فلسفة النوع الاجتماعي، من أجل القضاء على المواقف النمطية إزاء دور المرأة والرجل في الأسرة [78].

وفي سنة ألفين وخمسة عشر أجري استعراض وتقييم لتنفيذ إعلان ومنهاج بيكين والوقوف على التحديات الراهنة من خلال استعراضات أجرتها 167 دولة وأطلق عليه **بيكين + 20.**

وقد حرر تقرير بذلك[79]مع اعتماد إعلان سياسي، وليس فيهما عبارات صريحة عن المثليين ولا عن الأسرة غير النمطية.

إن هذه المراجعة والتقييم لأعمال بيكين التي تمت بصفة دورية كل خمس سنوات على ما يبدو ما هي إلا وسيلة ملتوية من أجل الالتفاف من جديد حول الأشياء المتحفظ عليها في مؤتمر بيكين 1995 ومؤتمر القاهرة لاسيما تلك الألفاظ البراقة المتعلقة بالأسرة غير النمطية.

8- المنظمات غير الحكومية ودورها في الترويج لحقوق المثليين

" لقد أفرزت التطورات الحاصلة في ميدان العلاقات الدولية، ظهور فواعل جديدة لها تأثير كبير على الساحة الدولية، ولعل من أبرز هذه الفواعل المنظمات الدولية غير الحكومية التي أصبح لها خبرة ونفوذ كبيرين[80] في السياسات الدولية والعالمية "[81]

"وقد اكتسبت المنظمات الدولية غير الحكومية، اعترافا دوليا بالنشاطات والاستراتيجيات التي تستخدمها في الكشف عن انتهاكات الدول لحقوق الإنسان، وفي كسب ثقة الأفراد بما تستطيع أن تقدمه من ترقية وحماية لحقوقهم، التي تعجز الدول عن تقديمها في كثير من الأحيان بل وربما تقوم هي بانتهاكها، وذلك من خلال متابعة ورصد ممارسة النظم السياسية للحريات العامة ومدى احترامها لحقوق الإنسان"[82]

وقد أعطى المؤتمر الدولي للسكان والتنمية الذي عقد بالقاهرة دفعة جديدة للجهود التي تبذلها المنظمات غير الحكومية كشريك للحكومات في عملية التنمية[83] لا سيما المنظمات العاملة في ميدان الصحة الجنسية والإنجابية وتنظيم الأسرة، حيث جعل منها شريكا رئيسا في تنفيذ البرامج السكانية والإنمائية، ومن نشاطها عنصرا مكملا لمسؤولية الحكومات [84] كما حثت الوثيقة الحكومات على إشراك المنظمات غير الحكومية في صنع القرار من أجل إيجاد الحلول للشواغل السكانية والإنمائية وتمكينها من المعلومات والوثائق الضرورية على أن توفر لها المنظمات الحكومية المساعدة المالية وفقا لقوانين وأنظمة كل بلد دون المساس باستقلاليتها[85].

هذه الشروط دفعت بكثير من الدول إلى التحفظ على نشاط هذا النوع من المنظمات ورفض رقابتها بما في ذلك الكرسي الرسولي حيث أبدى تحفظا عاما بشأن الفصل الخامس عشر من وثيقة مؤتمر القاهرة الحامل لعنوان: المشاركة مع القطاع الحكومي[86].

في مؤتمر بيكين وفي الفصل الخامس الذي يحمل عنوان: "الترتيبات المؤسسية" وفي البندين 297- 298 ألزمت وثيقة المؤتمر الحكومات بمشاورة المنظمات غير الحكومية في وضع استراتيجيات تنفيذ منهاج عمل المؤتمر ولزوم تشجيعها في تصميم وتنفيذ الاستراتيجيات وخطط العمل الوطنية وذلك استكمالا للجهود الحكومية[87]، كما حث البند 303 على التعاون بين اللجان الإقليمية والمنظمات غير الحكومية في قضايا نوع الجنس، على أن تكفل الحكومات الدعم المالي لها نظير الجهود المبذولة[88].

في مؤتمر الأمم المتحدة للمستوطنات البشرية بتركيا تم اعتماد منظمات غير حكومية وهو ما دفع باليونان وتركيا إلى الإدلاء ببيانين ضمّناهما تحفظات[89].

لم يتوقف الأمر في هذا المؤتمر على اعتماد المنظمات غير الحكومية فقد تعدى إلى إقحام صندوق النقد الدولي من أجل التصدي للقضايا الاقتصادية والاجتماعية العالمية المشتركة وما يتصل بها من مسائل التنمية المستدامة[90]، والبنك الدولي الذي يتولى رصد مبالغ مالية للدول النامية لصياغة الأطر القانونية الاستراتيجية اللازمة للحد من الفقر في

المناطق الحضرية[91]. "وقد أعرب المندوبون عن قلقهم إزاء الطريقة التي يدير بها صندوق النقد والبنك الدولي أعمالهما"[92]

وفي مؤتمر الشباب المنعقد ببراغا بالبرتغال كان هناك حث على تشكيل منابر لمنظمات الشباب غير الحكومية على أن تتولى الحكومات دعمها بالمال مع إشراكها في صنع السياسات وصياغة آليات رسمية وغير رسمية للتشاور معها [93].

كما حثت الوثيقة المنظمات غير الحكومية وبالتعاون مع الوكالات المتخصصة والبرامج والصناديق التابعة للأمم المتحدة على إنشاء مؤتمرات وتصميم وتنفيذ سياسات شبابية ومشاريع واقعية في مجالات الصحة والتعليم والتدريب والعمالة[94] والتثقيف في مجال حقوق الإنسان نشرا للوعي الثقافي في إطار التربيط الشبكي[95]، على أن تتولى الأمم المتحدة إشراكها إشراكا عاما في صنع القرارات في منظومة الأمم المتحدة [96].

أما في إعلان لشبونة بشأن السياسات والبرامج المعنية بالشباب المنعقد في لشبونة فكان هناك حث على تعزيز دور المنظمات الشبابية [97].

واستمر أمر التأكيد على دور المنظمات غير الحكومية كهيئات رقابة على الحكومات في كافة المؤتمرات السابق الكلام عنها، الأمر الذي خلّف لدى الدول تخوفا من التقارير التي تعدها هذه المنظمات لا سيما وأن ميدان نشاطها هو حقوق الإنسان، مقابل هذا تتشكك كثير من الدول في مصداقية هذه المنظمات لتبعيتها من حيث التمويل لأطراف أجنبية، وبالتالي تسترها عن الاعتداءات والخروق والانتهاكات الواقعة في الدول الممولة.

صار أمر المثليين موضوعا من مواضيع القانون الدولي لحقوق الإنسان فصارت لهم منظمات غير حكومية تطالب بحقوقهم جهرا بعد أن كانت من قبل تنشط بصفة سرية وبأسماء لا تنبئ عن طبيعة نشاطها، هذا التغير الحادث مرتبط بالمنشورات التي صارت هيئة الأمم المتحدة تنشرها حول الميل الجنسي وهوية الجندر وحماية المهجّرين المثليين[98]، والضغط على الدول من أجل رفع التجريم والعقاب المسلط على العلاقات الجنسية بين

البالغين من نفس الجنس الممارسة بالتراضي المنصوص عليه في القوانين الجنائية الداخلية وذلك إعمالا لنصوص الاتفاقيات الدولية المشار إليها سابقا، وقد سبق لمنظمة العفو الدولية أن وجهت انتقادات للعديد من الدول بسبب العقوبات المسلطة على المثليين واصفة إياها بالتمييزية كونها تشكل خطوة للوراء فيما يتعلق بحقوق الإنسان.

بعد أن ذاع أمر حقوق المثليين وطفا على السطح، قامت فرنسا التي تعتبر مضربا للمثل في حماية حقوق الإنسان والحريات العامة بتقنين زواج المثليين وكان ذلك بتاريخ 17 ماي 2013 بموجب القانون 404-2013 [99]، ثم تهافتت الدول الغربية على هذا الأمر وبعدها صارت تمارس على الدول ضغوطات وإغراءات سياسية واقتصادية من أجل إلغاء كل ما فيه تمييز ضد المثليين وخير مثال على ذلك ما حدث مع دولة أوغندا سنة 2014، حيث أجل البنك الدولي منحها قرضا ماليا بسبب قانون يشدد العقوبة على المثليين، رغم أن تلك الأموال كانت ستوجه لدعم مشروع اجتماعي لحماية صحة الأمهات ورعاية الأطفال حديثي الولادة، والسؤال الذي يطرح هنا: كيف يقدم حق المثليين على حق المرأة والطفل وكل الاتفاقيات المشار إليها سابقا هي في الأصل من أجل حماية المرأة، وما حق المثليين فيها إلا عارضا؟ وكيف يقدم حق المثليين على حق الطفل والاتفاقيات الدولية تبجله ؟

وأبعد من ذلك فقد أقحمت فرنسا فكرة تغيير الجنس في منظومتها التربوية، وهو ما دفع ببابا الفاتيكان فرانسيس إلى توجيه انتقادات لاذعة كون نظرية التحول الجنسي تخالف قوانين الطبيعة والفطرة الإلهية وقد وصل به الغضب أن وصف هذه المناهج بـ " الاستعمار الإيديولوجي المفكك لمفهوم الذكر والأنثى "[100].

إن هذه الممارسات تكشف في الحقيقة عما يحاك ضد الأسرة فهناك رغبة ملحة لإبعادها عن القيم الإنسانية النبيلة وعن هويتها الإسلامية والميل بها إلى النمط الغربي اللاديني. كما يعد هذا مطية للتطاول على النصوص التي تنظم الميراث ذلك أن تبني نظام الأسرة غير النمطية يعني التخلي عن الأنصبة المقررة للمرأة والرجل.

الخاتمة

كان يتوقع من عولمة حقوق الإنسان خلق ثقافة متفتحة على الثقافات العالمية الأخرى، إلا أن المجتمع المدني العالمي تمكن من فرض أنماط معيشية لا تتماشى والخصوصيات بل تهدد قيما مرتبطة بالمعتقدات والأخلاق والموروثات البشرية وقد طالت هذه الموجة اللبنة الأساسية للمجتمع والتي هي الأسرة، حيث أصبحت محورا من أهم محاور هيئة الأمم المتحدة، هذه الهيئة الدولية التي تسعى جاهدة لفرض الحضارة الغربية باسم المساواة والقضاء على التمييز من خلال مفهوم جديد هو الجندر أو النوع الاجتماعي فسح للأشخاص حرية في اختيار الجنس الذي يريدونه والدور الذي يلعبونه في الأسرة فنتج عن ذلك ظهور أشكال جديدة للأسر تقوم على شخصين من نفس الجنس، إلا أنه ينبغي التنويه إلى أن حقوق الإنسان في الشريعة الإسلامية ليست منحة من الحاكم بل هي منحة ربانية فلا تقبل الحذف ولا النسخ ولا التعطيل ناهيك عن عدم جواز الاعتداء عليها والذي تسول له نفس فعل هذا المحظور يواجه بعقوبات صارمة منصوص عليها في القرآن الكريم والسنة المطهرة ممثلة في نظام الحدود، والأصل في هذه الحقوق هو التقييد لا الإطلاق كون مصلحة الجماعة هي الأخرى معتبرة، كما لا يثبت للفرد التصرف في حقه وفق ما يمليه هواه وكما يحب ويرضى بل عليه مباشرة حقوقه وفق ما يمليه التشريع الإسلامي[101].

وفي نهاية البحث لا ضير في تسجيل بعض النتائج المتوصل إليها:

- أن العولمة لم تعد مقصورة على الجانب الاقتصادي والسياسي بل طالت حتى الجانب القانوني.

- عدم ترشيد حقوق الإنسان رغم عالميتها بالقيم والأخلاق والمعتقدات المتعلقة بالخصوصيات لا سيما الإسلامية منها.

- تعتمد فلسفة الجندر على أن المجتمع وثقافته هو الذي يصنع الفروق بين الرجل والمرأة.

– فلسفة النوع الاجتماعي تمكن الفرد من تحديد هويته وتعصف بالتشكيلات الاجتماعية المتعارف عليها.

– مرور الجندر بمراحل تطور مختلفة متعلقة بالحركات النسوية وما بعد النسوية.

– السعي الحثيث إلى تجريد النصوص القانونية من طابعها الديني لاسيما الجنائية منها أو القوانين الأخرى المستلهمة من روح الشريعة الإسلامية.

– استهداف النظام الاجتماعي عموما والأسرة المسلمة خصوصا من خلال العولمة ومحاولة فرض النمط الغربي عليها.

– خطر فلسفة النوع الاجتماعي على الأسرة النمطية وهذا كنتيجة لمساواة الرجل بالمرأة وإلغاء الفوارق بينهما دون النظر في الشرائع السماوية وبدلا من المطالبة بالعدل بينهما.

– على الرغم من المكانة الهامة التي احتلتها المرأة في الإسلام إلا أن الغرب يسعى إلى تعميم مفهوم الجندر.

– الأسرة غير النمطية لا تخلو من كونها مثلية بثوب جديد.

– أن المثلية الجنسية محرمة في الشريعة الإسلامية والشرائع الربانية الأخرى، وهي في عداد الانحلال الفطري، في حين ارتقت في عصرنا الحالي لتكون حقا شخصيا للفرد.

– أن الاتفاقيات الدولية والمنظمات الدولية غير الحكومية وسيلتان من وسائل العولمة مع سعي هيئة الأمم المتحدة وأجهزتها لجعلهما أداة للضغط على الدول من أجل تغيير قوانينها الداخلية.

– عدم اغترار الدول بالألفاظ البراقة في الاتفاقيات الدولية.

– أن اتفاقية القاهرة ربطت بين زيادة السكان وزيادة الفقر وجعلت من زواج المثليين وسيلة من وسائل الحد من النسل ووسيلة من وسائل التنمية المستدامة.

في الأخير أوصي المسلمين كافة بالرجوع إلى دين الله، فمن غير المستبعد أن يكون الذّل الذي نعيشه هو من العقوبات الإلهية، ناهيك عن ضرورة التأكيد على مسألة الهوية الإسلامية ومحاولة غرسها في الأجيال الناشئة بمختلف الوسائل، مع ضرورة النهوض بالخصوصية وهذا لاستيعاب العولمة، كون الشريعة الإسلامية هي الأخرى رسالة عالمية فيها من الحقوق والمبادئ والنقاء ما يجعل هذه الموجة الغربية تتراجع، ذلك أن الغرب نفسه لا ينكر الإنسانية والعدالة التي عرفتها الحضارة الإسلامية أيام أوجها.

ـ الحواشي والإحالات:

[1] التبريزي، محمد بن عبد الله الخطيب العمري، **مشكاة المصابيح**، تحقيق: محمد ناصر الدين الألباني، ط 3 (بيروت، لبنان: المكتب الإسلامي، 1975) ج 2، ص 930، حكم عليه المحقق بأنه حديث حسن.

[2] محمد بن أحمد بن مسعود اليوبي، **مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية**، ط 1 (الرياض، المملكة العربية السعودية: دار الهجرة، 1418هـ-1998 م)، ص 257 (أصله رسالة دكتوراه).

[3] صقر بن زيد حمود السهلي، **المقاصد الخاصة للعقوبات في الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي**، (رسالة دكتوراه: كلية الدراسات العليا، جامعة نايف للعلوم الأمنية، 1430-2009)، ص 129

[4] رجاء بن سلامة، **بنيان الفحولة أبحاث في المذكر والمؤنث**، ط1(دمشق، سوريا: دار بترا للنشر والتوزيع،2005)،ص15.

[5] انظر: يسمينة مباركي، **إطيقا الجنوسة في كتابات رجاء بن سلامة**، مداخلة بملتقى وطني بجامعة البويرة حول المرأة والفلسفة بتاريخ 10مارس 2014(المستودع المؤسسي لجامعة البويرة)، ص 14

[6] محمد الطاهر بن عاشور، **أصول النظام الاجتماعي في الإسلام**، ط 2 (د.م، تونس: الشركة التونسية للتوزيع / دم، الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، 1985)، ص 10

[7] انظر: عبد الكريم زيدان، **المفصل في أحكام المرأة والبيت المسلم في الشريعة الإسلامية**، ط1(بيروت، لبنان: مؤسسة الرسالة، 1413هـ-1993)، ج 6، ص 11

[8] أخرجه مسلم، كتاب: النكاح، باب: استحباب النكاح لمن تاقت نفسه إليه، ح ر: 1401، مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشري النيسابوري، **صحيح مسلم**، اعتنى به:أبو صهيب الكرمي، د.ط (الرياض، المملكة العربية السعودية: بيت الأفكار الدولية للنشر والتوزيع،1419هـ-1998 م)، ص 549

[9] المرجع نفسه، كتاب: الزكاة، باب: بيان أن اسم الصدقة يقع على كل نوع من المعروف، ح ر:1006، ص389

[10] انظر: زهير الأعرجي، **النظام العائلي ودور الأسرة في البناء الاجتماعي الإسلامي**، منشور إلكترونيا على الرابط التالي: http://books.rafed.net/view.php?type=c_fbook&b_id=269، ص 36-39-42-46

[11] انظر: يسمينة مباركي، مرجع سابق، ص 7

[12] انظر: عبد الإله محمد النوايسة، "المثلية الجنسية الرضائية بين التجريم والإباحة"، **مجلة الشريعة والقانون**، د م، **ع 37، محرم 1430هـ- يناير 2009**، ص؟.

[13] شمس الدين القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد، **الجامع لأحكام القرآن**، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم اطفيش، ط2 (القاهرة، مصر: دار الكتب المصرية، 1384هـ-1964م)ج7،ص 245

[14] ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد، **الجواب الكافي لمن سأل عن الدواء الشافي**، ط1(المغرب: دار المعرفة، 1418ه-1997م)، ص 171.

[15] أخرجه ابن ماجه، أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني، **صحيح وضعيف سنن ابن ماجه**، تحقيق: محمد ناصر الدين الألباني، ط 2 (الرياض، المملكة العربية السعودية: مكتبة المعارف للنشر والتوزيع،1429هـ-2008 م)، ح ر 2563، ص 436، حكم عليه المحقق بأنه حديث حسن.

[16] محمود كاوه، **الزنا في الشرائع القديمة وفي الفقه الإسلامي**، د ط(د م: مطبعة رنج،2004)، ص 105

[17] أخرجه الطبراني، باب العين: من اسمه علي، ح ر: 4157،الطبراني أبو القاسم سليمان بن أحمد بم مطير اللخمي الشامي، **المعجم الأوسط**، تحقيق: طارق بن عوض الله بن محمد و عبد المحسن بن إبراهيم الحسيني، 10ج، د.ط (القاهرة: دار الحرمين، د ت)، خ 4، ص266.

[18] أخرجه مسلم: كتاب: الحدود، باب: رجم اليهود، أهل الذمة،ح ر: 1700، **صحيح مسلم**، مرجع سابق، ص 706

[19] أخرجه البخاري، كتاب: أهل الحدود، باب: أحكام أهل الذمة و إحصانهم إذا زنوا و رفعوا إلى الإمام،ح ر:6841،، البخاري أبو عبد الله محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة، **صحيح البخاري**، د.ط (الرياض، المملكة العربية السعودية: بيت الأفكار الدولية= =1419 هـ-1992م)، ص 1305

[20] عبد الحميد القضاة، **الشباب والشذوذ الجنسي- قوم لوط في ثوب جديد-**، د.ط (د.م، د.ت)، ص 32

[21] المرجع نفسه، ص 32-33.

[22] قرار الجمعية العامة لهيئة الأمم المتحدة المتضمن **الإعلان العالمي لحقوق الإنسان**، وثيقة رقم A/RES/217/III،المؤرخ في 10 ديسمبر 1948، ص 74.

[23] " الجنوسة والمعرفة:صياغة المعارف بين التأنيث والتذكير"، **ألف: مجلة البلاغة المقارنة**، الجامعة الأمريكية بالقاهرة، ع 19: 1999، ص 6-7

[24] انظر: رجاء بن سلامة، مرجع سابق ص11-12.

[25] انظر: صالح سليمان عبد العظيم؛ "النظرية النسوية ودراسة التفاوت الاجتماعي"، **مجلة دراسات العلوم الإنسانية والاجتماعية**، جامعة الأردن، المجلد41، ملحق 1: 2014، ص 641-646

[26] يسمينة مباركي، مرجع سابق، ص 13.

[27] صالح سليمان عبد العظيم، مرجع سابق، ص 649.

[28] انظر: المرجع نفسه، ص 649.

[29] انظر: رجاء بن سلامة، مرجع سابق ص12.

[30] سيما عدنان أبو رموز، **النوع الاجتماعي- الجندر رسالة ماجستير، إشراف "مصطفى أبو صوي**، دط (القدس فلسطين: 1426 هـ-2005م)، ص7

[31] وثيقة هيئة الأمم المتحدة تحت رقم CCPR/C/50/D/488/1992

[32] الأمم المتحدة، **الناس يولدون أحرارا متساوين-الميل الجنسي والهوية الجنسانية في القانون الدولي لحقوق الإنسان**، وثيقة رقم: HR/PUB/12/06، ص17

[33] هذه الأحرف هي اختصار لاسم الاتفاقية باللغة الانجليزية:

CONVENTION ON ELIMINATION OF ALL FORMS OF DISCRIMINATION "
"AGAINST WOMEN

[34] **الجريدة الرسمية الجزائرية**، ع 06، ت 1996/01/24، ص04.

[35] وثيقة هيئة الأمم المتحدة تحت رقم1994 October 18 A/CONF.171/13 ، ص 126.

[36] انظر: المرجع نسه، ص 8-12.

[37] انظر: وثيقة هيئة الأمم المتحدة تحت رقم: E/CONF.84/PC/10

[38] المرجع نفسه، ص 15.

[39] المرجع نفسه، ص 31

[40] المرجع نفسه، ص 32

[41] المرجع نفسه، ص 33

[42] انظر: المرجع نفسه، 145- 156

[43] انظر: وثيقة هيئة الأمم المتحدة تحت رقم E/CONF.76/1 تحوي تقرير المؤتمر الدولي للسكان والتنمية المنعقد في مكسيكو من 06 إلى 14 أوت 1984

[44] انظر: وثيقة هيئة الأمم المتحدة تحت رقم A/CONF.177/20/ Rev.1 تحوي تقرير المؤتمر الرابع المعني بالمرأة المنعقد في بيكين من 04 إلى 15 سبتمبر1995

[45] المرجع نفسه، ص 41

[46] المرجع نفسه، ص 43

[47] المرجع نفسه، ص 43

[48] المرجع نفسه، ص 43

[49] المرجع نفسه، ص 197

[50] المرجع نفسه، ص 265

[51] تحوي تقرير مؤتمر الأمم المتحدة للمستوطنات البشرية (الموئل الثاني) المنعقد بإسطنبول من 03 إلى 14 جوان 1996، ص 18.وثيقة هيئة الأمم المتحدة تحت رقم A/CONF.165/14

[52] المرجع نفسه، ص 20

[53] المرجع نفسه، ص 27

[54] المرجع نفسه، ص 28

[55] المرجع نفسه، ص 95

[56] المرجع نفسه، ص 96

[57] المرجع نفسه، ص 199-207

[58] انظر: وثيقة هيئة الأمم المتحدة تحت رقم A/53/378تحوي نص رسالة مؤرخة في 11 سبتمبر 1998 موجهة إلى الأمين العام من الممثل الدائم للبرتغال لدى الأمم المتحدة، مرفقة بنص إعلان لشبونة بشأن السياسات والبرامج المعنية بالشباب وخطة عمل براغا للشباب المعتمدة في منتدى منظومة الأمم المتحدة العالمي الثالث للشباب.

[59] وثيقة هيئة الأمم المتحدة تحت رقم A/53/150تحوي جدول الأعمال المؤقت لدورة الجمعية العامة العادية الثالثة والخمسين.

[60] ، ص A/53/37816وثيقة هيئة الأمم المتحدة تحت رقم

[61] المرجع نفسه، ص 4

[62] المرجع نفسه، ص 11

[63] المرجع نفسه، ص 13

[64] وثيقة هيئة الأمم المتحدة تحت رقمE /C N.9/1999/PC/3تحوي تقرير محفل لاهاي المنعقد من 08 إلى 12 فيفري 1999

[65] المرجع نفسه، ص 21

[66] المرجع نفسه، ص 22، 28

[67] المرجع نفسه، ص 24

[68] المرجع نفسه، ص 28

[69] المرجع نفسه، ص 42

[70] وثيقة هيئة الأمم المتحدة تحت رقم A/S-23/10/Rev.1تحوي تقرير اللجنة الجامعة المتخصصة للدورة الاستثنائية الثالثة والعشرين للجمعية العامة المنعقدة سنة 2000 بنيويورك.

[71] انظر: المرجع نفسه، ص 32

[72] انظر: المرجع نفسه، ص 40

[73] انظر: المرجع نفسه، ص 35

[74] المرجع نفسه، ص 49

[75] وثيقة هيئة الأمم المتحدة تحت رقم E/2005/27-E/CN.6/2005/11تحوي تقريرا عن الدورة التاسعة والأربعين للمجلس الاقتصادي والاجتماعي التابع لهيئة الأمم المتحدة بنيويورك من 28 فيفري - 11 و 22 مارس 2005

[76] انظر: المرجع نفسه، ص 39، 113، 119، 133، 135.

[77] تحوي تقريرا عن الدورة الرابعة والخمسين للمجلس الاقتصادي و الاجتماعي التابع لهيئة الأمم المتحدة بنيويورك من 01–12 مارس 2010 وثيقة هيئة الأمم المتحدة تحت رقم:
E/2010/27/-E/CN.6/2010/11

[78] انظر: المرجع نفسه، ص 29،30،31،55،56

[79] تحوي تقريرا عن الدورة التاسعة والخمسين للمجلس الاقتصادي و الاجتماعي التابع لهيئة الأمم المتحدة بنيويورك من 09–20 مارس2015 وثيقة هيئة الأمم المتحدة تحت رقم:
/102015/27/-E/CN.6/2015E/

[80] الصواب: كبيران

[81] السعيد برابح، **دور المنظمات الدولية غير الحكومية في ترقية وحماية حقوق الإنسان**، رسالة ماجستير، كلية الحقوق، جامعة منتوري، 2009–2010، ص 8.

[82] المرجع نفسه، ص 3

[83] انظر: سعيد عبد السميع شحاته، "دور المنظمات غير الحكومية على الصعيد الدولي: الحاضر والمستقبل"، **مجلة السياسة الدولية**، ع 119: جانفي 1995، ص222

[84] مرجع سابق، ص 111–112. انظر: وثيقة هيئة الأمم المتحدة تحت رقم: A/CONF.171/13

[85] المرجع نفسه، ص 113

[86] المرجع نفسه، ص 111

[87] انظر: وثيقة هيئة الأمم المتحدة تحت رقم A/CONF.177/20/Rev.1، مرجع سابق، ص 148

[88] اظر: المرجع نفسه، البند 305، ص 149

[89] انظر: وثيقة هيئة الأمم المتحدة تحت رقم A/CONF.165/14، مرجع سابق، ص 136

[90] المرجع نفسه، ص 168

انظر: المرجع نفسه، ص 168[91]

[92] المرجع نفسه، ص 168

[93] انظر: وثيقة هيئة الأمم المتحدة تحت رقم A/53/378، مرجع سابق، ص 19

[94] انظر: المرجع نفسه، ص 20

[95] انظر: المرجع نفسه، ص 24

[96] انظر: المرجع نفسه، ص 21

[97] انظر: المرجع نفسه، ص 07

[98] انظر: وثيقة هيئة الأمم المتحدة تحت رقم A/HRC/29/23 لمجلس حقوق الإنسان وتحوي التقرير السنوي لمفوض الأمم المتحدة السامي لحقوق الإنسان وتقريرا المفوضية السامية والأمين العام لمتابعة وتنفيذ إعلان وبرنامج فيينا.

[99] Journal officiel français, n°0114 du 18 mai 2013.

[100] نادية سليماني، "**باب الفاتيكان يشن هجوما على مناهج فرنسا الدراسية**"، **جريدة الشروق**، ع: 5242، ت: 09 أكتوبر 2016 الموافق لـ 07 محرم 1438 هـ،الجزائر.

[101] انظر: أحمد الرشيدي، عدنان السيد حسين، **حقوق الإنسان في الوطن العربي**، ط 1 (دمشق- سوريا: دار الفكر، 1423هـ-2002 م)، ص97 -102 .

Gay marriage in the heavenly laws and international conventions

By:Hani Boujaadar

ABSTRACT

This article is to describe the danger that threatens the Muslim family as a result of globalization, by stating the international protection of homosexuality, With clarifying the process through international conventions that seek to impose the form of the non-typical family..

Keywords:

Gay – Marriage- Hevenly laws – International conventions – Globalization – Homosexuality- Non-tipical – Family.

صفحة بيضاء

صفحة بيضاء

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°.6, Vol. 3 - Jumada II 1438 – March 2017

page number	Articles
09	● **The objectives of downloading the Holy Quran in the light of its texts.** By: **Dr.Nora benahcen** & **Tayeb Safiya**
37	● **Development objectives of family financial management In the prophetic tradition.** By : **Dr. Hamid Mesrar**
69	● **Incubation, an educational process primarily "Conditions and requirements**. By : **Pr . Abou Baker Lacheheb**
101	● **From the philosophy of jurisprudence to jurisprudential thought.** By: **Pr.Nawar ben Chelli**
125	● **Fath Almutaal Fi Bayan hoqm essalat fi Annial- by Mohamad Ali ben Hussein Al maliki.** Study and realization by: **Dr.Fouad Atallah**
145	●**Gay marriage in the heavenly laws and international conventions.** By:**Hani Boujaadar**

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°.6, Vol. 3 - Jumada II 1438 – March 2017

Honorary President of the Journal
Pr. Omar FERHATI

Director of Journal
Pr. Ibrahim RAHMANI

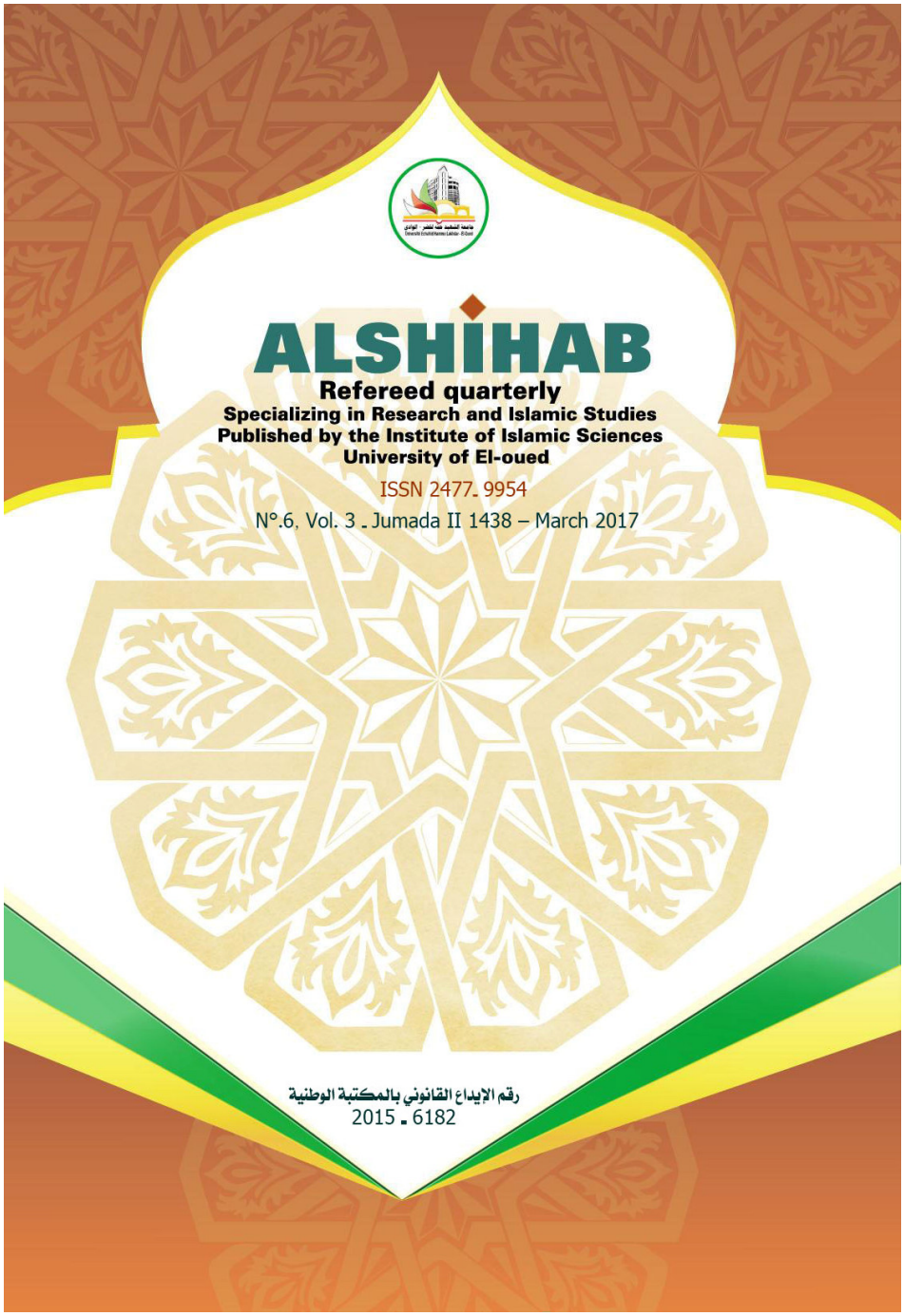
Editor in chief:
Pr. Mostafa HAMIDATOU

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°.6, Vol. 3 . Jumada II 1438 – March 2017
رقم الإيداع القانوني بالمكتبة الوطنية
2015 . 6182