



مجلة الوسكية

للدراستات الشرعية والإنسانية والاجتماعية

• الثمن : 100 أوقية

• السنة : 1442هـ / 2021

• العدد : 01

دورية سنوية علمية محكمة تهتم بالعلوم الشرعية والإنسانية والاجتماعية
تصدر عن كلية أصول الدين بجامعة العلوم الإسلامية بالعيون ، بالجمهورية الإسلامية الموريتانية





مجلة الوسيلة

دورية سنوية علمية محكمة تهتم بالعلوم الشرعية والإنسانية والاجتماعية
تصدر عن كلية أصول الدين، بجامعة العلوم الإسلامية بالعيون، بالجمهورية الإسلامية الموريتانية
العدد الأول - السنة 1442هـ / 2021م

في هذا العدد:

- التسامح بين رؤيتين نحو مفهوم جديد: د. محمد المحجوب ولد إسلام ولد بيته
- الحوار والائتلاف في ضوء الكتاب والسنة: د. منجية النفزي السوابعي
- في البعد المقاصدي لإدارة الاختلاف .. مدخل تأسيسي: د. محمد خليفة صديق
- الحوار والائتلاف بدل التنازع والاختلاف بين النص الشرعي والبعد المقاصدي: د. عبد الرحمن محمد ميغا
- الوظائف النبوية المتعددة وأثرها في موارد الخطاب الشرعي: د. عبد الأحد امباكي
- حجية مفهوم العدد وأثره في اختلاف الفقهاء: د. يونس حديبي
- عناية ابن العربي بالمصطلح الفقهي في الموطأ من خلال القبس: د. الحنفي المراد
- الألفاظ الدالة على الصفات عند المحدثين: د. محمد بن محمد الحافظ بن الراضي
- المقاصد الاجتماعية لحد الزنا: د. حمود أعمار جودة
- أثر المقاصد الشرعية في تفعيل دور عمل المؤسسات الخيرية: د. محمد فال محمد محمود السالك
- الدولة في الإسلام وتناقضات الدولة الحديثة: د. بون باهي
- اللغة العربية وتدريسها في بلاد شنقيط: مقارنة بين الطرق القديمة والأساليب الحديثة: د. أحمدو ولد آكاه
- العوامل الجغرافية وتأثيرها على استقرار السكان في بورتسودان: د. ياسر عبد الحمود حامد التهامي

الناشر: جامعة العلوم الإسلامية بالعيون . موريتانيا

رقم الإيداع بالمكتبة الوطنية الموريتانية

2022 / 2442

مضاع الربلحنت



Av. Hassan II Cité Al Manar n° 6/3 - Rabat
05 37 20 46 32 - 06 61 20 37 76
imprimerierabatnet@gmail.com
www.imprimerierabat.com

- **سكرتارية تحرير المجلة:**
- د. أحمد كوري يابا السالكي، كلية أصول الدين بجامعة العلوم الإسلامية، موريتانيا
 - د. أحمد محمد الأمين انداري، كلية أصول الدين بجامعة العلوم الإسلامية، موريتانيا
 - د. علال باب، كلية أصول الدين بجامعة العلوم الإسلامية، موريتانيا
- **اللجنة الاستشارية للمجلة:**
- الأستاذ الدكتور محمد لمرايط أجبيد، رئيس جامعة العلوم الإسلامية بالعيون
 - الدكتور المصطفى البشير، نائب رئيس جامعة العلوم الإسلامية بالعيون
 - الأستاذ الدكتور أبكر ولر، نائب رئيس جامعة الملك فيصل باتشاد
 - الأستاذ الدكتور عبد الرحمن محمد ميغا، نائب رئيس الجامعة الإسلامية بالنيجر
 - الأستاذ الدكتور ماسيري دوكوري، عميد كلية علوم التربية بجامعة يوبي في نيجيريا
 - الأستاذ الدكتور أمين مصطفى الشنقيطي، عميد معهد اللغة العربية في الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة
 - الأستاذة الدكتورة منجية النفزي السواحي، مديرة مدرسة الدكتوراه بجامعة الزيتونة بتونس
 - الأستاذ الدكتور حاتم الصديق محمد أحمد، أستاذ بكلية التربية بجامعة الزعيم الأزهرى . السودان
 - الأستاذ الدكتور يحيى البراء، أستاذ بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بجامعة نواكشوط العصرية
 - الدكتور يوسف حيتو، باحث بجامعة محمد بن زايد للعلوم الإنسانية . الإمارات العربية المتحدة
 - الأستاذ الدكتور البكاي عبد المالك، أستاذ بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بجامعة نواكشوط العصرية
 - الدكتور محمد إسحاق سعد الكنتي، أستاذ بجامعة العلوم الإسلامية بالعيون
 - الدكتور صالح محروس، الأمين العام للرابطة العربية الإفريقية . مصر
 - الدكتور إيهاب اللعي السامرائي، باحث في الوقف السني بالعراق

- **المدير المسؤول:** د. محمد سيدي محمد أحمد، عميد كلية أصول الدين بجامعة العلوم الإسلامية بالعيون، موريتانيا
- **رئيس التحرير:** د. أحمد كوري يابا السالكي، نائب عميد كلية أصول الدين بجامعة العلوم الإسلامية بالعيون، موريتانيا
- **اللجنة العلمية للمجلة:**
- د. محمد سيدي محمد أحمد، كلية اللغة العربية والعلوم الإنسانية بجامعة العلوم الإسلامية، موريتانيا
 - د. أحمد كوري يابا السالكي، كلية أصول الدين بجامعة العلوم الإسلامية، موريتانيا
 - د. محمد سالم اياه السيد، كلية أصول الدين بجامعة العلوم الإسلامية، موريتانيا
 - د. محمد المختار ولد محمد فاضل كلية أصول الدين بجامعة العلوم الإسلامية، موريتانيا
 - د. حبيب الله المصطفى حبيب الرحمن، كلية أصول الدين بجامعة العلوم الإسلامية، موريتانيا
 - د. الشيخ أحمد نافع كلية أصول الدين بجامعة العلوم الإسلامية، موريتانيا
 - د. سيدي محمد العربي كلية أصول الدين بجامعة العلوم الإسلامية، موريتانيا
 - د. محمد تقي الله الطالب جدو كلية أصول الدين بجامعة العلوم الإسلامية، موريتانيا
 - د. علي محمد القدال، كلية الشريعة بالجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، المملكة العربية السعودية
 - دة . هند فخري سعيد، كلية التربية الأساسية بجامعة الموصل، العراق
 - د. محمد خليفة صديق، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية بجامعة إفريقيا العالمية، السودان
 - د. محمد يحيى باباه، كلية أصول الدين بجامعة العلوم الإسلامية، موريتانيا
 - د. أحمد محمد الأمين انداري، كلية أصول الدين بجامعة العلوم الإسلامية، موريتانيا
 - د. يسلم الطالب اعبيدي، الجامعة الإسلامية، بالنيجر
 - د. حمود أعمر جودة، كلية أصول الدين بجامعة العلوم الإسلامية، موريتانيا
 - د. محمد الفضل، كلية أصول الدين بجامعة العلوم الإسلامية، موريتانيا
 - د. محمد الحسن إيتحيين، كلية أصول الدين بجامعة العلوم الإسلامية، موريتانيا
 - د. الشيخ النين، كلية أصول الدين بجامعة العلوم الإسلامية، موريتانيا

فهرس المحتويات

- شروط ومعايير النشر في المجلة 4
- افتتاحية 7
- التسامح بين رؤيتين نحو مفهوم جديد: د. مُجَّد المحجوب ولد إسلام ولد بيّه 9
- الحوار والائتلاف في ضوء الكتاب والسنة: د. منجية النفزي السواحي 17
- في البعد المقاصدي لإدارة الاختلاف .. مدخل تأسيسي: د. مُجَّد خليفة صديق 34
- الحوار والائتلاف بدل التنازع والاختلاف بين النص الشرعي والبعد المقاصدي:
د. عبد الرحمن مُجَّد ميغا 48
- الوظائف النبوية المتعددة وأثرها في موارد الخطاب الشرعي: د. عبد الأحد امباكي ... 75
- حجية مفهوم العدد وأثره في اختلاف الفقهاء: د. يونس حديبي 87
- الألفاظ الدالة على الصفات عند المحدثين: د. مُجَّد بن مُجَّد الحافظ بن الراضي 103
- عناية ابن العربي بالمصطلح الفقهي في الموطأ من خلال القبس: د. الحنفي المراد .. 112
- المقاصد الاجتماعية لحد الزنا: د. حمود أعمر جودة 142
- أثر المقاصد الشرعية في تفعيل دور عمل المؤسسات الخيرية:
د. مُجَّد فال مُجَّد محمود السالك 161
- الدولة في الإسلام وتناقضات الدولة الحديثة: د. بون باهي 196
- اللغة العربية وتدريبها في بلاد شنقيط: مقارنة بين الطرق القديمة والأساليب الحديثة:
د. أحمدو ولد آكاه 210
- العوامل الجغرافية وتأثيرها على استقرار السكان في بورتسودان: د. ياسر عبد الحمود
حامد التهامي 226

شروط ومعايير النشر في المجلة

. أن تتوفر في الدراسات والبحوث المقترحة للنشر في المجلة شروط البحث العلمي العامة المتعارف عليها أكاديمياً، من حيث احترام المنهج والتأصيل والمحيى مجدداً، والاستناد إلى معطيات ووقائع ملموسة، ودقة المعلومات، والتقييد بمتطلبات الأمانة العلمية، من حيث عدم سرقة جهود الآخرين، والأمانة في الاقتباس.

. أن يكون البحث أصيلاً معدداً خصيصاً للمجلة، وألا يكون قد نشر جزئياً أو كلياً أو نُشر ما يشبهه في أي وسيلة نشر إلكترونية أو ورقية، أو قُدم في أحد المؤتمرات العلمية من غير المؤتمرات التي تعقدها الكلية أو الجامعة، وأن لا يكون مستلماً من أطروحة دكتوراه أو رسالة جامعية كيف ما كان نوعها.

أن لا يقل عدد كلمات البحث المقدم للنشر عن 5000 كلمة، ولا يزيد عن 7000 كلمة، بخط Traditional Arabic، وبحجم 16 للمتن، و12 للهامش.

. البناء النصي المتناسك والواضح والبعيد عن الحشو والتكرار، والابتعاد عن التعميمات غير المبنية على أسس علمية والانتقائية، وعن الأحكام المسبقة غير المستندة إلى تراكمات معرفية ونتائج بحثية سابقة.

. أن تتكون هيكلية البحث من مقدمة تتضمن تمهيدا للموضوع، وعرض أو متن موزع على أبواب وعناوين فرعية متعددة المستويات، وخاتمة تعرض باقتضاب أهم الاستنتاجات التي توصل إليها الباحث أو تتضمن خلاصة مركزة للبحث.

. الدقة في ذكر الهوامش والمراجع بأسلوب علمي يغطي كل المعلومات المطلوبة عن المصدر أو المرجع، (سواء كان كتاباً أو مقالة في دورية علمية أو أطروحة دكتوراه أو بحثاً للماجستير أو رسالة جامعية، أو تقريراً،)، ويراعى في ترتيب المراجع في الإحالات الآتي:

بالنسبة للكتب: عند أول ذكر للمرجع يتم ذكر المعلومات التالية: المؤلف، عنوان الكتاب، جهة النشر، مكان النشر، الطبعة، تاريخ النشر، الجزء إن وجد، الصفحة، عند تكرار الاعتماد على المرجع في مواطن عديدة من البحث، يكتب في ذكر المؤلف، وعنوان الكتاب، وبعدها عبارة مرجع سابق، ومن ثم يتم ذكر رقم الصفحة، وإذا كان المرجع هو آخر مرجع تم الاعتماد عليه، يتم الاكتفاء بعبارة المرجع نفسه، مع ذكر رقم الصفحة، إلا إذا كانت الصفحة هي ذاتها، فأنذ يكفي بذكر عبارة الصفحة نفسها بعد عبارة المرجع نفسه، وبالنسبة إلى الكتب التي اشترك في تأليفها مؤلفان فيذكر في بداية الإحالة اسم المؤلفين، أما الكتب التي اشترك في تأليفها أكثر من مؤلفين، فيكتب اسم المؤلف الرئيس أو المحرر أو المشرف على تجميع مادة الكتاب مع عبارة "وآخرون"، وفي حال ما إذا كان المرجع هو عبارة

عن كتاب مترجم فإن الترتيب يكون على الشكل التالي: المؤلف، عنوان الكتاب، المترجم، جهة النشر، مكان النشر، الطبعة، تاريخ النشر، الجزء إن وجد، الصفحة.

بالنسبة للدوريات والمجلات: يراعى الترتيب التالي: المؤلف، عنوان البحث أو المقال، اسم الدورية أو المجلد، المجلد و/أو رقم العدد أو كلاهما، تاريخ النشر، رقم الصفحة.

بالنسبة للأطاريح والرسائل الجامعية: يراعى الترتيب التالي: المؤلف، عنوان الأطروحة أو الرسالة، التخصص الذي أنجزت فيه، اسم الكلية، اسم الجامعة، العام الجامعي، رقم الصفحة.

بالنسبة للتقارير: يراعى الترتيب التالي: عنوان التقرير، الجهة التي أصدرته، جهة النشر، مكان النشر، تاريخ النشر، الصفحة.

بالنسبة للصحف والجرائد: يراعى الترتيب التالي: الكاتب، عنوان المقال، اسم الصحيفة أو الجريدة، رقم العدد، تاريخ النشر، رقم الصفحة.

بالنسبة للمواد الرقمية: يراعى الترتيب التالي: الكاتب، عنوان المقال أو التقرير، اسم الموقع، الرابط، تاريخ الزيارة.

. ترسل البحوث مرفقة بملخصين أحدهما باللغة العربية والآخر باللغة الإنجليزية، أو الفرنسية، على أن لا يتجاوز عدد كلمات كل من الملخصين 500 كلمة، ويتم إرسالها على البريد الإلكتروني التالي: wasatiyya.rev@gmail.com، وبمجرد استلام البحث يتم إخطار المؤلف بالاستلام، وتتم إحالة البحث إلى اللجنة العلمية للمجلة لتتم دراسة صلاحيته من حيث المبدأ للنشر، ومدى التزام الباحث بالشروط والمعايير العامة للنشر في المجلة، وبناء على ذلك يتم اتخاذ القرار إما بإحالة البحث للتحكيم أو الاعتذار عن نشره.

. ترسل البحوث التي اكتملت فيها شروط ومعايير النشر إلى محكمين من ذوي الخبرة في الاختصاص، وفي حال قبول البحث من قبلهما يتم قبول البحث، وفي حالة قبولهما للبحث مع اشتراط إجراء بعض التعديلات يتم إرسال الملاحظات المتضمنة لتلك التعديلات إلى الباحث مع إمهاله 10 أيام لإجرائها، وفي حال قبول البحث من قبل أحد المحكمين ورفضه من قبل المحكم الآخر تتم إحالة البحث إلى محكم ثالث ويعتبر رأيه مرجحاً في هذه الحالة.

. يتم التوصل برأي المجلة النهائي حول قبول البحث للنشر أو عدم قبوله أو قبوله مع اشتراط إجراء تعديلات في أجل زمني لا يتجاوز ثلاثة أشهر من موعد استلام البحث.

. يعد ترتيب نشر البحوث من اختصاص اللجنة العلمية، وهو يخضع لأولويات فريق التحرير بالمجلة، ولطبيعة المواضيع من حيث التنوع، ومن حيث الإضافة التي تحملها المواضيع المقترحة.

المراسلات

من أجل التواصل مع المجلة يرجى المراسلة على الإيميل التالي: wasatiyya.rev@gmail.com.
أو التواصل عبر صندوق البريد:

مجلة الوساطة

كلية أصول الدين، جامعة العلوم الإسلامية

ص. ب: 20 البريد المركزي.

نواكشوط، موريتانيا

التمن العادي بالعملة الجديدة : 100 أوقية

التمن التشجيعي بالعملة الجديدة: 500 أوقية

افتتاحية

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين، وعلى آله وصحبه أجمعين، وبعد؛

إن كلية أصول الدين بجامعة العلوم الإسلامية وهي تصدر هذا العدد الأول من مجلة الوسطية المحكمة لتشكر كل الذين ساهموا فيه من قريب أو بعيد، وتخص بالذكر رئيس الجامعة الأستاذ الدكتور محمدو لمرباط أجيد، الذي لم ييخل على المجلة بأي دعم مادي أو معنوي، وكان لإشرافه وتوجيهاته ونصائحه القيمة دور كبير في تجاوز الكثير من المصاعب والمعوقات التي اعترضت طريق إصدارها.

والشكر موصول كذلك للهيئة الاستشارية للمجلة، وسكرتارية تحريرها، ولجنتها العلمية، وكل السادة الأساتذة الذين تجشموا عناء تحكيم مختلف الأبحاث التي توصلت بها المجلة، والذين قدموا ملاحظات تقييمية مهمة، كان لها دور أساسي في جعل الأبحاث تظهر في أفضل حلة ممكنة.

وبطبيعة الحال لايسعني إلا أن أثني على الباحثين الذين شاركوا في هذا العدد، والذين ما كان هذا العدد ليصدر لولا نتاج قرائحهم، الذي بلوروه في بحوث مميزة، لاقت استحسان المحكمين، كما أشكر كل الذين اقترحوا بحوثاً من أجل نشرها في المجلة، على ثقتهم الغالية، ونتعهد بأن تسعى المجلة إلى أن تظل دائماً عند حسن ظنهم.

وأخيراً فلا بد من كلمة شكر خاصة بحق السيد نائب عميد كلية أصول الدين رئيس تحرير المجلة الدكتور أحمد كوري يابة السالكي، الذي بذل جهداً مضاعفاً في إصدار هذه المجلة، وكان له بعد الله فضل كبير في صدورها، حيث عمل دون كلل أو ملل من أجل أن تأتي في أفضل شكل ممكن، وأن تصدر في موعدها المحدد.

السادة القراء الكرام إن مجلة الوسطية كما هو واضح من اسمها تسعى إلى أن تشكل منبرا أكاديميا جامعا تناقش فيه مختلف القضايا والرهانات التي تطرح على العلوم الشرعية والاجتماعية في موريتانيا أو باقي البلدان العربية والإسلامية، بأسلوب علمي رصين يجمع بين الأصالة والمعاصرة، كما تسعى إلى أن تكرس الفكر الوسطي المستنير، الذي يقدم إجابات مناسبة لأسئلة مجتمعاتنا، وفي هذا الإطار ترحب المجلة بمساهمات كل الباحثين والمفكرين والأكاديميين سواء كانوا من موريتانيا أو من باقي بلدان أمتنا العربية والإسلامية، ونعول كثيرا على تلك الإسهامات في الرقي بالمجلة، والرفع من مستوى إنتاجاتها ومخرجاتها، لتكون في مستوى تطلعات القراء والباحثين.

والله من وراء القصد .

المدير المسؤول للمجلة

الدكتور مُجَّد سيدي مُجَّد أحمد

التسامح بين رؤيتين: نحو مفهوم جديد

د. محمد المحجوب ولد إسلام ولد بيّه

أستاذ بمركز الموطأ للدراسات والتعليم - الإمارات العربية المتحدة

المقدمة:

موضوع هذه الورقة، التي لا تدّعي التحرير ولا تروم التقرير، هو "التسامح بين رؤيتين: نحو مفهوم جديد"، وذلك أن التسامح - وإن كان من القيم المركزية في الأنساق الأخلاقية الدينية وغير الدينية على حد سواء، وبلغ من الفشو في الاستعمال والذبوع في التداول كلّ مبلغ - ما يزال لدى التدقيق، من جنس ألفاظ الإثارة التي تثير المعنى في النفس وتحوم حوله من غير أن تضبطه، إذ تتجاذبه تصوّرات مختلفة وتتعاوّر رؤى متعددة، من بينها الرؤية الإسلامية الأصيلة والرؤية الغربية بصيغها الكثيرة.

ولهذا فقد عنّت الحاجة إلى شيء من الحفر للكشف عن أصول هاتين الرؤيتين، بمنهج مقارن، يستعرض أهمّ الفروق بينها، ثم التخلّص في مرحلة ثانية إلى عرض موجز لملامح الصياغة الجديدة التي قدّمها الشيخ عبد الله بن بيه في حلف الفضول الجديد.

الفروق بين التصورين:

1 - من حيث الظلال القيمية المستبطنة في المصطلح:

لا جرم أنّ التّسامح هو عبارة عن ترجمة موفقة للمصطلح الغربي *tolérance*، وإنّما وصفت الترجمة بأنّها موفقة لاستعمالها مفردة أصيلة من حقل المجال التداولي الإسلامي خالية من قلق العبارة، الذي حدّر منه الناصحون من المحققين لدى تأثيل المفاهيم المنقولة⁽¹⁾.

بيد أن مفهوم التسامح وإن لم يكن موجودا بشكله المصطلحي الجديد، فإنه من حيث

(1) - طه عبد الرحمن: تحديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الثانية، 1993، ص 277.

التصور مشمول في المجال التداولي الإسلامي بشبكة من المصطلحات المصاوبة، حيث يعبر عن التسامح في القرآن الكريم بأربع كلمات تغطي حقله الدلالي، وهي: العفو والصفح والغفران والإحسان، قال تعالى: ﴿بَاعِفْ عَنْهُمْ وَأَصْفَحْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ﴾ [المائدة: 14]، وقال تعالى: ﴿وَإِنْ تَعْبُوا وَتَصْبَحُوا وَتَغْفِرُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ [التغابن: 14].

ومن هنا نستبين رتبة التسامح في المقاصد الشرعية وسمو درجته في الكلية، فهو من مفاهيم مقام الإحسان، أي أنه معنى فوق العدل، فالعدل: إعطاء كل ذي حق حقه، والمعاملة المتكافئة بينما الإحسان بذل في غير مقابل. وقد تكرر في القرآن الكريم الإشارة إلى هذه التراتبية كما في قوله تعالى: ﴿وَجَزَّوْا سَيِّئَةً سَيِّئَةً مِّثْلَهَا فَمَنْ عَاقَبَ وَأَصْلَحَ فَأَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ﴾ [الشورى: 37](1).

هذا المعنى الإحساني الذي تتأسس عليه الرؤية الإسلامية للتسامح، نجده حاضرا على مستوى اللغة نفسها، فإن كل مفهوم ولو طار به الاستعمال كل مطار، يظل مطبوعا بجذوره اللغوية التي اكتنفت نشأته لدى الوضع، فيحمل ظلالة من الدلالة اكتسبها لدى الوضع ويلعب اشتقاقه المعجمي دورا أساسيا في صياغته وتأطير حمّله.

في الاشتقاق العربي، التسامح مأخوذ من سمح، وهو أصل واحد يدل على السهولة واليسر والاتساع، وقد تناسلت منه مصطلحات متواشجة القربي مع مفهوم التسامح، مثل السماحة وهي الجود والسخاء والبذل في غير مقابل، وكالمسامحة التي تعني المساهلة، والعرب تقول: السّماحُ رباحٌ، أي: المساهلة في الأشياء تُربح صاحبها. ويقول شاعرها:

فلو كنت تعطى حين تسأل سائحاً لك النفس وأحلولاً كل خليل

وهذه معان جميعها إيجابية تضيف ظلالتها على مفهوم التسامح في الإسلام فتكسبه قبولاً في النفس وترفعه إلى مصافّ الفضائل والقيمة الحميدة(2).

(1)

- عبد الله بن بيه: الإرهاب: التشخيص والحلول، مركز الموطأ للدراسات والتعليم، أبوظبي، 2019، ص 81.

(2)

- انظر مادة "سمح" من تاج العروس، في: مرتضى الزبيدي. تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق: علي شيري، دار الفكر، بيروت، الطبعة الأولى، 2005.

أما في الرؤية الغربية، فنجد أن الاشتقاق اللاتيني الذي أخذ منه المصطلح في اللغات الأوروبية كالإنجليزية والفرنسية، هو فعل TOLERAR وهو يدل على التحمل وحمل النفس على ما لا تُحِبُّ واحتماله⁽¹⁾.

ومن ثَمَّ فقد حمل مفهوم التسامح من وضعه اللغوي ظلالاً سلبية تحيل على المشقة والعنت المناقِضين للسهولة واليسر، اللذين يشعر بهما الأصل العربي وتَهْتَمُّ بهما الرواية الإسلامية.

ونظراً لهذا الأثر الملحوظ من الاشتقاق، انتقد كثير من الفلاسفة الغربيين مفهوم التسامح، بوصفه لا يعبر عن الاحترام والتقدير للآخر، بل يوحي بالاستعلاء والازدراء. ولذلك قال الشاعر الألماني الشهير غوته: "إن التسامح ينبغي أن يكون وضعاً عابراً، يتم تجاوزه نحو الاحترام، لأن التسامح إهانة"، وهو نفس المعنى الذي قصده الفيلسوف أمانويل كانت، حين انتقد "الطابع المتعطر والمتعجرف للتسامح"⁽²⁾.

2 - من حيث الشمول:

يتسم المفهوم الإسلامي للتسامح بالشمول فلا يلغي أي بعد من أبعاد التسامح، فقد وُصفت الشريعة كلها بأنها سمحة: "بعثت بالحنيفية السمحة". قال العلماء: أي السهلة الميسرة، مما يدل على رفع الإصر والحرص والبعد عن التشدد في كل مناحي الحياة الدينية في الإسلام. وكذلك وصف تعامل المسلم في كل مناشطه اليومية بأنه يجب أن يكون بالتسامح: "رحم الله رجلاً سمحاً إذا باع، وإذا اشترى، وإذا اقتضى" (رواه البخاري)⁽³⁾.

والتسامح في هذه الرؤية الإسلامية ينبني على مبدأ أخلاقي روحي عميق، وهو وجوب التخلُّق بأسماء الله الحسنى، التي تصلح لأن يقتدي بها العبد، ويتمثلها في حياته، كالغفور والصبور والرحيم والكريم والجليل والرؤوف والعدل والحليم، وما أشبه هذه الأسماء، التي تكون بالنسبة للإنسان قيماً إيجابية تحكم حياته. فهي من مصادر القيم في النسق المعياري الإسلامي⁽⁴⁾.

⁽¹⁾ - SCHELER: Dictionnaire d'étymologie française, paris, 1862, p 322.

⁽²⁾ - Forst, Rainer: « toleration », in StandfordExncyclopedia of Philosophy, Standford, Version 2017.

⁽³⁾ - عبد الله بن بيه: الإرهاب، مرجع سابق، ص 80.

⁽⁴⁾ - إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الشاطبي، الموافقات، تحقيق: مشهور آل سلمان، دار ابن عفان، القاهرة، الطبعة

فالتسامح هو من هذه القيم المأخوذة من صفات الله البارئ وأفعاله، حيث يستمد مدلولاته من ثلاثة أسماء من أسماء الله الحسنى، هي العفو والكريم والرحيم.

وإلى جانب هذه الأبعاد الأخلاقية للتسامح على مستوى الفرد، نجد الإسلام لم يغفل المفهوم القانوني للتسامح، فقدّم وثيقة المدينة المنورة التي وضعت إطارا ناظما لترسيخ ثقافة التسامح من خلال التأسيس للتعددية الاختيارية وبناء عقد اجتماعي على أساسها، عقد يقدم مصالح التضامن والتعاون في شكل حقوق وواجبات⁽¹⁾.

في مقابل هذه الرؤية الشاملة المتكاملة، نرى بعض الفلاسفة ضمن الرؤية الغربية يفترضون تعارضا بين البعد الأخلاقي والبعد القانوني للتسامح، ويختزلون التسامح في هذا البعد الأخير حيث يربطونه بحقوق الإنسان والديمقراطية، ويقدمونه في صورة قانونية تستوجب الحماية من قبل الدول والمنظم الدولي.

وكثيرا ما تعرّض مفهوم التسامح التقليدي المرتكز إلى قيم الإحسان والبر والرحمة، للنقد لدى بعض المعاصرين من جهة عدم كفايته في سياق الدولة وبنياتها المؤسساتية التي تنأى عن التأسيس الأخلاقي وتعتمد معايير الفعالية والنجاعة، ورأى فيه بعضهم مجرد حنين إلى الماضي ونكوص عن التطور، ودعوا إلى الاستعاضة عنه بمفاهيم أكثر وظيفية وأقدر على فهم آليات الفعل الجماعي في المجتمعات المعاصرة⁽²⁾.

ومن ثمّ فقد أُفْرِغَ التسامح من مضمونه القيمي وجرد في صيغ تعاقدية جوفاء، سرعان ما تلاشت أمام منطق الشوق وضُمِرَتْ مساحته لتحصّر في سياقات عائلية ضيقة وفي ممارسات هامشية يحدها مطلب تحقيق الذات أساسا.

3 - من حيث الوظيفة:

إنّ مفهوم التسامح مفهوم وظيفي يقصد تحييد التأثير السلبي للاختلاف أيّا كان مرّده، ولهذا نجد المعاجم الحديثة مثل المعجم الفرنسي لاروس، تعرّف التسامح بأنه احترام حرية

(1) الأولى، 1417هـ / 1997م، ج 4، ص 200.

(2) - عبد الله بن بيه: الكلمة التأطيرية لمؤتمر إعلان مراكش، منشورات منتدى تعزيز السلم، أبوظبي، 2018، ص 35.

- عبد المنعم الشقيري: التضامن الإنساني من منظور علم الاجتماع، مجلة السلم، العدد التاسع، صيف 2020، منتدى تعزيز السلم، أبوظبي، ص 109.

الآخر وطريقة تفكيره وتصرفاته وآرائه السياسية والدينية، وقد يعني كذلك حرية محدودة ممنوحة لشخص في بعض الظروف دون نص قانوني.

في الإسلام لا تناقض بين الإيمان والاختلاف، فالإيمان المطلق بالدين وبالحقائق الأزلية المنزلة من لدن عليم خبير، لا تعني عدم قبول الاختلاف والتعامل معه؛ فالمسلم يؤمن بدينه إيمانا لا يقبل دخول الشك، وبكل ما ورد فيه من حق وحقيقة، وبأنه السبيل الأقوم لسعادة الدارين، وبضلال ما سواه، كل ذلك بشكل يقيني قاطعي:

الايمان جزم بالإله والكتب والرسول والأملاك مع بعث قرب
لكن المسلم في نفس الوقت، لا يجد غضاضة في تقبل الاختلاف ولا يضيق صدرا
بالتنوع، إذ ينظر إليه بوصفه إرادة ربانية من باب نظام الخلق، وآية من آيات الله الكبرى، بل
هو مطالب - في نظر الأمر - بحماية التنوع كما دلت على ذلك "آية المعابد"، ﴿وَلَوْلَا
دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَّهَدَمَتْ صَوَامِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَاتٌ
وَمَسَاجِدُ يُذْكَرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ كَثِيرًا﴾ [الحج: 38](1).

ولكن هذه النظرة المتقبلة للاختلاف تؤول في المفهوم الغربي إلى النسبية ودعوى تلاشي الحقيقة، حيث يصير التسامح نوعا من اللامبالاة بالاختلاف، INDIFFERENCE TO DIFFERENCE، بل يصير إنكارا لوجود الحقيقة أصلا، بحيث يؤسس التسامح في هذه الرؤية على الشك، أو اللادورية. فالتسامح يتسامح لأنه في شك من دينه، وريبة من أمره، وكل الآراء عنده سواء.

4- من حيث الأسس:

ينبغي التسامح في الرؤية الإسلامية على مجموعة أسس من أهمها الوعي بالمشاركات الإنسانية وتثمينها وتعزيزها، مثل وحدة الأصل الإنساني: "يا أيها الناس إن ربكم واحد وإن أباكم واحد"، إن الآخر في الرؤية الإسلامية ليس عدوا ولا خصما بل هو على حد عبارة الإمام علي عليه السلام: "أخ لك في الدين، أو نظير لك في الخلق"، فالآخر هو كما تقول العرب الأخ بزيادة راء الرحمة والرأفة والرفق، إنه الأخ الذي يشترك معك في المعتقد أو يجتمع معك

(1) - عبد الله بن بيه: التسامح، ضمن موسوعة السلم في الإسلام، جزء التسامح، منتدى تعزيز السلم، أبو ظبي، 2019،

ويتجلى هذا بسُمُوِّ في تقديم الإسلام الكرامة الإنسانية بوصفها أول مشترك إنساني، لأن البشر جميعا على اختلاف أجناسهم وألوانهم ولغاتهم ومعتقداتهم كرمهم الله عز وجل بنفخة من روحه في أبيهم آدم عليه السلام، ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِّنَ الطَّيِّبَاتِ وَبَقَضْنَاهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾ [الإسراء: 70]. ولهذا فإن الكرامة الإنسانية كما يقول الشيخ عبد الله بن بيه: "سابقة في التصور والوجود على الكرامة الإيمانية"⁽¹⁾.

وهذا التصور الإيجابي للعلاقة بين الذات والآخر أساس متين للتسامح. وقد قوّضت الحداثة الغربية هذه المشتركات من خلال فكر ثلاثي الشكّ، ممثلي مدرسة الارتياب: نيتشه، فرويد، وداروين ومن شايعهم⁽²⁾. مع أنه كما بين المنصفون من الفلاسفة والعلماء، لا إمكانية لبناء أي خطاب يرنو إلى الكونية إلا من خلالها⁽³⁾.

5- من حيث الحدود:

من أوجه التوافق بين الرؤية الإسلامية والرؤية الغربية الأصلية، اعتبار التسامح مفهوما محدودا لدى التنزيل، فحتى أكثر دعاة التسامح حماسا مثل جون لوك وفولتير، لا يعتبرون الحق في التسامح حقا مطلقا، بل جعلوا له حدا يقف عنده، فالتسامح المطلق يكر على التسامح نفسه بالإبطال⁽⁴⁾.

ومن ثم فإن التصوّرين الإسلامي والغربي ربطا التسامح بمقصد السلم، من خلال تأطيره بمفهوم النظام العام، ولذلك تقف حدود التسامح مع أفعال الأفراد وأفكارهم عند حدود السلم، فحيث يصبح الفعل أو الفكر يُثقل راحة المجتمع ويهدد سلمه الأهلي فلا تسامح ولا تقبل؛ بل يجب التصدي لها ومنعها؛ وما من أمة مهما زهت بشعارات الحرية، إلا ويسلم

(1) - عبد الله بن بيه، حلف الفضول: فرصة للسلم العالمي، منشورات منتدى تعزيز السلم، أبو ظبي، 2018، ص 15.

(2) - وفاء درسوني: مفهوم التأويل في فلسفة نيتشه، بحث لنيل الماجستير في الفلسفة، كلية الآداب واللغات، جامعة منتوري، قسنطينة، الجزائر، 2006، ص 4.

(3) - عبد الكريم المدرس، الوسيلة في شرح الفضيلة، مطبعة الإرشاد، بغداد، الطبعة الأولى، 1392 - 1972، ص 690.

(4) - Denis Lacorne : Les Frontières de la tolérance, Coll l'esprit de la cité, Ed Gallimard, paris, 2016, p 30.

أهلها بحدود، تفرق بين ما هو مقبول وما ليس بمقبول.

على أنّ هذه الحدود تختلف من مجتمع لمجتمع باختلاف النظام العام فيه، إذ لكل مجتمع نكيره الخاص وقيمه ومعايير⁽¹⁾.

الخاتمة:

خلاصة القول هي إن هذه الفروق وأوجه التمايز لا يقصد بإيرادها تبني المنظور الفصلي القطاعي الذي يركز على الخصوصيات ويهتّمش ويلغي أوجه الاتصال ودوائر المشترك، وقيم تقابلات سجالية وصراعا بين المركزيات مؤداه تفكيك الوئام وهلاك الأنام. بل نعتقد بضرورة القطعي المنهجي مع هذا المنظور الإقصائي، إذ هو منظور انفعالي قلق لا يمكن أن يؤسس لشيء حضاري كبير.

وإنما ينبغي أن يكون الغرض من هذا العرض المقارن التمهيد لبناء مفهوم جديد، يتغذى من التصورين ويأخذ من كل واحد بأحسن ما فيه، وذلك ما قام به فضيلة الشيخ عبد الله بن بيه في إطار رؤيته حول حلف الفضول الجديد حيث دعا إلى "الارتقاء بالتسامح من الاعتراف إلى التعارف وبناء مفهوم جديد يعيد للتسامح فاعليته في السياق المعاصر"⁽²⁾، من خلال مدخلين:

أولاً: تحيين المفهوم الإسلامي باعتبار السياق المعاصر، والارتقاء به من مجرد الإيمان إلى درجة الالتزام الأخلاقي والإلزام القانوني، وهو أمر ضروري ترشحه القيم ويفرضه الزمن. ويقوم هذا التحيين على الوعي بطبيعة العصر، كما يقوم كذلك على استثمار الإمكان المتاح في الشريعة من خلال آية المعابد ووثيقة المدينة المنورة، وغيرها من النصوص التي قدّمت مفهوم التسامح في صيغة إلزامية.

ثانياً: دعوة الفكر الغربي إلى إثراء مفهومه بربطه بمضمونه الأخلاقي والارتقاء به من منطق الحق إلى منطق الفضيلة، وتجاوز المبدأ الحايدي لحقوق الإنسان ليرتقي إلى إيجابية قيم الفضيلة، قيم المحبة والأخوة، والرأفة والرحمة والإيثار والتضامن.

(1)

- عبد الله بن بيه، حوار عن بعد حول حقوق الإنسان، مكتبة العبيكان، الرياض، الطبعة الأولى، 1427 هـ/

2006م، ص 167.

(2)

- عبد الله بن بيه: التسامح، مرجع سابق، ص 40.

لائحة المصادر والمراجع أولاً: الكتب:

- الشاطبي، الموافقات، تحقيق: مشهور آل سلمان، دار ابن عفان، القاهرة، الطبعة الأولى، 1417هـ/ 1997م.
- الشريف مرتضى الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق: علي شيري، دار الفكر، بيروت، الطبعة الأولى، 2005.
- طه عبد الرحمن، تحديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الثانية. 1993.
- عبد الكريم المدرس، الوسيلة في شرح الفضيلة، مطبعة الإرشاد، بغداد، الطبعة الأولى، 1392 - 1972.
- عبد الله بن بيه، الإرهاب، التشخيص والحلول، مركز الموطأ للدراسات والتعليم، أبوظبي، 2019.
- عبد الله بن بيه، التسامح، ضمن موسوعة السلم في الإسلام، جزء التسامح، منتدى تعزيز السلم، أبوظبي، 2019.
- عبد الله بن بيه، حلف الفضول: فرصة للسلم العالمي، منشورات منتدى تعزيز السلم، أبوظبي، 2018.
- عبد الله بن بيه، حوار عن بعد حول حقوق الإنسان، مكتبة العبيكان، الرياض، الطبعة الأولى، 1427 هـ - 2006م.
- ثانياً: الدوريات والمجلات:
- عبد المنعم الشقيري، التضامن الإنساني من منظور علم الاجتماع، ضمن مجلة السلم، العدد التاسع، صيف 2020، منتدى تعزيز السلم، أبوظبي.
- ثالثاً: الأطاريح والرسائل الجامعية:
- وفاء درسوني، مفهوم التأويل في فلسفة نيتشه، بحث لنيل الماجستير في الفلسفة، كلية الآداب واللغات، جامعة منتوري، قسنطينة، الجزائر، 2006.
- رابعاً: الأوراق البحثية في الندوات والمؤتمرات:
- عبد الله بن بيه، الكلمة التأطيرية لمؤتمر إعلان مراكش، منشورات منتدى تعزيز السلم، أبوظبي، 2018.
- خامساً: المراجع الأجنبية:

SCHULER: Dictionnaire d'étymologie française, paris, 1862

Forst, Rainer: « toleration », in StandfordExncyclopedia of Philosophy, Standford, Version 2017.

Denis Lacorne : Les Frontières de la tolérance, Coll l'esprit de la cité, Ed Gallimard, paris, 2016,

الحوار والائتلاف في ضوء الكتاب والسنة

د. منجية النفزي السواحي

أستاذة العلوم الإسلامية بجامعة الزيتونة - تونس

المقدمة:

إن المستقرئ للتاريخ بعقل الموضوعي المنصف، يدرك أن الحضارة الإسلامية كانت سبّاقة في ربط العلاقات البشرية على مبادئ إنسانية سمحة، وقد أثبتت هذه الحضارة منذ أربعة عشر قرناً أنّ العزلة والانغلاق على الذات ونبد المختلف لا يمكن أن تكون خياراً بشرياً، وأن التبادل الثقافي والثراء المعرفي قدر الإنسانية، وأن الاختلاف النوعي للبشرية واقع وقانون الطبيعة، نلاحظه في اختلاف الأجناس، والألوان واللغات والعادات والتقاليد والأديان، والمذاهب ... يجزنا هذا الواقع المزخرف إلى البحث عن سبل ومناهج تيسر التعايش (La coexistence) بين الإنسانية، وتهدي من أسباب التصادم، وتطفئ فتيل التقاتل، مع الحفاظ على الهويات والخصوصيات البشرية، التي ما تنفك العولمة عن محاربتها لفرض ثقافة التعميط.

من هذا المنطلق اخترت موضوع الحوار والائتلاف في ضوء الكتاب والسنة، للحدّ من التنازع والتصادم بين الشّعوب والأمم والقبائل.

سنطرح في هذا البحث المحاور الآتية:

I - المقاربة الإيمانية ودورها في التأسيس للحوار والائتلاف:

- 1 - القرآن ووحدة الدّين.
- 2 - نبوة الرّسل والكتب السماوية في القرآن.
- 3 - القرآن والحرية الدّينية.

II - الشاهد التاريخي للإسلام في مجال تحقيق الحوار والائتلاف:

- 1- القرآن ومبدأ الاختلاف بين البشر.
- 2- القرآن والمحبة بين البشر.
- 3- نماذج من الرّصيد التاريخي لتحقيق الحوار والائتلاف

I - المقاربة الإيمانية ودورها في التأسيس للحوار والائتلاف:

اتفقت الأديان في أصولها على توحيد الله وإفراده بالعبودية وامتنال العباد لأوامر الخالق سبحانه وتعالى واجتناب نواهيه؛ لتحقيق مصلحتهم وضمان سعادتهم في الدارين. ومتى لوحظت هذه الأهداف تلاشى الخلاف وسار الجميع إخوانا في سبيل نصره الحق⁽¹⁾، وهذه سياسة القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة التي تزخر بالآيات والأحاديث التي تدعو إلى الحوار وتؤسس للائتلاف بين المسلمين وبين غيرهم من الأمم، فأين يتجلى ذلك؟

1- القرآن ووحدة الدين:

نقرأ قوله تعالى: ﴿لَيْسُوا سَوَاءً مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ أُمَّةٌ قَائِمَةٌ يَتْلُونَ ءَايَاتِ اللَّهِ ءَانَاءَ لَيْلٍ وَهُمْ يَسْجُدُونَ يَوْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُسْرِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ وَأُولَٰئِكَ مِنَ الصَّالِحِينَ وَمَا تَفَعَّلُوا مِنْ خَيْرٍ فَلَيْسَ تَكْفُرُوهُ﴾ (آل عمران 3: 113-115).

ذكر ابن عاشور في هذه الآية أنها: "استئناف قصد به إنصاف طائفة من أهل الكتاب، بعد الحكم على معظمهم بصيغة تعميم تأكيداً لما أفاده قوله: ﴿مِنْهُمْ الْمُؤْمِنُونَ وَأَكْثَرُهُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ (آل عمران 3: 110)"⁽²⁾.

ولا يمثل الاختلاف الجزئي بين المسلمين وبين أهل الكتاب هوة سحيقة وخطراً مؤثراً والدليل على ذلك أن الإسلام أباح زواج المسلم بالكتابية لعدم وجود خلاف بينهما يستدعي

(1) - مُجَدِّدُ عِبَادِهِ، رسالة التوحيد، قَدَّمَ لَهَا وَعَرَّفَ بِهَا وَمُؤَلِّفُهَا: حَسَنُ يُونُسُ الْغَزَالِ، دار إحياء العلوم، بيروت، الطبعة

الثانية، 1397هـ/1977، ص 35.

(2)

- مُجَدِّدُ الطَّاهِرِ بْنِ عَاشُورٍ، التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر، تونس، 1984، ج 4، ص 57.

الفرقة بل تقارب يحقق التوافق والتعايش. ولقد عرض المفسر مُجَد عبده لهذه القضية الهامة عندما ذكر الحكمة من إباحة زواج المسلم بالكتابية فقال: "إن الكتابية ليس بينها وبين المؤمن كبير مباينة، فإنها تؤمن بالله وتعبد، وتؤمن بالأنبياء، وبالحياة الأخرى وما فيها من الجزاء، وتدين بوجوب عمل الخير وتحريم الشر، والفرق الجوهرى العظيم بينهما هو الإيمان بنبوّة مُجَد صَلَّى الله عليه وسلّم ومزاياها في التوحيد والتعبد والتهذيب"⁽¹⁾.

وهكذا ندرك أنّ كلّ من عرف حقيقة القرآن، وفهم كنه الدين الإسلامى كان أكثر تقبلاً للآخر، وللمختلف عنه، وكان أوسع نظراً للوفاق وللحوار، وأبعد عن التعصّب والانغلاق، وأقرب إلى الألفة مع أبناء الملل المختلفة، وأسبق الناس إلى ترقية المعاملة بين البشر، وإنما يبعد المسلم عن غيره جهله بحقيقة دينه.

إن القرآن حقاً يؤلّف بين المؤمنين من أتباع الكتب السماوية وخاصة التّصارى حتّى يذهب في ظنّ المتأمل فيه أنّهم لا يختلفون عنهم إلا في بعض الأحكام.

ونجد في القرآن الكريم كيف أنّ العلاقة بالله تعالى لا يمكن أن تتحقّق دون الاهتمام بالإنسان المحتاج ... وحينئذ تصبح علاقتي بالله مصدراً لشركة عجيبة بين البشر، لأننا نكتشف أن الله خلقنا جماعة بشرية ... مدعوة إلى بناء علاقات واعية حرّة، علاقات محبة أشخاص بعضهم ببعض⁽²⁾.

2- القرآن ونبوّة الرّسل والكتب السماوية:

يعتبر القرآن الكريم في عديد من آياته أن كلّ الرّسل والأنبياء الذين اصطفاهم الخالق لتبليغ الوحي للناس قبل بعثة مُجَد صَلَّى الله عليه وسلّم رسل الله، بلّغوا الرّسالة وأدّوا الأمانة، ونخصّ بالذكر منهم إبراهيم وموسى وعيسى عليهم السلام جميعاً.

جاء في القرآن قوله تعالى في إبراهيم عليه السلام: ﴿وَمَنْ أَحْسَنُ دِيناً مِّمَّنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ وَاتَّبَعَ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفاً وَاتَّخَذَ اللَّهُ إِبْرَاهِيمَ خَلِيلاً﴾ (النساء: 124).

(1) -المرجع نفسه والصفحة نفسها.

وفي موسى عليه السلام قال عز وجل: ﴿قَالَ يَمُوسَىٰ إِنِّي اصْطَبَيْتُكَ عَلَى النَّاسِ بِرِسَالَتِي وَبِكَأَمْرٍ فَخُذْ مَا آتَيْنُكَ وَكُن مِّنَ الشَّاكِرِينَ وَكَتَبْنَا لَهُ فِي الْأَلْوَاحِ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ مَّوْعِظَةً وَتَفْصِيلًا لِّكُلِّ شَيْءٍ فَخُذْهَا بِقُوَّةٍ وَأْمُرْ قَوْمَكَ يَأْخُذُوا بِأَحْسَنِهَا﴾ الآية (الأعراف 6 : 144 - 145).

ونقرأ هذه الآية في عيسى عليه السلام: ﴿وَفَقَّبَيْنَا عَلَىٰ آثَارِهِم بِعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ التَّوْرَةِ وَآتَيْنَاهُ الْإِنْجِيلَ فِيهِ هُدًى وَنُورٌ وَمُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ التَّوْرَةِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةً لِّلْمُتَّقِينَ﴾ (المائدة: 48).

ولم يقف الأمر عند الاعتراف بهم باعتبارهم أنبياء ومرسلين من الله بل فرض على المسلم تصديقهم والإيمان بهم في هذه الآية الكريمة: ﴿أَمَّا الرُّسُولُ فَمَا نَزَلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ كُلُّ - أَمَّا بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ﴾ (البقرة: 2: 284).

ومع هذا أقر القرآن الكتب السماوية السابقة له في النزول في آيات كثيرة نذكر منها هذه الآية الكريمة: ﴿اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ نَزَّلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَأَنزَلَ التَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ مِنْ قَبْلُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَأَنزَلَ الْفُرْقَانَ﴾ (آل عمران 3: 1 - 3).

هكذا يعتبر القرآن الكريم اليهود والنصارى أهل كتاب وقد أوتوا الوحي عن طريق أنبياء (1) مبجلين مثل إبراهيم وموسى وعيسى بن مريم .

وهذا ما حدا بتولستوي (Tolstoi) أن يقول عن مُحَمَّد صَلَّى الله عليه وسلّم: "لم يقل عن نفسه إنه نبيّ الله الوحيد، بل اعتقد أيضا بنبوة موسى والمسيح وقال: إن اليهود والنصارى لا يكرهون على ترك دينهم بل يجوز لهم أن يتمموا وصايا أنبيائهم" (2) .

وذهب علي بن ربن الطبري إلى أن محمدا لم يخالف الأنبياء السابقين في التوحيد فقال:

(1) - مُحَمَّد أَرَكُون، نافذة على الإسلام، ترجمة: صباح الجهني، دار عطية للنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الثانية، 1997، ص 112.

(2) - أحمد شليبي، مقارنة الأديان، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، الطبعة التاسعة، 1993، ج 3، ص 237.

"فقد ظهر النبي عليه السلام من بين إخوة اليهود، واستنّ بسنن الله وصدق بموسى وقال: إنه كلم الله، وبعبسى وقال: إنه روح الله وكلمته اصطفاه وشرفه ورفعاه إلى السماء فهو عبده، ولم يخالف موسى في التوحيد... بل باح به وصرّح وأخلص الإيمان وجرّد القول"⁽¹⁾.

واختار عليه الصلاة والسلام منهج الإقناع، ودعا الناس بالحكمة والموعظة الحسنة حتى يكون إيمانهم صحيحاً وثابتاً ومثمراً في الدنيا والآخرة.

ومن ثمّ فإن من يزعم أن الحرية الدينية بدعة عصرية، وأن الدين الإسلامي انتشر بحدّ السيف، وأنّه استعمل القهر والإكراه، فإن مزاعمه باطلة أولاً، ومخالفة للإجماع ثانياً، وترفضها نصوص شرعية ومواقف للصحابه والتابعين من حرية العقيدة.

3- القرآن والحرية الدينية:

وسنوضّح المسألة بالوقوف عند ثلاثة مبادئ في هذا الصدد:

أ - الإكراه في الدين:

بما أن الحرية الدينية حق عام في الإسلام لجميع الناس على اختلاف مللهم ونحلهم؛ فإنه ليس لأيّ فرد مهما علا كعبه في الإسلام على آخر مهما انحطّ منزلته فيه إلا حقّ التصحّ، فالإخوة يتناصحون ويدعون إلى الخير، ولا يجوز لأيّ منهم أن يتتبّع أخطاء أحد ولا أن يتجسّس على عقيدته، ولا ينبغي لأيّ إنسان أن يأخذ عقيدته من صاحب مذهب، أو صاحب معتقد، إلا من كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلّم لمن اختار الإسلام، بشرط أن يمتلك ناصية العلم التي تؤهّله للفهم والاختيار⁽²⁾. فإن لم يمتلك ناصية العلم فليسأل أهل الذكر عندها.

بناء عليه فحرية الاعتقاد مكفولة في الإسلام، وقد تحقّق هذا المبدأ في حضارته، فلم يجبر يهودي ولا مسيحي على ترك دينه بالإكراه، كما أبيح لأهل البلدان التي فتحها

(1) - علي بن رين الطبري، الدين والدولة في إثبات نبوة النبي صلى الله عليه وسلّم، منشورات الآفاق الجديدة، بيروت، الطبعة الرابعة، 1402هـ/1982م، ص 202.

(2) - انظر: مُجد عبده، الأعمال الكاملة، مرجع سابق، ج 3، ص 285-286.

(1) المسلمون البقاء على عقائدهم، مع احترام شعائهم وأماكن عبادتهم . ووصل الأمر في حماية حرية العبادة والمحافظة على أماكنها أن عمر بن الخطاب عندما حضر إلى إيليا (القدس) لعقد الصلح مع أهلها نظر وراء جيشه إلى بناء بارز قد ظهر أعلاه، وطمس أكثره فسأل: ما هذا؟ قالوا: هيكل لليهود قد طمسه الزمان بالتراب. فأخذ عمر من فضل التراب بثوبه، وألقاه بعيدا، فصنع الجيش صنيعة ولم يلبثوا قليلا حتى بدا الهيكل، وظهر ليتعبد فيه اليهود (2) .

وقد تواصلت حماية المعابد والكنائس في حضارة الإسلام فهذا أحد قواد المسلمين - في عهد الخليفة المعتصم - يجلد إمام جمعة ومؤدنا لأنهما اشتركا في هدم أحد المعابد من بلاد السند، واستخدما حجارتها في بناء مسجد.

وما نخلص له أن العقيدة الإسلامية في القرآن تقوم على حرية التدين ونفي الإكراه، وقد اختزل هذا المفهوم في قوله تعالى: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾ (البقرة 2 : 255).

ب - الإيمان العقلي:

يقوم الإيمان في الإسلام على الإقناع، وعلى العقل، فالدعوة إلى الإيمان بالله "لم يعول فيها إلا على تنبيه العقل البشري وتوجيهه إلى النظر في الكون واستعمال القياس الصحيح والرجوع إلى ما حواه الكون من النظام والترتيب وتعاقد الأسباب والمسببات، ليصل بذلك إلى أن للكون صانعا واجب الوجود عالما حكيما قادرا، وأن ذلك الصانع واحد لوحدة النظام في الكون" (3) .

وهناك آيات كثيرة تحث الإنسان على أعمال العقل والتدبر والتأمل، منها قوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَرَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْفًا

(1) - علي عبد الواحد وافي، حقوق الإنسان في الإسلام، دار نهضة مصر، القاهرة، د - ت، ص 122.

(2) - انظر: زكرياء البري، حقوق الإنسان في الإسلام، طبعة مصر، 1401هـ/1981م، ص 25.

(3) - انظر: المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

فَبَقَتْنَهُمَا وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ أَقْبَلًا يُؤْمِنُونَ ﴿ (الأنبياء 21: 30).
﴿أَوَلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ﴾
(الأعراف 7 : 185).

﴿وَأَيُّ لَّهُمُ الْأَرْضُ الَّتِي أَخْيَيْنَاهَا وَأَخْرَجْنَا مِنْهَا حَبًّا بِمِنْه
يَاْكُلُونَ﴾ (يس 36 : 32).

﴿وَمِنْ آيَاتِهِ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتَلَفَ أَلْسِنَتِكُمْ
وَأَلْوَانِكُمْ﴾ (الروم 30 : 21).

وغير هذه الآيات كثير يتجاوز عددها ثلث القرآن أو أكثر تؤكد كلها أن الإسلام
يعتمد على الدليل العقلي الموجه بالنص الشرعي للوصول إلى الإيمان بالله، ولم يخالف هذا
المنهج الرباني إلا القلة ممن لا يعتد بقولهم.

إذاً الإيمان الصحيح في الإسلام هو الذي قام على العقل واستند إلى الاقتناع واليقين،
لا عن تقليد واتّباع أو إكراه وإرغام، ولا يكون المرء مؤمناً إلا إذا عقل دينه وفقهه إلى حدّ
الاقتناع به، وليس القصد من الإيمان أن يذلل الإنسان، كما يذلل الحيوان بل القصد أن
يرتقي عقله ونفسه بالعلم، فيأتي الخير لأنه خير ويترك الشرّ لأنه شرّ.

فيظهر جلياً لنا بالحجّة القاطعة والبرهان الساطع أن الإسلام مبني على حرّية العقيدة،
وأن للإنسان الحرّية في القيام بعبادته، وممارسة شعائره؛ مما يتفق مع المادّة الثامنة عشرة من
إعلان حقوق الإنسان ونصّها "لكل شخص الحقّ في حرّية التفكير والضمير والدين، ويشمل
هذا الحق في الحرّية الدينية الحرية في الإعراب عنها بالتعليم والممارسة وإقامة الشعائر ومراعاتها
سواء أكان ذلك سرّاً أم مع الجماعة"، فكان الإسلام سبّاقاً في ترسيخ الحرية الدينيّة.

وشهد بهذه الحرّية من علماء الغرب لان بول (Lone Poele) فقال: "إنه في الوقت
الذي كان فيه التعصّب الديني قد بلغ مداه جاء الإسلام ليهتف: "لكم دينكم ولي دين"
وكانت هذه مفاجأة للمجتمع البشري الذي لم يكن يعرف حرّية التدين، وربما لم يعرفها حتّى

الآن، وسار مُجَّد على هذا المنوال مسيرة لم تعرف التردد⁽¹⁾.

ج- حرّية المناقشات الدينية :

في ثقافة الحوار يتمّ النقاش بجدوء وتفهم بعيدا عن التوتر النفسي وعن نوايا الغلبة والانتصار على المحاور ولذلك كانت كلمة الحوار أوسع دلالة من لفظ الجدل باعتباره صناعة كلامية تعلم طريقة الهجوم والدفاع قصد تعطيل قوّة الخصم الكلامية؛ فأصبح الجدل غاية في حدّ ذاته لا وسيلة للنقاش، وهو مذموم وندد به القرآن الكريم في تسعة وعشرين موضعا، ولم يشن عليه إلا في ثلاثة مواضع، منها قوله تعالى: ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَدِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ (النحل: 125).

وقوله عزّ وجلّ: ﴿فَدَسَمِعَ اللّهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَدِلُكَ فِي زَوْجِهَا﴾ (المجادلة: 58).
وقوله تعالى: ﴿وَلَا تُجَدِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ (العنكبوت: 29: 46).

وقد ناقش القرآن المخالفين له وحاوهم بجميع أصنافهم معارضين ومشركين، ومنكري البعث والنبوة، فامتاز حوارُه بحسن الرّبط بين الوجدان والحواس، وقد اتخذ مادّته وبرهانه من مشاهد الكون. فجاء القرآن ليعلم الناس فيما يعلم كيف تكون النقاشات والحوارات طريقا للإقناع والإيمان، ولا تتحقّق تلك النجاحات، ولا تنجح تلك الحوارات إلا بعد الالتزام بجملة من الآداب التي قرّرها القرآن.

أولها: تجنّب التعصّب للرأي، وإلقاء الأحكام المسبقة، فقال تعالى مخاطبا رسول الله صلّى الله عليه وسلّم: ﴿قُلِ اللّهُ وَآنَا أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَى هُدًى أَوْ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ﴾ (سبا: 34 : 24)، وترغب الآية في الوصول إلى الحقيقة مع التخلّي عن أيّ فكرٍ مسبقٍ وإن كان هو الحق الذي لا مرأى فيه.

ثانيها: عدم السخرية والطعن والاحتقار للوجهة التي يدافع عنها صاحبها، قال تعالى: ﴿وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ اللّهِ فَيَسُبُّوا اللّهُ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾

(1) - أحمد شلبي، مقارنة الأديان، مرجع سابق، ص 279.

(الأنعام: 109) .

وعن رسول الله صلى الله عليه وسلم : "ليس المؤمن بالطعان ولا اللعان ولا الفاحش البذيء"⁽¹⁾ .

ثالثها: إثبات صحة النقل للأخبار المروية، لقوله تعالى: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِنْ جَاءَكُمْ بِأَسْوَأَ بُنْيَإٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهْلَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ﴾ (الحجرات 49 : 6).

رابعها: تقديم الحجّة القويّة على الرأي كما قال تعالى في الردّ على من زعموا أن الجنة لا يدخلها إلا من كان هوداً أو نصارى: ﴿وَقَالُوا لَنْ يَدْخُلَ الْجَنَّةَ إِلَّا مَن كَانَ هُودًا أَوْ نَصْرِي تِلْكَ ءَمَانِيهِمْ فَلْهَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ (البقرة 2 : 110).

والأمثلة كثيرة على الحوارات التي التزمت بهذه الآداب ومنها حوار إبراهيم عليه السلام مع الملائكة في شأن لوط، وحوار الرسول ﷺ لأهل الكتاب، وحواره مع المشركين وغيرها.

وهكذا ضبط القرآن منهجاً محكماً يلتزم جادة العقل والمنطق عند مناقشة أهل الأديان الأخرى، ويكون عماده النقاش والإقناع بالحوار، وقد عقد رجال السلطة قديماً في بلاد الإسلام مجالس تمت فيها مناقشات دينية جمعت علماء كثيرين ينتمون إلى أديان مختلفة ومذاهب متنوعة تحاوروا في أدب وعلم غزير في شؤون العقائد، موازين بين الأديان، وأدلى كل برأيه وحجته في حرية كاملة.

II - الشاهد التاريخي في الوفاق:

لا يمكنني أن أشير إلى الرّصيد التاريخي في الوفاق إلا بعد الوقوف عند مبدأ الاختلاف ومبدأ المحبة في القرآن الكريم.

(1) - أبو عيسى الترمذي، السنن، كتاب البر، باب 48.

1- الاختلاف سنة كونية في القرآن:

لقد أسس القرآن الكريم للوفاق بين الأديان وبين الإنسانية كلّها، وبالنسبة للأديان رأينا حرّية العقيدة، وبالنسبة للإنسانية كلّها أذكر آيتين تقران مع غيرها من الآيات مبدأ الاختلاف الذي يقوم عليه الاجتماع البشري.

الأولى هي قوله تعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ﴾ (هود: 118).

والثانية: قوله عزّ وجلّ: ﴿يَأْتِيهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاهُمْ مِّنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاهُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاهُمْ﴾ (الحجرات: 49: 13).

فالاختلاف سنة كونية في النظام البشري وهو اختلاف في الجنس والدين والمذهب واللون وما إلى ذلك، وهو اختلاف تتحدث عن الحكمة منه هذه الآية الكريمة: ﴿لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ لِّيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَايَكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ﴾ (المائدة: 5: 50)، فإذا كانت الأديان مختلفة، فإن الأصول والكتليات متفقة، وذكرت منها الآية فعل الخيرات "فاستبقوا الخيرات".

وانطلاقاً من ذلك فإن على الإنسان المسلم أن يبحث عن وسائل التقارب والتواصل والحوار الحضاري مع الآخرين وأن لا يفرض عليهم أن يماثلوه في كل شيء .

2- القرآن والمحبة بين البشر:

تحرص كل الديانات على أن يحبّ الإنسان أخاه الإنسان، لأن العلاقة مع الخالق لا يمكن أن تتحقّق دون المحبة، ودون الاهتمام بالمحتاجين، ودون حسن الجوار الداخلي والخارجي، والدليل قوله عليه الصلاة والسلام: "لا يؤمن أحدكم حتّى يحبّ لأخيه ما يحبّ لنفسه" (1).

(1) - البخاري، الجامع الصحيح، كتاب الإيمان، باب "من الإيمان أن يحب المرء لأخيه ما يحب لنفسه".

وتكرّرت الدّعوة لإعانة المحتاجين في الأديان كلّها، ويمكن أن نختزلها في هذه الآية الكريمة: ﴿وَأَحْسِنُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ﴾ (البقرة: 194).

بعد الوقوف على مبدأي الاختلاف والمحبة ننظر الآن في حقيقة الوفاق والواقع الحضاري العربي الإسلامي العنصر الثالث ضمن المحور الثاني.

3- نماذج من التاريخ الإسلامي للوفاق:

نعود إلى بدايات الحضارة الإسلامية في حياة الرسول صلّى الله عليه وسلّم، ففي هذه الفترة برهن الإسلام كدين وحضارة على أنّه دين الأجناس كلّها إذ ضمّ سلمان الفارسي وبلالا الحبشي وصهيبا الرّومي ... دون فروق على الإطلاق، وبعد فترة اتّصل هذا الدّين بأجناس متعدّدة بينها الأسود والأبيض والأصفر، وكان الجميع في رحابه متساوين، وأصدق دليل على ذلك المعاهدات التي أجراها الرسول صلّى الله عليه وسلّم مع اليهود والنصارى، وقد ضمنت لهم الحفاظ على عقائدهم وأملاكهم وحياتهم وأماكن عبادتهم، من ذلك المعاهدة التي كتبها صلّى الله عليه وسلّم بين المهاجرين والأنصار واليهود، ومن بنودها:

أن يهود بني عوف أمة مع المؤمنين، لليهود دينهم وللمسلمين دينهم ومواليهم إلا من ظلم، وأن لليهود بني النجار مثل ما لليهود بني عوف، وأن لليهود بني الحارث مثل ما لليهود بني عوف، ويتواصل ذكر قبائل بني يهود كلّها ثم نجد التالي: وأن يثرب حرام جوفها لأهل هذه الصحيفة، وأن الجار كالنفس غير مضار ولا آثم⁽¹⁾.

وهذه معاهدة لنصارى نجران، ونصّها: "هذا ما كتب النبيّ محمد صلّى الله عليه وسلّم لأهل نجران ... ولنجران وحاشيتها جوار الله وذمة محمد النبيّ صلّى الله عليه وسلّم على أموالهم وأنفسهم وملّتهم وغائبهم وشاهدهم وعشيرتهم وبيعهم وكل ما تحت أيديهم من قليل أو كثير، لا يغيّر أسقف من أسقفيته ولا راهب عن رهبانيته، ولا كاهن من كهانته، وليس عليهم دية

(1) - محمد حميد الله الحيدري آبادي، مجموعة الوثائق السياسية في العهد النبوي والخلافة الراشدة، طبعة مصر، 2000، ص

ولا دم جاهلية ولا يحشرون ولا يعسرون ولا يطاء أرضهم جيش ... ولا يؤخذ رجل منهم بظلم" (1).

وبعد وفاته صلى الله عليه وسلم تواصل نهج الوفاق بين أتباع الديانتين ويظهر ذلك في معاهدة عمر بن الخطاب لأهل إيليا (القدس) وقد أعطى النصارى الأمان على أنفسهم وكنائسهم وأموالهم، فلا يضار أحد منهم (2).

وهذا نص آخر يشهد بحقيقة التعايش بين المسلمين وأهل الكتاب: أرسل عمر بن عبد العزيز يسأل الحسن البصري: "ما بال الخلفاء الراشدين تركوا أهل الذمة وما هم عليه مما لا يحل في دين الإسلام كافتناء الخنازير وشرب الخمر؟" فكتب إليه الحسن البصري يجيبه: "إن الإسلام يوجب تركهم وما يعتقدون وإنما أنت متبع ولست بمبتدع" (3).

وإلى جانب ذلك فقد سوى الإسلام بين المسلمين وأهل الكتاب في القانون إذ لهم ما للمسلمين من حقوق عامة، وعليهم ما على المسلمين من واجبات، كما فرض على الدولة أن تحميهم وتحمي أموالهم ورعاياهم باعتبارهم مواطنين كاملي المواطنة، وتطبق عليهم القوانين القضائية التي تطبق على المسلمين إلا ما يخص شؤون الدين. ولا يدعون إلى القضاء في أيام أعيادهم.

ولا يفوتني هنا أن أذكر بتشريع هام حقق الوفاق بين المسلمين وأهل الكتاب ولا يزال يحققه إلى اليوم وهو قانون الزواج الكتابية يهودية كانت أو نصرانية في قوله تعالى: ﴿الْيَوْمَ أَجِلَّ لَكُمْ أَنْظِيَّتْ وَطَعَامُ الَّذِينَ أَتَوْا أَلْكَتَبَ حِلَّ لَكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلَّ لَهُمْ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أَتَوْا أَلْكَتَبَ مِنْ قَبْلِكُمْ﴾ (المائدة: 5: 6).

ففي هذا الزواج تتمتع الكتابية بالبقاء على عقيدتها، والقيام بعبادتها، والذهاب إلى

(1) - المرجع نفسه، ص 81-82.

(2) - المرجع نفسه، ص 268-269.

(3) - زكرياء البري، حقوق الإنسان في الإسلام، مرجع سابق، ص 26.

أماكن عبادتها، كنيسة أو بيعة، وهي عند زوجها "بمنزلة البعض من الكل، وألزم له من الظل وصاحبه في العزّ والدّل والترحال والحلّ بهجة قلبه وريحانة نفسه وأميرة بيته، وأم بناته وبنيه، تتصرّف فيهم كما تتصرّف فيه، لم يفرّق الدّين في حقوق الزوجية بين الزوجة المسلمة والزوجة الكتابية، ... فلها حظّها من المودة ونصيبها من الرّحمة، وهي كما هي، وهو يسكن إليها وهي تسكن إليه، وهو لباس لها كما أنها لباس له، وفقاً لقوله تعالى: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ (الزّوم 30 : 20).

أضف إلى هذا ما يكون "من صلة المصاهرة التي تحدث بين أقارب الزوج وأقارب الزوجة وما يكون بين الفريقين من الموالاة والمناصرة على ما عهد في طبيعة البشر"⁽¹⁾.

وحان الوقت لنفض الغبار، وتوضيح الرؤى، وترسيخ الوفاق والائتلاف مبدأ دينياً وقانونياً، نادت به الأديان السماوية وأيدته قوانين حقوق الإنسان.

الخاتمة:

"حتى تقوم اللّغة بصرف الأسماء على كل ما ينتشر في الوجود لا بدّ أن نعثر على الكلمة المتفرّدة، على الكلمة الوحيدة، إذ أن الوجود يتحدّث في كل زمان، وفي كل لحظة، ومن خلال كل لغة، ليس العسر في أن نعثر في الذّهن على الكلمة التي تتوافق والوجود، إنما العسر في شدّ هذه الكلمة إلى انضباط تفكير حقيقي". عبارة مارتن هايدجر⁽²⁾ (Martin Heidgger)، التي نستخلص منها أن العسر ليس في وجود كلمة "ائتلاف" ولا في كلمة "حوار" ولا في كلمة "اختلاف"، إنما العسر في شدّ هذه الكلمات إلى انضباط تفكير حقيقي بين الإسلام وغيره من الأديان والثقافات، باعتبارها أديانا وثقافات تحرص على تحقيق الائتلاف والحوار بين أتباعها ثم ليشمل الإنسانية كلّها.

(1) - مجّد عبده، الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية، دار المعارف للطباعة والنشر، سوسة، تونس، الطبعة الأولى، 1955،

ص 57-58.

(2) - سبينوزا باروخ، رسالة في إصلاح العقل، ترجمة: جلال الدين سعيد، دار الجنوب للنشر، تونس (د-ت).

وقد انتهت من خلال ما تقدّم إلى جملة من النتائج قد تساهم في دعم الوفاق والائتلاف ولو بجزء قليل.

النتائج:

- إن الوفاق بين الأديان هو الذي يحقق السلم بينها ويخلصها من خطر الصدام الاجتماعي والحضاري الذي يهدّد البشرية من يوم إلى آخر، وقد ازداد تهديده بعولمة الثقافة، وتنميط الحضارات.

- إن الإسلام بعيد عن معاداة أهل الكتاب، وعن مخاصمتهم وإقصائهم من المجتمع، وإكراههم على اعتناق ديانته، لأنه كفل حرية المعتقد، وعاملهم معاملة النّد للنّد.

- إن ما يفتح الباب أمام التعايش والتقارب بين المسيحية والإسلام، ويدعم هذا التوجّه هو التقارب في التشريعات الكليّة كالعدالة، وحقوق الإنسان، على حدّ عبارة عبد العزيز الثعالبي الآتية: "هذا ما توقّعنا إلى جمعه وتلخيصه من تاريخ ومذاهب، وعقائد النصرانية التي ظهرت خلال القرون الأولى للميلاد والذي نستنتجه منها هو: وجود مذاهب نصرانية قديمة انتشرت في العالم قبل الإسلام وكانت عقائدها في الله وفي المسيح موافقة تمام الموافقة للتعاليم الإلهية التي جاء بها الإسلام"⁽¹⁾، فإنهما لا يختلفان في الجوهر، والخلاف في العرض فقط حسب عبارة عائدة طالب⁽²⁾.

وما نختّم به لمزيد تحقيق الوفاق هو الدعوة إلى مزيد المعرفة بالأديان وبأتباعها والبحث المشترك عما يقرب بين الشعوب، ويحدّ من التطرف العنيف، لأنّ المعرفة تضمن تحبّب الكثير من الأفكار الساذجة التي يصنعها عدم الفهم والانغلاق.

بعض الأسئلة التي تشغل المهتمين بالحوار والائتلاف بدل التنازع والاختلاف، بين النص الشرعي والبعد المقاصدي:

(1) عبد العزيز الثعالبي، محاضرات في تاريخ المذاهب والأديان، تقديم ومراجعة: حمادي الساحلي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى، 1985، ص 125.

(2) عائدة طالب، أسس الديانتين، دار العلم، بيروت، الطبعة الأولى، 2003، ص 276.

- هل الحروب والنزاعات الدينية أصبحت تمثل سمة التحوّلات الجديدة في النظام العالمي الذي يتشكّل ويتعزّز ويحاول - مع فاعلية - أن يتكيّف هيكليا في عسر وضراوة في هذه اللحظة مع تطوّر عصرنا؟

- ما الدور الذي يلعبه الدين وقادته ومؤسساته في العلاقات الإنسانية في بدايات الألفية الثالثة؟⁽¹⁾

- هل الدين عامل من عوامل التصادم والتناحر، أو يمكن أن نعده "من الموضوعات الحيوية التي تهمّ العلاقات بين دول وشعوب العالم، الذي يحمل تاريخا متميّزا من التفاعلات والتبادلات الثقافية التي تنتج الحوار والائتلاف بين الشعوب، خاصة في هذه اللحظة التاريخية المشحونة بالتوتر والخوف والدّعر من الإرهاب ذي الوجه الديني. ومن خلال العنف والكراهية بديلا عن الحوار، واتّساع الفجوة بين الدّول الأكثر حداثة، شمالا، وازدياد الفقر وتدهور مستويات التعليم والمعرفة والتقنية والخوف من المستقبل، في الجنوب"⁽²⁾.

(1)

- عبد الفتاح نبيل، سياسات الأديان: الصراعات وضرورات الإصلاح، دار بيروت للنشر، مصر، 2003، ص 83.

(2)

- المرجع نفسه، ص 109.

لائحة المصادر والمراجع:

أولاً: الكتب:

- أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، تحقيق: د. مصطفى ديب البغا، دار ابن كثير، بيروت، الطبعة الثالثة، 1407 - 1987.
- أبو عيسى محمد بن عيسى الترمذي، السنن، تحقيق: أحمد محمد شاكر وآخرون، دار إحياء التراث العربي، بيروت (د-ت).
- أحمد شلبي، مقارنة الأديان، مكتبة النهضة المصرية، الطبعة التاسعة، القاهرة، 1993.
- زكرياء البري، حقوق الإنسان في الإسلام، طبعة مصر، 1401هـ / 1981م.
- سبينوزا، باروخ، رسالة في إصلاح العقل، ترجمة: جلال الدين سعيد، دار الجنوب للنشر، تونس، (د-ت).
- عائدة طالب، أسس الديانتين، دار العلم، بيروت، الطبعة الأولى، 2003.
- عبد العزيز الثعالبي، محاضرات في تاريخ المذاهب والأديان، تقديم ومراجعة: حمادي الساحلي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى، 1985.
- عبد الفتاح نبيل، سياسات الأديان: الصراعات وضرورات الإصلاح، دار بيروت للنشر، طبعة مصر، 2003.
- علي بن ربن الطبري، الدين والدولة في إثبات نبوة النبي صلى الله عليه وسلم، منشورات الآفاق الجديدة، بيروت، الطبعة الرابعة، 1402هـ / 1982.
- علي عبد الواحد وافي، حقوق الإنسان في الإسلام، (د-ت).
- محمد أركون، نافذة على الإسلام، ترجمة: صباح الجهيني، دار عطية للنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الثانية، 1997.
- محمد الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر، تونس، 1984.
- محمد حميد الله الحيدري آبادي، مجموعة الوثائق السياسية في العهد النبوي والخلافة الراشدة، طبعة مصر، 2000.
- محمد عبده، الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية، دار المعارف للطباعة والنشر،

سوسة، تونس، الطبعة الأولى، 1955.

- مُجَدَّ عبده، الأعمال الكاملة، دراسة وتحقيق: مُجَدَّ عمارة، طبعة بيروت، 1972.

ثانياً: الدوريات والمجلات:

- دراسات إسلامية، ISLAMOCRISTIANA العدد 23، مقال كريستيان فان

نسبين: "الحياة الزوجية موضع التقاء بين المسيحيين والمسلمين".

في البعد المقاصدي لإدارة الاختلاف .. مدخل تأسيسي

د. محمد خليفة صديق

أستاذ العلوم السياسية والسياسة الشرعية بجامعة إفريقيا العالمية - السودان

المقدمة:

مبدأ الاختلاف الفكري بين بني البشر قديم قدم وجود الإنسان على هذه الأرض، قال تعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبِّي لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبِّي وَلَئِن لَّكَ خَلْفَهُمْ﴾ [هود: 118]، فاختلاف طبائع الناس ومداركهم ومصالحهم وبيئاتهم من جهة، واختلاف الظواهر الكونية من حولنا من ليل ونهار وصيف وشتاء وبر وبحر ... من جهة أخرى، يفرض علينا تصحيح نظرتنا إلى حقيقة الاختلاف أنه آية من آيات الله في الآفاق وفي الأنفس مصداقا لقول الله تعالى: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَاللُّوَانِكُمْ﴾ [الروم: 21].

وفي سبيل تحقيق التوافق وزيادة نمائه، والبعد عن التفرق والاختلاف وما ينميه لا بد من معرفة دواعي الافتراق ووضع اليد عليها، فصرف الدواء إنما يكون بعد التشخيص الدقيق للداء. ومعرفة الأسباب هي في ذات الوقت خطوة نحو العلاج، لأنها توضح لنا حقيقة أعراض الداء فيمكن أن نوقف الكثير من مسبباته.

إن كثيرا من الخلاف المسبب للافتراق، هو خلاف حول مسائل يسع الخلاف فيها، ولا تعدو أن تكون وجهات نظر قابلة للأخذ والرد.

وقد قدم لنا القرآن الكريم منهجا متكاملا للحوار في عرض مضامين رسالته، ولم يكتف

بأسلوب النصيحة والموعظة، وقعدت لنا مباحث أصول الفقه ومقاصد الشريعة معرفة متكاملة أسست لثقافة الاختلاف، وقعدت منهاجاً محكماً لاستثمار الاختلاف في إنتاج المعرفة وتصحيحها.

ظهر الوعي أخيراً بأهمية البحث عن منهجية تدبير الاختلاف الثقافي والفكري في الدراسات الفكرية، وبدأ في التنامي والازدياد، وصارت كلمة الحوار تتردد على كل لسان وتكرر في أكثر من خطاب ومقال، وتعدّد لبحث أبعاد الحوار ودلالاته المؤتمرات والمنتديات والندوات، لأن الجميع أدرك مركزية الحوار في التدبير الأمثل للاختلاف الثقافي والفكري في اتجاه بناء أجواء التفاهم والتعايش السلمي وائتلاف الكلمة، وفض النزاعات مع الآخر المخالف.

يسعى هذا البحث لتقديم إضاءات في البعد المقاصدي لإدارة الاختلاف، حيث سيعرّف بالخلاف والاختلاف وما بينهما من عموم وخصوص، ومن ثم يُعرّف بالمقاصد ومجالات الاجتهاد المقاصدي، كما سيتناول أهمية الفكر المقاصدي وحاجة المجتهد إليه، وكيف يمكن توظيف المقاصد في ترشيد الاختلاف وتقريب الشقة بين المختلفين.

الخلاف والاختلاف.. مدخل تعريفى:

والخلاف والاختلاف، ضد الاتفاق، فهو المضادة والمعارضة وعدم المماثلة، قال الراغب الأصفهاني: "الخلاف: أعم من الضد؛ لأن كل ضدين مختلفان، وليس كل مختلفين ضدين"⁽¹⁾، وهذا المعنى هو الذي جاء في نصوص القرآن الكريم.

ولفظ الاختلاف في القرآن الكريم يراد به التضاد والتعارض، لا يراد به مجرد عدم التماثل، كما هو اصطلاح كثير من النظار، ومنه قوله تعالى: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ إِخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾ [النساء: 81]، وقوله: ﴿إِنَّكُمْ لَهِمْ قَوْلٍ مُّخْتَلِفٍ يُؤَبِّقُ عَنْهُ مَنْ أَفْكٌ﴾ [الذاريات: 8-9]، وقوله: ﴿وَلَكِنَّ

(1) - الراغب الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن، دار القلم، دمشق، 1992م، ص 294.

إِخْتَلَفُوا فَمِنْهُمْ مَسَّ - أَمَسَ وَمِنْهُمْ مَسَّ كَقَبَرٍ ﴿البقرة: 251﴾⁽¹⁾.

والاختلاف والمخالفة: أن يأخذ كل واحد طريقاً غير طريق الآخر في حاله أو قوله، ولما كان الاختلاف بين الناس في القول قد يقتضي التنازع، استعير ذلك للمنازعة والمجادلة، قال تعالى: ﴿فَاخْتَلَفَ الْأَحْزَابُ مِنْ بَيْنِهِمْ﴾ [مريم: 36]، وقوله تعالى: ﴿وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ﴾ [هود: 118]⁽²⁾، وعليه فيكون الخلاف والاختلاف في الاصطلاح هو: "أن يذهب كل واحد إلى خلاف ما ذهب إليه الآخر"⁽³⁾، أو هو: "منازعة تجري بين المتعارضين؛ لتحقيق حق أو لإبطال باطل"⁽⁴⁾.

فرق بعض العلماء بين الخلاف والاختلاف في الاصطلاح، من أربعة وجوه ذكرها أبو البقاء الكفوي في كلياته⁽⁵⁾، وهي أن:

1. الاختلاف: ما اتحد فيه القصد، واختلف في الوصول إليه، والخلاف: يختلف فيه القصد مع الطريق الموصل إليه.

2. الاختلاف: ما يستند إلى دليل، بينما الخلاف: لا يستند إلى دليل⁽⁶⁾.

3. الاختلاف: من آثار الرحمة، بينما الخلاف: من آثار البدعة.

4. الاختلاف: لو حكم به القاضي لا يجوز فسخه من غيره، بينما الخلاف: يجوز فسخه. وخلاصة قوله: إنه إذا جرى الخلاف فيما يسوغ سمي اختلافاً، وإن جرى فيما لا يسوغ سمي خلافاً.

(1) - ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج 13، ص 19-20.

(2) - الراغب الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن، مرجع سابق، ص 294.

(3) - أحمد بن محمد الفيومي، المصباح المنير في غريب شرح الوجيز، المكتبة العلمية، بيروت، 1990، ص 179.

(4) - الجرجاني، التعريفات، دن، د.ت، الطبعة الأولى، 1416هـ/1996م: ص 135.

(5) - أبو البقاء الكفوي، الكليات، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1419هـ/1998م، ص 61.

(6) - ابن عابدين، حاشية ابن عابدين على الدر المختار، دارالفكر، بيروت، الطبعة الثانية، 1412هـ/1992م، ج 4، ص 331.

والتفرقة بين الخلاف والاختلاف بهذا الاصطلاح الذي ذكره أبو البقاء الكفوي وغيره، لا تستند إلى دليل لغوي، ولا إلى اصطلاح فقهي. فالخلاف والاختلاف في اللغة ضد الاتفاق، فهما بمعنى واحد، ومادتهما واحدة. قال المناوي -رحمه الله-: "الاختلاف افتعال من الخلف، وهو ما يقع من افتراق بعد اجتماع في أمر من الأمور"⁽¹⁾.

أما في الاصطلاح الفقهي والعلمي فالذي يستقرئ استخدام علماء وفقهاء المسلمين لهذين اللفظين، يجد أن عامتهم لا يفرقون بينهما عند الاستخدام، وإن كانوا يفرقون بين المسائل التي يسوغ فيها الخلاف مما لا يسوغ فيها، مع اختلاف تعبيراتهم عن هذه التفرقة.

يوجد فرق دقيق بين اللفظين من جهة الاستعمال؛ فكل منهما يستعمل باعتبار معين في حال المختلفين، وإن كان معناهما العام واحداً، يبين ذلك الأستاذ الدكتور محمد الروكي بقوله: "والملاحظ في استعمال الفقهاء أنهم لا يفرقون بين الخلاف والاختلاف؛ لأن معناهما العام واحد، وإنما وضعت كل واحدة من الكلمتين للدلالة على هذا المعنى العام من جهة اعتبار معين، وبيان ذلك: أننا إذا استعملنا كلمة (خالف) كان ذلك دالاً على أن طرفاً من الفقهاء - شخصاً أو أكثر - جاء باجتهاد مغاير لاجتهاد الآخرين، بغض النظر عن هؤلاء الآخرين، هل اجتهداهم واحد أو متباين ... لكن إذا نظرنا إلى طرفين من أطراف الخلاف، أو إلى أطرافه كافة؛ فإننا نسمي ما ينشأ عنهم من آراء متغايرة اختلافاً ... ويؤكد هذا التفريق اللفظي الدقيق استعمال القرآن الكريم لمادة الخلاف والاختلاف، فقد قال الله - تعالى - على لسان شعيب - عليه الصلاة والسلام - : ﴿وَمَا أُرِيدُ أَنْ أَحَاِلِبَكُمُ إِلَى مَا أَنْهَيْكُمْ عَنْهُ﴾ [هود:88]، فلما كان السياق هنا مرتبطاً بطرف واحد من أطراف الخلاف، عبر بكلمة (أخالف)، لكن حينما يكون السياق مرتبطاً بكافة أطراف الخلاف، يعبر حينئذ بكلمة (اختلف) كقوله تعالى: ﴿بَاخْتَلَفَ الْأَحْزَابُ مِنْ بَيْنِهِمْ﴾ [مريم:36]⁽²⁾. إذن فالتعبير بكلمة (الخلاف) مرتبط باعتبار معين، والتعبير بكلمة

(1) - عبد الرؤوف المناوي، فيض القدير، المكتبة التجارية الكبرى، القاهرة، 1356هـ، ج 1، ص 209.

(2) - محمد المنتار، المقاصد وإدارة الخلاف (نحو تدبير راشد)، ورقة قدمت في الندوة الدولية لوزارة الإرشاد والأوقاف حول: علم المقاصد الشرعية بين الجهد النظري والتحقيق العملي، الخرطوم، 30-31 مارس 2014م، ص 3.

(الاختلاف) مرتبط باعتبار آخر معين، والاعتباران معاً يكوّنان صورة واحدة، هي المعنى العام للخلاف والاختلاف، ولهذا لا تجد فرقا بينهما في استعمال الفقهاء⁽¹⁾.

خلاصة القول هي أن التفريق بين الاختلاف والخلاف وعدم التفريق بينهما مجرد اصطلاح، ولا مشاحة في الاصطلاح. والذي عليه عمل جمهور العلماء من الأصوليين والفقهاء في مصنفاتهم: عدم التفريق بينهما، فإنهم يستعملون أحدهما مكان الآخر.

المقاصد وأهميتها في الاجتهاد

للمقاصد تعريفات عديدة، منها تعريف شيخنا الأستاذ الدكتور يوسف حامد العالم رحمه الله، أنها: "الغاية التي يرمي إليها التشريع، والأسرار التي وضعها الشارع الحكيم عند كل حكم من الأحكام"⁽²⁾.

وعلم المقاصد من أدق العلوم وألطفها، وقد نبه ابن عاشور إلى دقة هذا العلم وأهميته فقال: "إن معرفة مقاصد الشريعة نوع دقيق من أنواع العلوم"⁽³⁾، وقال أيضا: "يجب على العلماء فهمه على تفاوت بينهم في القرائح والفهوم"⁽⁴⁾.

والمعرفة بالمقاصد تشكل، إلى جانب المعرفة اللغوية والمعرفة الأصولية، مركبا معرفيا متناسقا يرسم معالم منهج محكم ومنضبط، يخول للمجتهدين - بمقتضى التمرس به - الانخراط في سلك العلماء الربانيين الراسخين، الناظرين في المآلات والعواقب قبل الجواب عن السؤالات والاستفسارات؛ فأهمية المقاصد وضرورتها في الاجتهاد واضحة جدا، وقد كتب ابن عاشور فصلا سماه "احتياج الفقيه إلى معرفة مقاصد الشريعة" بين فيه أن الاجتهاد في

(1) - محمد الروكي، نظرية التقعيد الفقهي وأثرها في اختلاف الفقهاء، منشورات كلية الآداب جامعة محمد الخامس، الرباط، 1414هـ، ص 179-180.

(2) - يوسف حامد العالم، المقاصد العامة للشريعة الإسلامية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، هيرندن فريجينيا الولايات المتحدة الأمريكية، 1991م، ص 6.

(3) - ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ص 18.

(4) - المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(1) الشريعة يكون على خمسة أوجه هي :

- 1 - فهم أقوالها ونصوصها بمقتضى اللغة والاصطلاح الشرعي.
 - 2 - النظر فيما يعارض النص من نسخ، أو تقييد، أو تخصيص، أو نص راجح ...
 - 3 - معرفة علل الأحكام ثم القياس عليها.
 - 4 - الحكم فيما لا يشمل نص ولا قياس.
 - 5 - تقرير الأحكام التعبدية على ما هي عليه، فهذه خمسة مجالات لاجتهاد الفقهاء.
- ثم قال: "الفقيه بحاجة إلى معرفة مقاصد الشريعة في هذه الأنحاء كلها".

كما كتب ابن عاشور فصلاً آخر بعنوان: "أدلة الشريعة اللفظية لا تستغني عن معرفة المقاصد الشرعية"⁽²⁾، أكد فيه ضرورة أخذ النصوص بمقاصدها. وعقد العالم السوداني الدكتور يوسف حامد العالم مبحثاً في حاجة المجتهد إلى معرفة مقاصد الشارع⁽³⁾. وألف الدكتور نور الدين الخادمي كتاباً حول "الاجتهاد المقاصدي" بين فيه حجتيه، وضوابطه⁽⁴⁾. وللدكتور أحمد الريسوني رسالة قيمة في الموضوع بعنوان: "الفكر المقاصدي: قواعده وفوائده"⁽⁵⁾، ذكر فيها أمهات الفوائد والآثار التي نجنيتها من العلم بمقاصد الشريعة، جعل أعظمها تلك التي يجنيها العلماء المجتهدون.

(1) - انظر: المرجع نفسه، ص 15-18.

(2) - المرجع نفسه، ص. 27-28. وقد تعرض ابن عاشور في كتابه المخصص لإصلاح التعليم: "أليس الصبح بقریب"، تعرض فيه لأسباب ضعف العلوم الإسلامية، ومن ضمنها الفقه، وذكر أن من أسباب ضعفه وتأخره إهمال الفقهاء لمقاصد الشريعة. أليس الصبح بقریب، ص 200.

(3) - يوسف حامد العالم، المقاصد العامة للشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ص 106-122.

(4) - نور الدين بن مختار الخادمي، الاجتهاد المقاصدي.. حجتيه.. ضوابطه.. مجالاته، سلسلة كتاب الأمة، رقم 65، الدوحة، 1993م، ص 77.

(5) - أحمد الريسوني، الفكر المقاصدي: قواعده وفوائده، منشورات الزمن، الكتاب التاسع، الرباط، ديسمبر 1999، ص 67.

تكمن أهمية علم المقاصد في نظر الدكتور قطب مصطفى سانو في اشتماله على قواعد ومباحث قادرة على حسن ضبط كثير من مستجدات العصر وقضاياها الجديدة، وتوجيهها (1) وفق إرادة الإسلام ورؤيته .

يلاحظ أن الدراسات في هذا العصر قد أضحت تتمركز على المنهجية العلمية الشاملة، ولذا فإنه يمكن أن يكون هذا العلم الشرعي المرشح لملء هذا الفراغ؛ ذلك لأن "المقاصد ليست - فحسب - أداة لإنضاج الاجتهاد وتقويمه، ولكنها - أيضا - أداة لتوسيعه وتمكينه من استيعاب الحياة بكل تقلباتها وتشعباتها" (2) . وفائدة المقاصد وأهميتها لا تنحصر في الاجتهاد والمجتهدين، بل يمكن تحصيلها لكل من تشبع بنصيب منها؛ لأن مقاصد الشرع علمتنا أنه ما من شيء خلقه الله تعالى، وما من شيء أمر به أو نهي عنه، وما من شيء ذكره أو أخبر عنه، إلا وله مقصوده أو مقاصده، وأن المطلوب ينطلق منها، ويهتدي بها (3) . تتجلى أهمية الفكر المقاصدي في عدة أمور (4) ، منها:

- بيان الإطار العام للشرعية، والتصور الكامل للإسلام، وتوضيح الصورة الشاملة للتعاليم والأحكام، لتتكون النظرة الكلية الإجمالية للفروع، وبذلك يعرف الإنسان ما يدخل في الشريعة وما لا يدخل فيها.

- إبراز علل التشريع وحكمه وأغراضه ومراميه الجزئية والكلية العامة والخاصة في شتى مجالات الحياة وفي مختلف أبواب الشريعة.

- إبراز أهداف رسالة الإسلام السمحة التي ترمي إلى تحقيق مصالح الناس، ودفع المفاسد

(1) - انظر: قطب مصطفى سانو، أدوات النظر الاجتهادي المنشود في ضوء الواقع المعاصر، دار الفكر، دمشق، 2000م، ص 118-119.

(2) - أحمد الريسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، مرجع سابق، ص 286.

(3) - محمد المنتار، المقاصد وإدارة الخلاف (نحو تدبير راشد)، مرجع سابق، ص 12.

(4) - انظر: ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ص 36، وأحمد الريسوني، نظرية المقاصد عند الشاطبي، مرجع سابق، ص 9، ونور الدين بن مختار الخادمي، علم المقاصد الشرعية، مرجع سابق، ص 51، نور الدين بن مختار الخادمي، الاجتهاد المقاصدي، ج 1 ص 85، عبد المجيد السوسوة، الأسس العامة لفهم النص الشرعي، ص 42.

عنهم، وذلك يرشد إلى الوسائل والسبل التي تحقق السعادة في الدنيا والفوز برضوان الله في الآخرة.

- فهم النصوص وتفسيرها وفق منهج علمي، عند تطبيقها على الوقائع واستنباط الأحكام منها.

- تعين على ترجيح ما يحقق المقاصد ويتفق مع أهدافها في جلب المنافع ودفع المفاسد.

- التوفيق بين خاصيتي الأخذ بظاهر النص، والالتفات إلى روحه ومدلوله على وجه لا يخل فيه المعنى بالنص، ولا العكس، لتجري الشريعة على نظام واحد لا اختلاف فيه ولا تناقض.

- تأكيد خصائص صلاحية الشريعة ودوامها وواقعيتها ومرونتها وقدرتها على التحقق والتفاعل مع مختلف البيئات والظروف والأطوار.

- التقليل من الاختلاف والنزاع الفقهي والتعصب المذهبي، وذلك باعتماد علم المقاصد في عملية بناء الحكم، وتنسيق الآراء المختلفة، ودرء التعارض بينها.

- إدراك علماء الشريعة الإسلامية أن نصوصها وأحكامها معقولة المعنى، ومبنية على النظر والاستدلال.

يلخص أستاذنا البروفسور الخضر علي إدريس أهمية المقاصد وحاجة المجتهد إليها فيما يلي⁽¹⁾:

1 - تعين الفقيه على فهم النصوص الشرعية وتفسيرها وبيانها ومعرفة مدلولاتها، خاصة إذا كانت هذه النصوص تحتل وجوهاً عدة؛ فإن المقاصد حينئذٍ تفيد في ترجيح بعض المدلولات على بعض. ولا شك أن الذي لا يعرف مقاصد الشريعة وحكمها وأسرارها وما ترمي إليه عموماً أو في كل حكم على حدة لا يستطيع فهم النص فهماً صحيحاً، ومن ثم تطبيقه على الوقائع.

(1) - الخضر علي إدريس، المدخل المقاصدي لتأصيل العلوم، وزارة التعليم العالي والبحث العلمي، الخرطوم، 2014، ص

يقول إمام الحرمين - رحمه الله - : "من لم يتفطن لوقوع المقاصد في الأوامر والنواهي فليس على بصيرة من وضع الشريعة"⁽¹⁾. فحاجة المجتهد إلى المقاصد في هذا المجال شاملة لسائر مباحث الدلالات في أصول الفقه كمباحث العموم والخصوص، والإطلاق والتقييد، والإجمال والبيان، والخفاء والظهور، والمنطوق والمفهوم، والأوامر والنواهي .. إلخ.

2 - تعين المجتهد على دفع التعارض الواقع - ظاهرياً - بين الأدلة فإذا أراد أن يقدم دليلاً على آخر بالترجيح أو بالنسخ أو بغيره فإنه إذا لم يكن عارفاً حاذقاً للمقاصد فإنه ربما يخطئ في التقديم فيقدم دليلاً ترتب عليه مفسدة بينما الدليل المؤخر ترتب عليه مصلحة .. ولربما قدّم ما مصلحته أضعف على ما كانت مصلحته أقوى وهكذا .

3 - تعين المجتهد على الوصول إلى علل الأحكام وأسبابها عند البحث عن مسالكها سواء أكانت هذه المسالك نصية أم اجتهادية حيث لا يتأتى له ذلك على أكمل وجه وأتمه إلا إذا كان خبيراً بحكم الأحكام وأسرارها وغاياتها، وما ترمي إليه، وقد يكون ذلك خفياً دقيقاً يحتاج إلى دقة نظر وعميق بحث.

4 - تعين المجتهد على التوصل إلى حكم النوازل التي لا نص على حكمها، وليس لها أصل تقاس عليه فحينئذٍ ينظر المجتهد في النازلة بناء على ما يترتب عليها من مصلحة أو مفسدة حتى يتوصل إلى ما غلب على ظنه أنه حكم الله فيها.

توظيف المقاصد في ترشيد الاختلاف

كانت المقاصد هي الملاذ الذي يلوذ إليه العلماء منذ عهد الصحابة إلى زماننا هذا عندما لا يجدون نصاً ولا قياساً في المسألة موضوع النظر، ولقد تعدّى هذا المسلك من اعتبر المصالح دليلاً شرعياً صحيحاً يمكن الرجوع إليه إلى من لم يعتبرها كذلك، وقد حفلت كتب التراث بكثير من الاجتهادات المقاصدية حتى في كتب نفاة العمل بالمصلحة، وهم وإن لم يسموها كذلك، فقد لجأوا إليها وعملوا بها ربما تحت تسميات أخرى، وقد كان الاجتهاد المقاصدي في مجالات عديدة، ونقصد بها "المواطن التي هي موضوع الاجتهاد المقاصدي، أو

(1) - أبو المعالي الجويني، البرهان، دار الوفاء للنشر، المنصورة، مصر، 1997، ج 1، ص 206 .

الحقل الذي يعمل فيه"⁽¹⁾.

مما يجب وضعه في الاعتبار أن هناك مجالات لا يقبل فيها الاجتهاد المقاصدي؛ فالقطعيات لا تقبل الاجتهاد مطلقاً، سواء أكان مقاصدياً أم مبنياً على أصول أخرى، ومثال القطعيات:

1 - أصول العقيدة.

2 - أصول العبادات.

3 - المقدرات التي حددها الشارع نصّاً، كالحُدود والكفارات والنذور.

4 - القواعد العامة الضابطة للمعاملات كحرمة الربا، والغرر، والجهالة، والعقد على المعلوم.

5 - قواعد الأخلاق والمثل الفاضلة التي لا تقبل تغييراً ولا تبديلاً، كالحلم، والصبر، وبر الوالدين، وصلة الرحم، والتصدق على الضعيف وذوي الحاجة إلخ.
أما ما يُقبل فيه الاجتهاد المقاصدي، فيمكن تلخيصه في التالي⁽²⁾:

1 - الألفاظ التي تحتل مدلولات عدة، فحينئذٍ يمكن ترجيح بعض المعاني على بعض بواسطة المقاصد.

2 - الأدلة المتعارضة ظاهراً، حيث يستعان بالمقاصد في دفع هذا التعارض بينها بالجمع أو الترجيح أو النسخ، حسب تعضيد المقاصد لواحد من هذه الطرق.

3 - المسائل التي لا نص على حكمها ولكنها تشارك أحكاماً أخرى منصوصاً عليها في عللها، حيث تكون الاستعانة بالمقاصد هنا في قياس الفروع على الأصول، وخاصة عندما يكون الفرع تنازعه أكثر من أصل، فيمكن ههنا أن يستعان بالمقاصد في إلحاقه بواحد من هذه الأصول.

4- المسائل والقضايا التي لا نص فيها ولا قياس، فإن المقاصد حينئذٍ تكون هي

(1) - الخضر علي إدريس، الاجتهاد المقاصدي ودوره في استنباط الأحكام الشرعية، ورقة قدمت في المؤتمر العلمي العالمي الثاني لجمع الفقه الإسلامي، الخرطوم، يونيو 2010، ص 40.

(2) - المرجع نفسه، ص 39.

الحاكمة. وهذا هو المعروف عند علمائنا بالاستصلاح أو المصالح المرسلة، وهي مراد الأصوليين عندما يتكلمون عن المقاصد وحجيتها. وهذا أوسع مجالات الاجتهاد المقاصدي، وهو الذي يمكن بواسطته أن نتصدى للنوازل التي لا أصل يمكن أن يلحق بها في شتى المجالات: الاقتصادية والمالية، السياسية والاجتماعية، الطبية والكونية، وغيرها.

كما يمكن الاستفادة من الاجتهاد المقاصدي خاصة في النقطة الرابعة أعلاه فيما يتعلق بالقضايا الخلافية وقضايا ائتلاف الكلمة ووحدة الصف وغيرها، وفي هذا السياق، يقول ابن عاشور في كتابه مقاصد الشريعة: "هذا الكتاب قصدت منه إملاء مباحث جليلة من مقاصد الشريعة الإسلامية والتمثيل لها والاحتجاج لإثباتها، فتكون نبراسا للمتفقهين في الدين مرجعا بينهم عند اختلاف الأنظار، وتبدل الأعصار، وتوسلا إلى إقلال الاختلاف بين فقهاء الأمصار"⁽¹⁾.

وهذا مما جعل قواعد المقاصد ملجأ المختصمين، يجدون فيها غالبا الفیصل بين المختلفين، ولذا فهي في ذلك تمثل أملا عريضا، لكنه عسير المثال؛ ذلك أنه من رام رفع الخلاف في المسائل الفرعية فقد طلب محالا، وإنما الذي يُرجى هو تضيق دائرة الخلاف بالسعي إلى القضاء على التعصب المذهبي والاعتداد بالرأي ولو كان دليله ضعيفا⁽²⁾.

كما يمكن الاستفادة من الوظائف الأخرى للمقاصد في هذا الجانب؛ فقد أشار العلامة الشيخ عبد الله بن بيه إلى تعدد الوظائف بقوله: "إنه يستنجد بالمقاصد في أكثر من ثلاثين منحنى من مسائل الأصول..."⁽³⁾؛ منها على سبيل المثال لا الحصر: حيث لا نص، والعموم والتخصيص، ووجود النص لكن تطبيقه قد يكون مخالفا لأصل أو قاعدة، والإجمال والبيان، والترجيح، وتبني عمل أهل المدينة التوقيفي، وفتوى الصحابة، والذرائع، واعتبار المناطق الخاص والعام، ومفهوم الموافقة والمخالفة، وتقييد المطلق، والاستصحاب، والاستحسان، والجمع بين الأدلة، والتمييز بين التعبد ومعقولية المعنى، ودلالة السكوت، وحوادث الأعيان، ومراعاة القصد في العقود، والتعليل.

(1) - ابن عاشور، مقاصد الشريعة، مرجع سابق، ص 5.

(2) - عبد المجيد مجيب، وظائف المقاصد من التنظير إلى التنفيذ، ورقة قدمت في الندوة الدولية لوزارة الإرشاد والأوقاف

السودانية حول: علم المقاصد الشرعية بين الجهد النظري والتحقيق العملي، الخرطوم، 30-31 مارس 2014م، ص 13.

(3) - عبد الله بن بيه، مشاهد من المقاصد، مرجع سابق، ص 154، 157.

إذن الاجتهاد المقاصدي يمكن بإنعام النظر فيه، والغوص في داخله أن يقدم أجوبة عن أصعب الأسئلة في المجالات الخلافية التي شغلت الأمة زمنا طويلا، ويمكن للباحثين أن يشتغلوا في هذا الجانب لاستنباط الإجابات المقاصدية المناسبة عن هذه الأسئلة، ليقدموا خدمة جليلة لأمتهم وهي تبحث عن أيسر السبل وأفضل الطرق لجمع الشتات والائتلاف وجمع الكلمة.

خاتمة

سعى هذا البحث لتقديم إضاءات في البعد المقاصدي لإدارة الاختلاف، حيث عرّف بالخلاف والاختلاف وما بينهما من عموم وخصوص، كما عرف بالمقاصد ومجالات الاجتهاد المقاصدي وما يقدمه هذا الاجتهاد المقاصدي من خدمات جليلة للأمة، كما تناول البحث أهمية الفكر المقاصدي وحاجة المجتهد إليه، وكيف يمكن توظيف المقاصد في ترشيد الاختلاف وتقريب الشقة بين المختلفين.

خلص البحث إلى أن الموضوع الحاكم في استعمال علم المقاصد هو المسائل والقضايا التي لا نص فيها ولا قياس، وفيه أوسع مجالات الاجتهاد المقاصدي، وهو الذي يمكن بوساطته أن نتصدى للنوازل التي لا أصل يمكن أن تلحق به في شتى المجالات، حيث يمكن أن يكون المعتمد عليه فيما يتعلق بالقضايا الخلافية وقضايا ائتلاف الكلمة ووحدة الصف وغيرها.

فمقاصد الشريعة يمكن أن تكون الملجأ للفقهاء وطلاب العلم عند اختلاف الأنظار، وتبدل الأزمان، للتوصل بها لتقليل الاختلافات وتقريب الشقة وتضييق دائرة الخلاف بعيدا عن التعصب المذهبي والاعتداد بالرأي، ويمكن للاجتهاد المقاصدي أن يقدم أجوبة عن أصعب الأسئلة في المجالات الخلافية التي شغلت الأمة زمنا طويلا.

يدعو الباحث إلى أن يشتغل بعض طلاب العلم في هذا الجانب لاستنباط وتوليد إجابات مقاصدية مناسبة عن أسئلة الراهن في الاختلاف والائتلاف، ليقدموا خدمة جليلة لأمتهم وهي تبحث عن أيسر السبل وأفضل الطرق لجمع الشتات والائتلاف وتوحيد الكلمة، وهو ما يمكن أن يكون تحقيقا واقعيا ملموسا لهدف هام من الأهداف التي ستساعد لا محالة في إنجاز مقصد من أهم المقاصد.

المصادر والمراجع

أولاً: الكتب:

- ابن تيمية، مجموع الفتاوى، تحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية، المملكة العربية السعودية، 1416هـ/1995م.
- ابن عابدين، حاشية ابن عابدين على الدر المختار، دار الفكر، بيروت، الطبعة الثانية، 1412هـ/1992م.
- ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية القطرية، الدوحة، 1425 هـ - 2004م.
- أبو البقاء الكفوي، الكليات، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1419هـ/1998م
- أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني، البرهان في أصول الفقه، تحقيق: عبد العظيم محمود الديب، دار الوفاء، المنصورة، مصر، الطبعة الرابعة، 1418 هـ.
- أحمد الريسوني، الفكر المقاصدي: قواعده وفوائده، منشورات الزمن، الكتاب التاسع، الرباط، ديسمبر 1999.
- أحمد الريسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الدار العالمية للكتاب الإسلامي، الطبعة الثانية، 1412هـ/1992م.
- أحمد بن محمد الفيومي، المصباح المنير في غريب شرح الوجيز، المكتبة العلمية، بيروت، 1990.
- الجرجاني، التعريفات، دن، د.ت، الطبعة الأولى، 1416هـ/1996م.
- الخضر علي إدريس، المدخل المقاصدي لتأصيل العلوم، وزارة التعليم العالي والبحث العلمي السودانية، الخرطوم، 2014.
- الراغب الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن، دار القلم، دمشق، 1992م.
- عبد الرؤوف المناوي، فيض القدير، المكتبة التجارية الكبرى، القاهرة، 1356هـ.
- عبد الله بن يبه، مشاهد من المقاصد، دار وجوه للنشر والتوزيع، الرياض، الطبعة الثانية، 1433هـ/2012م.

- عبد المجيد السوسوسة، الأسس العامة لفهم النص الشرعي، دار الجامعات اليمنية، صنعاء، الطبعة الأولى، 2000م.
- قطب مصطفى سانو، أدوات النظر الاجتهادي المنشود في ضوء الواقع المعاصر، دار الفكر، دمشق، 2000م.
- مُحمَّد الروكي، نظرية التقعيد الفقهي وأثرها في اختلاف الفقهاء، منشورات كلية الآداب جامعة مُحمَّد الخامس، الرباط، 1414هـ.
- نور الدين بن مختار الخادمي، الاجتهاد المقاصدي .. حجته .. ضوابطه .. مجالاته، سلسلة كتاب الأمة، رقم: 65، الدوحة، 1993م.
- نور الدين بن مختار الخادمي، علم المقاصد الشرعية، مكتبة العبيكان، الرياض، الطبعة الأولى، 1421هـ.
- يوسف حامد العالم، المقاصد العامة للشريعة الإسلامية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، هيرندن فريجينيا الولايات المتحدة الأمريكية، 1991م.

ثانيا: الأوراق البحثية المقدمة في الندوات والمؤتمرات:

- الخضر علي إدريس، الاجتهاد المقاصدي ودوره في استنباط الأحكام الشرعية، ورقة قدمت في المؤتمر العلمي العالمي الثاني لجمع الفقه الإسلامي، الخرطوم، يونيو 2010.
- عبد المجيد مجيب، وظائف المقاصد من التنظير إلى التفعيل، ورقة قدمت في الندوة الدولية لوزارة الإرشاد والأوقاف حول: علم المقاصد الشرعية بين الجهد النظري والتحقيق العملي، الخرطوم، 30-31 مارس 2014م.
- مُحمَّد المنتار، المقاصد وإدارة الخلاف (نحو تدبير راشد)، ورقة قدمت في الندوة الدولية لوزارة الإرشاد والأوقاف السودانية، حول: علم المقاصد الشرعية بين الجهد النظري والتحقيق العملي، الخرطوم، 30-31 مارس 2014م.

الحوار والائتلاف بدل التنازع والاختلاف بين النص الشرعي والبعدي المقصدي

د. عبد الرحمن محمد ميغا

أستاذ بكلية الشريعة والقانون بالجامعة الإسلامية بالنيجر

المقدمة:

الحمد لله رب العالمين القائل في محكم تنزيله: ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَدِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾⁽¹⁾ ، والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين الذي لا ينطق عن الهوى القائل: "لقد شهدت في دار عبد الله بن جدعان حلفاً ما أحب أن لي به من حمر النعم ولو أدعى به في الإسلام لأجبت"⁽²⁾ ، وعلى آله وصحابه أجمعين.

أما بعد:

فإن الحوار منهج قرآني أصيل وسنة نبوية، درج عليها الأنبياء والمرسلون في التواصل مع أقوامهم.

وفي ظل صحوة المسلمين - الآن - والتفاتهم إلى أمور دينهم وحقائق عصرهم المتفجر معرفياً وإعلامياً أصبحت آلية الحوار تكتسب مزيداً من الأهمية في العالم الإسلامي. وما إقامة

(1) - النحل: 125.

(2) - مسند الإمام أحمد، الحديث رقم: 1655، 1676، مسند عبد الرحمن بن عوف، والأدب المفرد للإمام البخاري، الحديث رقم: 579، باب حلف الجاهلية ص 124، وبيان مشكل الآثار للطحاوي، الحديث رقم: 2515، 2516، وسيرة ابن هشام ج1، ص 134.

الكثير من المؤتمرات والندوات واللقاءات المتعددة الأطراف إلا دليل على استشعار المسلمين المتزايد لتلك الأهمية لمبدأ الحوار بين المسلمين وأهل الديانات والثقافات الأخرى.

ويكتسب الحوار أهميته في الوقت الراهن من أن قضايا العالم ومشاكله كلها دينيا وفكريا وسياسيا وثقافيا، وغيرها لا تحل بالقوة والتسلط بل تحل بالتحاور والتفاهم؛ ولهذا يعتبر الحوار من أنجع الوسائل للتعارف والتعايش وإقناع الآخرين بصلاحية هذا الدين لكل زمان ومكان.

وإذا كان الحوار على هذه الأهمية، فإنه ينبغي للمسلمين أن يتخذوه ثقافة وسلاحا لمواجهة أصحاب الديانات الأخرى، ولمواجهة بعض الضالين الذين حادوا عن التفكير السليم واتخذوا التطرف والغلو والإرهاب وسيلة لإرهاب عباد الله وخلقه في الأرض.

فظاهرة الإرهاب والتنازع والتخالف التي ظهرت في العقود الأخيرة والتي أفضت مضاجع الأفراد والجماعات والدول، ظاهرة عالمية خطيرة لا وطن لها ولا دين ولا تفرق بين الناس، وأصبحت أكبر جريمة في العصر الراهن دينيا وثقافيا واجتماعيا وسياسيا واقتصاديا؛ ولهذا ينبغي لكافة الناس أن يحاربوها بكل ما أتيح لهم من قوة. ومن أهم وسائل محاربتها وسيلة الحوار والتحاور؛ لأنها من أنجع الوسائل - في العصر الحاضر - القادرة على التغلب على التحدي الإيديولوجي الذي أمسى يحاصر الإسلام والمسلمين من خلال توليد أفكار جديدة وتوضيح معانيها.

وقد تناولنا الموضوع في تمهيد ومبحثين وخاتمة.

ففي التمهيد وضعنا أهم مصطلحات هذا البحث المتواضع، وفي المبحث الأول: تحدثنا عن أهمية الحوار في العصر الراهن وبيننا أنواعه وضوابطه، وفي المبحث الثاني: بينا البعد المقصدي للحوار، وختمنا المبحث بذكر أهم أساليب نشر ثقافة الحوار في المجتمع، وفي الخاتمة دوننا أبرز ما توصلنا إليه من نتائج.

تمهيد: ضبط مصطلحات البحث:

قبل الخوض في الموضوع، لا بد أن نعرف أهم مصطلحات هذا البحث وهي:

الثقافة - الحوار - الآخر.

أولاً - تعريف الثقافة لغة واصطلاحاً:

1- الثقافة لغة: مشتقة من فعل ثَقَفَ الشيءَ ثَقْفًا وَثَقَافًا وَثُقُوفَةً حَدَقَهُ وَرَجُلٌ ثَقِفٌ وَثَقِفٌ وَثَقِفٌ حَازِقٌ فَهْمٌ ... إذا كان ضابطاً لما يَحْوِيهِ قائماً به ويقال ثَقِفَ الشيءَ وهو سُرْعَةُ التعلم ... وَثَقِفَ الرجلُ ثَقَافَةً أي صار حَازِقاً فَطناً خفيفاً ... (1)

2- الثقافة اصطلاحاً: عرفت بعدة تعريفات منها:

تعريف تايلور: "الثقافة هي ذلك الكل المركب الذي يشتمل على المعرفة والعقائد والفن والأخلاق والقانون والعادات، وغيرها من القدرات والعادات التي يكتسبها الإنسان باعتباره عضواً في مجتمع" (2).

وعرفها د طه عبد الرحمن بأنها: "إنتاج خطابي وسلوكي يستند إلى قيم قومية حية ... مطلوب العمل بها" (3).

ثانياً - تعريف الحوار لغة واصطلاحاً

1- الحوار لغة:

ترد كلمة (حَوْر) ومشتقاتها في اللغة بمعان عدة، فقد جاء أن الحَوْر: الرجوع عن الشيء وإلى الشيء، يقال: حَارَ إلى الشيء وعنه حَوْرًا وَحَارًا رَجَعَ عَنْهُ وَإِلَيْهِ، ومنه قوله تعالى: ﴿إِنَّهُ ظَنَّ أَنْ لَنْ يَّحْوَِرَ﴾ (4)، أي: لن يرجع مبعوثاً يوم القيامة. وكل شيء تغير من حال إلى حال فقد حَارَ يَحْوِرُ حَوْرًا قال لبيد:

وما المَرءُ إلَّا كالشَّهابِ وضوئِهِ
يَحْوِرُ رَمَاداً بعد إذ هو ساطِعٌ (5)

(1) - يراجع: ابن منظور، لسان العرب، طبعة دار صادر، بيروت، د.ت، ج 9، ص: 19-20، باب الفاء فصل الثاء

المثلثة.

(2) - سعيد إسماعيل علي، أصول التربية الإسلامية، دار الثقافة، القاهرة، 1978، ص 185-186.

(3) - طه عبد الرحمن، حوارات من أجل المستقبل، منشورات الزمن، الرباط، مارس 2000م، ص: 15-16.

(4) - الانشقاق: 14.

(5) - ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت، د.ت، ج 4، ص 217.

قال ابن فارس في حور: "الحاء والواو والراء ثلاثة أصول: أحدها لون، والآخر الرجوع، والثالث أن يدور الشيء دورا ... تقول: كلمته فما رَجَعَ إلَيَّ حَوَارًا وَحَوَارًا وَمَحْوَرَةً وَحَوِيرًا"⁽¹⁾. قال ابن منظور: "وأحار عليه جوابه: رده، والاسم من المحاورة: الحوير، تقول: سمعت حَوِيرَهما وَحَوَارَهما. والمحاورة: المجاورة. والتحاور: التجاوب .. تقول: كَلَّمْتُهُ فما أَحَارَ إلَيَّ جواباً وما رجع إلَيَّ حَوِيرًا ولا حَوِيرَةً ولا محورة ولا حوارا أي: ما رَدَّ جواباً. واستحاره: استنطقه ... وهم يتحاورون: أي يتراجعون الكلام. والمحاورة: مراجعة المنطق، والكلام في المخاطبة"⁽²⁾.

ونستنتج مما تقدم أن كلمة (الحوار) تدور في استخداماتها في اللغة العربية حول المعاني التالية: الرجوع إلى الشيء وعن الشيء، والتحول من حال إلى حال، والإجابة والرد، الاستنطاق ومراجعة الحديث.

2- تعريف الحوار اصطلاحاً:

للحوار عدة تعريفات في الاصطلاح، نذكر منها التعريفات التالية:

تعريف صالح بن عبد الله بن حميد: "هو مناقشة بين طرفين أو أطراف، يقصد بها تصحيح كلام، وإظهار حجة، وإثبات حق، ودفع شبهة، ورد الفاسد من القول والرأي"⁽³⁾.

وعرفه الدكتور عبد العزيز بن عثمان التويجري بأنه: "المراجعة في الكلام، وهو التجاوب بما يقتضي ذلك من رحابة الصدر، وسماحة النفس ورجاحة العقل وبما يتطلبه من ثقة ويقين وثبات، وبما يرمز إليه من القدرة على التكيف، والتجاوب والتعامل المتحضر الراقي مع الأفكار والآراء جميعاً..."⁽⁴⁾.

(1) - يراجع: أبو الحسين أحمد بن فارس، معجم مقاييس اللغة، تحقيق وضبط: عبد السلام بن مُحمَّد بن هارون، طبعة دار الكتب العلمية، بيروت، د. ت. ج 2، ص 115-117.

(2) - ابن منظور، لسان العرب، مرجع سابق، ج 4، ص 218.

(3) - صالح بن عبد الله بن حميد، أصول الحوار وآدابه في الإسلام، دار المنارة، جدة، الطبعة الأولى، 1415 / 1994م، ص 6.

(4) - يراجع: عبد العزيز بن عثمان التويجري، الحوار من أجل التعايش، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الأولى، 1419 / 1998م، ص 13.

وقيل هو: "مراجعة الكلام وتداوله بين طرفين لمعالجة قضية من قضايا الفكر والعلم والمعرفة بأسلوب متكافئ يغلب عليه طابع الهدوء والبعد عن الخصومة"⁽¹⁾.

ومن المصطلحات ذات العلاقة بالحوار لفظاً: "المجادلة" و"المناظرة".

فالمجادلة كما قال ابن عاشور هي: "الاحتجاج لتصويب رأي وإبطال ما يخالفه..."⁽²⁾، وقال أيضاً: "... المجادلة مفاعلة من الجدل، وهو القدرة على الخصام والحجة فيه، وهي منازعة بالقول لإقناع الغير برأيك"⁽³⁾.

أما المناظرة فهي: "النظر بالبصيرة من الجانبين في النسبة بين الشيئين إظهاراً للصواب، وقد يكون مع نفسه"⁽⁴⁾. وقيل هي: "لون من الجدل بالتي هي أحسن بين فريقين وصولاً إلى الحق أو إلى الصواب، يحاول فيها كل فريق إثبات وجهة نظره مع تحل مسبق عن التحيز، ورغبة صادقة في الوصول"⁽⁵⁾.

ثالثاً- الآخر:

مفهوم الآخر في اللغة:

الآخر في اللغة اسم للغير مؤنثه أخرى وجمع المذكر منه آخرون، وجمع المؤنث آخر وأخريات⁽⁶⁾.

مفهوم الآخر في الاصطلاح:

(1) - يراجع: مفرح بن سليمان عبد الله القوسي، ضوابط الحوار مع الآخر في الفكر الإسلامي: بحث مقدم في مؤتمر الحوار مع الآخر في الفكر الإسلامي الذي نظمته كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، بجامعة الشارقة - الإمارات، سنة 2007/1428.

(2) - محمد الطاهر بن عاشور، تفسير التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر، تونس، د.ت. ج 14، ص 326.

(3) - المرجع نفسه، ج 5، ص 194.

(4) - أبو البقاء الكفوي، الكليات، تحقيق: عدنان درويش ومحمد المصري، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1419 / 1998، ص 1369.

(5) - علي جريشة، أدب الحوار والمناظرة، دار الوفاء، المنصورة، مصر، الطبعة الأولى، 1989/1410، ص 59.

(6) - ابن منظور، لسان العرب، مادة: آخر.

يقصد به غير المسلمين سواء أكانوا من أهل الكتاب أو من غيرهم .

لكن المراد بالآخر هنا: الغير، وهو كل ما سوى النفس أو الذات، سواء كان هذا الغير مسلماً أو غير مسلم، كتابياً أو غير كتابي .⁽²⁾

والآخر هو المختلف عنا في أي جانب من الجوانب التي نهتم بها، فقد يكون آخر من حيث انتمائه الاجتماعي لعرق أو قبيلة وقد تكون آخريته لجهة انتسابه الديني والثقافي لمبدأ أو مذهب أو مدرسة فكرية، كما تكون اختلاف التوجه السياسي أو النهج السلوكي لتشكيل الآخرة⁽³⁾ .

وهكذا يظهر أن الآخر يطلق على كل إنسان غير الذات سواء كان مسلماً أو غير مسلم. وهذا الآخر إذا كان لا يوافقنا في الرأي فلا بد أن نعطيه فرصة للتداول معه للوصول إلى قنوات معينة أو للوصول إلى صيغ مشتركة للتفاهم والتعاون إذا توفرت للحوار شروطه⁽⁴⁾ .

مفهوم ثقافة الحوار:

بعد تفكيك مكونات البحث نقول إن ثقافة الحوار هي: "إنتاج خطابي وسلوكي يستند إلى قيم قومية حية يؤدي فيه الحوار الدور الأساس"⁽⁵⁾ .

وبعبارة أخرى ثقافة الحوار تعني أن يكون الحوار ثقافة لدى الشخص، ودينا له في كل تصرفاته وسلوكه.

(1) - يراجع: رابطة العالم الإسلامي، دراسات في الشأن الإسلامي، منشورات الرابطة، مكة المكرمة، 1428 / 2007، ص 182.

(2) - يراجع: مفرح سليمان القوسي، ضوابط الحوار مع الآخر في الفكر الإسلامي، مرجع سابق.

(3) - يراجع: السيد أحمد المخزنجي، الحضارة الإسلامية وسطيتها وموقفها مع الآخر، سلسلة دعوة الحق 224، منشورات رابطة العالم الإسلامي، مكة المكرمة، 1428 / 2007، ص 105 - 106.

(4) - المرجع نفسه، ص 126.

(5) - يراجع: طه عبد الرحمن، حوارات من أجل المستقبل، مرجع سابق، ص 15-16.

المبحث الأول أهمية الحوار وأنواعه وضوابطه:

المطلب الأول: أهمية الحوار في الوقت الراهن:

إن الحوار منهج قرآني أصيل وسنة نبوية، درج عليها الأنبياء والمرسلون في التواصل مع أقوامهم، وثقافة راسخة في ذاكرة الأمة اصطبغت بها العلاقة بين المسلمين وغيرهم منذ فجر الإسلام وتتجلى أهميته في الوقت الراهن في عدة أمور منها:

1- أن الحوار وسيلة لتوثيق روابط التعاون بين أبناء الأمة الإسلامية، كما أنه وسيلة للوصول إلى الحقيقة وتقليل الخلافات بين الناس.

2- ما يعيشه العالم اليوم من أزمات وما تعانيه الأسرة من تفكك وفوضى وما يعيشه البشر من بعد عن هدي الله تعالى؛ فلا يمكن أن تحل هذه المشاكل إلا عن طريق الحوار والتفاهم والتعاون فيما يجتمع عليه أتباع الرسالات السماوية والحضارات والثقافات من قيم ومبادئ أخلاقية، الأمر الذي يخفف من الصراع العالمي ويبعد للأسرة مكانتها الاجتماعية ويعمق قيم العدل والتعاون والتسامح والوسطية في حياة الناس.

3- ما يعيشه العالم اليوم من ثورة هائلة في وسائل الاتصالات، وتدفق المعلومات، اختفت فيها الحدود، وتعذر عندها الاعتزال، فلا مجال للهروب منها، بل لا بد من الحوار حولها، والعمل المشترك على توظيفها في خدمة الإنسانية ومواجهة تداعياتها السلبية.

4- أن الحوار ضرورة حياتية: فالحوار وسيلة حياة فلا يمكن للإنسان أن يعيش منفردا فلا بد أن يحاور من حوله من الناس، كما أنه من الوسائل الأساسية للحفاظ على الحضارات ونقلها عبر العصور.

5- أن من وسائل الدفاع عن الإسلام في الوقت الراهن وإبراز قيمه وحضارته في خضم التداخل الثقافي، وتقدم تقنية المعلومات، أن نمد جسور الحوار مع غيرنا سواء كان هذا الغير من المسلمين أو من غيرهم. وما يؤكد هذا الأمر أن عالمية الرسالة المحمدية ومسؤولية التعريف بها تقتضي التعرف على الآخرين واستكشاف ما لديهم من ثقافات وحضارات ومفاهيم.⁽¹⁾

(1) - يراجع: مجلة الرابطة، العدد 505، السنة 44، ص 10-16.

6- أن العالم يعيش في الوقت الراهن أزمة حادة أو بالأحرى أزمات حادة تتمثل في الحروب والتفسخ الأسري والفقر والجهل والتدهور الأخلاقي وفقدان الأمن والاستقرار بسبب الإرهاب والتطرف والتنازع وغيرها. هذه الأزمات لا بد من التعاون للقضاء عليها. وهذا التعاون لن يتم إلا عن طريق الحوار والتفاهم بين الشعوب والهيئات والمؤسسات والحكومات.

7- أن الحوار مع الآخر من أهم وسائل إعادة العلاقة بين الذات والغير على أسس القبول والتعددية، والاعتراف الضمني بمشروعية الاختلاف ونسبية الحقيقة وإمكانية التصويب الفكري.

8- أن الحوار ضرورة حتمية لا تستغني عنها أي حضارة في سبيل تطوير ذاتها، كما أنه يعتبر أنجع الوسائل - في العصر الحاضر - القادرة على التغلب على التحدي الإيديولوجي الذي أمسى يحاصر الإسلام والمسلمين من خلال توليد أفكار جديدة وتوضيح معانيها⁽¹⁾.

9- أن الحوار فرصة للتعريف بالإسلام وتحقيق ما فيه الخير للبشرية جمعاء، كما أنه وسيلة للصلة والتفاهم بين الناس من جميع الأجناس والأعراق والثقافات والحضارات المختلفة، وحاجة الشعوب إلى الحوار حاجة مستمرة وحاجتنا إليه مع الآخرين لا تقل عن حاجتهم إليه معنا؛ فالحوار بالنسبة لأمتنا امتثال لأمر إلهي ومطلب ديني وركيزة أساسية في الدعوة إلى الله تعالى، قال الله عز وجل: ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَلِدْ لَهُمْ بِالتَّيِّبَةِ هِيَ أَحْسَنُ﴾⁽²⁾.

10- أن ما يعيشه اليوم العالم الإسلامي من تضعضع ونزاعات وأزمات جعل الحوار أمراً ضرورياً يحقق للمسلمين وغيرهم منافع وأهدافاً وغايات سامية، تحقق التفاهم والتعايش والتعاون على الخير والبر.

11- أن الحوار وسيلة للتفاهم بين الشعوب المختلفة لتبادل المعارف والمنافع ووسيلة لعرض

(1)

- يراجع: رقية طه جابر العلواني، فقه الحوار مع المخالف في ضوء السنة النبوية، منشورات جائزة نايف بن عبد العزيز

العالمية للسنة النبوية، الطبعة الأولى 1426/ 2005 م، ص 168- 180.

(2)

- النحل: 125.

(1)

كل طرف ما لديه من الأفكار والآراء على الطرف الآخر .

12- أن الحوار هو السبيل الأسمى لضبط الاختلاف المذموم وتفعيل قيم التعاون والتآلف والتكاتف، وبدونه تدخل ساحتنا في النزاعات والفرقة والتفتت، والقمع والقهر. وما يجري في بعض الدول التي أبعدت الحوار عن حلول مشاكلها خير دليل لما نقول.

13- أن الحوار ضروري لاكتساب العلم وتلقي المعرفة، وهو السبيل الأمثل لذلك؛ إذ بدونه لا يمكن أن تنتقل الخبرات من جيل إلى جيل ومن أمة إلى أمة. كما أن الحوار كفيل بأن يجعل الفكر ينبض بالحياة والحركة والتجدد من خلال تواصل عقليين أو مجموعة عقول لإدراك المعلومة أو تمحيصها أو تفهم معانيها.

14- أن الحوار يعمل على إبراز الجوامع المشتركة بين المتحاورين في العقيدة والأخلاق والثقافة، كما يعمل الحوار على تعميق المصالح المشتركة بين المتحاورين (2).

المطلب الثاني: أنواع الحوار ومشروعيته:

إن المتتبع لتاريخ الحوار يجد أن هناك ألوانا عديدة من الحوار، لكن نحن نختار منها ثلاثة أنواع:

أولا- حوار الدعوة:

وهو أهم أنواع الحوار وأعظمها، حيث عمد أنبياء الله وورثتهم من العلماء والدعاة إلى حوار الكافرين بغية تعريفهم بدين الله وإنقاذهم به، فالحوار الدعوي أحد أعظم وسائل الدعوة إلى الإسلام، حيث يعتمد المحاور المؤمن إلى تبين مبادئ الإسلام وفوائده ويوضح لمخاوريه ما أعدده الله للمؤمنين به من عظيم الأجر وحسن المثوبة، وما توعد به الكافرين من أليم عذابه وعقابه. ويمتاز حوار الدعوة عن غيره من أنواع الحوار بخصائص وسمات، منها:

(1)

- يراجع: مجلة الرابطة، مرجع سابق، ص 74-77.

(2)

- يراجع: محمد حسن القضاة، الحوار مع الآخر: مفهومه وأهميته وضوابطه في الفكر الإسلامي، بحث مقدم في مؤتمر الحوار مع الآخر في الفكر الإسلامي الذي نظمتها جامعة الشارقة 2007/1428، وأبو بكر علي الصديق، أسس الحوار في القرآن بين الكفر والإيمان كما ذكرته قصة الرجلين في سورة الكهف، بحث مقدم في المؤتمر نفسه.

— الدعوة إلى الإسلام، والسعي إلى إقناع الآخرين بأن الإسلام هو دين الله الذي لا يقبل الله من العباد غيره.

— التركيز في مجادلة أهل الكتاب على القضايا العقدية الفاصلة، ومحاجتهم ومناظرتهم لدحض شبهاتهم ونقض حججهم، بأسلوب علمي رصين، ثم مباہلتهم إن لزم الأمر.

وهذا النوع من الحوار من أنجع طرق نشر الحق ومن أهم وسائل الدعوة إلى الله وحمايتها كما جزم به ابن حزم حيث يقول: "ولا غيظ أغيظ على الكفار والمبطلين من هتك أقوالهم بالحجة الصادقة، وقد تُهزم العساكر الكبار، والحجة الصحيحة لا تُغلب أبداً، فهي أدعى إلى الحق، وأنصر للدين من السلاح الشاكي والأعداد الجمة .. لأن السيف مرة لنا، ومرة علينا، وليس كذلك البرهان، بل هو لنا أبداً، ودماغ لقول مخالفينا، ومزهق له أبداً. ورُبَّ قوة باليد قد دمغت بالباطل حقاً كثيراً، فأزهقته ... وقد قتل أنبياء كثير وما غلبت حججهم قط"⁽¹⁾.

ويقول شيخ الإسلام ابن تيمية: "فكل من لم يناظر أهل الإلحاد والبدع مناظرة تقطع دابرهم لم يكن أعطى الإسلام حقه، ولا وفي بموجب العلم والإيمان، ولا حصل بكلامه شفاء الصدور وطمأنينة النفوس، ولا أفاد كلامه العلم واليقين"⁽²⁾.

إذاً نخلص إلى القول بأن حوار الدعوة واجب ديني تتابعت النصوص على الدعوة إليه، وهو مطلب أخلاقي تفرضه علينا رحمتنا بالآخرين، وحرصنا على هدايتهم، واستنقاذهم من أضرار الكفر والعقاب الأخروي.

ثانياً- حوار التعامل:

إن الضرورة الحياتية تفرض علينا أن نبحت عن قواسم مشتركة نبني عليها علاقاتنا، وهو ما

(1) - ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، دار الآفاق الجديدة، بيروت، الطبعة الثانية، 1403 / 1983م، ج 1، ص 25.

(2) - أحمد ابن تيمية، مجموع فتاوى ابن تيمية، جمع وترتيب: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، دن، د.ت، ج 20، ص 164-165.

يملي على المختلفين في عقائدهم ومذاهبهم اللجوء إلى لون آخر من ألوان الحوار، وهو حوار التعامل، وهو حوار بعيد عن أصول الدين والمعتقد، فهو حوار تفرضه السياسة الشرعية، وتقليه طبيعة التعايش بين البشر؛ بحكم الجوار والمصالح المتبادلة. وقد بينت الشريعة بنصوصها أو بقواعدها العامة الأسس والضوابط المتعلقة بهذا اللون من ألوان الحوار.

ويركز هذا اللون من الحوار على النقاط المشتركة التي يتفق عليها المتحاورون، فيهدفون إلى تعميقها والتكاتف في سبيلها، وغالباً ما تصطبغ بالصبغة الأخلاقية أو المصلحية، كالحوار حول السلام العالمي والتعايش بين الأمم ومكافحة الشذوذ ومعالجة قضايا الانحلال الأخلاقي والتفكك الأسري. وأبرز معالم هذا النوع من الحوار:

- الاعتراف بوجود الآخر واختياره للدين والمعتقد.
- الاعتراف باختلاف المتحاورين وخصوصية كل دين، ونبذ التوفيق والتلفيق بين أديان الأطراف المتحاور.

- تجنب البحث في المسائل العقدية الفاصلة، حفاظاً على استمرارية الحوار وضمان ديمومة التعاون على تحقيق القيم أو المصالح المشتركة.

- تجنب إطلاق الألفاظ المفسدة لأجواء الحوار، كإطلاق الكفر على المحاورين أو الحديث عن خلودهم في النار أو الطعن في مقدساتهم.

- إبراز أوجه التشابه والاتفاق بين الأطراف المتحاور، والتركيز عليها لاستثمارها وتنميتها، وإقصاء أوجه التباين والافتراق لما لها من أثر سلبي على الحوار.

- الدعوة إلى معرفة الآخر كما يريد هو أن يُعرف، ورفع الأحكام المسبقة عنه، مع التأكيد على الدعوة إلى نسيان الماضي التاريخي، والاعتذار عن أخطائه، والتخلص من آثاره⁽¹⁾.

وهذا اللون من الحوار مشروع وجائز، فقد شهد النبي ﷺ في شبابه حلف المطيبين الذين اتفقوا على رد المظالم وإعانة المظلوم، وهو لون من اللقاء حول أسباب التعايش. وفي هذا

(1) - يراجع: منقذ بن محمود السقار، الحوار مع أتباع الأديان، مشروعيته وآدابه، ص 19-28.

الحلف يقول ﷺ: "لقد شهدت في دار عبد الله بن جدعان حلفاً ما أحب أن لي به من حمر النعم ولو أدعى به في الإسلام لأجبت"⁽¹⁾.

المطلب الثالث: ضوابط الحوار مع الآخر

لا يمكن للحوار أن يؤتي ثماره المرجوة إلا إذا قام على أسس وضوابط يلتزم بها المتحاورون أثناء حوارهم، ومن هذه الضوابط التي ينبغي لكل من يتصدى للحوار أن يراعيها ويلتزم بها، ما يلي:

1- تحديد موضوع الحوار: ينبغي قبل البدء في الحوار تحديد موضوع الحوار، ذلك أن الحوار لا يتحقق من فراغ، وإنما يدور حول موضوع يستحق البحث والمناقشة وتبادل الآراء مع الغير؛ لأن عدم تحديد موضوع الحوار يجعل عملية التفاوض ليست ذات بال ولا طائل منها، بل إنها تتحول من محادثة علمية إلى صيغة كلامية توصل أطرافها إلى اللجاج الذي يقتصر الأمر فيه على النقاش لذاته، ويكون همُّ المتناظرين إحراز غلبة على الخصم ونيل الشهرة دون هدف علمي منشود. كما ينبغي أن يعرف الطرفان الموضوع معرفة تامة؛ لأن الجهل به وعدم الإطلاع على تفاصيله يحول الحوار إلى أسلوب من أساليب الشتائم بدلاً من طرح الفكرة المعينة والدفاع عنها.

2- تحديد الغاية من الحوار: لا بد من تحديد الغاية التي يريد المتحاوران الوصول إليها من وراء التفاوض، وإذا ما كان الحوار صادقاً ونافعاً فلا بد أن يحدد له هدف يمكن الإشارة إليه صراحة أو ضمناً.

3- استناد الحوار إلى معايير يؤمن بها الطرفان: من ضوابط الحوار أن يستند إلى معايير يؤمن بها الطرفان، فإذا كان حواراً بين مؤمنين وملحدتين كان المعيار هو العقل والحقائق العلمية المتفق على التسليم بها، وإذا كان بين منتسبين إلى دين واحد كالإسلام مثلاً كانت المعايير مراجع دينهم الذي به يؤمنون.

(1)

- مسند الإمام أحمد، الحديث رقم: 1655، 1676، مسند عبد الرحمن بن عوف، والأدب المفرد للإمام البخاري، الحديث رقم: 579، باب حلف الجاهلية ص: 124، وبيان مشكل الآثار للطحاوي، الحديث رقم: 2515، 2516، وسيرة ابن هشام ج 1 ص 134.

4- الحوار بالتي هي أحسن: ونقصد بها أن يسلك المحاور أفضل السبل وأحسنها مع الآخر أو المخالف مهما كان موقف الآخر منه، وهو أسلوب يقتضي سمات خاصة حثت نصوص الوحي عليها كالرحمة والصفح والعفو.

5- مراعاة حال المحاورين ومستوياتهم الدينية والمعرفية والثقافية: إن من أمعن النظر في نصوص القرآن والسنة النبوية يظهر له أنهما راعيا هذا الضابط، ولهذا جاء أسلوب الحوار فيهما متنوعا متدرجا حسب مستوى المحاورين، الأمر الذي يؤكد على ضرورة مراعاة مستويات الأطراف المتحاور وخلفياتهم الثقافية والدينية والفروق الفردية⁽¹⁾.

6- التكافؤ والمساواة: من أهم ضوابط الحوار الناجح أن تتساوى الأطراف المتحاور من حيث الاعتبار والندية والمساواة والإرادة المشتركة بينها.

7- الانطلاق من المبادئ المتفق عليها: لكي يتحقق الحوار الناجح ينبغي الانطلاق من المبادئ والقضايا المتفق عليها بين الجانبين، أو التي يجب أن توفر مجالا رحبا للاتفاق ثم بعد ذلك يمكن التحاور في الأمور الخلافية وعلى قواعد التقارب والتفاعل وحسن الفهم، والحكمة الثابتة لخير الإنسانية واستقرارها.

8- صدق المتحاورين وإخلاصهما: لا بد أن يكون المتحاوران صادقين مخلصين في الوصول إلى ما أعلننا من أهداف، لا أن يكون الحوار مجرد وسيلة إلى أغراض أخرى يضمهرها أحد المتحاورين أو كلاهما.

9- عدم التعصب لفكرة مسبقة: ينبغي لكل من الطرفين المشاركين بالمحاور أن يتخلى عن التعصب لوجهة نظر مسبقة وعن التمسك بفكرة يرفض نقضها أو مخالفتها، لأن التمسك بوجهة النظر السابقة يتباين مع منهجية الحوار في تبادل الأفكار وتداول الطروحات وسماع الرأي الآخر.

10- إنصاف المحاور: ويراد به المحافظة على حق الطرف الآخر وإنصافه من كل وجه، بقطع النظر عن صفته أو مركزه العلمي والاجتماعي، لئلا تنقلب المحاور إلى مكابرة.

(1)

- يراجع: رقية طه جابر العلواني، فقه الحوار مع المخالف في ضوء السنة النبوية، مرجع سابق، ص 185 وما بعدها.

11- أهلية المحاور: ويقصد بها أهلية المحاور من حيث العلم والثقافة الواسعة والمعرفة بالقضية المطروحة للحوار، فلا بد أن يكون حكيماً فطناً، عالماً بالعصر، فقيهاً في قضايا الفكر وتحولاته، قوياً مستقيماً، عارفاً بالدنيا، مدركاً لرسالته الراهنة.

12- سلامة اللغة وحسن الأسلوب: ينبغي أن يكون لسان المحاور مقوماً وكلامه بليغاً من غير تقعر أو تشدق، ويكون أسلوبه سهلاً بعيداً عن الكلام المبتذل، وهذا ادعى لأن يفهمه الناس وينجذبوا إلى حديثه.

13- الالتزام بآداب الحوار: ينبغي لكلا المتحاورين الالتزام بآداب الحوار من عفة اللسان وحسن الصمت واحترام شخصية المحاور والحوار بهدوء وروية، والالتزام بالوقت المحدد وغيرها من آداب الحوار.

14- التسليم للحق والاعتراف بالصواب بعد قيام الحجة والبرهان: من ضوابط الحوار التسليم للحق والاعتراف بالصواب بعد قيام الحجة والبرهان من أحد المتحاورين، وعدم التعصب للرأي الذي ثبت خطؤه⁽¹⁾.

المبحث الثاني: البعد المقصدي للحوار ووسائل تحقيقه:

المطلب الأول: البعد المقاصدي للحوار

إن غاية الحوار ومقاصده كثيرة يصعب حصرها هنا، لكن يمكن القول بأن مقاصد الحوار وأهدافه إجمالاً هي إشاعة ثقافته و كل ما يحقق الخير والصالح والأمن والسلام والرخاء والطمأنينة للناس كافة. أما تفصيلاً فتتجلى في عدة أمور منها:

1- الدعوة إلى الله: إن من مقاصد الحوار وغايته الدعوة إلى الله بالحكمة والموعظة الحسنة: فالحوار الهادئ مفتاح للقلوب وطريق إلى النفوس. قال تعالى: ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَدِلْهُمْ بَالِغٍ هِيَ أَحْسَنُ﴾⁽²⁾.

(1)

- يراجع: أبو الوليد الباجي، كتاب المنهاج في ترتيب الحجاج، ص 9-10. ومُجد أحمد حسن القضاة، الحوار مع

الآخر، مفهومه أهميته، ضوابطه في الفكر الإسلامي، مرجع سابق.

(2)

- النحل: 125.

2- الوصول إلى تفسير متفق عليه حول موضوع المحاورة. أو إيجاد حلٍ وسط يُرضي الأطراف.

3- الرغبة في تخطي حالة العقم الفكري، الذي هو: تجاوز ثقافة البعد الواحد ورفض الانسياق وراء المذهب المتسلط السائد.

4- التعرف على وجهات نظر الطرف أو الأطراف الأخرى، وهو هدف تمهيدي هام.

5- البحث والتنقيب، من أجل الاستقصاء والاستقراء في تنويع الرؤى والتصورات المتاحة، من أجل الوصول إلى نتائج أفضل وأمكن، ولو في حوارات تالية.

6- تصحيح المفاهيم: من أهم أهداف الحوار أو مقاصده وغايته في الوقت الراهن تصحيح المفاهيم المشوهة والأفكار المنحرفة الهدامة التي لا تقهر إلا بالحوار الحر الهادف. فالأفكار المنحرفة والضالة والتصورات الخاطئة لا يمكن أن تتزعزع إلا في البيئة المغلقة ذات الطابع الانكفائي.

7- إقامة الحجة، ودفع الشبهة والفساد من القول والرأي، وإظهار الحقائق المدعمة بالأدلة والبراهين: فالحوار تعاون من المُتناظرين على معرفة الحقيقة والتوصل إليها، ليكشف كل طرف ما خفي على صاحبه منها، والسير بطرق الاستدلال الصحيح للوصول إلى الحق.

إذاً من أهم أهداف الحوار وغايته ومقاصده، بيان الحق المؤيد بالأدلة الباهرة الدامغة وليس حمل الآخرين عليها بالقسر الفكري، ولا الوصول بالطرف الآخر إلى قناعة المحاور وإلغاء قناعة الطرف الأول الفكرية⁽¹⁾.

8- تقريب وجهات النظر: من ثمرات الحوار تضيق هوة الخلاف، وتقريب وجهات النظر، لإيجاد حل وسط يرضي الأطراف في زمن كثر فيه التباغض والتناحر.

9- الترقى بالذات من العدوانية تجاه الآخر: إن الحوار ضرب من ضروب إصلاح الذات وتخليصها من سموم الثقافة العدوانية التي تعتبر تغييباً وتهميشاً للآخر وإلغاءً له، لمجرد مخالفته

(1)

- يراجع: رقية طه جابر العلواني، فقه الحوار مع المخالف في ضوء السنة النبوية، مرجع سابق، ص 160 وما بعدها.

لذات في التفكير أو الموقف. إذًا الحوار ضرورة لتخليص الأفراد والمجتمع من طوفان الاستبداد الفكري القائم على دعوى احتكار الحقيقة وتعرية الآخر منها⁽¹⁾.

10- تحقيق التعايش السلمي: إن من مقصد الحوار وأهدافه وغايته تحقيق التعايش السلمي بين أصحاب الديانات المختلفة بوجه عام وبين المسلمين بوجه خاص. فقد أوجد الإسلام وضعاً من التعايش السلمي المبني على الوفاق والوثام والتسامح في التعامل مع الآخر في ظل المجتمع الواحد.

11- نشر المعارف وحفز المواهب وإثراء الثقافات، وتمكين كل إنسان من اكتساب المعرفة والمشاركة في التقدم العلمي الذي يحرز في جميع أنحاء العالم والانتفاع بثماره، والإسهام من جانبه في إثراء الحياة الثقافية.

12- تنمية العلاقات السلمية والصداقة بين الشعوب بتعزيز روابط التفاهم والتعايش والتعارف بينها والوصول إلى جعل كل منها أفضل فهماً لطرائق حياة الشعوب الأخرى.

13- تحسين ظروف الحياة الروحية والوجود المادي للإنسان في جميع أرجاء العالم.

وزبدة القول في هذا المطلب أنه ينبغي أن يتوخى الحوار - إضافة إلى ما سبق ذكره من الأهداف والمقاصد - النفع المتبادل لجميع الأمم التي تمارسه، وتقارب الثقافات وتصحيح المفاهيم الخاطئة التي تسود المجتمعات، وتعوق مسيرة التعاون والتقارب والتفاهم والحوار، وتكدر صفو مناخ الصداقة والسلام. والإسهام في تلاقح الحضارات الذي يجب أن يدعم التعاون الدولي في مواجهة تحديات العصر ومشكلاته والسعي لحلها.

المطلب الثاني: وسائل تعزيز ثقافة الحوار:

بعد ما رأينا مقاصد الحوار وغايته وأهدافه، سنبين في هذا المطلب أهم ما يساعد على انتشار ثقافة الحوار في المجتمع. إذًا ما هي الوسائل التي تسهم في ترسيخ ثقافة الحوار في المجتمع؟ إن أهم الوسائل التي نرى أنها تسهم بشكل كبير في ترسيخ ثقافة الحوار وتنميتها في المجتمع،

(1) - يراجع: المرجع نفسه، ص 171-173.

ما يلي:

أولاً- تفعيل دور الأسرة لتعزيز ثقافة الحوار: إن الأسرة المسلمة هي المعقل الأول الذي ينشأ فيه الطفل في جو التربية الإسلامية، فيترعرع في بيت أقيم على تقوى الله فيقتدي بذلك إذ يمتص ويكتسب تلك العادات الأبوية السمحة من خلال المعاشة اليومية، ومن ثم يقتنع بعقيدتهما الإسلامية حين يصبح واعياً.

وهكذا يظهر أن الأسرة المسلمة هي أعظم مدرسة إيمانية وأقوى حصن تربوي منيع، يتم فيه إعداد الأولاد ذكورا وإناثا على التحلي بمكارم الأخلاق، والسلامة من الزيف والانحراف الفكري، وأن لها دورا كبيرا في تعزيز ثقافة الحوار في المجتمع من خلال التربية الفكرية الصالحة للأبناء، وذلك عن طريق ترسيخ مبادئ الوسطية والاعتدال في معتقداتهم وأفعالهم، وتنمية روح الانتماء والمواطنة لديهم في مراحل نموهم المختلفة وتعليمهم مبدأ التسامح والتفاهم مع الغير، واحترام آراء الآخرين، وإعطائهم حرية التعبير عن مشاعرهم دون كبت، وغيرها من الأخلاق والتصرفات الحمودة التي ترسخ في النشء تقبل الرأي الآخر واحترامه وتعلمه لغة الحوار الصحيحة، وإتقان فن الاستماع والتقبل أو الرجوع، والتخلص من التكبر الفكري الذي بات يضرب عقله ويحول دون تقبل الغير ⁽¹⁾.

ولا شك أن الطفل إذا عاش في مثل هذا الجو الذي يسعى لتوجيهه توجيهها سليما فإنه سينشأ على هذا المبدأ القيم، وقديما قالوا: من شب على شيء شاب عليه.

ثانياً- تفعيل دور المؤسسات التعليمية لترسيخ ثقافة الحوار في المجتمع:

تطلق المؤسسة على كل ما بني لغرض من الأغراض، الربحية وغير الربحية، وتدخل في هذا المعنى المؤسسات التي تخصص لأغراض علمية وتربوية، وإعلامية. وتعتبر المؤسسة التعليمية، سواء كانت مدرسة أو جامعة مصنعا لشخصيات الأفراد سواء كانوا معلمين أو طلبة.

ومهمة هذه المؤسسات التعليمية لا تقتصر فقط على تعليم القراءة والكتابة وإعطاء مفاتيح العلوم للطلاب، دون العمل على تعليم الناس ما يحتاجون إليه في حياتهم العلمية والعملية

(1)

- يراجع: عادل عبد الجبار، فقه الحوار مع المخالف في ضوء السنة النبوية، مرجع سابق، ص 223-229.

وترجمة هذه العلوم إلى واقع يلمسه الناس، بل من أهم وظائفها تحقيق التربية الإسلامية بأسسها الفكرية والعقدية والتشريعية، وتعزيز ثقافة الحوار في المجتمع. وتأتي المؤسسات التعليمية على رأس المؤسسات الاجتماعية لنشر ثقافة الحوار في المجتمع لأمرين:

أ- أن هذه المؤسسات تجمع جميع فئات المجتمع على اختلاف أعمارهم بداية من السن المبكرة التي تتمثل في المرحلة الابتدائية والمتوسطة، وهذه السن تسمح للمعلم أو المربي أن يصوغ التلميذ بالصياغة التي يريد لها. فإذا لقي الفرد من يوجهه التوجيه السليم نشأ نشأة طيبة، وإن كان الحاصل غير ذلك فالعكس هو النتيجة الحتمية.

ب- إن الذي يقوم على هذه المؤسسات هم خلاصة مفكري الأمة وصفوتها وقادة رأيها، وينبغي أن تجتمع فيهم الصفات الحميدة المؤهلة لإدراك أهمية الحوار وترسيخ ثقافته في المجتمع والشعور بالمسؤولية العظيمة الملقاة على عواتقهم.

ومساهمة المؤسسات التعليمية في تعزيز ثقافة الحوار في المجتمع تتجلى فيما يلي:

1- ترسيخ العقيدة الإسلامية الصحيحة والتمسك بثوابتها، وتعزيز قيم الوسطية والتسامح والاعتدال لدى الطلاب من خلال المناهج التعليمية، والاعتزاز بهذه الوسطية، والعمل على إشاعة ثقافة الحوار وتقبل الرأي الآخر في المؤسسات التعليمية. كما ينبغي أن تقوم هذه المؤسسات بتربية الضمير الخلقي والوازع الديني في الطلاب في دروس التربية الدينية وفيما يتصل بها من نشاط روحي وتهذيب خلقي وممارسة فعلية لشعائر الدين والفضائل المنشودة مع البعد عن كل تعصب وجمود وتحجر وتزمت وعن كل تضيق في نظرهم إلى الحياة. كما يجب على هذه المؤسسات أن تبين للنشء أن الدين لا يكون بالإيمان وحده ولا يقتصر على أداء الفروض وإقامة الشعائر فحسب، وإنما يتم بالعمل الصالح والإخلاص في أداء الواجب والإنتاج المثمر والتفاني في تحقيق المصلحة العامة ومناقشة الأفكار الطائشة أو المذاهب الفاسدة وبيان فسادها والتصدي لها.

2- تربية الطلاب تربية تجمع بين المحلية والعالمية، بين التقارب الأسري والتقارب المجتمعي والتقارب الدولي، تربية تنبذ العنصرية والحروب والتعالي، وتؤكد على أهمية الحوار والتسامح والتقارب مهما اختلفت الأوطان والأديان والألوان.

3- حث الأساتذة على إتاحة الفرصة للطلاب للمناقشة والحوار والإبداع والاختلاف. فالإبداع ينمو في أجواء الحوار الهادف البناء ويموت في جو الاستبداد والتسلط.

4- تمكين الطلاب من ممارسة الحوار البناء وأساليب التواصل الأمثل مع الآخرين من خلال العملية التعليمية الصفية وغير الصفية، وتعويدهم على التعليم الحوارى القائم على التفكير والإبداع الذي يسمح لعقل الطالب بتأمل الأمور ورؤية الحقيقة في أكثر من زاوية بما يمكنه من الابتعاد عن أن يصبح فريسة سهلة للأفكار المتطرفة والداعية للعنف والتخريب.

5- إعادة النظر في المناهج المدرسية: تقوم المقررات الدراسية بدور كبير في تنمية وتنشئة الأفراد إذا ما تضمنت أهدافا وغايات تقوم بترسيخ مبدأ الوسطية والاعتدال والحوار وتقبل الآخر. ولكي تسهم المناهج الدراسية في ترسيخ هذه المبادئ في المجتمع فلا بد من القيام بما يلي:

أ- وضع استراتيجية شاملة لتطوير المناهج الدراسية وطرائق التدريس في جميع مراحل التعليم العام بحيث تتضمن أساليب تربوية جديدة يتطلبها الواقع الجديد، كأسلوب التعلم التعاوني، والاتصال والحوار التربوي، وأسلوب الاستقصاء وحل المشكلات، علاوة على جعل هذه الأساليب تستهدف تنمية مهارات التفكير بأنماطه المختلفة كالتفكير الناقد والتفكير الإبداعي بغية استكشاف طاقات الطلاب وقدراتهم الفكرية والمهارات والعمل على صقلها وتنميتها من خلال الفعاليات التدريسية والأنشطة.

ب- تعديل بعض المناهج الدراسية والأساليب التربوية والنظر فيها بعقلية انفتاحية جديدة قادرة على حذف ما لا يتلاءم مع مستجدات العصر وإضافة ما هو ضروري وملائم لعصر العولمة.

ج- إضافة مناهج جديدة تعزز ثقافة الحوار والتعايش والتسامح وحرية الرأي واحترام رأي الآخرين والنقد الإيجابي، وتنمية روح العمل الجماعي ونبذ التعصب وتكرس مبدأ الأخوة بين المسلمين، وتحض على التسامح والوحدة وتحذر من النيل من المسلمين بأي وسيلة، وغيرها

(1)

من الموضوعات التي تسهم في ترسيخ ثقافة الحوار في المجتمع .

ثالثا- تفعيل دور وسائل الإعلام في نشر ثقافة الحوار في المجتمع:

تعتبر وسائل الإعلام في الوقت الراهن أهم القنوات التي تلعب دورا فعالا في تشكيل العقل وطريقة توجيهه نحو قضية معينة؛ ولهذا يمكن تفعيل دور وسائل الإعلام لترسيخ ثقافة الحوار في المجتمع عن طريق التركيز في برامجها على أهمية الحوار في الوقت الراهن ودوره في بناء مجتمع متسامح متفتح، وتدريب المتلقي المتواصل على أساليب الحوار البناء والنقاش العلمي لخلق بيئة يحترم فيها الرأي الآخر، والقبول بالتنوع والاختلاف.

وإذا استطعنا أن نوجه وسائل الإعلام إلى هذا الاتجاه فإنها ستصبح أداة مؤثرة في نحو سلوكيات يسعى المجتمع لتغييرها، كما ستسهم بشكل بارز في إرساء قيم الحوار التي يراد ترسيخها في المجتمع. وبهذا التوجيه السليم لوسائل الإعلام في تعزيز ثقافة الحوار ستلعب دورا مهما في تشكيل رأي عام يتبنى الحوار منهجا وسلوكا، الأمر الذي سيساعد على تخفيف التعصب للرأي والتطرف الفكري.

رابعا- تفعيل دور المسجد في نشر ثقافة الحوار في المجتمع:

يعتبر المسجد من أهم المؤسسات الاجتماعية التي لها أثر كبير في النفوس، لمكانته الدينية، فهو منطلق الدعوة إلى الخالق جل وعز ومركز الإشعاع الأول، الذي انطلقت من جنباته أحكام التشريع وانبعثت من ردهاته أشعة الإيمان.

كما أنه يرسخ أواصر المحبة، وروابط الألفة بين الأفراد، ويساهم في بسط الأمن الوارف في ربوع المجتمع، ونشر الاستقرار والاطمئنان في أرجائه، وتوطيد قواعده، وتثبيت دعائمه من خلال الدروس والخطب الأسبوعية والسنوية التي تلقى فيه.

ويسمع في أرجائه كل ما يطهر القلوب، ويصفي النفوس، وينقي الأفكار والأذهان، ويزكي الأرواح ويهذبها، ويغذيها ويشحنها بروح اليقظة الإيمانية، والاستقامة السلوكية. فكلما ازداد تردد المسلم على المسجد، ازداد تعلقا به، والتصاقا بخالفه، فحاسب النفس وابتعد عن

(1)

- يراجع: مجلة المعرفة، العدد 148، رجب 1428/ يوليوز 2007، ص 63- 73.

النوازع العدوانية، والدوافع الإجرامية، واقترب من ينبوع السعادة والاطمئنان ونهر الوسطية والاعتدال. ونظرا لأهمية المسجد في المجتمع ينبغي تفعيل دوره لتعزيز ثقافة الحوار الذي ننشده الآن، وهذا يتطلب ما يلي:

1- تجنيد جميع الطاقات وفق خطة مدروسة لتعزيز قيمة الحوار وتأسيس أدب الاختلاف ونشر الوعي الحوارى بين كافة أفراد المجتمع من خلال خطب متسلسلة هادفة تصب في اتجاه نشر ثقافة الحوار، والوعى بدور الأمة في الأخذ بزمامه والتسامح مع الآخر.

2- تكوين الأئمة الخطباء تكويناً يجعلهم قادرين على فهم الواقع المعاصر ومسايرة ما يحدث حولهم من القضايا.

3- تركيز الخطب على دعوة الإسلام إلى الوسطية والاعتدال و التسامح والحوار والتعايش مع الآخرين؛ لإشاعة أجواء السلام والأمان ونشر ثقافة الحوار، وتجنب الفرقة والاضطهاد والخصومات والمنازعات، والبعد عن إثارة الفتن والمنغصات وغيرها من الموضوعات التي تسهم بشكل فعال في توطيد ثقافة الحوار في المجتمع.

ومجمل القول في هذا المطلب أنه لا بد من تفعيل دور المحاضن التربوية والمؤسسات العلمية والمجتمعية والدينية والإعلامية لتعزيز ثقافة الحوار في المجتمع، والحد من هذا التطرف الذي أهلك الحرث والنسل وذهب باليابس والأخضر.

الخاتمة:

بعد هذه الجولة السريعة في رياض هذا الموضوع الذي بينا فيه أهمية الحوار في الوقت الراهن وأنواعه وغايته ومقاصده وضوابطه، وأهم الوسائل التي تساعد على نشره في المجتمع نخلص إلى ما يلي:

1- إن الحوار ضرورة حتمية في الوقت الراهن؛ ولهذا لا بد من تنميتها والإقدام عليها، وتوسيع وسائلها لتجلية المواقف وكشف الأخطاء والتصورات الناجمة عن الانغلاق الفكري، وتوضيح صورة الإسلام الصحيحة.

2- إن تواصل الحوار بين الأطراف المختلفة فئات أو أفرادا يفضي مع مرور الزمن إلى تقليص شقة الخلاف بينهم.

3- إن الحوار والانفتاح على الآخر والتعامل معه من أهم وسائل التعارف والتعايش وتخليص الفرد من النمطية والأحكام المسبقة.

4- إن الحوار يسهم في توسيع العقل وتعميق مداركه بما لا يوسعه ولا يعمقه النظر الذي لا حوار معه.

5- إن الحوار وسيلة فعالة في تعزيز مبدأ التعايش بين الحضارات والتواصل الإيجابي بينها لإبراز العناصر التي تعزز احترام الحضارات والأمم الأخرى؛ ولهذا ينبغي أن نعجل بوضع خطة تربوية دقيقة وشاملة توفر لمجتمعاتنا الناهض تكويناً متيناً في منهجيات الحوار وأخلاقياته.

6- إن الحوار وسيلة وقائية لمجموعة من الأمراض المجتمعية التي قد لا يدرك الإنسان خطورتها إلا عند وصولها حد الخطر والإنذار، وقد تصبح آنذاك مستعصية العلاج.

7- إن الحوار وسيلة ناجحة من وسائل الدفاع عن المصالح العليا للأمة، وشرح قضاياها، وإبراز اهتماماتها وتبليغ رسالتها، وإسماع صوتها، وإظهار حقيقتها، وكسب الأنصار لها، وجلب المنافع إليها، ودفع المفاسد عنها.

8- إن الحوار هو الوسيلة الوحيدة لتحقيق التفاهم بين الأديان لمعرفة نقاط الالتقاء من أجل دعمها وتقويتها، والتعرف على نقاط الاختلاف من أجل فهمها والتقريب بينها، كما أنه في

ظل العولمة وتعدد الثقافات أصبح الحوار أداة أساسية لتخفيف العداء بين الديانات والشعوب حيث يجعل أصحاب الديانات يتعايشون ويفهم كل منهم الآخر.

9- إن الذي يغلق باب الحوار، أو يخل بآدابه يميئ في نفسه روح العقلانية النافعة، والعقلانية النافعة هي تلك التي تكون ثمرة الامتحان بواسطة الأدلة من جانبيين على الأقل، ومن يميئ في نفسه هذه الروح يقطع الأوردة التي تحمل إليه هذه المعرفة الممتحنة فيحرم نفسه من إمكان تصحيح آرائه وتوسيع مداركه فيضيّق نطاق عقله ويتسع نطاق هواه.

10- إن عدم معرفة المجتمع بالهدف من الحوار، وعدم معرفته بقواعد الحوار وفلسفته والاختلاف وضوابطه يؤدي إلى ضعف ثقافة الحوار في المجتمع.

11- إن من أسباب ضعف ثقافة الحوار عدم القناعة بالحوار أسلوب حياة، وضعف ممارسته والتدريب عليه، والتعصب للآراء والمذاهب والأشخاص، والتسرع في إصدار الأحكام دون تفكير عميق، والانتصار للرأي ولو على حساب الحقيقة، والغرور بالنفس والاعتداد بسرعة البديهة، والكسل الذهني وعدم الرغبة في إجهاد الفكر للتعرف على الحق، والجهل بأهمية الحوار.

12- تفعيل دور المحاضن التربوية التي على رأسها الأسرة لتعزيز ثقافة الحوار عن طريق ترسيخ مبدأ الحوار ووسطية الإسلام واعتداله في النشء واحترام الآخرين.

13- مساندة المجتمع بكافة الأجهزة المعنية - من مؤسسات تعليمية وتربوية وثقافية ودينية وإعلامية - للأسرة لتفعيل ثقافة الحوار.

14- تفعيل دور المؤسسات التعليمية في جميع المراحل الدراسية لنشر ثقافة الحوار عن طريق التأكيد على دور الجامعات في تأصيل وبناء الحوار وعن طريق تركيز المؤسسات العلمية في برامجها على أهمية الحوار وممارسته فعلياً في الحياة اليومية، وتعديل بعض المناهج الدراسية لتسهم في تعليم أساليب الحوار وتفعيلها.

15- تفعيل دور المسجد في تعزيز ثقافة الحوار في المجتمع عن طريق التركيز في الخطب على أهمية انتشار ثقافة الحوار في المجتمع وإقامة حلقات علمية للنقاش وتفعيلها ببرامج علمية

وعملية تهتم بمعالجة قضايا المجتمع، وغيرها من الموضوعات التي لها أثر حيوي في ترسيخ ثقافة الحوار .

16- تفعيل دور وسائل الإعلام في نشر ثقافة الحوار في المجتمع عن طريق التركيز في برامجها على أهمية الحوار في تذليل صعوبات بعض المشاكل المجتمعية ودوره في انتشار التفاهم والتعارف والأمن والاستقرار في المجتمع.

17- إشاعة ثقافة الحوار في المجتمعات الإسلامية، والاهتمام بنشر كتبه وترجمتها.

18- العمل سويا على إشاعة ثقافة التسامح والحوار ودعم مؤسساته وتطوير آفاقه واعتماده وسيلة للتفاهم والتعاون وتوطيد ركائز السلم العالمي.

19 - تعزيز ثقافة الحوار وترشيدها بنور الكتاب والسنة، ودعم ثقافة العيش المشترك.

20- العمل على إزالة الفوارق الإنسانية بين شعوب الأرض، وإشاعة التسامح ودعم روابط التعاون والإخاء والتضامن بين الناس جميعا.

21- تشجيع الآخر على قبول ثقافة التعدد وحل المشكلات بالحوار بدلا من التنازع والاستمرار في الإساءة إلى الآخرين وتشويه معتقداتهم.

22 - تكاتف جهود الجهات المعنية المختلفة لتعزيز ثقافة الحوار في المجتمع مثل وزارة التربية والتعليم ووزارة الشؤون المجتمعية ووزارة الثقافة والإعلام وغيرها من الوزارات التي يمكن أن تسهم في نشر ثقافة الحوار.

هذا ما تيسر قطفه في هذا الموضوع؛ فما كان من صواب فمن الله تعالى، وما كان من خطأ فمني ومن الشيطان. والحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات.

المصادر والمراجع

أولاً: الكتب:

- أبو جعفر الطحاوي، بيان مشكل الآثار، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، د.ن، د.ت.
- ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، دار الآفاق الجديدة، بيروت، الطبعة الثانية، 1403 / 1983م،
- ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت، د.ت.
- ابن هشام، السيرة النبوية، تحقيق وضبط وشرح: مصطفى السقا وإبراهيم الأبياري وعبد الحفيظ شلي، دار المعرفة، بيروت، د.ت.
- أبو البقاء الكفوي، الكليات، تحقيق عدنان درويش ومُجد المصري، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1419 / 1998.
- أبو الحسين أحمد بن فارس، معجم مقاييس اللغة، تحقيق وضبط: عبد السلام بن مُجد بن هارون، طبعة دار الكتب العلمية، بيروت، د. ت.
- أبو الوليد الباجي، كتاب المنهاج في ترتيب الحجاج، تحقيق، عبد المجيد التركي، دار الغرب الإسلامي. بيروت، الطبعة الثانية، 1987.
- أبو عبد الله مُجد بن إسماعيل البخاري، الأدب المفرد، مؤسسة الكتب، د.م، الطبعة الأولى، 1406 / 1986م.
- أبو يزن حمزة فايح الفتحي، أزمة الفهم، كتاب منشور في المكتبة الشاملة، الإصدار الثاني.
- أحمد بن تيمية، مجموع فتاوى ابن تيمية، جمع وترتيب: عبد الرحمن بن مُجد بن قاسم، د.ن، د.ت.
- أحمد بن حنبل أبو عبد الله الشيباني، مسند الإمام أحمد، مؤسسة قرطبة، القاهرة. د.ت .
- رقية طه جابر العلواني، فقه الحوار مع المخالف في ضوء السنة النبوية، منشورات جائزة نايف بن عبد العزيز العالمية للسنة النبوية، الطبعة الأولى، 1426 / 2005.
- سعيد إسماعيل علي، أصول التربية الإسلامية، دار الثقافة، القاهرة، 1978.

- السيد أحمد المخزنجي، الحضارة الإسلامية وسطيتها وموقفها مع الآخر، سلسلة دعوة الحق 224، منشورات رابطة العالم الإسلامي، مكة المكرمة، 1428/2007م.
- صالح بن عبد الله بن حميد، أصول الحوار وآدابه في الإسلام، دار المنارة، جدة. الطبعة الأولى، 1415/1994م.
- طه عبد الرحمن، حوارات من أجل المستقبل، منشورات الزمن، الرباط، مارس 2000م.
- عادل عبد الجبار، الإرهاب في ميزان الشريعة، منشورات مكتبة صيد الفوائد.
- عبد العزيز بن عثمان التويجري، الحوار من أجل التعايش، دار الشروق. القاهرة، الطبعة الأولى، 1419/1998م.
- علي جريشة، أدب الحوار والمناظرة، دار الوفاء، المنصورة، مصر، الطبعة الأولى، 1410/1989م.
- محمد الطاهر بن عاشور، تفسير التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر، تونس، د.ت.

- رابطة العالم الإسلامي: دراسات في الشأن الإسلامي، منشورات الرابطة، مكة المكرمة، طبعة 1428/2007.

ثانيا: الدوريات والمجلات:

- مجلة الرابطة، العدد 505، السنة 44.
- مجلة المعرفة، العدد 148، رجب 1428/ يوليو 2007م.

ثالثا: الأوراق البحثية المقدمة في الندوات والمؤتمرات:

- أبو بكر علي الصديق، أسس الحوار في القرآن بين الكفر والإيمان كما ذكرته قصة الرجلين في سورة الكهف، بحث مقدم في مؤتمر الحوار مع الآخر في الفكر الإسلامي الذي نظمته كلية الشريعة والدراسات الإسلامية بجامعة الشارقة - الإمارات، سنة 1428/2007.
- عادل بن علي الشدي، الدور الأمني للمسجد، ورقة عمل مقدمة لندوة المجتمع

والأمن، المنعقدة بالرياض، عام 1425.

- مُجَّد أحمد حسن القضاة: الحوار مع الآخر، مفهومه أهميته، ضوابطه في الفكر الإسلامي، بحث مقدم في مؤتمر الحوار مع الآخر في الفكر الإسلامي الذي نظمته كلية الشريعة والدراسات الإسلامية بجامعة الشارقة - الإمارات، سنة 2007/1428.

- مفرح بن سليمان عبد الله القوسي: ضوابط الحوار مع الآخر في الفكر الإسلامي، بحث مقدم في مؤتمر الحوار مع الآخر في الفكر الإسلامي الذي نظمته كلية الشريعة والدراسات الإسلامية بجامعة الشارقة - الإمارات سنة 2007/1428م.

رابعاً: المواد الرقمية:

- فهد عبد الله البكران، ثقافة الحوار، مقالة منشورة في موقع:
www.atida.org/www.shatharat.net
- مُجَّد أحمد الرفوع: دور المؤسسات التعليمية في مواجهة التحديات التي تواجه الأمة في عصر العولمة، بحث منشور في موقع: www.arabic-economy.com

الوظائف النبوية المتعددة وأثرها في موارد الخطاب الشرعي

د. عبد الأحد امباكي

أستاذ بجامعة محمد بن زايد للعلوم الإنسانية - الإمارات العربية المتحدة

المقدمة:

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين، وبعد؛ فإن من أولى وأهم ما تشحذ له همم طلبة العلم وتطمح له نفوسهم التفقه في الدين بدراسة قضايا السنة النبوية، التي هي الأصل الثاني من أصول التشريع الإسلامي، دراسة علمية منهجية، تمكن من معرفة وتمييز كل حال ووظيفة من وظائف حبيبنا وقدوتنا، صفوة الخلق، الرحمة المهداة للعالمين أجمعين، سيدنا ومولانا محمد النبي الأمين المكين ﷺ.

وهل يتأتى لنا ذلك إلا بتتبع جزئيات نصوص السنة من مظانها الصحيحة، واستقراءها من خلالها استقراء تاماً؛ وفق منهج العلماء الراسخين الفقهاء الناجحين الذين يميزون كل تصرف منه ﷺ ويصنّفونه في درجته بما آتاهم الله من الفقه في الدين يوازنون به الموازنة اللائقة بين الكلّي والجزئي، ذلك بأن الشريعة كما يقول العلامة الشيخ عبد الله بن بيه - حفظه الله -: "ليست على وزن واحد، فلا هي مجموع الأدلة الجزئية، ولا هي مجرد كليات عائمة أو قيم مجردة، وبالتالي لا ينظر إلى الجزئي إلا من خلال الكلّي كما لا قوام للكلّي إلا بجزئياته، مع مراعاة أنه حال التعارض بينهما لا الكلّي يقدم بإطلاق ولا الجزئي كذلك، وذلك راجع إلى ميزان المجتهد الذي يستخدمه في عملية تحقيق المناط"⁽¹⁾.

(1) - عبد الله بن الشيخ المحفوظ بن بيه، تنبيه المراجع على تأصيل فقه الواقع، مركز الموطأ للدراسات والتعليم، أبو ظبي، الإمارات العربية المتحدة، الطبعة الثالثة، 2017، ص 30.

أولاً: السنة والوظائف النبوية المتعددة:

السنة عند الأصوليين هي: ما أضيف إلى النبي ﷺ من قول أو فعل وتقرير كما قال ابن عاصم في كتابه مرتقى الوصول إلى علم الأصول⁽¹⁾:

للقول والفعل، وللإقرار قسمت السنة بأخصار وفي ذلك يقول أيضاً العلامة عبد الله بن بيه - حفظه الله تعالى - في نظمه لمقدمة بداية المجتهد:

تلقف الأحكام عن خير الوري في طرق وهم: ثلاث حصراً
في لفظ أو فعل وإقرار وما⁽²⁾

والسنة أيضاً باعتبار وظائف مولانا سيدنا رسول الله ﷺ النبوية وما يوافقها من موارد الخطاب فإنها تنقسم إلى أقسام منها: ما هو للتشريع العام وهو الأصل، ومنها: ما هو للتشريع الخاص ويحتاج إلى بيانه دفعا للتعارض وتجلية لمرونة الشريعة وشموليتها.

والمقصود من الوظائف النبوية غير العامة أو التصرفات النبوية غير العامة: جميع الأقوال والأفعال والتقريرات التي تصدر عن سيدنا نبينا محمد ﷺ ولا تعم جميع الناس إلى يوم القيامة، سواء منها ما صدر عنه بوصفه ووظيفته إماماً للمسلمين أو قاضياً لهم أو إنساناً أو ما هو من قضايا الأعيان؛ ويختلف هذا عما صدر عنه ﷺ بوصفه ووظيفته مبلغاً عن الله تعالى برسائله الخاتمة أو مفتياً.

وقد سلك العلامة الطاهر بن عاشور مسلكاً تفصيلياً أوصل فيه أقسام وظائفه وتصرفاته ﷺ إلى اثني عشر قسماً يمكن إلحاق بعضها ببعض الآخر على النحو التالي:

فما جاء في مجال الهدي والإرشاد يلحق بتصرفات الرسول ﷺ بالرسالة، ولا يكون حكمه على درجة واحدة؛ ذلك لأن الحكم الشرعي تتفاوت درجاته بين واجب ومندوب...

(1) - فخر الدين بن الزبير، شرح مرتقى الوصول إلى علم الأصول، الدار الأثرية، عمان، المملكة الأردنية الهاشمية، الطبعة الأولى، 1428-2007، ص 586.

(2) - عبد الله بن بيه، نظم مقدمة بداية المجتهد، ص 2 من النسخة الإلكترونية.

وما جاء في المصالحة بين الناس فيلحق بتصرفات الرسول ﷺ بالإمامة أو القضاء.

وخير دليل على ذلك أن الإمام البخاري - رحمه الله تعالى - أدرج ذلك في باب تصرف الرسول ﷺ بالإمامة؛ إذ يقول: "باب الإمام يأتي قوما فيصلح بينهم" ⁽¹⁾. وأن الإمام مسلماً - رحمه الله - ألحق ذلك بالقضاء ⁽²⁾.

ووجه الخصوص في هذين القسمين واضح؛ إذ مرد الحكم فيهما إلى القاضي، أو إلى الإمام؛ فالصلح بين فردين من باب القضاء، والصلح بين فئة وأخرى مرده إلى الإمام. وما ورد من حال التجرد عن الإرشاد فداخل في التصرفات الجبلية وهي من التصرفات الخاصة أيضاً.

أما ما جاء من الإشارة على المستشار، وما جاء من النصيحة فهي من التصرفات والوظائف النبوية التي هي من باب الفتوى، وهي عامة.

وأما حال طلب حمل النفوس على الأكمل فهو من باب التشريع الخاص، وكذلك حال تعليم الحقائق العالية، وحال التأديب؛ لأنه تشريع قصد منه الحث والحمل على أداء الواجبات والانتفاء عن المحرمات.

هذا وإن كبار الفقهاء متفقون على ذكر كثير من وظائف وتصرفات النبي صلى الله عليه وسلم من حيث التصنيف والتقسيم، ويكاد ينحصر الاختلاف الواقع بينهم في هذا الموضوع، في بعض المسائل والجزئيات في التصرفات النبوية من حيث تبعيتها لقسم دون قسم؛ لكن مراجعة هذا الفقه بملاحظة موارد الخطاب فيه طبقاً للوظائف النبوية ذو أهمية كبيرة، بل هي كما بين العلامة الشيخ عبد الله بن بيه من أهم المحددات المنهجية التي ما فتئ - حفظه الله

(1) - أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني الشافعي، فتح الباري شرح صحيح البخاري، دار المعرفة، بيروت، 1379هـ، ج 13، ص 128.

(2) - أبو زكريا يحيى بن شرف النووي، شرح النووي على صحيح مسلم، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الثانية، 1439هـ، ج 10، ص 210.

- يؤكد على أهميتها وأولويتها لمن يتعامل مع النصوص الشرعية المختلفة⁽¹⁾.

ذكر الإمام القرافي - رحمه الله تعالى - ما مفاده: أن ما يصدر عنه ﷺ ليس كله من قبيل التشريع العام للأمة، منه ما يصدر عنه بوصفه إماماً⁽³⁾ للمسلمين؛ مثل بعث الجيوش وصرف أموال بيت المال في جهاتها، وجمعها من محالها، وقسمة الغنائم، وإقامة الحدود وترتيب الجيوش ونحو ذلك، فلا يجوز لأحد أن يفعل شيئاً من ذلك، ولا أن يقدم عليه إلا بإذن الإمام؛ ذلك لأنه ﷺ تصرف في ذلك بوظيفة الإمام، وكذلك ما فعله بوظيفته حاكماً مثل تملكه بالشفعة وفسخ الأنكحة والعقود والتطبيق بسبب الإعسار والإيلاء عند تعذر الإنفاق والفيئة كما يقول الإمام القرافي أيضاً⁽⁴⁾. ومن هذا الصنف كذلك قول النبي عليه الصلاة والسلام: "من أحيا أرضاً ميتة فهي له"⁽⁵⁾، عند الإمام أبي حنيفة رضي الله عنه؛ فلا يجوز لأحد أن يحيي الأرض إلا بإذن الإمام⁽⁶⁾، ومن هذا أيضاً نفيه عن أكل لحوم الحمر الأهلية، وأمره ﷺ بإكفاء القدر الذي طبخت فيها عند من يرى أن ذلك لمصلحة الجيش فحسب؛ لأنهم في تلك الحرب كانت حملتهم الحميم.

أما تصرفه ﷺ بوظيفته قاضياً⁽⁷⁾ يفض في نزاعات المتخاصمين وفق الحجج والدعاوى، والبراهين الظاهرة. مثل ما روى الشيخان من قضائه في خصومة الحضرمي والكندي في أرض بينهما عن أم سلمة رضي الله عنها قالت: سمع رسول الله ﷺ خصومة بيباب حجرته، فخرج فإذا

(1) - انظر: الشيخ عبد الله بن بيه، تنبيه المراجع، مرجع سابق، ص 36.

(2) - أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن المالكي الشهير بالقرافي، الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام، دار السلام، القاهرة، الطبعة السادسة، 1440هـ/2019م، ص 105.

(3) - انظر الحديث في صحيح البخاري، كتاب الحرث والمزاعة، ج 3، ص 100.

(4) - انظر: المرجع نفسه، ص 108.

(5) - انظر: أبا الحسن علي بن خلف بن عبد الملك بن بطل البكري القرطبي، شرح صحيح البخاري، تحقيق: أبي تميم ياسر بن إبراهيم، مكتبة الرشد، الرياض، المملكة العربية السعودية، الطبعة الثانية، 1423هـ/2003م، الجزء السادس، ص 473.

(6) - جامع الترمذي، ج 6، ص 146، ومسند أحمد، ج 3، ص 338.

(7) - انظر: صحيح مسلم، كتاب الإيمان، الحديث: 139، ج 1، ص 124.

رجلان من الأنصار جاءا يختصمان إلى رسول الله ﷺ في مواريث بينهما قد درست ليس عندهما بينة فقال رسول الله ﷺ: "إنكم تختصمون إلي، وإنما أنا بشر"، وفي رواية: "ولم ينزل علي فيه بشيء، وإني إنما أقضي بينكم برأيي فيما لم ينزل عليّ فيه، ولعل بعضكم ألحن بحجته فأحسب أنه صادق فأقضي له، فإنما أقضي له بينكم على نحو ما أسمع؛ فمن قضيت له من حق أخيه شيئاً فلا يأخذه، فإنما أقطع له قطعة من النار يأتي بها سوطاً في عنقه يوم القيامة"، فبكى الرجلان وقال كل واحد منهما: حقي لأخي، فقال رسول الله ﷺ: أما إذ قلتما فاذهبا واقتسما، ثم توخيا الحق، ثم استهما، ثم ليحلل كل واحد منكما صاحبه⁽¹⁾.

وقد تصدر منه ﷺ أقوال وأحكام لأشخاص مخصوصين كقوله ﷺ لشهادة خزيمة إنها واحدة تقوم مقام اثنتين، فعن عمارة بن خزيمة أن عمه حدثه - وهو من أصحاب النبي ﷺ - أن النبي ﷺ ابتاع فرساً من أعرابي فاستتبعه النبي ﷺ - ليقضيه ثمن فرسه فأسرع رسول الله ﷺ وأبطأ الأعرابي فطفق رجال يعترضون الأعرابي فيساومونه بالفرس ولا يشعرون أن النبي ﷺ ابتاعه فنأى الأعرابي رسول الله عليه وسلم فقال: إن كنت مبتاعاً هذا الفرس وإلا بعته، فقام النبي ﷺ حين سمع نداء الأعرابي فقال: "أوليس قد ابتعته منك؟" فقال الأعرابي: لا والله ما بعته. فقال النبي ﷺ: "بلى، قد ابتعته منك". فطفق الأعرابي يقول: هلم شهيدا. فقال خزيمة بن ثابت: أنا أشهد أنك قد بايعته. فأقبل النبي ﷺ على خزيمة فقال: بم تشهد؟ فقال: بتصديقك يا رسول الله. فجعل رسول الله ﷺ شهادة خزيمة بشهادة رجلين⁽²⁾.

وهنالك أقوال وأفعال أخرى إنما هي جبلية، أي: صدرت عنه بوصفه ﷺ إنساناً، لا يكون الاقتداء به فيها على اللزوم والعموم.

(1)

- رواه البخاري في صحيحه في عدة مواضع، ج 5، ص 77، ومسلم في صحيحه أيضاً ج 12، ص 4، وانظر أيضاً: أبا زكريا يحيى بن شرف النووي، شرح النووي على صحيح مسلم، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الثانية، 1439هـ، ج 12، ص 4 - 6.

(2)

- أبو داود سليمان بن الأشعث السجستاني الأزدي، سنن أبي داود، دار الكتاب العربي، بيروت، د.ت. ج 3، ص

وقد فصل الشيخ الطاهر بن عاشور في أن الأقوال والأفعال الواردة عنه ﷺ التي هي من قبيل التشريع عامة وخاصة، وليست كلها على مقام واحد؛ فمنها ما صدر عنه صلى الله عليه وسلم على وجه العزم، والإلزام، والعموم وهو الغالب، ومنها ما صدر عنه ﷺ على وجه الهدى والإرشاد⁽¹⁾، أو المصالحة بين الناس أو الإشارة على المستشير، أو النصيحة للمستنصح، أو طلب حمل النفوس على الأكمل من الأحوال، أو تعليم الحقائق العالية، أو التأديب.

ولعل من طرق دراسة هذا الموضوع على الوجه اللائق بجلاله وخطورته أن يُستقصى ما جاء في سنة رسول الله ﷺ عموماً وتصنيف ما عدّه بعض العلماء في قضايا الأعيان، واستبانة أحكامها؛ لمعرفة ما يكون منها عاماً ويتعلق بباي الرسالة، والفتوى، وما يكون خاصاً لتعلقه بباب آخر؛ حيث يتعين بيان وجه تلك الخصوصية أكانت صريحة فيه، أم هي مفهومة التعليقات.

ثانياً: نماذج من موارد الخطاب الشرعي وفقاً للوظائف النبوية

وهذه أمثلة مما سبقت الإشارة إليه من الوظائف النبوية المتعددة في كل من الموطأ والصحيحين، وهي الكتب التي تحتل الرتبة الأولى من المدونات الحديثية الصحيحة، وتزخر بأحاديث نبوية تمس الحاجة اليوم لدراساتها؛ والتفقه فيها بالتمييز بين التصرفات والوظائف العامة وبين التصرفات والوظائف الخاصة.

فقد روى الإمام مالك - رحمه الله - أحاديث كثيرة ولم يحتج بها كحديث "البيعان بالخيار" وبوب الإمام البخاري لأحاديث كثيرة بمعان لا يفيدها ظاهر المعنى، ومثلها صحيح الإمام مسلم الذي له مكانته وأهميته في جمع أحاديث الأحكام.

فمن أمثلة التمييز بين تلك المقامات لمختلف الأنواع التي سبقت الإشارة إليها من خلال الموطأ والصحيحين الآتي:

1- روى البخاري في صحيحه عن أبي ذر أن رسول الله ﷺ قال: عبيدكم خولكم

(1) - وسيأتي تفصيل وتمثيل لكل من هذه الأنواع.

جعلهم الله تحت أيديكم فمن كان أخوه تحت يده فليطعمه مما يأكل، وليلبسه مما يلبس ولا يكلفه من العمل ما لا يطيق، فإن كلفه فليعنه. قال الراوي: لقيت أبا ذر وغلاما له وعلى غلامه حلة فقلت لأبي ذر: ما هذا؟ فقال: تعال أحدثك إنني سايت عبدا لي فغيرته بأمه فشكاني إلى رسول الله فقال رسول الله: "أعيرته بأمه يا أبا ذر؟" قلت: نعم. قال: "إنك امرؤ فيك جاهلية، عبيدكم خولكم"⁽¹⁾.

وهذا يلحق بالتشريع العام؛ لأنه تصرف منه ﷺ بوصفه مبلغا.

2- المصالحة بين الناس كما في صحيح البخاري في قضية كعب بن مالك لما طالب عبد الله بن أبي حدرد بمال كان له عليه؛ فارتفعت أصواتهما في المسجد، فخرج رسول الله ﷺ فقال: يا كعب، وأشار بيده: أن ضع الشطر. فرضي كعب، فأخذ نصف المال الذي له على ابن أبي حدرد⁽²⁾.

فهذا من التشريع الخاص لأنه يلحق بالقضاء؛ إذ الأصل الكلي أن الديون تؤدي إلى أصحابها.

3- الإشارة على المستشير، ومثاله ما في حديث الموطأ أن عمر بن الخطاب حمل على فرس في سبيل الله فأضاعه الرجل الذي أعطاه عمر إياه ورام بيعه، فرام عمر أن يشتريه ووطن أن صاحبه بائه برخص، فسأل رسول الله ﷺ، فقال رسول الله ﷺ: "لا تشتريه ولو أعطاكه بدرهم فإن الراجع في صدقته كالكلب يعود في قيئه"⁽³⁾.

وهذا من التشريع العام؛ لأنه يلحق بالفتوى باعتبار.

4- النصيحة ومثالها ما في الموطأ والصحيحين عن النعمان بن بشير بن سعد أن بشير بن سعد نحل النعمان ابنه غلاما من ماله دون بقية أبنائه، فقالت له زوجته عمرة بنت رواحة وهي أم النعمان: لا أرضى حتى تشهد رسول الله. فذهب بشير وأعلم رسول الله بذلك،

(1) - انظر: صحيح البخاري، الحديث: 2545، ج 3، ص 172.

(2) - انظر الحديث بنصه في صحيح البخاري، ورقمه: 2706، ص 233.

(3) - انظر: الموطأ، كتاب الزكاة، باب شراء الصدقة والعود فيها، الحديث: 623، ج 1، ص 282.

فقال له رسول الله ﷺ: "أكل ولدك نخلت مثله؟" فقال: لا. قال: "لا تشهدني على جور". وفي رواية: "أيسرك أن يكونوا لك في البر سواء؟" قال: نعم. قال: "فلا"⁽¹⁾. ذهب مالك وأبو حنيفة والشافعي إلى أن رسول الله ﷺ نهي بشيرا عن ذلك نظرا إلى البر والصلة لأبنائه، ولم يرد تحريره، ولا إبطال العطية، ولذلك يجوز للرجل أن يهب لبعض ولده ماله. والدليل أنهم نظروا إلى أن النهي لو كان للتحريم لاشتهر عن رسول الله ﷺ ويؤيد ذلك الرواية الأخرى قال "لا، أشهد غيري".

فهذا ملحق بالتشريع العام.

5- في طلب حمل النفوس على الأكمل من الأحوال، فقد روى البخاري عن البراء بن عازب: "أمرنا رسول الله بسبع، ونهانا عن سبع، أمرنا بعيادة المريض واتباع الجنائز، وتشميت العاطس، وإبرار المقسم، ونصر المظلوم، وإفشاء السلام، وإجابة الداعي، ونهانا عن خواتيم الذهب وعن آنية الفضة، وعن المياثر الحمر، والقسية، والاستبرق والديباج والحرير"⁽²⁾.

وفي ذلك يقول الشيخ الطاهر بن عاشور رحمه الله تعالى: "إن النبي ﷺ جمع مأمورات ومنهيات مختلفة بعضها مما علم وجوبه مثل نصر المظلوم مع القدرة إلخ ... وبذلك تندفع الحيرة في وجه النهي عن كثير مما ذكر في هذا الحديث مما لم يهتد إليه الخائضون في شرحه"⁽³⁾.

ومن ذلك أيضا حديث الموطأ والصحيحين عن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "لا يمنع أحدكم جاره خشبة يغرزها في جداره"⁽⁴⁾.

(1) - انظر: الموطأ، كتاب الأقضية، باب ما لا يجوز من النحل، الحديث: 1437، ج 2، ص 751. وصحيح البخاري، كتاب الهبة، الحديث: 2586. وصحيح مسلم (بلفظ قريب)، كتاب الهبة، الأحاديث: 1623 - 1526.

(2) - انظر: صحيح البخاري، كتاب اللباس، الحديث: 5849، ج 7، ص 62 - 63.

(3) - انظر: مقاصد الشريعة، محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر بن عاشور التونسي، مقاصد الشريعة الإسلامية، تحقيق: محمد الحبيب بن الخوجة، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية القطرية، الدوحة، 1425 هـ / 2004 م. ص 222.

(4) - انظر: الموطأ كتاب الأقضية، باب القضاء في المرفق، الحديث: 1430، ج 2، ص 745. وصحيح البخاري، كتاب المظالم، الحديث: 2463، ج 3، ص 244. وصحيح مسلم، كتاب المساقاة، ج 3، الحديث 1609.

وهذا من باب التشريع الخاص.

6- تعليم الحقائق العالية فذلك مقام رسول الله ﷺ وخاصة أصحابه، ومثال ذلك ما رواه مسلم في صحيحه عن أبي ذر قال لي خليلي: "يا أبا ذر أتبصر أحدا؟" قلت: نعم. قال: "ما أحب أن لي مثل أحد ذهباً أنفقته كله إلا ثلاثة دنانير"⁽¹⁾.

وهذا أيضا يدخل في باب التشريع الخاص.

7- التأديب، ومثاله ما في الموطأ والصحيحين عن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: "والذي نفسي بيده، لقد هممت أن أمر بحطب فيحطب ثم أمر بالصلاة فيؤذن لها، ثم أمر رجلا فيؤم الناس، ثم أخالف إلى رجال فأحرق عليهم بيوتهم"⁽²⁾، والذي نفسي بيده لو يعلم أحدهم أنه يجد عظما سمينا، أو ممراتين حسنتين لشهد العشاء".

فهو تشريع قصد منه الحث، والحمل على أداء الواجبات والانتهاز عن المحرمات.

تنبيه:

ثمّة مسائل في الفتوى تندرج في التشريع الخاص، كما أن هناك مسائل كثيرة في القضاء ونحوه تعد أيضا من التشريع العام، وتبين هذه المستثنيات في الدراسة الاستقرائية التامة.

ثالثا: موضوع الوظائف والتصرفات النبوية وفقهها:

إن موضوع هذا البحث حديثي فقهي أصولي، ولا ريب أن ملح وتمييز أحوال النبي صلى الله عليه وسلم ووظائفه من خلال كتب الحديث الأمهات كالموطأ والصحيحين باستعمال القواعد الأصولية والمقاصدية لغرض سام ومطلب راق لحيوية وارتباط مواضع السنة النبوية بالحياة اليومية؛ فكم من قائل: "من السنة"، أو "ليس من السنة" ولا يميز بين هذه المراتب إلخ.

فلا تخفى أهمية تمييز التصرفات الخاصة عند التعامل مع السنة النبوية، فإن لهذا التمييز

(1) - انظر: صحيح مسلم، كتاب الزكاة، الحديث: 991، ج 1، ص 687.

(2) - انظر: الموطأ، كتاب الصلاة، باب فضل صلاة الجماعة على صلاة الفرد، الحديث 290، ج 1، ص 129، وصحيح البخاري، كتاب الأذان، الحديث 644، ج 1، ص 197، وصحيح مسلم، كتاب الزكاة، الحديث 651، ج 1، ص 451.

أثرا طيبا في الجمع بين بعض الأدلة الجزئية المتعارضة فيما بينها أحيانا، أو فيما بينها وبين الواقع بسبب اختلاف الزمان والمكان في أوامر ونواه ليست عامة، وإلى ذلك يشير الشيخ الطاهر بن عاشور في سياق حديثه المبين عن طلب حمل النفوس على الأكمل من تصرفاته عليه السلام يقول: "فذلك كثير من أوامر رسول الله عليه السلام ونواهيه الراجعة إلى تكميل نفوس أصحابه وحملهم على ما يليق بجلال مرتبتهم في الدين من الاتصاف بأكمل الأحوال مما لو حمل عليه جميع الأمة لكان حرجا عليهم، وقد رأيت ذلك كثيرا في تصرفات رسول الله عليه السلام، ورأيت في غفلة بعض العلماء عن هذا الحال من تصرفاته وقوعا في أغلاط فقهية كثيرة، وفي حمل أدلة كثيرة من السنة على غير محاملها، وبالاكتفاء إلى هذا اندفعت عني حيرة عظيمة في تلك المسائل"⁽¹⁾.

وكذلك في نهي النبي عليه السلام عن الانتباز في الدباء والحنتم والمزفت، والنقير الوارد في صحيح البخاري كتاب الأشربة .

يقول الشيخ الطاهر بن عاشور أيضا - رحمه الله - : "فإن هذا النهي تعين كونه لأوصاف عارضة توجب تسرع الاختمار كهذه الأنبذة في بلاد الحجاز، فلا يؤخذ ذلك النهي أصلا يجرم لأجله وضع النبيذ في دباءة أو حنتمة مثلا لمن هو في قطر بارد، ولو قال بعض أهل العلم بذلك لعرض الشريعة للاستخفاف"⁽²⁾.

فالإسلام لا يأسر العقول، ولا يدعو إلى تحجرها، وإنما يفسح لها مجالا رحبا للعمل والتفكير، ويجعلها محفوفة بضوابط تعصمها من الزلل والخطل.

الخاتمة

من الأسئلة المحورية التي يمكن أن نطرحها لشحذ الهمم وهي نتائج البحث وتوصياته في آخر هذا الإطالة أن التصرفات النبوية العامة هي الأغلب ولا إشكال فيها؛ ولكن التصرفات الخاصة موضوع شائك متشعب الجوانب مختلط مع ذلك الغالب، يصدق عليه قول الإمام الشاطبي رحمه الله : "وإنه لمجال للمجتهد صعب المورد إلا أنه عذب المذاق محمود

(1) - انظر: مقاصد الشريعة، ص 221.

(2) - انظر: صحيح البخاري، كتاب الأشربة، الأحاديث: 5593، ج 6، ص 602.

(3) - انظر: المرجع السابق، ص 210.

الغيب جار على مقاصد الشريعة"؛ فإجابة البحوث المنتظرة عن الأسئلة والإشكالات التي تثار لجديرة إن شاء الله "بأن تضيء مشكلات كثيرة لم تزل تعنت الخلق وتشجى الخلق".

ومن تلك الأسئلة والإشكالات: كيف نميز التصرفات النبوية الخاصة؟ وما علاقتها بظروف الزمان والمكان وبقضايا الأعيان؟ أين نعر على أحاديث التصرفات الخاصة؟ هل هي تختص بالمعاملات فحسب، أو هي تتعلق بباب العبادات كذلك؟ هل تعبدنا الله بكل السنة عامة وخاصة في كل الظروف؟ ألا تخص بعض السنن النبوية ببعض الناس؟ ألا يؤدي فتح هذا الباب إلى هدم السنة ونبذها؟ إذن ما هي المميزات للتصرفات النبوية الخاصة؟ ما هي الضوابط والقواعد للوقوف عليها؟ كيف نصنف السنة تصنيفاً موضوعياً يراعي التصرفات النبوية الخاصة؟ وماذا عسى أن يتبع ذلك الترتيب من دراسة وافية لخصائص كل نوع من تلك التصرفات؟ وكيف يكون الإسهام من خلال دراسة الأحاديث في كتب الصحاح مثل الصحيحين والموطأ لنخلص إلى نتيجة صحيحة سليمة وسط بين جعل كل تصرف نبوي ملزماً شاملاً عاماً، وبين جعل الغالب الأعم من أقواله وأفعاله وتقريراته ﷺ خارج دائرة التشريع العام أو الملزم؟

ويظهر من هذه الإشكالات المنهجية الواردة أن الغفلة عن تمييز التصرفات النبوية توقع الناظر في أخطاء بعضها فوق بعض. كما أنها تؤثر في توسيع دائرة الخلاف بين الناظرين؛ فتؤدي حتماً إلى الفكر المأزوم الذي يغذي التطرف والتشدد في الدين وما يلازمه من آثار سيئة من التبديع والتقتيل والتشريد...

وكنتم أروم في هذا البحث إيراد نماذج من التصرفات والوظائف النبوية على وجه يميز منها ما يكون من قبيل التشريع العام، وما يكون منها من التشريع الخاص، ونقترح أن يصنف ذلك تصنيفاً منهجياً حسب المقتضى، يلاحظ أثناء دراستها أثر تلك الأحاديث في أقوال الفقهاء، وتوجيه اختلافهم في بعض المسائل.

المصادر والمراجع

- أبو الحسن علي بن خلف بن عبد الملك بن بطلال البكري القرطبي، شرح صحيح البخاري لابن بطلال، تحقيق: أبي تميم ياسر بن إبراهيم، مكتبة الرشد، الرياض، المملكة العربية السعودية، الطبعة الثانية، 1423هـ/ 2003م.
- أبو الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري، صحيح مسلم، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د.ت.
- أبو داود سليمان بن الأشعث السجستاني الأزدي، سنن أبي داود، دار الكتاب العربي، بيروت، د.ت.
- أبو زكريا يحيى بن شرف النووي، شرح النووي على صحيح مسلم، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الثانية، 1439هـ.
- أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن المالكي الشهير بالقرافي، الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام، دار السلام، القاهرة، الطبعة السادسة، 1440هـ/ 2019م.
- أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني، مسند أحمد، مؤسسة قرطبة، القاهرة، د.ت.
- أحمد بن علي بن حجر العسقلاني الشافعي، فتح الباري شرح صحيح البخاري، دار المعرفة، بيروت، 1379هـ.
- عبد الله بن الشيخ المحفوظ بن بيه، تنبيه المراجع على تأصيل فقه الواقع، مركز الموطأ للدراسات والتعليم، أبو ظبي، الإمارات العربية المتحدة، الطبعة الثالثة، 2017م.
- فخر الدين بن الزبير، شرح مرتقى الوصول إلى علم الأصول، الدار الأثرية، عمان، المملكة الأردنية الهاشمية، الطبعة الأولى، 1428هـ/ 2007م.
- مالك بن أنس الأصبغي، الموطأ، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، القاهرة، مصر، د.ت.
- محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر بن عاشور التونسي، مقاصد الشريعة الإسلامية، تحقيق: محمد الحبيب بن الخوجة، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية القطرية، الدوحة، 1425هـ/ 2004م.
- محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة البخاري، صحيح البخاري، تحقيق: مصطفى ديب البغا، دار ابن كثير، بيروت، الطبعة الثالثة، 1407هـ/ 1987م.
- محمد بن عيسى بن سورة بن موسى بن الضحاك الترمذي، جامع الترمذي، تحقيق: أحمد محمد شاكر وآخرين، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د.ت.

حجية مفهوم العدد وأثره في اختلاف الفقهاء

د. يونس حديبي

أستاذ بمركز الموطأ للدراسات والتعليم - الإمارات العربية المتحدة

المقدمة:

لقد حرص الشرع الحنيف على البيان حرصا واضحا من أول وهلة، فكانت أوامر الله لنبيه ﷺ واضحة في وجوب التبليغ عنه: ﴿بِأُصْدَغُ بِمَا تُؤْمَرُ وَأَعْرِضُ عَنِ الْمُشْرِكِينَ﴾ [الحجر: 94]، ونهاه عن كتمان أي شيء عنه: ﴿يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ﴾ [المائدة: 69]، ولذا كان من علائم نبوة سيد الخلق ﷺ ما ذكرته زوجته عائشة رضي الله عنها، قالت: "لو كان النبي ﷺ كاتما شيئا من الوحي لكتم هذه الآية: ﴿وَإِذْ تَقُولُ لِلَّذِي أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَأَنْعَمْتَ عَلَيْهِ أَمْسِكْ عَلَيْكَ زَوْجَكَ وَاتَّقِ اللَّهَ وَتُخْفِي فِي نَفْسِكَ مَا اللَّهُ مُبْدِيهِ وَتَخْشَى النَّاسَ وَاللَّهُ أَحَقُّ أَنْ تَخْشَاهُ﴾" [الأحزاب: 37] (1).

وكان العرب أرباب بيان ولغة، لا يخفى عليهم من حيث الجملة المعاني المرادة من التنزيل ومن السنة، ولذا كان من النادر سؤالهم عنها، قال الله تعالى: ﴿وَإِنَّهُ لَتَنْزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنْذِرِينَ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ﴾ [الشعراء: 192-195]، ورغم ذلك حرص النبي ﷺ على توضيح ما يشكل من ألفاظ أو معان إذا استدعى الأمر ذلك، كما وقع في قصة عدي بن حاتم

(1) - رواه الترمذي في سننه: كتاب تفسير القرآن: ج 5، ص 353، رقم: 3208.

﴿لما نزلت: ﴿وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ﴾ [البقرة: 186] قال له: يا رسول الله إني أجعل تحت وسادتي عقالين: عقالا أبيض وعقالا أسود أعرف الليل من النهار، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "إن وسادتك لعريض، إنما هو سواد الليل وبياض النهار"⁽¹⁾، قال القاضي عياض رحمه الله [ت544هـ] معلقاً: "وفيه وجوب التوقف عند الألفاظ المشتركة وطلب البيان فيها، وأنها لا تحمل على أظهر وجوهها، وأكثر استعمالها إلا عند عدم البيان فيها"⁽²⁾.

ومن أجل هذا المعنى قرر عبد الله بن عباس رضي الله عنهما في تفسير قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي آيَاتِنَا لَا يَحْقَبُونَ عَلَيْنَا أَقَمَّنْ يُلْفَى فِي النَّارِ حَيْرٌ أَمْ مَنْ يَأْتِي ءَامِنًا يَوْمَ الْفِيلَةِ إِعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ إِنَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ [فصلت: 39] أن معناها: "أن يوضع الكلام على غير موضعه"⁽³⁾.

مدخل في موقع دلالات الألفاظ من منظومة فهم النصوص

لذلك كان اهتمام العلماء ببحث الألفاظ والمعاني كبيراً وجلياً، بل إن علم اللغة العربية بمختلف صنوفه وأقسامه ما نشأ إلا لخدمة الوحي قرآناً وسنة، قال الإمام الشاطبي رحمه الله [ت790هـ]: "إن هذه الشريعة المباركة عربية لا مدخل فيها للألسن العجمية ... وإنما البحث المقصود هنا أن القرآن نزل بلسان العرب على الجملة فطلب فهمه إنما يكون من هذا الطريق خاصة لأن الله تعالى يقول: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا﴾ [يوسف: 2] وقال: ﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ﴾ [الشعراء: 195] ... إلى غير ذلك مما يدل على أنه عربي

(1) - رواه مسلم في صحيحه: كتاب الصيام، باب ﴿وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ

الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ﴾ [البقرة: 186]: ج 2، ص 766، رقم: 109. ويروى بلفظ: "إن وسادك"،

وهو الأكثر، كما في شرح النووي: ج 7، ص 200.

(2)

- أبو الفضل القاضي عياض اليحصبي السبتي، إكمال المعلم بفوائد مسلم، تحقيق: يحيى إسماعيل، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، المنصورة، مصر، الطبعة الأولى، 1419 هـ - 1998 م، ج 4، ص 25.

(3)

- أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، جامع البيان في تأويل آي القرآن، تحقيق: أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى، 1420 هـ - 2000 م، ج 21، ص 478.

وبلسان العرب، لا أنه أعجمي ولا بلسان العجم؛ فمن أراد تفهمه فمن جهة لسان العرب يفهم ولا سبيل إلى تطلب فهمه من غير هذه الجهة⁽¹⁾.

وترجع أهمية مباحث الألفاظ في منظومة فهم النصوص إلى الكليات التالية:

الأولى: لما كانت الألفاظ قوالب وحوامل للمعاني فإن معرفة دلالاتها هي باب فهم المعاني، يقول الطوفي - رحمه الله - [ت716هـ]: "لا يمكن امتثال مأمور الله تعالى في كتابه ورسوله عليه السلام في سنته إلا بعد معرفة مقتضاهما، ولا يمكن فهم مقتضاهما إلا بمعرفة اللغة التي وردا بها - وهي العربية - وحينئذ امتثال التكاليف الواجبة متوقف على معرفة العربية وما توقف عليه الواجب ولم يتم إلا به - وكان مقدورا - فهو واجب"⁽²⁾، ثم قال: "والذي يدل على ذلك أن الكتاب والسنة لو كانا أعجميين لوجب على هذه الأمة تعلم اللغة الأعجمية ليفهموا بها مقتضى الخطاب، وأقرب من هذا أن الأعاجم من أمة محمد صلى الله عليه وسلم يجب عليهم معرفة القدر الذي يفهمون به ما يجب عليهم من أحكام الشريعة من اللغة لكونه شرطا في إمكان امتثال الأوامر"⁽³⁾.

الثانية: أن معرفة الدلالة أداة لتقليل نسبة الخطأ في اجتهاد المجتهدين وفتوى الموقعين عن رب العالمين، فإدراك دلالة الأمر أصالة ومعرفة ما يصرف هذه الدلالة إلى غيرها هي أهم أداة لمقاربة الحق إن عجز عن إصابته، وقد قال الحق تعالى في محكم التنزيل: ﴿الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ ۚ أُولَٰئِكَ الَّذِينَ هَدَىٰ اللَّهُ ۖ وَتَتَّبِعُوا أَحْسَنَ مَا أُنزِلَ إِلَيْكُمْ مِّن رَّبِّكُمْ﴾ [الزمر: 52]، وفي الحديث الصحيح عن عائشة رضي الله عنها عن

(1) أبو إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي، الموافقات، تحقيق: عبد الله دراز، دار المعرفة، بيروت، د.ت، ج 2، ص 64.

(2) نجم الدين الطوفي أبو الربيع سليمان بن عبد القوي، الصعقة الغضبية في الرد على منكري العربية، دراسة وتحقيق: محمد بن خالد الفاضل، مكتبة العبيكان، الرياض، الطبعة الأولى، 1417هـ - 1997م، ص 266.

(3) - المرجع نفسه، ص 266.

النبي ﷺ قال: "سددوا وقاربوا وأبشروا"⁽¹⁾.

الثالثة: أن معرفة دلالات الألفاظ من وسائل الترجيح أو الجمع عند التعارض، وبدون معرفة مراتبها وقوة كل مرتبة يصير المجتهد كأنه يرمي في عماية، قال ابن جزى رحمه الله [ت741هـ]: "وأما أصول الفقه فإنها من أدوات تفسير القرآن؛ على أن كثيرا من المفسرين لم يشتغلوا بها، وإنما لنعم العون على فهم المعاني وترجيح الأقوال، وما أحوج المفسر إلى معرفة النص والظاهر والمجمل والمبين والعام والخاص والمطلق والمقيد وفحوى الخطاب ولحن الخطاب ودليل الخطاب وشروط النسخ ووجوه التعارض وأسباب الخلاف. وغير ذلك من علم الأصول"⁽²⁾.

02- تقسيم دلالات الألفاظ

وقد قسم العلماء دلالات الألفاظ تقسيمات عدة ولهم في ذلك مدرستان عريقتان، مدرسة الحنفية ومدرسة الجمهور، وهي التي سنقتصر عليها. والخلاف بينهما له أسباب ويترتب عليه خلاف فروع في مسائل الفقه⁽³⁾، فيقسم العلماء دلالة الألفاظ من حيث درجة الوضوح والخفاء إلى نص وظاهر ومجمل، ويقسمونه من حيث درجة الشمول إلى مطلق ومقيد وإلى عام وخاص ويقسمونه من حيث تنوع الكيفيات إلى حقيقة ومجاز، وإلى منطوق ومفهوم، ولهم تقسيمات تتداخل وتتباين حسب اجتهادهم ورؤاهم.

والتقسيم الأخير هو الذي يهمنا في بحثنا هذا، أعني تقسيم دلالة اللفظ إلى دلالة المنطوق ودلالة المفهوم، والمفهوم لغة: مفعول من الفعل فهم، بمعنى أدرك وعقل⁽⁴⁾،

(1) - رواه البخاري في صحيحه: كتاب الرقاق، باب القصد والمداومة على العمل: ج 8، ص 98، رقم: 6467.

(2) - أبو القاسم، محمد بن أحمد الكلبي ابن جزى الغرناطي، التسهيل في علوم التنزيل، تحقيق: عبد الله الخالدي، شركة دار الأرقم بن أبي الأرقم، بيروت، الطبعة الأولى، 1416هـ، ج 1، ص 1.

(3) - انظر في ذلك: يعقوب الباحسين، دلالات الألفاظ في مباحث الأصوليين، دار التدمرية، الرياض، الطبعة الأولى، 1434هـ - 2013م، ج 2، ص 403 - 405، و محمد سعيد رمضان البوطي، مباحث الكتاب والسنة، منشورات جامعة دمشق، الطبعة السابعة، 1422-1423هـ / 2002-2003م، ص 103.

(4) - أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن علي ابن منظور الأنصاري الرويفي الإفريقي، لسان العرب، دار صادر،

د. يونس حديبي

واصطلاحاً هو: "ما فهم من اللفظ في محل النطق"⁽¹⁾ بأن كان حكماً لغير المذكور وحالاً من حالاته، وينقسم المفهوم إلى قسمين: مفهوم موافقة: ويسمى عند الحنفية دلالة النص. ومفهوم مخالفة: ويسمى عندهم المخصوص بالذكر ويسميه بعض الفقهاء من الجمهور بدليل الخطاب.

وعرف الغزالي - رحمه الله - [ت505هـ] مفهوم المخالفة بأنه: "الاستدلال بتخصيص الشيء بالذكر على نفي الحكم عما عداه"⁽²⁾، وقال الآمدي - رحمه الله - [ت631هـ]: "ما يكون مدلول اللفظ في محل السكوت مخالفاً لمدلوله في محل النطق"⁽³⁾، ويعرفه أمير بادشاه الحنفي - رحمه الله - [ت972هـ] بأنه: "دلالة اللفظ على ثبوت نقيض حكم المنطوق للمسكوت"⁽⁴⁾.

وينقسم مفهوم المخالفة إلى أقسام كمفهوم الصفة ومفهوم الشرط ومفهوم الغاية ومفهوم الحصر ومفهوم اللقب ومفهوم العدد، وهو مجال بحثنا، وهناك من زاد مفهوم الحال ومفهوم الظرف ومفهوم العلة، وليس هنا مساحة بسطها.

03- مفهوم العدد

أ- التعريف

لما كان العدد لغة من الفعل عد، بمعنى أحصى وحسب⁽⁵⁾، قال الله تعالى:

بيروت، الطبعة الثالثة، 1414هـ، ج 12، ص 459، مادة: فهم.

(1) - سيف الدين الآمدي أبو الحسن علي بن أبي علي الثعلبي، الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق: عبد الرزاق عفيفي، المكتب الإسلامي، بيروت/ دمشق، د.ت، ج 3، ص 66.

(2) - أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي، المستصفى، تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1413هـ - 1993م، ص 265.

(3) - سيف الدين الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، مرجع سابق، ج 3، ص 78.

(4) - أمير بادشاه الحنفي محمد أمين الحسيني الخراساني، تيسير التحرير، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، 1350هـ، ج 1، ص 100.

(5) - ابن منظور، لسان العرب، مرجع سابق، ج 3، ص 281، مادة: عدد.

﴿وَأَخْصِي كُلَّ شَيْءٍ عَدَدًا﴾ [الجن: 28] فإن مفهوم العدد بالمعنى الأصولي هو: "تعليق الحكم بعدد مخصوص على انتفاء الحكم فيما عدا ذلك العدد زائداً كان أو ناقصاً"⁽¹⁾، أو: "دلالة اللفظ الذي قيد الحكم فيه بعدد على خلاف الحكم فيما عدا العدد في الزائد أو الناقص"⁽²⁾.

والمعنى أن بعض الأحكام الشرعية علقت على أعداد معينة مثل قوله تعالى: ﴿فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً﴾ [النور: 4]، ومثل قوله ﷺ: "إذا ولغ الكلب في إناء أحدكم فليغسله سبعاً"⁽³⁾، وأشبه هذا المعنى الذي "يفهم منه نفي الزائد والناقص"⁽⁴⁾، ومثله قوله ﷺ: "القلتان لا تحملان الخبث"⁽⁵⁾، ف"إن مفهومه عند القائلين به، إن ما دونهما يحمل يحمل الخبث"⁽⁶⁾.

(1) - شيخ الإسلام علي بن عبد الكافي السبكي، وولده تاج الدين عبد الوهاب بن علي السبكي، الإجماع في شرح المنهاج، دراسة وتحقيق: أحمد جمال الزمزمي ونور الدين عبد الجبار صغيري، دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، دبي، الإمارات العربية المتحدة، الطبعة الأولى، 1424هـ - 2004م، ج 3، ص 972، وأبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه، دار الكتي، عمان، المملكة الأردنية الهاشمية، الطبعة الأولى، 1414هـ - 1994م، ج 5، ص 170، وعبد المؤمن بن عبد الحق البغدادي الحنبلي، تيسير الوصول إلى قواعد الأصول ومعاقد الفصول، شرح: عبد الله بن صالح الفوزان، دار الفضيلة، الرياض، المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى، 1422هـ - 2001م، ج 2، ص 407.

(2) - أبو عبد الله شمس الدين محمد بن محمد ابن المؤقت ابن أمير الحاج الحنفي، التقرير والتحبير، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثانية، 1403هـ - 1983م، ص 117، والزركشي، البحر المحيط، مرجع سابق، ج 4، ص 41.

(3) - رواه مسلم في صحيحه: كتاب الطهارة، باب حكم ولوغ الكلب: ج 1، ص 234، رقم: 279.

(4) - شرف الدين، عبد الله بن محمد أبو محمد الفهري المصري ابن التلمساني، شرح المعالم في أصول الفقه، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض، عالم الكتب، بيروت، الطبعة الأولى، 1419هـ - 1999م، ج 1، ص 316.

(5) - هذه رواية للحديث بالمعنى على عادة الفقهاء، وأصل الرواية عن ابن عمر رضي الله عنهما قال: "سمعت رسول الله ﷺ وهو يسأل عن الماء يكون في الفلاة من الأرض، وما ينبوه من السباع والدواب؟ قال: إذا كان الماء قلتن لم يحمل الخبث"، رواه أبو داود في سننه: كتاب الطهارة، باب ما جاء أن الماء لا ينجسه شيء: ج 1، ص 17، رقم: 63.

(6) - أبو إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي، الموافقات، تحقيق: عبد الله دراز، دار المعرفة، بيروت، د.ت، ج 5، ص 209.

ب- الحجة وتحرير محل النزاع

اتفق العلماء على أن مفهوم العدد إذا قصد به الكثرة فليس حجة، كقولهم: "جئتكم ألف مرة"، مثل حديث أبي هريرة رضي الله عنه قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: "والله إني لأستغفر الله وأتوب إليه في اليوم أكثر من سبعين مرة"، قال ابن حجر العسقلاني - رحمه الله - [ت852هـ]: "قوله: "أكثر من سبعين مرة" وقع في حديث أنس: إني لأستغفر الله في اليوم سبعين مرة: فيحتمل أن يريد المبالغة ويحتمل أن يريد العدد"⁽¹⁾.

واتفقوا على أنه ليس بحجة إذا ورد في سياق الأخبار لا الأحكام، ومثلوا له بقوله تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّمَا فِي الْأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَفْلَحَ وَالْبَحْرُ يَمُدُّهُ مِنْ بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَا نَفِذْتُ كَلِمَتُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ [لقمان: 26]، قال الفخر الرازي - رحمه الله - [ت606هـ]: "وقوله: سَبْعَةُ: ليس لانحصارها في سبعة، وإنما الإشارة إلى المدد والكثرة ولو بألف بحر، والسبعة خصصت بالذكر من بين الأعداد، لأنها عدد كثير يحصر المعدودات في العادة"⁽²⁾.

وأما ما عدا هذا فقد اختلفوا في حجيته على مذهبين كبيرين:

المذهب الأول: أنه حجة مطلقاً، وبه قال مالك [ت179هـ]⁽³⁾ والشافعي [ت204هـ]⁽⁴⁾ وبعض أصحابه كأبي حامد [ت406هـ]⁽⁵⁾ وابن السمعاني [ت489هـ]⁽⁶⁾

(1) - أبو الفضل أحمد بن علي ابن حجر العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري، دار المعرفة، بيروت، 1379هـ، ج 11، ص 101.

(2) - فخر الدين الرازي، مفاتيح الغيب، مرجع سابق، ج 12، ص 283.

(3) - أبو الخطاب محفوظ بن أحمد بن الحسن الحنبلي الكلوزاني، التمهيد في أصول الفقه، تحقيق: مفيد محمد أبو عمشة، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، الطبعة الأولى، 1406هـ - 1985م، ج 2، ص 198.

(4) - الزركشي، البحر المحيط، مرجع سابق، ج 1، ص 41.

(5) - أبو الخطاب الكلوزاني، التمهيد، مرجع سابق، ج 2، ص 198.

(6) - الزركشي، البحر المحيط، مرجع سابق، ج 1، ص 41.

وأحمد [ت241هـ]⁽¹⁾ وداود الظاهري [ت270هـ]⁽²⁾، ونُسب إلى بعض متقدمي الحنفية كالكرخي [ت340هـ]⁽³⁾.

واستدل أصحاب هذا المذهب بأدلة أقواها قوله تعالى: ﴿إِسْتَغْفِرْ لَهُمْ أَوْ لَا تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ إِنْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَهُمْ﴾ [التوبة: 81]، وفي حديث ابن عمر رضي الله عنهما: "لما توفي عبدالله بن أبي، جاء ابنه إلى رسول الله ﷺ فقال: يا رسول الله، أعطني قميصك أكفنه فيه وصل عليه، واستغفر له. فأعطاه قميصه، وقال: إذا فرغت منه فأذنا. فلما فرغ آذنه به، فجاء ليصلي عليه، فجذبه عمر فقال: أليس قد نحاك الله أن تصلي على المنافقين، فقال: ﴿إِسْتَغْفِرْ لَهُمْ أَوْ لَا تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ إِنْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَهُمْ﴾ [التوبة: 81]"⁽⁴⁾، قالوا: إن النبي ﷺ فهم أن ما زاد على السبعين بخلاف السبعين⁽⁵⁾.

وقالوا: إن ذكر العدد لا بد أن يكون له فائدة، وإلا كان لغوا. بل كما قال الكلوزاني

(1) - أبو الخطاب الكلوزاني، التمهيد، ج 2، ص 198.

(2) - محمد بن علي اليميني الشوكاني، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، تحقيق: الشيخ أحمد عزو عناية، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الأولى، 1419هـ - 1999م، ج 2، ص 44.

(3) - ابن أمير الحاج، التقرير والتحبير، مرجع سابق، ج 1، ص 117.

(4) - رواه البخاري في صحيحه: كتاب اللباس، باب لبس القميص: ج 7، ص 143، رقم: 5796. وبه تعرف ضعف من أجاب على الحديث بالضعف كالجويني في البرهان: ج 1، ص 304، والغزالي في المستصفى: 267 وغيرهما، وقد رد ابن حجر هذا فقال في فتح الباري: ج 8، ص 338: "واستشكل فهم التخيير من الآية، حتى أقدم جماعة من الأكابر على الطعن في صحة هذا الحديث مع كثرة طرقه، واتفاق الشيخين وسائر الذين خرجوا الصحيح على تصحيحه، وذلك ينادي على منكري صحته بعدم معرفة الحديث، وقلة الاطلاع على طرقه، قال ابن المنير: مفهوم الآية زلت فيه الأقدام، حتى أنكرك القاضي أبو بكر صحة الحديث وقال: لا يجوز أن يقبل هذا، ولا يصح أن الرسول ﷺ قاله. انتهى. ولفظ القاضي أبي بكر الباقلاني في التقريب: هذا الحديث من أخبار الآحاد التي لا يعلم ثبوتها. وقال إمام الحرمين في مختصره: هذا الحديث غير مخرج في الصحيح. وقال في البرهان: لا يصححه أهل الحديث. وقال الغزالي في المستصفى: الأظهر أن هذا الخبر غير صحيح. وقال الداودي الشارح: هذا الحديث غير محفوظ". اهـ.

(5) - السبكي، الإجماع، مرجع سابق، ج 1، ص 381.

د. يونس حديبي

- رحمه الله - [ت510هـ] "لكان عاماً"⁽¹⁾ ، والناس فهمت عدم جواز نكاح أكثر من أربع نسوة في آن واحد من قوله تعالى: ﴿بِأَنكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبْعَ﴾ [النساء: 03] وفهموا عدم الزيادة أو النقصان على مائة جلدة في حد الزنا وعلى الثمانين جلدة في حد القذف من الآيات التي حددت ذلك⁽²⁾ ، ومبنى هذه الحجة أن من زاد على ما أذن له أو أمر به فقد صح في العقول لومه والإنكار عليه⁽³⁾ .

المذهب الثاني: أنه ليس بحجة مطلقاً، وهو مذهب الحنفية المعتمد⁽⁴⁾ ، واختيار بعض المالكية كالباقلاني [ت403هـ]⁽⁵⁾ . واختيار الجويني [ت478هـ] وأبي حامد الغزالي [ت505هـ] والبيضاوي [ت685هـ]⁽⁶⁾ من الشافعية .

واستدلوا بقوله ﷺ من حديث عن عائشة رضي الله عنها: "خمس فواسق، يقتلن في الحرم: الفأرة، والعقرب، والحديا، والغراب، والكلب العقور"⁽⁷⁾ ، قال الإيباري في شرح هذا الاستدلال: "قوله عليه السلام: خمس فواسق يقتلن في الحل والحرم: فإنه لا يقتصر على هذا العدد، بل نقيس عند فهم المعنى ما يساوي الخمس في المعنى، ولم يشرع القياس إلا لتوسيع مجاري الحكم وهو بمثابة قوله: لا تبيعوا البر بالبر: الحديث إلى آخره فإنه قد عد أقساماً، وزاد العلماء عليها بالإلحاق"⁽⁸⁾ .

(1) - أبو الخطاب الكلوزاني، التمهيد، مرجع سابق، ج 2، ص 202.

(2) - انظر: أبا الحسين البصري محمد بن علي بن الطيب المعتزلي، المعتمد في أصول الفقه، تحقيق: خليل الميس، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1403هـ، ج 1، ص 159.

(3) - الشوكاني، إرشاد الفحول، مرجع سابق، ج 2، ص 45.

(4) - ابن أمير الحاج، التقرير والتحجير، مرجع سابق، ج 1، ص 117، وقال: "والحنفية ينفونه: أي اعتبار مفهوم المخالفة بأقسامه في كلام الشارع فقط".

(5) - السبكي، الإجماع، مرجع سابق، ص 381، والزركشي، البحر المحيط، مرجع سابق، ج 4، ص 41.

(6) - المرجع نفسه، الصفحات نفسها.

(7) - رواه البخاري في صحيحه، كتاب بدء الخلق، باب: خمس من الدواب فواسق، يقتلن في الحرم: ج 4، ص 129،

رقم: 3314.

ج- نماذج تطبيقية

وينبغي على الخلاف السابق خلاف في كثير من المسائل، منها:

المسألة الأولى: اختلف الفقهاء في فهم التقييد الوارد في الحديث عن النبي صلى الله عليه وسلم: "إذا ولغ الكلب في إناء أحلكم فليغسله سبعاً"⁽²⁾، فحمله الجمهور على أن الإناء لا يطهر إلا إذا غسل سبع مرات على خلاف بينهم في حمل الأمر على الوجوب أو الاستحباب، وحمله الحنفية على حصول مجرد الإنقاء.

قال ابن رشد - رحمه الله - [ت595هـ]: "فاختلف العلماء في تأويل هذه الآثار ووجه جمعها مع القياس المذكور، فذهب مالك بالأمر بإزالة سؤر الكلب وغسل الإناء منه، إلى أن ذلك عبادة غير معللة، وأن الماء الذي يلغ فيه ليس بنجس ... وأما الشافعي فاستثنى الكلب من الحيوان الحي ورأى أن ظاهر هذا الحديث يوجب نجاسة سؤره، وأن لعبه هو النجس لا عينه فيما أحسب، وأنه يجب أن يغسل الصيد منه ... وأما أبو حنيفة: فإنه زعم أن المفهوم من تلك الآثار الواردة بنجاسة سؤر السباع والمهر والكلب هو من قبل تحريم لحومها، وأن هذا من باب الخاص أريد به العام فقال: الأسار تابعة للحوم الحيوان"⁽³⁾.

المسألة الثانية: اختلف الفقهاء في التقييد الذي ورد في حديث علي بن أبي طالب رضي الله عنه: "جعل رسول الله ﷺ ثلاثة أيام ولياليهن للمسافر ويوماً وليلة للمقيم"⁽⁴⁾. يعني في المسح على الخفين، فذهب الجمهور إلى الاعتداد به وذهب مالك إلى أنه لا توقيت في

(1) - علي بن إسماعيل الأيباري، شرح البرهان (التحقيق والبيان في شرح البرهان في أصول الفقه)، تحقيق: علي بن عبد الرحمن بسام الجزائري، دار الضياء، الكويت/ وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، دولة قطر، الطبعة الأولى، 1434 هـ - 2013م، ج 3، ص 420-421.

(2) - رواه مسلم في صحيحه: كتاب الطهارة، باب حكم ولوغ الكلب: ج 1، ص 234، رقم: 279.

(3) - ابن رشد الحفيد أبو الوليد محمد بن أحمد القرطبي، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، دار الحديث، القاهرة، 1425 هـ - 2004م، ج 1، ص 36.

(4) - رواه مسلم في صحيحه: كتاب الطهارة، باب المسح على الناصية والعمامة: ج 2، ص 50، رقم: 560.

المسح.

قال ابن رشد - رحمه الله - [ت595هـ]: "وأما التوقيت فإن الفقهاء أيضا اختلفوا فيه ... والسبب في اختلافهم: اختلاف الآثار في ذلك، وذلك أنه ورد في ذلك ثلاثة أحاديث: أحدها حديث علي عن النبي ﷺ أنه قال: جعل رسول الله ﷺ ثلاثة أيام ولياليهن للمسافر ويوما وليلة للمقيم: خرج مسلم، والثاني حديث أبي بن عمارة أنه قال: يا رسول الله أمسح على الخف؟ قال: نعم، قال: يوما؟ قال: نعم، ويومين؟ قال: نعم، قال: وثلاثة؟ قال نعم حتى بلغ سبعا، ثم قال: امسح ما بدا لك. خرج أبو داود والطحاوي، والثالث حديث صفوان بن عسال قال: كنا في سفر فأمرنا أن لا ننزع خفافنا ثلاثة أيام ولياليهن إلا من جنابة، ولكن من نوم أو بول أو غائط..."⁽¹⁾.

ثم قال: "وأما حديث صفوان بن عسال فهو، وإن كان لم يخرج البخاري ولا مسلم، فإنه قد صححه قوم من أهل العلم بالحديث: الترمذي، وأبو محمد بن حزم، وهو بظاھر معارض بدليل الخطاب لحديث أبي كحديث علي، وقد يحتمل أن يجمع بينهما بأن يقال: إن حديث صفوان وحديث علي خرجا مخرج السؤال عن التوقيت، وحديث أبي بن عمارة نص في ترك التوقيت، لكن حديث أبي لم يثبت بعد، فعلى هذا يجب العمل بحديثي علي وصفوان، وهو الأظهر إلا أن دليل الخطاب فيهما يعارضه القياس، وهو كون التوقيت غير مؤثر في نقض الطهارة"⁽²⁾.

المسألة الثالثة: اختلف العلماء في التقييد بمدة الخيار ثلاثة أيام في مثل حديث أن "رجلا قد أصابته آمة في رأسه فكسرت لسانه، وكان لا يدع على ذلك التجارة، فكان لا يزال يُعْبَن، فأتى النبي ﷺ، فذكر ذلك له فقال له: إذا أنت بايعت، فقل: لا خلافة، ثم أنت في كل سلعة ابتعتها بالخيار ثلاث ليال، فإن رضيت فأمسك، وإن سخطت فأرددها على صاحبها"⁽³⁾، وأشباهه من أحاديث الخيار في البيع ثلاثة أيام.

(1) - ابن رشد الحفيد، بداية المجتهد، مرجع سابق، ج 1، ص 27-28.

(2) - المرجع نفسه، ص 27.

(3) - رواه ابن ماجه في سننه، باب الحجر على من يفسد ماله: ج 2، ص 472، رقم: 2354.

قال الأبياري - رحمه الله - [ت616هـ]: "وقد اختلف العلماء في مسألة، وهي قوله عليه السلام لبعض الصحابة: إذا بايعت فقل: لا خلافة، واشترط الخيار ثلاثاً: هل يجوز اشتراط الخيار أكثر من ثلاثة أيام؟ فقال الشافعي وأبو حنيفة: لا يجوز ذلك، وأجازه مالك رحمه الله، أما من منع، فقد تمسك بما قدمناه في تقدير الحكم، وأما من أجاز، فله مستندان: أحدهما أنه يقول: ورد ذلك على بيع مخصصة، لا تفتقر إلى اشتراط أكثر من ذلك ... وليس في الحديث عموم، وإنما هو حكاية حال..."⁽¹⁾.

ثم قال: "الوجه الثاني أن نقول: هل ذكرت الثلاث لأجل كونها ثلاثاً، أو لغرض يتحصل منها، وهو للاختبار والتزوي؟ وفي الأول جنوح إلى التعبد عند فهم المعنى، وذلك ممتنع، فيجب المصير إلى مقتضى المعنى، ولكن في هذا مصير إلى جواز الزيادة في الحدود، نظرًا إلى حصول الزجر، ويجاب عن هذا: بأن أمر الزجر لا ينضبط في العادة لخفاء أحوال الناس، فأعرض عن الأمر الخفي وناط الشرع بالحكم بحد محدود وعدّ معدود، بخلاف أحوال المشتريات فإنها منضبطة في العادات، فالرد إلى العادة تحصيلًا للغرض أولى"⁽²⁾.

وقال الشريف التلمساني - رحمه الله - [ت771هـ] في تعليقه على الاستدلال بهذا الحديث: "إن هذا الحديث في الحكم، لا في محل الحكم، فلا تصح الزيادة في الخيار على ثلاثة أيام، وهذا الذي ذكره لا ننازعهم فيه، بل نقول: الخيار الذي يكون للغبن يتحدد بالثلاثة، وهو الذي ورد في هذا الحديث، وأما الخيار الذي يعرض في البيع لاختبار المبيع، فلا تحديد عندنا فيه، ويختلف باختلاف السلع"⁽³⁾.

الخاتمة:

نخلص في الأخير إلى تسجيل النتائج التالية:

- أن مبحث مفهوم العدد من المباحث الهامة في علم أصول الفقه، وأن الخلاف الذي

(1) - الأبياري، شرح البرهان، مرجع سابق، ج 3، ص 421.

(2) - المرجع السابق: ج 3، ص 422.

(3) - الشريف التلمساني، مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول، مرجع سابق، ص 431.

د. يونس حديبي

بين الأصوليين لم يكن خلافا نظريا لا يبنني عليه عمل، بل إن كثيرا من المسائل بنيت عليه وذكرنا ثلاثة نماذج للتمثيل لا الحصر للتدليل على صحة هذه الفكرة، كما أن الزعم بأن من اعتد بهذا المفهوم لم يكن محصلا كما ادعاه بعض الأصوليين⁽¹⁾ ليس صحيحا البتة.

كما أن الفقهاء لم يلتزموا بما نسب إليهم من الأقوال بالحجية أو عدمها التزاما مطردا، بل داروا مع القرائن التي احتفت بالمسائل والأدلة النقلية والعقلية التي استصحبوها في كل مسألة، ورأينا كيف التزم الحنفية مفهوم العدد وهم لا يقولون به كما في مسألة الخيار ثلاثة أيام، وكيف تركه المالكية وهم قائلون به وذلك اعتمادا على ما قلنا.

ويشهد ما ذكرنا لإخلاص وصدق هؤلاء العلماء رحمة الله عليهم أجمعين وتبعمهم الدليل وبعدهم عن الهوى والتخرص والقول على الله بغير علم التزاما بأمر الله لنبيه ﷺ بالتبليغ أصالة وبأمره لهم نيابة عنه: ﴿وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ لَتُبَيِّنُنَّهُ لِلنَّاسِ وَلَا تَكْتُمُونَهُ﴾ [آل عمران: 187].

والله الموفق.

(1) - الأرموي: نهاية الوصول في دراية الأصول، ج 6، ص 2581.

المصادر والمراجع

- ابن رشد الحفيد أبو الوليد مُحمَّد بن أحمد القرطبي، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، دار الحديث، القاهرة، 1425هـ - 2004م.
- أبو إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي، الموافقات، تحقيق: عبد الله دراز، دار المعرفة، بيروت، د.ت.
- أبو الحسين البصري مُحمَّد بن علي بن الطيب المعتزلي، المعتمد في أصول الفقه، تحقيق: خليل الميس، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1403هـ.
- أبو الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري، صحيح مسلم، تحقيق: مُحمَّد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د.ت.
- أبو الخطاب محفوظ بن أحمد بن الحسن الحنبلي الكلوزاني، التمهيد في أصول الفقه، تحقيق: مفيد مُحمَّد أبو عمشة، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، الطبعة الأولى، 1406هـ - 1985م.
- أبو الفضل أحمد بن علي ابن حجر العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري، دار المعرفة، بيروت، 1379هـ.
- أبو الفضل القاضي عياض اليحصبي السبتي، إكمال المعلم بفوائد مسلم، تحقيق: يحيى إسماعيل، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، المنصورة، مصر، الطبعة الأولى، 1419هـ - 1998م.
- أبو الفضل جمال الدين مُحمَّد بن مكرم بن علي ابن منظور الأنصاري الرويفعي الإفريقي، لسان العرب، دار صادر، بيروت، الطبعة الثالثة، 1414هـ.
- أبو القاسم، مُحمَّد بن أحمد الكلبي ابن جزى الغرناطي، التسهيل في علوم التنزيل، تحقيق: عبد الله الخالدي، شركة دار الأرقم بن أبي الأرقم، بيروت، الطبعة الأولى، 1416هـ.
- أبو جعفر مُحمَّد بن جرير الطبري، جامع البيان في تأويل آي القرآن، تحقيق: أحمد مُحمَّد شاكر، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى، 1420هـ - 2000م.
- أبو حامد مُحمَّد بن مُحمَّد الغزالي الطوسي، المستصفى، تحقيق: مُحمَّد عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1413هـ - 1993م.
- أبو داود سليمان بن الأشعث الأزدي السجستاني، سنن أبي داود، تحقيق:

- مُجَدِّد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، بيروت، د.ت.
- أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي، شرح النووي لصحيح مسلم، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الثانية، 1392هـ.
- أبو عبد الله بدر الدين مُجَدِّد بن عبد الله بن بهادر الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه، دار الكتيبي، عمان، المملكة الأردنية الهاشمية، الطبعة الأولى، 1414هـ - 1994م.
- أبو عبد الله شمس الدين مُجَدِّد بن مُجَدِّد ابن المؤقت ابن أمير الحاج الحنفي، التقرير والتحرير، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثانية، 1403هـ - 1983م.
- أبو عبد الله مُجَدِّد بن إسماعيل البخاري الجعفي، صحيح البخاري، تحقيق: مُجَدِّد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، الطبعة الأولى، 1422هـ.
- أبو عبد الله مُجَدِّد بن يزيد ابن ماجه القزويني، سنن ابن ماجه، تحقيق: مُجَدِّد فؤاد عبد الباقي، دار الفكر، بيروت، د. ت.
- أبو عيسى مُجَدِّد بن عيسى بن سورة السلمي الترمذي، سنن الترمذي، تحقيق: أحمد مُجَدِّد شاكر وآخرين، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د.ت.
- الشريف التلمساني أبو عبد الله مُجَدِّد بن أحمد الحسني، مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول، تحقيق: مُجَدِّد علي فركوس، المكتبة المكية، مكة المكرمة/ مؤسسة الريان، بيروت، الطبعة الأولى، 1419هـ - 1998م.
- إمام الحرمين أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله الجويني، البرهان في أصول الفقه، تحقيق: عبد العظيم محمود الديب، الوفاء، المنصورة، مصر، الطبعة الرابعة، 1418هـ.
- سيف الدين الأمدي أبو الحسن علي بن أبي علي الثعلبي، الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق: عبد الرزاق عفيفي، المكتب الإسلامي، بيروت/ دمشق، د.ت.
- شرف الدين عبد الله بن مُجَدِّد أبو مُجَدِّد الفهري المصري ابن التلمساني، شرح المعالم في أصول الفقه، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود وعلي مُجَدِّد معوض، عالم الكتب، بيروت، الطبعة الأولى، 1419هـ - 1999م.
- شيخ الإسلام علي بن عبد الكافي السبكي، وولده تاج الدين عبد الوهاب بن علي السبكي، الإبهاج في شرح المنهاج، دراسة وتحقيق: أحمد جمال الزمزمي ونور الدين عبد الجبار صغيري، دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، دبي، الإمارات العربية المتحدة، الطبعة الأولى، 1424هـ - 2004م.
- صفى الدين مُجَدِّد بن عبد الرحيم الأرموي الهندي، نهاية الوصول في دراية

الأصول، تحقيق: صالح بن سليمان اليوسف، وسعد بن سالم السويح، المكتبة التجارية، مكة المكرمة المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى، 1416هـ - 1996م.

• عبد المؤمن بن عبد الحق البغدادي الحنبلي، تيسير الوصول إلى قواعد الأصول ومعاهد الفصول، شرح: عبد الله بن صالح الفوزان، دار الفضيلة، الرياض، المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى، 1422هـ - 2001م.

• علي بن إسماعيل الأبياري، شرح البرهان (التحقيق والبيان في شرح البرهان في أصول الفقه)، تحقيق: علي بن عبد الرحمن بسام الجزائري، دار الضياء، الكويت/ وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، دولة قطر، الطبعة الأولى، 1434هـ - 2013م.

• فخر الدين الرازي عبد الله مُجَدِّد بن عمر التيمي، مفاتيح الغيب، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الثالثة، 1420هـ.

• مُجَدِّد أمين الحسيني الخراساني أمير بادشاه الحنفي، تيسير التحرير، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، 1350هـ.

• مُجَدِّد بن علي اليمني الشوكاني، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، تحقيق: الشيخ أحمد عزو عناية، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الأولى، 1419هـ - 1999م.

• مُجَدِّد سعيد رمضان البوطي، مباحث الكتاب والسنة، منشورات جامعة دمشق، الطبعة السابعة، 1422-1423هـ / 2002-2003م.

• نجم الدين الطوفي أبو الربيع سليمان بن عبد القوي، الصعقة الغضبية في الرد على منكري العربية، دراسة وتحقيق: مُجَدِّد بن خالد الفاضل، مكتبة العبيكان، الرياض، الطبعة الأولى، 1417هـ - 1997م.

• يعقوب الباحسين، دلالات الألفاظ في مباحث الأصوليين، دار التدمرية، الرياض، الطبعة الأولى، 1434هـ - 2013م.

الألفاظ الدالة على الصفات عند المحدثين

د. مُحَمَّد بن مُحَمَّد الحافظ بن الرازي

أستاذ بجامعة شنقيط العصرية . موريتانيا

المقدمة:

بسم الله. والحمد لله. والصلاة والسلام على رسول الله. وآله وصحبه ومن والاه.

وبعد:

إن ألفاظ الصفات الجسمية التي يوصف بها المولى عز وجل في الأحاديث النبوية أصرح دلالة منها في الألفاظ القرآنية، ولكن في مقابل تلك الصراحة مشكلات ثبوت الحديث؛ لأن نقله بالمعنى واختلاف النقلة في ألفاظه، ونقل الراوي الحديث بحسب فهمه جعل النقاش في ثبوتها أولا وفي مدلولها ثانيا يطول، والأمل في التوصل إلى حلول مرضية لهذا الخلاف يقتصر.

إن دراسات المحدثين قائمة على اجتهادهم في جمع المرويات ثم تنقيحها؛ لأن فيها المختصر والمطول والمبهم والمدرج ونحو ذلك؛ لذا قال أبو الوليد الباجي: "وقد أخرج البخاري أحاديث اعتقد صحتها تركها مسلم لما اعتقد فيها غير ذلك، وأخرج مسلم أحاديث اعتقد صحتها تركها البخاري لما اعتقد فيها غير معتقده، وهو يدل على أن الأمر طريقه الاجتهاد لمن كان من أهل العلم بهذا الشأن.."⁽¹⁾.

وسنقتصر على أربعة أحاديث من أحاديث الصفات فنبين كيف تدارسها المحدثون،

(1) - الباجي، التعديل والتجريح لمن خرج له البخاري في الجامع الصحيح: ج 1، ص 310.

وكيف عالجوا معانيها بالاختصار والقطع والإبهام ونحوه وهي:

خلق الله آدم على صورته.

لا شخص أغير من الله.

حديث وضع القدم في النار.

حديث من أتاني يمشي أتيته هرولة.

أولاً: خلق الله آدم على صورته

(1) روى الإمام البخاري في صحيحه قال: "حدثنا يحيى بن جعفر، حدثنا عبد الرزاق عن معمر، عن همام، عن أبي هريرة، عن النبي ﷺ قال: خلق الله آدم على صورته طوله ستون ذراعاً... فكل من يدخل الجنة على صورة آدم فلم يزل الخلق ينقص بعد حتى الآن". هذا اللفظ الذي انتقاه البخاري صحيح، لكنه غير صريح في أن آدم خلق على صورة الرحمن، بل يحتمل أحد أمرين:

الأمر الأول: أن المعنى أن الله تعالى أوجده على الهيئة التي خلقه عليها لم ينتقل في النشأة أحوالاً ولا تردد في الأرحام أطواراً كذريته بل خلقه الله رجلاً كاملاً سوا من أول ما نفخ فيه الروح.

(2) الأمر الثاني: أن الحديث مختصر، رواه البخاري مقطوعاً فقال: "حدثنا محمد بن عبيد الله، حدثنا ابن وهب، قال: حدثني مالك بن أنس قال وأخبرني ابن فلان (3)، عن سعيد

(1) - أبو عبد الله محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة بن بزرزبه البخاري، صحيح البخاري، تحقيق: د. مصطفى ديب البغا، دار ابن كثير، بيروت، الطبعة الثالثة، 1407 - 1987، كتاب الاستئذان، باب بدء السلام، رقم: 6227.

(2) - المرجع نفسه، كتاب العتق، باب إذا ضرب العبد فليجنب الوجه، رقم: 2559.

(3) - قال أبو إسحاق المستملي: قال أبو حرب: الذي قال: "ابن فلان" هو ابن وهب. و"ابن فلان" هو ابن سمعان. وقال أخوه الكلاباذي: وعبد الله بن زياد بن سمعان ضعيف الحديث متفق على ضعفه؛ فلذلك لم يذكره البخاري. قال عبد

المقبري، عن أبيه، عن أبي هريرة، رضي الله عنه، عن النبي ﷺ وحدثنا عبد الله بن محمد، حدثنا عبد الرزاق، أخبرنا معمر، عن همام، عن أبي هريرة، رضي الله عنه، عن النبي ﷺ قال: إذا قاتل أحدكم فليجتنب الوجه.

ورواه مسلم تاماً فقال ⁽¹⁾: حدثنا نصر بن علي الجهضمي حدثني أبي حدثنا المثني. وحدثني محمد بن حاتم حدثنا عبد الرحمن بن مهدي عن المثني بن سعيد عن قتادة عن أبي أيوب عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ. وفي حديث ابن حاتم: عن النبي ﷺ قال: "إذا قاتل أحدكم أخاه فليجتنب الوجه، فإن الله خلق آدم على صورته".

قال ابن حجر - معلقاً ومستحضراً ضرورة فهم ظاهر السياق - : "اختلف في الضمير على من يعود؟ فالأكثر على أنه يعود على المضروب؛ لما تقدم من الأمر بإكرام وجهه، ولولا أن المراد التعليل بذلك لم يكن لهذه الجملة ارتباط بما قبلها ⁽²⁾ .

لكن بعض الناس فهم من صنيع الرواة في تقطيعهم الحديث فهما آخر، فقال: إن هذا الحديث دال على إثبات أن الله صورة خلق آدم على مثلها، ورووا الحديث بصيغة تكون صريحة فيما فهموه، فقالوا فيما يرويه ابن خزيمة في كتابه التوحيد: حَدَّثَنَا بِهِ يُوسُفُ بْنُ

الرحمن حدثنا أبو زرعة حدثنا عبد العزيز بن عمران المصري حدثنا عبد الحميد بن الوليد عن عبد الرحمن بن القاسم قال: سألت مالكا عن ابن سمعان. فقال: كذاب. قال عبد الرحمن: حدثنا محمد بن حمويه سمعت أبا طالب قال: سألت أحمد بن حنبل عن ابن سمعان. قال: سمعت إبراهيم بن سعد يقول: هو كذاب. قال عبد الرحمن: سمعت أبي يقول: ابن سمعان ضعيف الحديث سبيله سبيل الترك. قال عبد الرحمن: امتنع أبو زرعة من أن يقرأ علينا حديث ابن سمعان وقال: هو لا شيء. ينظر: سليمان بن خلف بن سعد أبو الوليد الباجي، التعديل والتجريح لمن خرج له البخاري في الجامع الصحيح، تحقيق: د. أبي لبابة حسين، دار اللواء للنشر والتوزيع، الرياض، الطبعة الأولى، 1406 - 1986، ج 2، ص 821. ومعنى "لم يذكره البخاري" أي لم يسمه باسمه بل كنى عنه بـابن فلان. قال ابن حجر في فتح الباري: وابن سمعان المذكور مشهور بالضعف متروك الحديث كذب مالك وأحمد وغيرهما وما له في البخاري شيء إلا في هذا الموضع. ينظر: ابن حجر، أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري، دار المعرفة، بيروت، 1379 هـ، ج 5، ص 182.

(1) - أبو الحسين مسلم بن الحجاج بن مسلم بن ورد بن كوشاذ القشيري النيسابوري، صحيح مسلم، تحقيق: محمد فؤاد عبد

الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د.ت، كتاب البر والصلة، باب النهي عن ضرب الوجه، رقم: 6821.

(2) - ابن حجر، فتح الباري شرح صحيح البخاري، مرجع سابق، ج 5، ص 183.

مُوسَى، قَالَ : حَدَّثَنَا جَرِيرٌ عَنِ الْأَعْمَشِ، عَنْ حَبِيبِ بْنِ أَبِي ثَابِتٍ، عَنْ عَطَاءِ بْنِ أَبِي رَبَاحٍ، عَنْ ابْنِ عُمَرَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: "لَا تُقَبِّحُوا الْوُجْهَ فَإِنَّ ابْنَ آدَمَ خُلِقَ عَلَى صُورَةِ الرَّحْمَنِ".

قال أبو بكر بن خزيمة يرد على هؤلاء: "توهم بعض من لم يتحر العلم أن قوله: على صورته، يريد صورة الرحمن. عز ربنا وجل عن أن يكون هذا معنى الخبر، بل معنى قوله: خلق آدم على صورته الهاء في هذا الموضع كناية عن اسم المضروب والمشتوم أراد أن الله خلق آدم على صورة هذا المضروب ... فإذا قال الشاتم لبعض بني آدم: قبح الله وجهك ووجه من أشبه وجهك. كان مقبحا وجه آدم صلوات الله عليه وسلامه الذي وجوه بنيهِ شبيهة بوجه أبيهم فتفهموا. رحمكم الله. معنى الخبر لا تغلطوا ولا تغالطوا فتضلوا عن سواء السبيل"⁽¹⁾.

وقال أبو العباس القرطبي: "إنما أشكل ذلك على من أعاد الضمير في صورته على الله تعالى، وذلك ينبغي ألا يصار إليه شرعا، ولا عقلا"⁽²⁾.

قال ابن حجر: "وكأن من رواه بما ورد في بعض طرقه "أن الله خلق آدم على صورة الرحمن" أورده بالمعنى متمسكا بما توهمه؛ فغلط في ذلك"⁽³⁾.

ثانيا: لا شخص أغير من الله

جاء في صحيح البخاري⁽⁴⁾: حدثنا موسى بن إسماعيل، حدثنا أبو عوانة، حدثنا عبد الملك عن وراذ كاتب المغيرة، عن المغيرة قال: قال سعد بن عبادة لو رأيت رجلا مع امرأتي لضربته بالسيف غير مصفح، فبلغ ذلك رسول الله ﷺ فقال: "تعجبون من غيرة سعد، والله

(1) - أبو بكر محمد بن إسحاق بن خزيمة، التوحيد، تحقيق: عبد العزيز بن إبراهيم الشهوان، مكتبة الرشد، الرياض، الطبعة الخامسة، 1414هـ - 1994م، ج 1، ص 59.

(2) - أبو العباس أحمد بن عمر القرطبي، المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم، تحقيق: محيي الدين ديب وجماعة، دار ابن كثير، بيروت، د.ت، ج 21، ص 130.

(3) - ابن حجر، فتح الباري، مرجع سابق، ج 5، ص 183.

(4) - البخاري، صحيح البخاري، مرجع سابق، كتاب التوحيد، باب قول النبي ﷺ: لا شخص أغير من الله، رقم:

لأننا أغير منه، والله أغير مني، ومن أجل غيرة الله حرم الفواحش ما ظهر منها وما بطن، ولا أحد أحب إليه العذر من الله، ومن أجل ذلك بعث المبشرين والمنذرين، ولا أحد أحب إليه المدحة من الله ومن أجل ذلك وعد الله الجنة".

وقال عبيد الله بن عمرو، عن عبد الملك: "لا شخص أغير من الله".

فقول البخاري: "وقال عبيد الله بن عمرو، عن عبد الملك: لا شخص أغير من الله" إشارة منه إلى اختلاف الرواة في نقل ألفاظ الحديث:

فبعضهم قال: "لا أحد أغير من الله"، وهذا ينسجم مع قول الله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ [الإخلاص: 1].

وبعضهم قال: "لا شخص".

قال ابن بطلال: "اختلفت ألفاظ هذا الحديث، وأجمعت الأمة على أن الله لا يجوز أن يوصف بأنه شخص؛ لأن التوقيف لم يرد به"⁽¹⁾.

وهذا الذي قاله ابن بطلال هو مذهب عميد شراح صحيح البخاري، الخطابي، حيث يقول ما معناه: إطلاق الشخص في صفات الله تعالى غير جائز؛ لأن الشخص لا يكون إلا جسماً مؤلفاً فخليق أن لا تكون هذه اللفظة صحيحة وأن تكون تصحيحاً من الراوي، ودليل ذلك أن أبا عوانة روى هذا الخبر عن عبد الملك فلم يذكرها، ووقع في حديث أبي هريرة وأسماء بنت أبي بكر بلفظ: "شيء" والشيء والشخص في الوزن سواء، فمن لم يمعن في الاستماع لم يأمن الوهم وليس كل من الرواة يراعي لفظ الحديث حتى لا يتعدها، بل كثير منهم يحدث بالمعنى، وليس كلهم فهماً، بل في كلام بعضهم جفاء وتعجرف، فلعل لفظ شخص جرى على هذا السبيل⁽²⁾.

ووجهة نظر ابن بطلال هذه أثرت على نسخته من صحيح البخاري، فإنه ربما يكون قد

(1) - أبو الحسن علي بن خلف بن عبد الملك بن بطلال البكري القرطبي، شرح صحيح البخاري: تحقيق: أبي تميم ياسر بن إبراهيم، مكتبة الرشد، السعودية / الرياض، 1423هـ - 2003م، ج 10، ص 442.

(2) - ابن حجر، فتح الباري شرح صحيح البخاري، مرجع سابق، ج 13، ص 401.

استبدل لفظه: شخص بلفظة: أحد، على خلاف ما هو موجود في كثير من نسخ صحيح البخاري كما ذكره ابن حجر ⁽¹⁾.

ثالثاً: حديث وضع القدم في النار

⁽²⁾ أخرج البخاري في صحيحه: حدثنا ابن أبي الأسود، حدثنا حرمي، حدثنا شعبة، عن قتادة، عن أنس، عن النبي ﷺ قال: "يلقى في النار". وقال لي خليفة: حدثنا يزيد بن زريع حدثنا سعيد عن قتادة عن أنس. وعن معتمر سمعت أبي، عن قتادة، عن أنس، عن النبي ﷺ قال: "لا يزال يلقى فيها وتقول: هل من مزيد؟ حتى يضع فيها رب العالمين قدمه فينزوي بعضها إلى بعض. ثم تقول: قد قد، بعزتك وكرمك".

نلاحظ أن البخاري أورد حديث أنس هذا بأسانيده المختلفة لإثبات جواز قول القائل: "بعزتك" التي هي صفة ثابتة لله تعالى، ولم يعرج فيه مطلقاً على لفظه: "قدمه" محل الإشكال والخلاف بين العلماء.

وإذا بحثتم في نسخ صحيح البخاري وجدتم اختلافاً بين النسخ في إثبات هذا اللفظ ومدلوله، فمثلاً في نسخة أبي علي الصديقي: "حتى يضع فيها رب العالمين رجله"، وفي الهامش: "قال الباجي: هكذا قرأته على أبي ذر، ورأيت في بعض النسخ عن أبي ذر قال أبو الهيثم: ليست عندي لفظه: رجله"، وهي ساقطة أيضاً من رواية المروزي، يقول عياض في كتابه مشارق الأنوار: "فكأن هذا الإسقاط من المروزي؛ لتركه رواية مثل هذه الألفاظ المشككة الموهمة التجسيم" ⁽³⁾.

(1) - المرجع نفسه، ج 13، ص 400.

(2) - البخاري، صحيح البخاري، مرجع سابق، كتاب التوحيد، باب قول الله تعالى: ﴿وَهُوَ الْعَزِيزُ

الْحَكِيمُ﴾ [إبراهيم: 5]، ﴿سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ﴾ [الصفات: 180]، ﴿وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ﴾ [المنافقون: 8]، وباب من حلف بعزة الله وصفاته، رقم: 7384.

(3) - القاضي أبو الفضل عياض بن موسى بن عياض اليحصبي السبتي المالكي، مشارق الأنوار على صحاح الآثار، المكتبة العتيقة ودار التراث، القاهرة. د.ت، ج 2، ص 796.

نستنتج من هذا الكلام أن رواية الحديث يتصرفون في ألفاظه حتى تكون صريحة فيما فهموه أو على الأقل غير صريحة فيما يخالف فهمهم.

فالذين رووا الحديث بلفظة: "رجله" أرادوا تأدية الحديث بلفظ صريح في أن الله ﷻ رجلا، ويقولون ثبت لله ما أثبت له رسوله ﷺ، قاطعين الطمع عن إدراك كيفها منزهيين الله عن مشابهة خلقه، ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [الشورى: 9].

أما الذين لا يرون هذا المذهب على إطلاقه، ويقولون إن هذه الصفة ومثيلاتها كالعين واليد والجنب لم يقصد في القرآن ولا في السنة إثباتها، وإنما وردت الألفاظ الدالة عليها في سياق إثبات صفات أخرى فإنهم يروون الحديث بلفظ غير صريح في ما يخالف مذهبهم، فيقولون: "قدمه" والقدم غير صريح في الرجل. قال ابن بطال: "المراد بالقدم في هذا الحديث خلق من خلقه تقدم علمه أنه لا تملأ جهنم إلا به، ومنه قوله تعالى: ﴿وَبَشِّرِ الَّذِينَ ءَامَنُوا أَنَّ لَهُمْ قَدَمَ صِدْقٍ عِنْدَ رَبِّهِمْ﴾ [يونس: 2]، فلا يمكن أن يكون المعنى: وبشر الذين آمنوا برجل صدق" (1).

وهذه قاعدة ثابتة في مناهج كثير من رواية الحديث، إذا لم تؤد اللفظة المعنى الذي فهموه فلا يجدون حرجا في استبدالها.

رابعا: حديث من أتاني يمشي أتيته هرولة

روى الإمام البخاري في صحيحه (2) قال: حدثني محمد بن عبد الرحيم حدثنا أبو زيد سعيد بن الربيع الهروي حدثنا شعبة عن قتادة عن أنس رضي الله عنه عن النبي ﷺ يرويه عن ربه قال: "إذا تقرب العبد إلي شبرا تقربت إليه ذراعا وإذا تقرب إلي ذراعا تقربت منه باعا وإذا أتاني يمشي أتيته هرولة".

هذا من الأحاديث التي يظهر فيها زيف مذهب من عطل المباحث اللغوية، وجرى اللفظ من سياقه وادعى أنه دال على أن الرسول ﷺ أثبت هذه الصفات لله تعالى، تعالى الله

(1) - ابن بطال، شرح صحيح البخاري، مرجع سابق، ج 10، ص 413.

(2) - البخاري، صحيح البخاري، كتاب التوحيد، باب ذكر النبي ﷺ وروايته عن ربه، رقم: 7098.

عن ذلك علوا كبيرا.

قال ابن بطلال: "وأما وصفه تعالى بأنه يتقرب إلى عبده، ووصفه بالتقرب إليه ووصفه بإتيانه هرولة، فإن التقرب والإتيان والمشي والهرولة محتملة للحقيقة والمجاز، ووجب حملها على المجاز؛ لشهرة ذلك في كلام العرب، فوجب أن يكون وصف العبد بالتقرب إليه شبرا وذراعا وإتيانه ومشيه معناه: التقرب إليه بطاعته وأداء مفترضاته، ويكون تقربه تعالى من عبده قوله تعالى: أتيتته هرولة، أي: أتاه ثوابي مسرعا⁽¹⁾".

وفي المقابل قال بعض المعاصرين في التنبيه على المخالفات العقدية في فتح الباري تعليقا على كلام ابن حجر على هذا الحديث: "الواجب إثبات ذلك كله على الحقيقة اللائقة بالله عز وجل، وقطع الاستشراف في التنطع في صورها وكيفياتها، فنؤمن بما جاء عن الله من صفات الله على مراد الله، وما جاء عن رسول الله على مراد رسول الله ﷺ، فنؤمن بقرب الله ودنوه من عبده مع علوه فوق سماواته، ونكل حقيقته إلى عالمه سبحانه؛ لأن عقولنا تقصر عن إدراك ذلك، بل تحار فيما دون ذلك، والله أعلم⁽²⁾".

وإذا تأملنا هذا الحديث وجدناه في سياقه دالا على الثواب ومضاعفة الأجر من الله لمن تقرب إليه من عباده بفعل ما أمر به وترك ما نهى عنه، ولا يظن عاقل أنه سيق لبيان أن الله تعالى يمشي الهرولة.

الخاتمة:

وأخيرا أختتم الكلام بملاحظة صالحة في المباحث التفسيرية والحديثية، وهي أن جميع الألفاظ القرآنية والحديثية غير دالة بالأصالة في سياقها مطلقا على صفات جسمية، وإنما اتفق العلماء على الاختلاف بين ظاهر تلك الألفاظ وظاهر سياقها، فظاهر السياق دال على أمور لا تناقض فيها بل وجمع عليها كصفات الحياة والقدرة والإرادة والعلم ونحوها.

وأما ظاهر الألفاظ مجردة من سياقها فهي محل النزاع والخلاف؛ فمقولة: ثبتت لله ما أثبتته لنفسه مقولة ثابتة صحيحة، لكن دعوى الإثبات دون تحكيم قواعد فهم اللسان العربي دعوى باطلة متناقضة. والحمد لله أولا وآخرا.

(1) - ابن بطلال، شرح صحيح البخاري، مرجع سابق، ج 10، ص 429.

(2) - علي بن عبد العزيز بن علي الشبل، المخالفات العقدية في فتح الباري، وهو إكمال لما بدأه الشيخ عبد العزيز بن باز على الفتح بإشارته ومتابعته ومراجعته وقراءته، المكتبة الشاملة.

المصادر والمراجع

- أبو عبد الله محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة بن بَرَزَنْة البخاري، صحيح البخاري، تحقيق : د. مصطفى ديب البغا، دار ابن كثير، بيروت، الطبعة الثالثة، 1407 - 1987.
- أبو الحسن علي بن خلف بن عبد الملك بن بطلال البكري القرطبي، شرح صحيح البخاري: تحقيق: أبي تميم ياسر بن إبراهيم، مكتبة الرشد، السعودية / الرياض، 1423هـ - 2003م.
- أبو الحسين مسلم بن الحجاج بن مسلم بن ورد بن كوشاذ القشيري النيسابوري، صحيح مسلم، تحقيق : محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د.ت.
- أبو العباس أحمد بن عمر القرطبي، المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم، تحقيق: محيي الدين ديب وجماعة، دار ابن كثير، بيروت، د.ت .
- أبو بكر محمد بن إسحاق بن خزيمة، التوحيد، تحقيق: عبد العزيز بن إبراهيم الشهوان، مكتبة الرشد، الرياض، الطبعة الخامسة، 1414هـ - 1994م.
- أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري، دار المعرفة، بيروت، 1379 هـ.
- القاضي أبو الفضل عياض بن موسى بن عياض اليحصبي السبتي المالكي، مشارق الأنوار على صحاح الآثار، المكتبة العتيقة ودار التراث، القاهرة. د.ت .
- سليمان بن خلف بن سعد أبو الوليد الباجي، التعديل والتجريح لمن خرج له البخاري في الجامع الصحيح، تحقيق : د. أبي لبابة حسين، دار اللواء للنشر والتوزيع، الرياض، الطبعة الأولى، 1406 - 1986.
- علي بن عبد العزيز بن علي الشبل، المخالفات العقدية في فتح الباري، وهو إكمال لما بدأه الشيخ عبد العزيز بن باز على الفتحة بإشارته ومتابعته ومراجعته وقراءته، المكتبة الشاملة.

عناية ابن العربي بالمصطلح الفقهي في الموطأ من خلال القبس

د. الحنفي المراد

- أستاذ بأكاديمية مراكش للتربية والتكوين - المملكة المغربية

المقدمة:

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف المرسلين سيدنا محمد وعلى آله
الطيبين وأصحابه الهداة المهديين ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين.

أما بعد:

فإنه نظراً لما للمصطلح من أهمية بالغة ومنزلة سامية في كل العلوم، إذ هو السبيل إلى
استيعاب أي علم كيفما كان.

وتزداد أهمية المصطلح سمواً إذا تعلق بعلوم الشريعة التي تعتبر المصطلحات مفاتيحها،
فبدونها لا يمكن للدارس سبر أغوارها وفهم أسرارها وإدراك مقاصدها ...

وتكتمل أهمية المصطلح إذا أضيف إلى علم الفقه المتعلق بأفعال المكلفين مما يجب لهم
وعليهم.

ورغبة مني في الخوض في هذا المجال الجليل والجميل، اخترت أن أنجز بحثاً أقدمه لمجلة
الوسطية الصادرة عن كلية أصول الدين بمدينة العيون بموريتانيا الشقيقة، التي أتمنى لها أن
توفق في مسارها العلمي، وأن تكمل مجهودات أهلها العلمية بالنجاح والتوفيق.

وقد اخترت بحث المصطلح الفقهي من خلال مُنجز شخصية علمية مغربية فذة، لها
أعمال علمية شهد لها الجميع بالسبق والتحرير العلميين، ومن أعمالها الكبرى ما أنجزته تجاه

موطأ الإمام مالك بن أنس عليه رحمة الله ورضوانه.

ويتعلق الأمر بالإمام الكبير القاضي أبي بكر بن العربي (ت: 543هـ) الذي سبق لي أن تعاملت مع أحد إنجازاته العلمية⁽¹⁾، ويتمحور هذا البحث في مجال: المصطلح الفقهي المالكي في الموطأ والعناية به في قبس ابن العربي مع إبراز أهمية المصطلح الفقهي وأثر الاختلاف فيه في اختلاف الفقهاء.

والله أسأل أن يوفقنا لما يحبه ويرضاه ويجعل أعمالنا خالصة لوجهه الكريم.

المبحث الأول: المصطلح الفقهي في قبس ابن العربي

المطلب الأول: تعريف المصطلح وأهميته وأركانه

أولاً: تعريف المصطلح وشروطه:

يراد من المصطلح ذلك اللقب الموضوع لمفهوم محدد في منظومة معينة⁽²⁾.

وإذا نظرنا إلى المصطلحات نظرة صورية شكلية أو دلالية فإننا لا نجد بينها وبين الكلمات العادية فرقاً كبيراً لكن بنظرة افتحاصية نجد بينهما فروقاً كبرى...

وتظهر الخصوصية في استعمال المصطلحات لتسمية مفاهيم خاصة بالتخصصات وبالأنشطة التخصصية، وهكذا فالمصطلحات جزء من المعارف الأساسية⁽³⁾.

وكثيراً ما يتعثر الباحثون في قضية اصطلاحية رمز معين من غيرها. ولهذا أورد هنا كلاماً يمكن أن نأخذ منه أركان المصطلح، بمعنى أن نحتكم إليه في تبيان إدراج كلمة ما / رمز ضمن مصطلحات علم معين.

(1) سبق أن أنجزت بحثاً بعنوان: "قواعد الترجيح عند القاضي أبي بكر بن العربي من خلال أحكام القرآن".

(2) القاضي عبد الوهاب البغدادي، رسالتان في بيان الأحكام الشرعية، دراسة وتحقيق: الدكتور إدريس الفاسي الفهري، دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، دبي الإمارات العربية المتحدة، الطبعة الأولى، د. ت، ص 30.

(3) ماريا تريزا، المصطلحية النظرية والمنهجية والتطبيقات، ترجمة: محمد أمطوش، عالم الكتب الحديث، عمان المملكة الأردنية الهاشمية، الطبعة الأولى، 2012، ص 144.

جاء في كتاب المصطلحية النظرية والمنهجية والتطبيقات: "وحدات المصطلحية، أو المصطلح هي علامات متفق عليها، تمثل تصورا ذهنيا محددًا في مجال معرفة معين"⁽¹⁾. فتكون شروط المصطلح إذن:

- 1- كون التعبير عنه رمزا / Symbol، كما أن الواجب رمز لما فرضه الله.
- 2- أن يكون موضوع اتفاق بين المتخصصين وهو إما اتفاق عام أو شبه عام.
- 3- كون المحتوى هو الأهم، فلا ينظر إلى التسميات بل إلى المضمون.
- 4- كون التصور الذهني/ المفهوم، محددًا بدقة، فلا يتردد القارئ علام تحيل العلامة الصوتية؟
- 5- أن يصف تصورا ذهنيا يحيل على المجال المعرفي الذي يلتصق به كالعلة عند الأصوليين.

والمصطلحات ليست وحدات معزولة بل لا بد من علاقات "تربط مفهومًا ما بغيره من المفاهيم، ومصطلحا ما بغيره من الألفاظ الاصطلاحية، أو غير اصطلاحية، وتعريفًا ما بغيره من التعاريف"⁽²⁾ فكل بنية معرفية ترتكز على مفاهيم متنوعة مترابطة فيما بينها ترابطًا داخليًا.

ولمقاربة الاصطلاح معرفيًا يقتضي الأمر "فهم بنية المعرفة لبلوغ صورة تامة ومنسجمة حول طبيعة وسلوك وتداخل المفاهيم وارتباطها بالمصطلحات"⁽³⁾.

ثانياً: أركان المصطلح:

ويمكننا أن نجمل أركان المصطلح في هذه العجالة في:

(1) .Manuel de terminologie. Paris. Unesco Infoterm.p 3.1987 Felber Helmut

(2) - القاضي البغدادي، رسالتان في بيان الأحكام الشرعية، مرجع سابق، ص 32.

(3) - خالد الأشهب، المصطلح العربي البنية والتمثيل، عالم الكتب الحديث، المملكة الأردنية الهاشمية، الطبعة الأولى، 2011، ص 64.

1- اللقب، وهو الجانب الصوري للوحدة المصطلحية ويطلق عليه تسمية أو مصطلح... وهو من الزاوية اللسانية تمثيل صوّاتي يفسّر من خلاله باعتباره شكلاً صوتياً، وهو من الزاوية الصرفية بنية تسمح علاقاتها بإدراك المعنى ⁽¹⁾.

2- المفهوم، وهو تمثيل ذهني يمثل معنى لتعبير لغوي ⁽²⁾ ويفترض في المفهوم أن يكون أسبق في الوجود من اللقب الذي يحيل عليه (المصطلح)، وتسمية المفهوم بلقب ما لا تعدو أن تكون عملية إخراج له (المفهوم) لاستعماله اجتماعياً.

3- التعريف، وهو الذي يربط بين المفهوم واللقب. ويقتضي التعريف الاصطلاحي تعيين مفهوم واحد لمصطلح واحد. وهذه الأحادية التامة تذكي مشقة البحث في ميدان الفقه، نظراً لتعدد تعاريف المصطلح الواحد ⁽³⁾.

وقد برع علماء المنطق منذ القدم في مجال التعريفات/ الحدود، فتحدثوا عن التصور والمصادق، وعن شروط الحدود وأنواعها وغيوبها وأحكامها.

ثالثاً: أهمية المصطلح:

إن للمصطلح أثره البالغ في نقل الأفكار والمعرفة، ولكل من ألوان العلم مصطلحاتها الخاصة كمصطلحات الفقه والحديث والأصول والعقيدة...

ونظراً لأهمية المصطلح في الحياة العلمية لجأ العلماء المتخصصون في شتى أنواع العلوم إلى وضع كشافات للمصطلحات العلمية الخاصة بكل مجال معرفي كمصطلح الحديث. وألفاظ الفقهاء وحدود الأصول...

ولا بد من الإشارة إلى أن العلم/ أي علم، ينبني في حقيقة الأمر على أركان ثلاثة هي: "المصطلح والقاعدة والمنهج. والركنان الأخيران - القاعدة، المنهج - ينطلقان من المصطلح

(1) - ماريا تيريز، المصطلحية النظرية والمنهجية والتطبيقات، مرجع سابق، ص 145.

(2) - المرجع نفسه، ص 146.

(3) - عز الدين البوشيخي، قضية التعريف في الدراسة المصطلحية، إعداد: عبد الحفيظ الهاشمي، منشورات كلية الآداب، جامعة محمد الأول، وجدة، سلسلة ندوات ومناظرات 24، ص 32.

د. الحنفي المراد
(1)
ويعودان إليه".

وليس ثمة من طريق لمن يروم التمكن من علم ما إلا طريق المصطلح، ولا يعذر بجهلها. فأساس ضبط المعرفة هو ضبط مصطلحاتها؛ لأنها قوالبها التي توضع فيها، ولا تضيق عنها وإن ضاق أوسع الأشياء.

المطلب الثاني: المصطلح الفقهي في الموطأ

أولاً: مكانة الموطأ عند أرباب الحديث والفقهاء:

يعد كتاب الموطأ مصدراً كبيراً من مصادر الثقافة الإسلامية جمع فيه الإمام مالك بن أنس رحمه الله بين الحديث والأثر والفقهاء⁽²⁾، وهو إلى جانب هذا "أول مؤلف في تاريخ الإسلام تتناقله الأجيال منذ تأليفه إلى الآن، ثبتت نسبته إلى صاحبه"⁽³⁾.

غير أن نظر الناس إلى فقهية وحديثية الموطأ قد يساهم في رفع الإشكال فيه ما يشدد عليه القاضي أبو بكر بن العربي حين يقول: "الموطأ أول كتاب ألف في شرائع الإسلام، وهو آخره لأنه لم يؤلف مثله، إذ بناه مالك رحمه الله على تمهيد الأصول للفروع. ونبه فيه على معظم أصول الفقه التي ترجع إليها مسائله وفروعه..."⁽⁴⁾.

وقد تواتر النقل عن العلماء في التنويه بكتاب الموطأ. قال الشافعي: "ما كتاب أكثر صواباً بعد كتاب الله من كتاب مالك"⁽⁵⁾.

(1) - فريد الأنصاري، "نحو منهجية للتعامل مع التراث الإسلامي"، دورة تدريبية، دار النجاح الجديدة، 2000، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، ص 172.

(2) - رد الدكتور عمر الجديدي، على بروكلمان الذي زعم أن الموطأ كتاب فقه فقط [تاريخ الأدب العربي ج 3، ص 275]، وعلى أحمد أمين الذي زعم أن الموطأ كتاب فقه، وإن كان مليئاً بالحديث [فجر الإسلام ص 249]. عمر الجديدي، محاضرات في تاريخ المذهب المالكي، منشورات عكاظ، الرباط، 2011، ص 151.

(3) - المرجع نفسه، ص 15.

(4) - أبو بكر بن العربي المعافري، القبس في شرح موطأ مالك بن أنس، دراسة وتحقيق: محمد عبد الله ولد كريم، دار ابن الجوزي، الدمام، المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى، 1429، ج 1، ص 73.

(5) - ابن عبد البر، التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية المغربية، الرباط،

وقد تواتر أيضاً الاهتمام بالموطأ دراسة وتدريساً وشرحاً لألفاظه وغريبه أو حديثاً عن رجاله أو مراسلاته وبلاغاته...

وعدد الدكتور عمر الجدي ما ينيف عن ثلاثين ومائة شخصية لها عمل علمي متعلق بكتاب الموطأ⁽¹⁾.

وقد حاز قصب السبق من بين الشراح الإمام أبو عمر بن عبد البر، مؤلف التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، والإمام أبو الوليد سليمان الباجي صاحب المنتقى. وهما الكتابان اللذان احتفى بهما أبو بكر بن العربي في القبس والمسالك⁽²⁾. إلا أنه لاحظ عليهما إيغال ابن عبد البر في قضايا الحديث وتغييبه كثيراً من الفقه وترتيبه الكتاب على الشيوخ، مما يجعل الاستفادة من الكتاب صعبة على من لا يعرف شيوخ مالك.

أما الباجي فإنه يفصل الكلام في الفقه ويغفل كثيراً من علوم الحديث مما يتضمنه الموطأ⁽³⁾. ولهذا ألف القاضي ابن العربي كتابه القبس ليجمع فيه طريقتي الكتابين⁽⁴⁾. فهو بذلك يحصل ميزة لم يحظ بها غيره من الشروح.

ثانياً: المصطلح الفقهي في الموطأ:

الموطأ كتاب جمع فيه الإمام مالك رحمه الله حديث رسول الله ﷺ وقول الصحابة والتابعين ورأياً واجتهاداً، وما أدرك عليه أهل العلم ببلده⁽⁵⁾.

وهكذا يكون الموطأ الركيزة الأولى التي إليها العودة في مسائل الفقه المالكي، أو هكذا ينبغي أن يكون الأمر.

د.ت، ج 1، ص 76.

(1)

- عمر الجدي، محاضرات في تاريخ المذهب المالكي، مرجع سابق، ص 152.

(2)

- المسالك في شرح موطأ مالك، طبعة دار الغرب الإسلامي، ج 1، ص 331.

(3)

- المسالك: ج 1، ص 331.

(4)

- تنظر مقدمة تحقيق القبس، ج 1، ص 6.

(5)

- ترتيب المدارك، القاضي عياض، طبعة وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ج 2، ص 73.

ولأن تعامل أهل الفقه مع النصوص الحديثة إنما يكون غالباً بنظر الاجتهاد والاستخراج أولاً، ثم بيان المقدم والمؤخر ثانياً، وذلك بمنظار علمي منهجي تتلخص فيه قواعد تجمع بين النصوص الشرعية حتى لا يرى فيه أدنى اختلاف فيما بينها لأن مصدرها واحد. ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ إِخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾ [النساء: 81].

ولربما يكون إلى هذا مرجع رفع بعض ما يُستشكل في أعمال مرويات مالك في الموطأ وإهمال بعضها في المذهب، على أن القاضي يُسهّم في رفع الاشكال، كما مر معنا سابقاً حين يشدد على أن الكتاب ألفه صاحبه على طريقة تمهيد الأصول (الأدلة) للفروع (مسائل الفقه) وأنه نبه فيه على معظم أصول الفقه التي ترجع إليها مسائله وفروعه وتكفل ابن العربي بتبيان ذلك في القبس والمسالك⁽¹⁾.

ومن ثم فقد اعتنى ببيان مسائل فقه المذهب المالكي في ارتباطها بمرويات الموطأ. وهو من أحسن من اعتنى بهذا إلى جانب الباجي.

وإن من المسائل التي يعنى بها شراح الحديث كشف وتعريف مصطلحات الفقه الواردة في الكتاب الأصل، ولعل الذي يلجئهم إلى هذا توقفهم عند ألفاظ الكتاب المشروح، وفي أثناء حديثهم عن هذه الاصطلاحات يظهر من لديه ما يمكن أن نسميه الهم المصطلحي، ونعني به إيلاء القضية الاصطلاحية ما تستحقه من الاهتمام.

ويبدو هذا الهم جلياً في عمل القاضي أبي بكر بن العربي، فهو يتوقف عند المصطلحات الفقهية وغيرها؛ خاصة منها تلك التي تستدعي الوقوف، أي التي ينشأ عنها خلاف فقهي.

وهذا أكبر دليل على اهتمامه بالمسألة المصطلحية، خاصة وأن القاضي لا يورد ألفاظ الحديث كلها بل يختصر الكلام اختصاراً. ووقوفه عند هذه المصطلحات دليل على حمله هم القضية المصطلحية.

(1) - القبس، ج 1، ص 73.

ومما يحوج الرجل إلى الاعتناء بالقضية الاصطلاحية ما يجد فيها من قوة الرد على المخالف فتراه يفرق بين الألفاظ ومدلولاتها ...

ثالثاً: العناية بألفاظ الموطأ:

ومن العلماء من عني بالتأليف في غريب الموطأ على غرار المصنفين في غريب الحديث، ومن هذا النوع:

تفسير غريب الموطأ للحافظ عبد الله بن وهب المصري

تفسير غريب الموطأ لأحمد بن عمران بن سلامة الأخفش.

تفسير غريب الموطأ لابن السيد البطليوسي (ت 521هـ)

الاقتضاب في غريب الموطأ وإعرابه على الأبواب لأبي عبد الله اليفرني التلمساني المتوفى سنة 625هـ وقد حققه ونشره الدكتور عبد الرحمن العثيمين.

المطلب الثالث: المصطلح الفقهي في القبس

لعل اهتمام شراح الحديث بمصطلحات العلوم الواردة في الكتب الأصلية تعود إلى ما أسلفناه من توقف الشراح عند ألفاظ الكتاب المشروح، إلا أن عمل ابن العربي في شرح الموطأ لا يقبل تبريراً مثل هذا، فالمؤلف رحمه الله لا يورد ألفاظ الموطأ ثم يشرحها، وإنما يعلق دون ذكر للنصوص، وإن أتى بها فمقتضبة أو مقطعة. وإن توقف عند مسألة ما فهذا ينبئك أنه لقصد وغاية. وحين يتوقف عند ألفاظ الفقهاء فذلك لشعوره بأهمية المصطلح وعنايته به. وإلا فكيف يفسر وقوفه مع بعض الألفاظ دون بعض؟

أولاً: ابن العربي والمعجم التاريخي للمصطلحات:

يقرر أرباب علم المصطلح أن المصطلحات كالإنسان، تولد ثم تشيب وقد تشيخ وتموت. ومنها ما لا يقدر له الشباب أصلاً على أن لكل مصطلح ظرفاً زمنياً عرف فيه منذ ظهوره ونشوءه ولو كان المفهوم قديماً جداً.

من هذا النوع ما تحدث عنه ابن العربي رحمه الله في كتاب الفرائض عند حديثه عن

طرق دراسة هذا العلم (الفرائض). قال: "وقد قرأناها على ستة أنواع: قرأناها على القرآن، وعلى السنة، وعلى الاختلاف والاتفاق، وعلى القربى، وعلى الألقى، وبهذه الأصول الستة تنضبط وبقليها ظهرا لبطن تتحصل؛ ولكن مالكا في الموطأ تولى تبيينها على القربى، فنحن على منواله ننسج وفي سبيله نستنهج. قال: "ميراث الصلب"⁽¹⁾. وههنا مربوط الفرس، فابن العربي توقف عند هذه اللفظة: الصلب، وأدرك أن مالكا عني به مفهوما علميا يتصل بمنظومة مفاهيم علم الفرائض وهو القرابة الأبوية باعتبارها سببا للميراث، وفي حديثه عن هذا اللقب/ الصلب يقول رحمه الله: "وهي كلمة بديعة هو [يقصد مالكا] أول من تلقفها من القرآن في قوله: ﴿يَخْرُجُ مِنْ بَيْنِ الصُّلْبِ وَالتَّرَائِبِ﴾ [الطارق: 7]؛ فذكر قرابة الأب التي هي الأصل وبدأ بها لأنها هي أصل الولادة، فيها تجمع وعنها تتفرع..."⁽²⁾.

ثانيا: ابن العربي وقواعد علم المصطلح:

يورد علماء المصطلح قاعدة مفادها أن كل لقب يؤخذ من نصوص وحينما ومن تراثنا تكون له الأسبقية في الترسيم من غيره مما ليس له نظير ذلك من الامتياز. وهذا ما يذكره ابن العربي في النص السابق حين يصرح بتأصيل هذا المصطلح⁽³⁾، حيث عاد به إلى القرآن الكريم مأخذه الأصلي.

ثالثا: ابن العربي والدراسة المصطلحية:

الدراسة المصطلحية منهج علمي يحصر ويصف استعمالات واصطلاحات علم ما في نص من نصوص ذلك العلم⁽⁴⁾.

وتتطلب الدراسة المصطلحية توجيه البحث في اتجاهين متوازيين:

(1) - القبس، ج 2، ص 942.

(2) - نفسه.

(3) - نفسه.

(4) - تعقيب الدكتور إدريس الفاسي الفهري على ورقة الدكتور فريد الأنصاري (منهجية دراسة المصطلح التراثي)، نحو منهجية للتعامل مع التراث الإسلامي، ص 235.

1- خارجي يدرس المصطلح بناء على المعارف والمعطيات المصطلحية المتاحة.

2- وداخلي يدرس المصطلح انطلاقاً من إحصاء الألفاظ واستناداً على تحليل سياقها⁽¹⁾ للوصول إلى تحديد ما يطرد من مفاهيمها .

وتهتم الدراسة المصطلحية المعجمية بدراسة أصل المصطلح في اللغة ومأخذه في الاصطلاح وغايتها التعريف اللغوي بما يخدم الدراسة المصطلحية⁽²⁾ .

ومن يتعامل مع كتاب القبس يجد فيه العناية بجانب الدراسة المعجمية من الدراسة المصطلحية ظاهرة جلية.

وقد قمت بجرد المصطلحات الفقهية من الكتاب وتصنيفها، غير أنني أكتفي في هذا المقام بإيراد اختصار للملاحظ التي تحصلت لدي بعد الجرد والتصنيف وهي في النقاط الآتية:

1- الاعتناء بالمأخذ اللغوي للمصطلح.

2- الاعتناء ببيان تخصيص الاصطلاح الشرعي لمطلق اللغة.

3- التفريق بين الاصطلاحات.

وللاختصار أقصر ههنا على مثال لكل مسألة.

1. نموذج من دراسة المأخذ اللغوي عند ابن العربي:

قال رحمه الله في كتاب الزكاة: "قال علماؤنا إن الزكاة مأخوذة من النماء يقال: زكا الزرع إذا نما، والزكاة اسم منه، فلما وجبت في المال النامي سميت زكاة. وقيل لأنها تنمو لذاتها لقول النبي ﷺ: "فيريبيها لأحدكم كما يربي فلوله وفصيله"⁽³⁾ ... والذي عندي في ذلك أن الزكاة اسم مشترك يقال على النماء والطهارة بمعنيين مختلفين. فأما النماء فأمثله كثيرة، وأما الطهارة

(1) - مفهوم الإجماع عند الإمام الشافعي دراسة مصطلحية، إدريس الفاسي الفهري، رسالة مرقونة بكلية الآداب ظهر

المهراز فاس، ص 27.

(2) - نفسه، ص 29.

(3) - الموطأ، ج 2، ص 995.

فقول الله تعالى: ﴿أَفْتَلَتْ نَفْسًا رَّكِيَةً بَغَيْرِ نَفْسٍ﴾ [الكهف: 73] وقال الله تعالى: ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَن رَّكَّيْهَا﴾ [الشمس: 9] يريد طهرها، وذلك كثير، والطهارة أقعد به من النماء، وإن كانا جميعا فيها لتمكن المعنى لغة. ولقصد الحديث إليها نصا. قال النبي ﷺ: في صدقة الفطر: "(...) فيها طهرة لصيامكم من اللغو والرفث"⁽¹⁾.

فهذا النص الذي اقتبسناه من القبس يعطي صورة كبرى لمدى الاهتمام بالمعنى اللغوي المعجمي للمصطلح الفقهي. فقد رأينا كيف استفاد فيه القاضي أبو بكر بذكر الأحاديث. ثم أتى بعد هذا الكلام بما يمكن أن يعترض به عليه نحو حديث النبي ﷺ: "إن الصدقة لا تحل لآل محمد إنما هي أوساخ الناس"⁽²⁾. وحديث: "العائد في صدقته كالكلب يعود في قيئه"⁽³⁾ ثم أجاب عن ذلك كله بكلام بديع ليس هذا محله⁽⁴⁾.

2. نموذج لتخصيص الشرع مطلق اللغة:

جاء الشارع برسائله وفق اللسان العربي، فراعى معهود خطاب العرب في كلامها وأخذ منه مفردات يسمي بها مفاهيمه، غير أنه لما كان اللسان العربي متسع الدلالة كثير الترادف⁽⁵⁾ واقترب المعاني فقد كان لا بد أن يأخذ الشرع معنى واحدا من معاني الألفاظ ليسي بها مفاهيمه لا المعاني كلها، ومن هنا فقد لاحظ أصحاب المعاجم الاصطلاحية هذا الأمر فبحثوا أثناء تعريف الاصطلاح العلاقة بين المعنى الأصلي/ اللغوي/ المعجمي، والمعنى المنقول إليه، فألقوا علاقات من قبيل المناسبة والمشاكلة والمشابهة، قال الجرجاني في تعريف

(1) - أبو داود ج 2، ص 111، ابن ماجه ج 1، ص 585، القبس ج 1، ص 109-110.

(2) - مسلم، كتاب الزكاة، باب ترك استعمال آل النبي على الصدقة، ج 2، ص 752.

(3) - البخاري، كتاب الزكاة، باب هل يشتري صدقته، ج 2، ص 127، ومسلم، كتاب الهبات، باب كراهية شراء الإنسان ما تصدق به ممن تصدق عليه، ج 3، ص 1139.

(4) - انظر: القبس، ج 1، ص 410-411.

(5) - من العلماء من لا يسلم بوجود الترادف في اللغة أصلا، وعلى هذا المذهب اللغوي الكبير أبو هلال العسكري، وألف فيه كتاب: "الفروق اللغوية".

الاصطلاح: "إخراج اللفظ من معنى لغوي إلى آخر لمناسبة بينهما"⁽¹⁾.

قال ابن العربي رحمه الله في تعريف الصيام: "وهو في اللغة عبارة عن الترك والإمساك، وكذلك هو في الشريعة لكن الشريعة سلكت به سبيل اللغة في تخصيص المسمى ببعض متناولاته التي يعطيها اشتقاقه [...] وهو الإمساك عن الطعام والجماع"⁽²⁾.

وقال في الحج: "وهو في اللغة القصد وغيره. وخص هنا بقصد البيت على ما قدمناه من الطريقة في تخصيص التسميات ببعض المسميات"⁽³⁾.

وغير ذلك كثير من المصطلحات التي بين فيها تخصيص الشرع لمطلق اللغة في ألفاظها.

3. التفريق بين الاصطلاحات:

من خبايا علم المصطلح التي لا يتفطن لها إلا المتمرسون فيه؛ إيراد الفروق بين المصطلحات، سواء تعلق الأمر بالمصطلح/ اللقب، أو بالمصطلح الذي يحوي اللقب والمفهوم والتعريف.

والأمران حاضران عند القاضي أبي بكر ولنضرب لكل منهما مثلاً:

أ. التفريق بين ألقاب المصطلحات:

من ذلك تفريقه بين مصطلحي القراض والمضاربة، وذكر مدلول كل منهما في اللغة.

قال رحمه الله: "القراض عقد كان في الجاهلية وأقره الإسلام ... وأهل الحجاز يسمونه قراضاً وأهل العراق يسمونه مضاربة، وقيل في الأول: إنه مأخوذ من القرض وهو القطع، كأنه قطع للعامل جزءاً من ماله، أو قطعه كله للعامل عن نفسه، وقيل: مأخوذ من المساواة. يقال قارض فلان فلاناً إذا ساواه ... وقيل في المضاربة: إنها مأخوذة من ضرب معه في سهمه أي

(1) - التعريفات، الشريفة الجرجاني، ص 28 [الاصطلاح].

(2) - القبس، ج 1، ص 435.

(3) - نفسه، ج 1، ص 491.

د. الحنفي الهزاد
(1)
في الريح .

فهذا النص يظهر عناية الرجل بالاصطلاحات العلمية حيث أورد ما اشتهر عند أهل كل بلد، وذكر مدلول كل من اللفظين من حيث اللغة العامة. على أن في ذكره لبعض النصوص التي فيها لفظ القراض⁽²⁾، ما يدل على ترجيحه اللفظ الأول [القراض] على الثاني [المضاربة].

وتعدد الألقاب لمفهوم علمي واحد يسميه علماء المصطلح: التضخم المصطلحي.

ب. التفريق بين المصطلحات المتقاربة:

من ذلك تفريقه رحمه الله بين الفرض العيني والكفائي، وقد يظهر لأول وهلة أن التمييز بينهما سهل؛ لكن ابن العربي بحنكته العلمية يذكر ما قد يستشكل في المفهومين، ولنورد النص قبل الحديث عن هذا الاستشكال. قال رحمه الله: "فإن قيل ميزوا لنا فرض الكفاية من فروض الأعيان. قلنا: ذلك بين. أما فرض العين فيتعين على كل عين فعله، وأما فرض الكفاية فهو الذي خاطب به الكل، إن فعله واحد أثيب الجميع، وإن لم يفعل أثم الجميع. فإن قيل: ومتى خوطب الجميع فيلزمهم فعله. [..] قلنا: إنما خوطب به جماعة غير معينين تعينهم المبادرة إلى الفعل لمن يسر الله تعالى ذلك له، وليس يستحيل خطاب واحد غير معين"⁽³⁾.

فخطاب الشرع الموجه إلى المكلفين يوجب عليهم مقتضى ذلك الخطاب نهيًا كان أو أمرًا. وفي فرض الكفاية يقال: توجه الخطاب إلى الجميع ولو فعله البعض كفى، فكيف يعقل مع خطاب الجميع كفاية البعض عن الكل، بدليل تأثيم الجميع بترك الجميع له. وهذا ما يقرر الجواب عنه القاضي أبو بكر بقوله: "إنما خوطب واحد وجماعة غير معينين تعينهم

(1) - نفسه، ج 2، ص 784.

(2) - كحديث: "قارض الناس ما قارضوك فإنك إن تتركهم لم يتركوك". رواه أبو نعيم في الحلية، ج 1، ص 218.

(3) - القبس، ج 1، ص 403-404، وانظر: شرح التنقيح، ص 155.

المبادرة إلى الفعل لمن يسر الله تعالى ذلك له" (1).

المصطلح سببا للاختلاف:

يعرف العلماء مصطلحاتهم بمحولاتهم المعرفية والمذهبية، فيُعرَّف مصطلح واحد تعريفات متعددة بتعدد المذاهب المختلفة في المسألة. وهذا أمر كثير في ثقافتنا الشرعية. ولنأخذ لذلك مثلا من أبي بكر في المصطلح، وليكن "النذر".

يشترط المالكية للزوم النذر أن يكون بالنية لأنه التزام يعقده المكلف بقلبه وحديثه النفسي. بينما لا تشترط ذلك المذاهب الأخرى. وأبو بكر عندما أراد تعريف النذر قال: "النذر هو التزام في الذمة بالقول لما لا يلزم من القرب بإجماع من الأمة" (2). فأتى فيه بفصل مفيد للزوم النذر بالنية، وهو قوله "التزام" وهو عمدة المالكية في الرد على غيرهم. لأن "الالتزام إنما يكون بالعقد في القلب والقول في النفس. فما يخص به المرء ولا يتعداه إلى غيره يلزمه ذلك فيه. وإنما يحتاج إلى القول أو الكتاب فيما يتعلق بسواه ويدور بينه وبين غيره. وهذا أصل لا تزعمه الاعتراضات لأنه من أوضح الدلالات، وعليه عول مالك حين قال فيمن التزم الطلاق بقلبه إنه يلزمه" (3).

الخاتمة:

حق على كل متعقب لكلام العلماء أن يدرك أولا مصطلحاتهم وما يقصدون بها، فلا يُحمِّلهم ما لا يَحْتَمِلُون، أو يَقُولُهُمْ ما لا يَقُولُونَ. وقد شنع القاضي أبو بكر على الخراسانيين الحنفية والشافعية عدم تحريمهم في مصطلح المصلحة عند مالك. فنسبوا إليه إيجابه إهلاك البعض من ركاب السفينة لينجو البعض الآخر. قال رحمه الله: "وانتهى النظر إلى نازلة عظيمة وهي إذا علم الأحرار من إهلاك السفينة أن بقاء جميعهم مهلك وأن خلوص بعضهم متيقن، فنسب الخراسانيون الحنفيون والشافعيون إلى مالك أن إهلاك بعض الأمة في

(1)

- نفسه.

(2)

- نفسه، ج 2، ص 599.

(3)

- نفسه، ج 2، ص 599.

الاستصلاح للبعض واجب وهو بريء من ذلك. وإنما سمعوا من قوله اعتبار المصلحة فاعتبروها بزعمهم حتى بلغوا بها إلى هذا الحد. وكان من حقهم لجلالة أقدارهم في العلم من سعة حفظهم ودقة فهمهم أن يتفطنوا لمقصده بالمصلحة وأن يجروها مجراها ويقفوا بها حيث انتهت، وليس بين الأمة خلاف في هذه المسألة أنهم يصبرون لقضاء الله حتى ينفد فيهم حكمه".⁽¹⁾

المبحث الثاني: دراسة نموذج لمصطلح فقهي:

رأينا في النقطة السابقة أن المصطلح قد يكون سببا للاختلاف بين الفقهاء تبعاً لتعريفاتهم المختلفة، التي لا تخدم هي الأخرى إلا ما استقر في مذاهب هؤلاء.

وأقدم هنا نموذجاً لدراسة مصطلح فقهي اختلف فيه الفقهاء وهو مصطلح الغسل، وقد اكتفيت بالمذاهب السنية الأربعة التي يرجع إليها الإطلاق عند التلفظ بالمذاهب الفقهية، أو الفقه المقارن، والخلاف العالي.

وأتوخى في هذا المبحث دراسة مصطلح الغسل بين المذاهب الفقهية الأربعة مقارناً بينها فيه وما نتج عن اختلافهم في مفهوم الغسل من إيجاب البعض ذلك ورفضه عند بعضهم، وجعله سنة عند آخرين. حتى تتبين جلالة قدر المصطلح وخطورته. فلنا أن نتساءل كيف يكون لتحديد المصطلح هذا الأثر البالغ في الأحكام؟

وقد كان لا بد لهذه الدراسة أن تسبق بدراسة أخرى لها أهمية كبرى ألا وهي الدراسة المعجمية للمصطلح، إذ معرفة المعنى متوقفة عليها ناهيك عن أهمية معرفة المأخذ.

المطلب الأول تعريف الغسل لغة واصطلاحاً

وهذا المطلب مقسم إلى قسمين اثنين الأول في اللغة والثاني في الاصطلاح.

أولاً: تعريف الغسل لغة:

قد يبدو اسم الغسل من أظهر الكلمات في اللغة من حيث العلم بمعانيها من قبل

(1) - القبس، ج 2، ص 848-849.

الناس، غير أن الدقة في الأمر وضرورة معرفة مأخذ المصطلح، ومعنى صيغته، تفترض منا الإتيان بالتعريف اللغوي لكل مصطلح. قال الإمام ابن فارس رحمه الله مبينا أصل المادة: "الغين والسين واللام أصل صحيح يدل على تطهير الشيء وتنقيته. يقال: غسلت الشيء غسلا. والغسل الاسم. والغسول: ما يغسل به الرأس من خطمي أو غيره..."⁽¹⁾.

وفي لسان العرب: "غسل الشيء يغسله غسلا وغسلا. وقيل: الغسل المصدر من غسلت، والغسل بالضم الاسم من الاغتسال. يقال: غسل وغسل... والغسل: تمام غسل الجسد كله... والغسول: الماء الذي يغتسل به، وكذلك المغتسل. وفي التنزيل العزيز: ﴿هَذَا مُغْتَسَلٌ بَارِدٌ وَشَرَابٌ﴾ [سورة ص: 41] والمغتسل: الموضع الذي يغتسل فيه..."⁽²⁾.

وعند صاحب مختار الصحاح: غسل الشيء من باب ضرب، والاسم الغسل بضم السين وسكونها... والمغسل بفتح السين وكسرهما: مغسل الموتى، والجمع المغاسل. والغسالة: ما غسلت به الشيء. وشيء غسيل ومغسول، وملحفة غسيل وربما قالوا: غسيلة، يذهب بها مذهب النعوت نحو: النطيحة⁽³⁾.

والفرق بين الغسل - بضم الغين - والغسل - بفتح الغين - أن الأول هو الفعل، أي حركات المغتسل، وأما الثاني فهو المقدار الذي ينجز به الفعل من الماء.

ثانيا: الغسل اصطلاحا:

حاولت هنا جمع تعاريف تكون جامعة لخصائص الغسل عند أهلها أو قرية من ذلك على الأقل. فأتيت هنا بتعريف السرخسي ولا يخفى قدره في الفقه خاصة على المنوال الحنفى، وبالأخص في مواطن الخلاف بين الأحناف وغيرهم؛ وكذا تعريف الدسوقي صاحب الشرح الكبير على مختصر خليل، فقد ألجأه تتبع ألفاظ المتن إلى شرح كل ألفاظه، وأهمية كتابه والمتن المشروح في المذهب مما لا يحتاج إلى برهان. وكذا بتعريف سليمان بن عمر الجمل (المتوفى: 1204هـ) محشي شرح منهج الطلاب للشيخ زكريا بن محمد بن أحمد بن زكريا

(1) - معجم مقاييس اللغة، ابن فارس، ج 4، ص 424 [غ س ل].

(2) - لسان العرب، ج 11، ص 494 [غ س ل].

(3) - مختار الصحاح، ص 488 [غ س ل].

الأنصاري أبي يحيى (ت 926هـ). وأتيت في المذهب الحنبلي بتعريف شرف الدين الحجاوي (ت 960هـ) في كتابه: الإقناع في فقه أحمد بن حنبل.

سرد التعاريف:

1. قال السرخسي: فأما الغسل فهو تسييل الماء على العين وإزالة الدرن عن العين⁽¹⁾.
2. قال الدسوقي: الغسل هو إمرار اليد على العضو مقارناً للماء أو عقبه على المشهور⁽²⁾.
3. قال الجمل: سيلانه [أي: الماء] على جميع البدن بنية واجبة في غير غسل الميت⁽³⁾.
4. قال شرف الدين موسى بن مُحمَّد الحجاوي: استعمال ماء طهور في جميع بدنه على وجه مخصوص⁽⁴⁾.

بيان عناصر التعاريف:

الحنفية (السرخسي)	المالكية (الدسوقي)	الشافعية (الجمل)	الحنابلة (الحجاوي)	
تسييل	إمرار اليد	سيلان	استعمال	فعل الغسل
المكلف (مقدر)	المكلف (مقدر)	المكلف (مقدر)	المكلف (مقدر)	فاعل الغسل
العين	العضو	البدن	جميع بدنه	مفعول الغسل
الماء	الماء	الماء	ماء طهور	ما يغسل به

(1) - المبسوط، مُحمَّد بن أحمد بن أبي سهل شمس الأئمة السرخسي، (المتوفى: 483هـ)، تحقيق: خليل محيي الدين الميس، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1421هـ/2000م، ج 1، ص 10.

(2) - حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، مُحمَّد بن أحمد الدسوقي (ت 1230هـ)، طبعة دار الفكر، ج 1، ص 275.

(3) - حاشية الجمل على شرح منهج الطلاب، سليمان بن عمر الجمل (ت 1204هـ) [هو حاشية على (شرح منهج الطلاب) الذي شرح به زكريا الأنصاري (ت 926هـ) كتابه منهج الطلاب. ومنهج الطلاب هذا هو مختصر اختصره زكريا الأنصاري من منهاج الطالبين للنووي (ت 676هـ)]، ج 1، ص 149.

(4) - الإقناع في فقه الإمام أحمد بن حنبل، شرف الدين موسى بن أحمد بن موسى أبو النجا الحجاوي (ت 960هـ)، تحقيق: عبد اللطيف مُحمَّد موسى السبكي، دار المعرفة، بيروت، لبنان، ص 122.

المطلب الثاني: تحليل التعاريف بما عند أصحاب المذاهب

يظهر بالتأمل في التعاريف السابقة اتفاقها في بعض عناصر المصطلح واختلافها في بعض؛ فإذا اتفقت في القائم بفعل الغسل، وهو المكلف المقدر في كل التعاريف، واتفقت أيضاً فيما يفعل به الغسل وهو الماء، ولو أن التعاريف الثلاثة الأولى لم تقيده بما قيده به الرابع من كونه طهوراً، فإن ذلك [التقييد] يستفاد مما يقدمه المؤلفون فيما يتعلق بالمياه وأقسامها. فإنها اختلفت في فعل الغسل أي فيما يتم به. هل يحصل بمجرد إسالة الماء، أم لابد معه من إمرار اليد؟ فما مرد هذا الاختلاف وما هي آثاره المترتبة عنه في الأحكام؟ بتعبير آخر: هل يشترط ذلك في الغسل أم لا؟ وهي الفكرة التي يقوم عليها هذا المبحث.

وهذا ما سيتضح من خلال تحليل التعاريف على ضوء ما عند أهل المذاهب من أحكام، فأحكامهم هي التي تبين ما يندرج عندهم في الغسل، وما يشترط فيه.

أولاً: حقيقة الغسل عند الحنفية:

وظاهر ما يحيل عليه مصطلح الغسل من حيث ما يحصل به. ولكن في دخول ذلك فيه أم لا، كلام. فيذكر صاحب الدر المختار عدم اشتراط ذلك في الغسل. جاء عنده: "وفرض الغسل غسل فمه وأنفه وبدنه لا ذلكه"⁽¹⁾. وهذا ما أورده زين الدين بن نجيم الحنفي حيث قال: "الغسل هو الإسالة ومعناه التطهير... (لا ذلكه) أي لا يفترض ذلك بدنه في الغسل، و[هو] إمرار اليد على الأعضاء المغسولة، فلو أفاض الماء فوصل إلى جميع بدنه، ولم يمسه بيده أجزأه غسله وكذا وضوءه. قال النووي: وبه قال العلماء كافة إلا مالكا والمزني، فإنهما شرطاه في صحة الغسل والوضوء، واحتجا بأن الغسل هو إمرار اليد ولا يقال لواقف في المطر اغتسل. ونقل في فتح القدير أنه رواية عن أبي يوسف أيضاً. قال: وكان وجهه⁽²⁾ خصوص صيغة "اطهروا"، فإن فعل للتكثير إما في الفعل، نحو: حوّلت وطوّفت، أو في الفاعل نحو: مَوّت الإبل، أو في المفعول نحو: ﴿وَعَلَّقَتِ الْأَبْوَابَ﴾ [يوسف: 23].

(1)

- الدر المختار، دار الفكر، 1386، بيروت، ج 1، ص 152.

(2)

- قلت: يقصد وجه اشتراط ذلك في الغسل.

والثاني يستدعي كثرة الفاعل فلا يقال في شاة واحدة: مَوّت، والثالث كثرة المفعول فلا يقال في باب واحد: غلّقتّه، وإن غلّقه مرارا كما قيل، فتعين كثرة الفعل، وهو بالدلك. ولم يجب عنه، والذي ذكره الشارحون هنا أن المأمور به في النص هو التطهير، ولا يتوقف ذلك على الدلك فمن شرطه فقد زاد في النص وهو نسخ⁽²⁾.

ثانيا: حقيقة الغسل عند المالكية:

يرى المالكية أن الغسل يحصل بإفاضة الماء على العضو مع إمرار اليد ولم يشترطوا اقتران الدلك بالماء، غير أنهم اشترطوا الموالاة، وهي أن يفعل المغتسل أفعال الغسل في فور واحد بحيث لا يحول بينها فعل أجني طويل الزمن⁽³⁾.

فقد ذكر ابن عرفة أن المشهور وجوب التدلك ذكره في التاج والإكليل، وأضاف: "ابن يونس: من شرط كونه غسلا إمرار اليد على البدن كله"⁽⁴⁾. وجاء في حاشية العدوي: "قوله⁽⁵⁾ (تعميم ظاهر الجسد بالماء) أي: مع الدلك لأن حقيقة الغسل مركبة من الأمرين"⁽⁶⁾. والدلك عندهم من فرائض الوضوء كما أنه من فرائض الغسل لأن في الوضوء "غسلا" لأعضاء معلومة. قال القاضي عبد الوهاب في التلقين عند الحديث عن فرائض الغسل: "وهي النية وتعميم ظاهر البدن وإمرار اليد على البدن مع الماء وهذا عندنا من شرط

(1) - أي: صيغة فَعَّل التي للتكثير في الفاعل.

(2) - البحر الرائق شرح كنز الدقائق، زين الدين بن نجيم الحنفى، دار المعرفة، بيروت، ج 1، ص 27. وإنما أتيت بهذا النص على طوله لتضمنه أقوالا منقولة ومذاهب محكمة.

(3) - قال القاضي عبد الوهاب: "ومن شيوختنا من يعد الموالاة فرضا مع الذكر، والذي يجب أن يقال إن التفريق يفسده مع التعمد أو التفريط ومع الطول المتفاحش الخارج عن الموالاة ولا يفسد قليلا ولا على وجه السهو". التلقين، ص 21.

(4) - التاج والإكليل، ج 1، ص 457.

(5) - هو ابن أبي زيد القيرواني، مؤلف الرسالة.

(6) - حاشية العدوي على شرح كفاية الطالب الرباني، علي الصعيدي العدوي المالكي، دار الفكر، 1412، بيروت، ج 1، ص 210.

كونه غسلاً فيستوي فيه الغسل والوضوء إلا أن العادة قد جرت بذكره مع الغسل⁽¹⁾.

ثالثاً: حقيقة الغسل عند الشافعية والحنابلة:

جمعت هذين المذهبين للتقارب بينهما في موضوعنا.

1. الشافعية

إذا كان الشافعية قد اتفقوا مع غيرهم فيما يتم به الغسل فإنهم توسطوا بين من أوجب ذلك وبين من نفاه فلم يوجبوه بل عدوه من السنن.

وهو ما بينه الشريبي في مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج حيث قال: "(ويدلك) ما وصلت إليه يده من بدنه احتياطا وخروجاً من خلاف من أوجبه وإنما لم يجب عندنا لأن الآية والأحاديث ليس فيهما تعرض لوجوبه"⁽²⁾. وجاء في الحاوي للماوردي: "فإن ترك إمرار يده على جسده فلا يضره"⁽³⁾.

2. الحنابلة:

يعرف الحنابلة الغسل تعريفا لغويا وهو ما يبقي التساؤل في كون ذلك داخلا عندهم في مسمى الغسل أم لا؟ وقد اقترب الحنابلة في دخول ذلك في الغسل من حيث السنة من الشافعية. جاء في العدة شرح العمدة لبهاء الدين المقدسي (ت 624هـ): "وتسن التسمية ويدلك بدنه بيده"⁽⁴⁾. وقال في الممتع على زاد المستقنع: "ويدلكه" أي: يمر يده عليه، وشرع

(1) - التلقين في الفقه المالكي، أبو محمد عبد الوهاب بن علي بن نصر الثعلبي البغدادي المالكي (ت 422هـ)، تحقيق أبي أويس محمد بن خبزة التطواني، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، 1425هـ/2004م، ص 15.

(2) - مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، الخطيب الشريبي شمس الدين محمد بن أحمد الشافعي (ت: 977هـ)، دارالكتب العلمية، الطبعة: الأولى، 1415هـ - 1994م، ج 1، ص 220.

(3) - كتاب الحاوي الكبير، أبو الحسن الماوردي، دار الفكر، بيروت، ج 1، ص 218.

(4) - العدة شرح العمدة [وهو شرح لكتاب عمدة الفقه، لموفق الدين بن قدامة المقدسي]، عبد الرحمن بن إبراهيم بن أحمد، أحمد، أبو محمد بهاء الدين المقدسي (ت 624هـ)، تحقيق: صلاح بن محمد عويضة، الطبعة الثانية، دار الكتب العلمية، 1425هـ/2005م، ج 1، ص 40.

وشرع الدلك ليتيقن وصول الماء إلى جميع البدن، لأنه لو صب بلا دلك ربما يتفرق في البدن من أجل ما فيه من الدهون، فسُن الدلك⁽¹⁾.

المطلب الثالث: بيان سبب الخلاف

ويرجع السبب في الاختلاف كله إلى ما ذكر من إشكال دخول الدلك في حقيقة الغسل أم لا. ولما ورد من أحاديث ونصوص في الباب.

أولاً: الحنفية:

لا يدخل الدلك في مسمى الغسل عند الأحناف فلذلك لا يشترط.

قال السرخسي: "والدلك في الاغتسال ليس بشرط إلا على قول مالك" يقيسه بغسل النجاسة العينية. ولنا: أن الواجب بالنص الاطهار. والدلك يكون زيادة عليه والدلك لمقصود إزالة عين من البدن... فلا حاجة إلى الدلك...⁽²⁾ وقد استشهد عقب تعريفه للغسل - وهو التعريف الذي أوردناه - بقول الشاعر [الطويل]:

فيا حسنها إذ يغسل الدمع كحلها وإذ هي تذري دمعها بالأنامل
دليلاً على عدم اعتبار الدلك من مستلزمات الغسل.

ويقول الزيلعي في هذا الشأن: "لأن المأمور به هو التطهير ولا يتوقف ذلك على الدلك فمن شرطه فقد زاد في النص وهو نسخ"⁽³⁾.

ومن هذا يظهر استبعاد أغلب الأحناف لوجوب الدلك لانعدام الحاجة إليه ولتضمن اشتراطه زيادة على النص وهذا على أصلهم نسخ له ولا يجوز نسخ نص شرعي بكلام آدمي. وهو ما على النقيض منه المالكية. فما هو مبرر موقفهم؟

(1) الشرح الممتع على زاد المستقنع، محمد بن صالح بن محمد العثيمين (ت 1421هـ)، دار ابن الجوزي، الطبعة الأولى، 1424 - 1428هـ، ج 1، ص 36.

(2) - المبسوط، شمس الدين أبو بكر محمد بن أبي سهل السرخسي، دراسة وتحقيق: خليل محي الدين الميس، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1421هـ 2000م، ج 1، ص 122.

(3) - تبين الحقائق شرح كنز الدقائق، فخر الدين عثمان بن علي الزيلعي (ت 743هـ)، دار المعرفة، ج 1، ص 42.

ثانياً: المالكية:

يعد الدلك عند المالكية فرضاً من فروض الغسل داخلاً في حقيقته. وقد بلغ بهم الأمر إلى أن اختلفوا في الدلك هل هو فرض لنفسه أم القصد إيصال الماء إلى العضو فيكون فرضاً لغيره؟

جاء في الثمر الداني: "أما الطهر، أي: الغسل، وهو تعميم ظاهر الجسد بالماء، أي: مع الدلك؛ لأن حقيقة الغسل مركبة من الأمرين، فهو من الجنابة"⁽¹⁾.

وهو ما أكد عليه العدوي حيث يقول: "استظهر المؤلف اشتراط الدلك في الغسل لدخوله في حقيقة الغسل"⁽²⁾.

وقد نقح ابن العربي المسألة عند حديث أم قيس بنت محسن حين أتت بابت لها صغير لم يأكل الطعام إلى رسول الله ﷺ فأجلسه في حجره فبال على ثوبه فدعا رسول الله ﷺ بماء فنضحه ولم يغسله.⁽³⁾

قال ابن العربي: "حديث أم قيس بنت محسن حديث صحيح متفق عليه، وفيه ثلاثة فوائد: أحدها: بيان الغسل وإنما هو تحريك المغسول بالماء خلافاً لأبي (ح) و (ش)⁽⁴⁾، ولما توهمه أبو الفرج المالكي⁽⁵⁾ من أن الغسل صب الماء على المغسول خاصة، وفي هذا الحديث فأتبعه بالماء ولم يغسله، فبين أن الغسل معنى زائد على صب الماء..."⁽⁶⁾.

(1) - الثمر الداني في تقريب المعاني شرح رسالة ابن أبي زيد القيرواني، صالح بن عبد السميع الآبي الأزهرى (المتوفى: 1335هـ)، المكتبة الثقافية، بيروت، ج 1، ص 60.

(2) - حاشية العدوي على شرح مختصر خليل للخرشي، ج 1، ص 118.

(3) - الموطأ، مطبعة القدس، القاهرة، 2006، ص 37.

(4) - هذه عادة الإمام ابن العربي في الرمز إلى أبي حنيفة والشافعي.

(5) - هو عمر بن محمد الليثي البغدادي الإمام الفقيه العمدة الثقة، تفقه بالقاضي إسماعيل وأخذ عنه أبو بكر الأبهري. له كتاب الحاوي في مذهب مالك، واللمع في أصول الفقه توفي سنة 331هـ [شجرة النور الزكية، ج 1، ص 118، والديباج ج 2، ص 127].

(6) - القبس، ج 1، ص 174.

وأما الخلاف في كون الدلك مفروضا لنفسه أو لغيره فمعروف في المذهب وهو خلاف لا يدخل فيه غير المالكية فنحصر الكلام فيه هاهنا.

جاء في الفواكه الدواني: "وفسرنا الغسل بالدلك تنبيهها على أن الدلك واجب لنفسه حتى يسمى الفعل غسلا لأنه شرط في حقيقة الغسل عند مالك أخذنا من قوله عليه الصلاة والسلام لعائشة رضي الله تعالى عنها: "وادلكي جسدي بيدك" والأمر للوجوب، ولا فرق على المذهب بين الوضوء والغسل"⁽¹⁾.

وهو ما عند المحققين من علماء المذهب قال الدسوقي: "الدلك" هو واجب لنفسه ولو وصل الماء للبشرة على المشهور بناء على دخوله في مسمى الغسل، وإلا كان مجرد إفاضة أو غمس. إن قلت: حيث كان الدلك داخلا في مسمى الغسل ففريضة الغسل مغنية عنه فلا حاجة لذكره. قلت: ذكره للرد على المخالف القوي القائل إنه واجب لإيصال الماء للبشرة، فإن وصل لها بدونه لم يجب بناء على أن إيصال الماء للبشرة من غير ذلك يسمى غسلا⁽²⁾.

وعند البعض بالعكس. قال صاحب التاج والإكليل: "وهذا قريب مما اختاره الصائغ أن الدلك واجب لغيره، والمشهور أنه واجب لنفسه"⁽³⁾.

ومعتمد المالكية في مذهبهم ما سبق من دخول الدلك في مفهوم الغسل. جاء في مواهب الجليل: "فرع: هل يشترط الدلك؟ قال في التوضيح: ليس فيه نص، والظاهر على أصولنا الاشتراط لأن الغسل عندنا لا تتم حقيقته إلا به. وقوله: لا نص، إن أراد من المتقدمين فمسلم وإن أراد أنه لم يسبق إليه فممنوع فقد ذكره في الذخيرة وأصله لصاحب الطراز، لكنه فرعه على القول باشتراط النية"⁽⁴⁾. وقال أيضا: "وقد اختلف في الدلك هل هو

(1) - الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني، أحمد بن غنيم بن سالم النفراوي (ت 1126هـ)، تحقيق: رضا فرحات، مكتبة الثقافة الدينية، ج 1، ص 387.

(2) - حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، محمد بن أحمد الدسوقي (المتوفى: 1230هـ)، ج 1، ص 292.

(3) - التاج والإكليل لمختصر خليل، أبو عبد الله محمد بن يوسف العبدري الشهير بالمواق (ت 897هـ)، ج 1، ص 322.

(4) - مواهب الجليل لشرح مختصر خليل، أبو عبد الله محمد الطرابلسي المغربي المعروف بالخطاب (ت: 954هـ)، تحقيق: زكريا زكريا عميرات، دار عالم الكتب، طبعة خاصة 1423هـ - 2003م، ج 1، ص 259.

هو واجب أو لا؟ على ثلاثة أقوال:

المشهور الوجوب وهو قول مالك في المدونة بناء على أنه شرط في حصول مسمى الغسل. قال ابن يونس: لقوله عليه الصلاة والسلام لعائشة عليها السلام: "وادلّكي جسّدك بيّدك". والأمر على الوجوب، لأن علته إيصال الماء إلى جسده على وجه يسمى غسلاً، وقد فرق أهل اللغة بين الغسل والانغماس.

والثاني نفى وجوبه لابن عبد الحكم بناء على صدق اسم الغسل بدونه.

والثالث أنه واجب لا لنفسه بل لتحقيق إيصال الماء فمن تحقق إيصال الماء لطول مكث أجزأه⁽¹⁾.

ثالثاً: الشافعية والحنابلة

1. الشافعية

يُدخل الشافعية ذلك في مفهوم الغسل استحباباً، وهو مذهبهم، أو وجوباً كما عند المالكية.

وهكذا فالشافعية يوردون ذلك ضمن سنن الغسل كما مر معنا وزيادة في الإيضاح أتيت ببعض النصوص.

قال في الباب: "وأما السنة فثمانية أشياء: التسمية... وأن يمر يديه على جميع بدنه وهو الدّلّك⁽²⁾".

ويبين المذهبين العلامة الجمل في شرحه للمنهاج قائلاً: "قوله": (ودلك) أي: دعك وتمريس. قال في القاموس: دلكه مرسه ودعكه ... وحاصل تحرير كيفية الدلك في الغسل والوضوء وتحرير الخلاف فيها عند المالكية يؤخذ من عبارة الرسالة مع شرحها للنفراوي الكبير

(1) - نفسه، ج 1، ص 315.

(2) - الباب في الفقه الشافعي، أبو الحسن أحمد بن محمد بن أحمد الضبي، دراسة وتحقيق: عبد الكريم بن صنيان العمري، دار البخاري، المدينة المنورة، المملكة العربية السعودية، ط. 1، 1416هـ، ص 65.

ونصها: "ويجب عليه بعد إفاضة الماء على جسده أن يتدلك مع القدرة بيديه أو ببعض أعضائه سواهما، ولو بخرقة ويكون الدلك مقارناً للصب أو بإثر صب الماء على العضو المدلوك وهكذا يفعل حتى يعم جسده بالماء والدلك، ولو تحقق وصول الماء إلى البشرة؛ لأنه واجب لنفسه؛ لأن صب الماء بدون الدلك لا يسمى غسلاً عند مالك مع التمكن منه، وإنما يسمى انغماساً. وعلم من كلام المصنف أنه لا يشترط مقارنته للصب، وإنما يشترط حصوله مع بقاء الماء على العضو؛ لأنه لو انفصل الماء عن العضو لصار مسحاً"⁽¹⁾.

وفي شرح الوجيز: "يتسحب الدلك وهو عند السادة المالكية شرط في صحة الغسل في كل مرة لحديث عائشة: أن أسماء سألت النبي صلى الله عليه وسلم عن غسل المحيض فقال: (ثم تصب على رأسها فتدلكه دلكا شديدا حتى تبلغ شؤون رأسها ثم تصب عليها الماء)⁽²⁾، ودليل سنية الدلك وأنه ليس بواجب حديث أبي ذر رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: (إن الصعيد الطيب طهور المسلم وإن لم يجد الماء عشر سنين فإذا وجد الماء فليمسه بشرته فإن ذلك خير)⁽³⁾".

2. الحنابلة

وتبع الشافعية الحنابلة في سنية الدلك في الغسل لا وجوبه. ويرجع السبب في ذلك إلى ما اعتمدوا عليه من أدلة. قال الشنقيطي: "لكن الإمام مالك رحمه الله عليه انتزع وجوب الدلك من حديث أم المؤمنين عائشة أن النبي صلى الله عليه وسلم اغتسل بالصاع، ومعلوم أن النبي صلى الله عليه وسلم كان ربعة من الرجال، ليس بالطويل البائن ولا بالقصير، وكان عليه الصلاة والسلام وسطاً من الرجال، ف[...] لا يعقل أن الصاع يغسل هذا القدر إلا بالدلك، وهو من ناحية الاستنباط صحيح، والأعدل أن يقال: الدلك ليس بواجب، لكن إذا كان الماء قليلاً وتوقف وصول الماء لجميع

(1) حاشية الجمل على شرح منهج الطلاب، سليمان بن عمر الجمل (ت1204هـ) [هو حاشية على (شرح منهج الطلاب) الذي شرح به زكريا الأنصاري (المتوفى : 926هـ) كتابه منهج الطلاب. ومنهج الطلاب هذا هو مختصر اختصره زكريا الأنصاري من منهاج الطالبين للنووي (المتوفى : 676 هـ)]، ج 1، ص 164.

(2) مسلم، كتاب الحيض، ج 1، ص 61.

(3) - الترمذي، أبواب الطهارة، ج 1، ص 184.

البدن على الدلك فإنه واجب من جهة: (ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب). والاستثناء بالصور المخصوصة لا يقتضي التعميم في جميع الأفراد، وبناءً على ذلك: فإنه ينظر في الماء الذي تغتسل به، فإن كان هذا الماء تستطيع إيصاله إلى جميع البدن دون أن يكون منك ذلك فإن هذا هو القدر الذي أوجب الله عليك، وإن كان هذا الماء لا تستطيع إيصاله إلى جميع البدن إلا إذا دلكت فحينئذ يلزمك الدلك ... لا أنه واجب أصالة، وهذا هو أعدل الأقوال، والذي يظهر أن الواجب هو تعميم البدن، فلو أنك انغمست في بركة دون أن تمر يدك على سائر البدن أجزأك ذلك" (1).

مقارنة بين المذاهب:

يظهر مما سبق اعتبار المالكية حقيقة الغسل شاملة للدلك ومستدعية له، ومن ثم اعتبروه شرطاً حتى يحصل الغسل المأمور به على أحسن وجه وأحوطه، وذلك أن المنغمس في الماء ولا حتى من صبه عليه لا يعلم بالتحديد الأماكن التي أصابها الماء والتي لم يصبها فكيف يحصل به الفعل المأمور به عندهم؟ فأوجبوا الدلك للاحتياط ولأحاديث الباب.

بينما اعتبر الحنفية الدلك غير داخل في حقيقة الغسل وغير مأمور به، لعدم تطلب الغسل له.

وتوسط الشافعية والحنابلة فقرروا استحباب الدلك، ولم يعتبروه زيادة على النص كما عند بعض الأحناف. وعدوه سنة لا فرضاً يحصل به الغسل على الوجه الأكمل، ولو تركه المكلف فلا شيء عليه.

(1) - الممتع شرح زاد المقنع، الشنقيطي [دروس] 166.

المصادر والمراجع

- ابن عبد البر، التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية المغربية، الرباط، 1387هـ/ 1967م.
- ابن فارس أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، 1399هـ - 1979م.
- ابن فرحون، إبراهيم بن علي، برهان الدين اليعمرى (ت: 799هـ)، الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب، تحقيق وتعليق: محمد الأحمدى أبو النور، دار التراث للطبع والنشر، القاهرة.
- ابن ماجه أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني، سنن ابن ماجه، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار الفكر، بيروت.
- ابن منظور محمد بن مكرم الإفريقي المصري، لسان العرب، دار صادر، بيروت، الطبعة: الأولى.
- أبو الحسن أحمد بن محمد بن أحمد الضبي، اللباب في الفقه الشافعي، دراسة وتحقيق: عبد الكريم بن صنيان العمري، دار البخارى، المدينة المنورة، المملكة العربية السعودية، ط. 1، 1416هـ.
- أبو الحسن الماوردى، كتاب الحاوى الكبير، دار الفكر، بيروت.
- أبو بكر بن العربي المعافري، القبس في شرح موطأ مالك بن أنس، دراسة وتحقيق: الدكتور محمد عبد الله ولد كريم، ط. 1، دار ابن الجوزي، 1429.
- أبو داود سليمان بن الأشعث الأزدي السجستاني، سنن أبي داود، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، صيدا - بيروت.
- أبو عبد الله محمد الطرابلسي المغربي المعروف بالخطاب (ت: 954هـ)، مواهب الجليل لشرح مختصر خليل، تحقيق: زكريا عميرات، دار عالم الكتب، طبعة خاصة 1423هـ - 2003م.
- أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، الطبعة: الأولى، 1422هـ.
- أبو عبد الله محمد بن يوسف العبدري الشهير بالمواق، التاج والإكليل لمختصر خليل، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1416هـ - 1994م.
- أبو عيسى محمد بن عيسى بن سورة، الترمذي (ت: 279هـ)، سنن الترمذي، تحقيق:

- بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1998م.
- أبو مُحمَّد عبد الوهاب بن علي بن نصر الثعلبي البغدادي، التلقين في الفقه المالكي، تحقيق: أبي أويس مُحمَّد بن خبزة التطواني، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1425هـ - 2004م.
- أبو نعيم أحمد بن عبد الله الأصبهاني (ت: 430هـ)، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، السعادة، مصر، 1394هـ - 1974م.
- أحمد بن غنيم بن سالم النفراوي (ت 1126هـ)، الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني، تحقيق: رضا فرحات، مكتبة الثقافة الدينية.
- إدريس الفاسي الفهري، تعقيب الدكتور إدريس الفاسي الفهري على ورقة الدكتور فريد الأنصاري (منهجية دراسة المصطلح التراثي)، نحو منهجية للتعامل مع التراث الإسلامي.
- إدريس الفاسي الفهري، مفهوم الإجماع عند الإمام الشافعي دراسة مصطلحية، رسالة مرقونة بكلية الآداب ظهر المهرارز، فاس.
- خالد الأشهب، المصطلح العربي البنية والتمثيل، ط. 1، عالم الكتب الحديث، 2011، الأردن.
- الخطيب الشربيني شمس الدين مُحمَّد بن أحمد الشافعي (ت: 977هـ)، مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، دارالكتب العلمية، الطبعة: الأولى، 1415هـ - 1994م.
- الرازي مُحمَّد بن أبي بكر بن عبد القادر، مختار الصحاح، تحقيق: محمود خاطر، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، 1415 - 1995.
- زين الدين بن نجيم الحنفى، البحر الرائق شرح كنز الدقائق، دار المعرفة، بيروت، لبنان، د.ت.
- سليمان بن عمر الجمل (ت 1204هـ)، حاشية الجمل على شرح منهج الطلاب، دار الفكر، بيروت.
- السيد الشريف الجرجاني التعريفات، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1403هـ - 1983م.
- شرف الدين موسى بن أحمد بن موسى أبو النجا الحجاوي، الإقناع في فقه الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق: عبد اللطيف مُحمَّد موسى السبكي، دار المعرفة، بيروت،

لبنان، د.ت.

- صالح بن عبد السميع الآبي الأزهري (المتوفى: 1335هـ)، الثمر الداني في تقريب المعاني شرح رسالة ابن أبي زيد القيرواني، المكتبة الثقافية، بيروت.
- عبد الرحمن بن إبراهيم بن أحمد أبو مُجَدَّ بهاء الدين المقدسي (ت 624هـ)، العدة شرح العمدة [وهو شرح لكتاب عمدة الفقه، لموفق الدين بن قدامة المقدسي]، تحقيق: صلاح بن مُجَدَّ عويضة، ط.2، دار الكتب العلمية، 1426هـ/2005م.
- عبد الوهاب البغدادي، رسالتان في بيان الأحكام الشرعية، تحقيق ودراسة د. إدريس الفاسي الفهري، ط.1، دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، دبي، الإمارات.
- عز الدين البوشيخي، قضية التعريف في الدراسة المصطلحية، يوم دراسي، إعداد: عبد الحفيظ الهاشمي، جامعة مُجَدَّ الأول، كلية الآداب، وجدة، منشورات كلية الآداب، رقم: 24، سلسلة ندوات ومناظرات.
- علي الصعيدي العدوي المالكي، حاشية العدوي على شرح كفاية الطالب الرباني، دار الفكر، بيروت، 1414هـ.
- علي الصعيدي العدوي المالكي، حاشية العدوي على شرح مختصر خليل للخرشي، دار الفكر للطباعة، بيروت.
- عمر الجيدي، محاضرات في تاريخ المذهب المالكي، منشورات عكاظ، الرباط، 2011م.
- فخر الدين عثمان بن علي الزيلعي، تبين الحقائق شرح كنز الدقائق، دار المعرفة، بيروت، د.ت.
- فريد الأنصاري، منهجية دراسة المصطلح التراثي، مقال الأستاذ فريد الأنصاري في الدورة التدريبية: "نحو منهجية للتعامل مع التراث الإسلامي"، دورة تدريبية، ط.1، دار النجاح الجديدة، 2000، الدار البيضاء.
- القاضي عياض ترتيب المدارك، طبعة وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية المغربية، مطبعة فضالة، المحمدية، المغرب، 1965 - 1983م.
- ماريا تيريزا، المصطلحية النظرية والمنهجية والتطبيقات، ترجمة: مُجَدَّ أمطوش، ط. 1، عالم الكتب الحديث، 2012، الأردن.
- مالك بن أنس الأصبحي، الموطأ، مطبعة القدس، القاهرة، 2006.

- مُجَدُّ بن أحمد الدسوقي (ت 1230هـ)، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، دار الفكر، بيروت.
- مُجَدُّ بن أحمد بن أبي سهل شمس الأئمة السرخسي (المتوفى: 483هـ)، المبسوط، تحقيق: خليل محيي الدين الميس، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1421هـ - 2000م.
- مُجَدُّ بن صالح بن مُجَدُّ العثيمين (ت 1421هـ)، الشرح الممتع على زاد المستقنع، دار ابن الجوزي، ط. 1، 1424 - 1428هـ.
- مُجَدُّ بن علي علاء الدين الحصكفي الحنفي (ت: 1088هـ)، الدر المختار، دار الفكر، بيروت، 1386هـ.
- مُجَدُّ بن مُجَدُّ مخلوف التونسي، (ت: 1360هـ)، شجرة النور الزكية في طبقات المالكية، علق عليه: عبد المجيد خيالي، دار الكتب العلمية، لبنان، الطبعة: الأولى، 1424 هـ - 2003 م.
- مسلم بن الحجاج أبو الحسين القشيري النيسابوري، صحيح مسلم، تحقيق: مُجَدُّ فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

Manuel de terminologie. Paris. Unesco Infoterm..1987 Felber Helmut

د. حمود أحمد جودة

أستاذ بجامعة العلوم الإسلامية بالعيون - موريتانيا

المقدمة:

الواقع أن الإسلام قد تعامل مع جريمة الزنا بطريقة شاملة كاملة، راعت جميع الجوانب والمقاصد الكفيلة بالقضاء على هذه الجريمة، وذلك من خلال توفير البدائل الشرعية، وسد الذرائع الموصلة إلى الفاحشة، وهو ما يتجلى في كون الإسلام قبل تشريعه لحد الزنا، شرع تشريعات واقية من الوقوع في هذه الجريمة، فأمر بالتبكير في الزواج، وأمر بغض البصر، ومنع كل وسائل الإغراء والفتنة، فحرم الخلوة بالأجنبية، ونهى النساء عن الضرب بالأرجل، وعن سفرهن بلا محرم، وأن تخرج المرأة متطيبة، وأن تصف المرأة المرأة لزوجها، وأمر بالتفريق بين الأولاد في المضاجع، ونهى عن اختلاط الجنسين، ففي سورة النور التي جاء فيها حد الزنا ﴿الرَّانِيَةُ وَالرَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ﴾ [النور: 2] ذكرت عدة وسائل لمحاربة الزنا مثل التربية ﴿فَلِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ذَلِكَ أَزْكَى لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا يَصْنَعُونَ وَفَلِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ﴾ [النور: 30 - 31] وذلك لإيجاد الضمير الديني الذي يجعل الإنسان رقيباً على نفسه، والشيء الآخر تطهير البيئة من أسباب الفساد كما قال تعالى: ﴿وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ﴾ [النور: 31]، ﴿وَلَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِنْ زِينَتِهِنَّ﴾ [النور: 31].

ولإبعاد أسباب الإغراء بفاحشة الزنا وتطهير المجتمع من هذه الإغراءات، نوع آخر

ذكرته السورة مثل قوله تعالى: ﴿وَأَنكِحُوا الْأَيْمَىٰ مِنكُمُ وَالصَّالِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَإِمَائِكُمْ إِنْ يَكُونُوا فُقَرَاءَ يُغْنِهِمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ﴾ [النور: 32]، وهذا خطاب للمجتمع وأولي الأمر خاصة أن أعينوا على الزواج، فلا تبقى عنوسة في البنات ولا عزوبة في الشباب، من هنا تتضح عناية الشريعة الإسلامية بالمقصد الوقائي، حتى لا تكون العقوبة.

لعل من المهم بعد هذه المقدمة التمهيدية لهذا الموضوع، باعتبارها تحدثت عن المقصد الوقائي، أنه يحسن التنبيه إلى أن الإشكالية التي يعالجها هذا البحث تعبر عن نفسها بالتساؤل إلى أي حد يمكن الكشف عن مقاصد اجتماعية لحد الزنا؟

وتعود هذه الإشكالية إلى إشكالية أخرى أكبر منها، وهي التساؤل عما إذا كان التشريع الإسلامي مسكوناً بمحوم المجتمع وشواغله؟

وعلى ضوء هذه الإشكالية فرضت المنهجية السير وفق الخطة التالية:

مقدمة ومبحثان، وخاتمة، وذلك على النحو التالي:

المبحث الأول: مفهوم المقاصد الاجتماعية لحد الزنا

المطلب الأول: مفهوم المقاصد الاجتماعية

المطلب الثاني: مفهوم حد الزنا وحكمه وبم يثبت؟

المبحث الثاني: المقاصد الاجتماعية لحد الزنا

المطلب الأول: مقاصد حد الزنا العامة

المطلب الثاني: مقاصد حد الزنا الخاصة

الخاتمة

المبحث الأول: مفهوم المقاصد الاجتماعية لحد الزنا

المطلب الأول: مفهوم المقاصد الاجتماعية

كمدخل طبيعي للحديث عن مفهوم المقصد الاجتماعي سنبداً بالتعريف اللغوي والاصطلاحي للفظ (المقصد).

أولاً: مفهوم المقاصد

(قصد) القاف والصاد والذال أصول ثلاثة، يدلُّ أحدها على إتيان شيءٍ وأَمِّه، والآخر على اكتنازٍ في الشيء.

فالأصل: قَصَدَتْه قَصْدًا وَمَقْصَدًا ومن الباب: أَقْصَدَهُ السَّهْمُ، إذا أصابه فُقُتِلَ مَكَانَهُ، وكَأَنَّهُ قِيلَ ذَلِكَ لِأَنَّهُ لَمْ يَجِدْ عَنْهُ. قال الأعشى:

فَأَقْصَدَهَا سَهْمِي وَقَدْ كَانَ قَبْلَهَا لَأَمْثَالِهَا مِنْ نِسْوَةِ الْحَيِّ قَانِصَا وَمِنْهُ: أَقْصَدَتْهُ حَيَّةٌ، إِذَا قَتَلَتْهُ.

والأصل الآخر: قَصَدَتْ الشيءَ كَسَرَتْهُ. والقَصْدَةُ: الْقِطْعَةُ مِنَ الشَّيْءِ إِذَا تَكَسَّرَ، والجمع قَصْدٌ. ومنه قِصْدُ الرِّمَاحِ. ورمحٌ قَصِيدٌ، وقد انْقَصَدَ. قال:

تَرَى قِصْدَ الْمُرَّانِ تُلْقَى كَأَنَّهَا تَذُرُّ خِرْصَانَ بِأَيْدِي الشَّوْاطِبِ
والأصل الثالث: الناقة القصيدة: المكتنزة الممتلئة لحماً. قال الأعشى:

قَطَعْتُ وَصَاحِي سُرُوحٍ كِنَازٌ كَرُكُنِ الرَّعْنِ ذِغْلِيَّةٌ قَصِيدٌ⁽¹⁾

لقد كثرت التعريفات الاصطلاحية التي وضعها العلماء للمقاصد، وقد وقفت على أغلبها، لكن من وجهة نظري أن ذكرها في هذا المقام سيشتغلنا عما هو أهم لذلك سأقتصر على اثنين منها:

1. عرف الشيخ محمد الطاهر بن عاشور مقاصد التشريع العامة بأنها هي: "المعاني، والحكم الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع أو معظمها، بحيث لا تختص ملاحظتها بالكون في نوع خاص من أحكام الشريعة، فيدخل في هذا أوصاف الشريعة وغاياتها العامة والمعاني التي لا يخلو التشريع عن ملاحظتها، ويدخل في هذا أيضاً معان من الحكم ليست ملحوظة في سائر أنواع الأحكام، ولكنها ملحوظة في أنواع كثيرة منها"⁽²⁾.

2. عرفها علال الفاسي بأنها: "الغاية منها؛ والأسرار التي وضعها الشارع عند كل حكم

(1) - أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، 1399هـ، 1979م، ج 5، ص 95 - 96.

(2) - مقاصد الشريعة الإسلامية، محمد الطاهر بن عاشور، ج 2، ص 21.

من أحكامها" (1).

وهذه المعاني هي المقصود من الموضوع: "المقاصد الاجتماعية لحد الزنا" أي: ما هي الآثار الاجتماعية التي قصدها الشارع من فرض الحدود تشريعاً وتطبيقاً في المجتمع الإسلامي؟

المطلب الثاني: مفهوم حد الزنا وحكمه ومم يثبت؟

أولاً: تعريف الزنا في اللغة والاصطلاح

أ. في اللغة

(زني) الزاي والنون والحرف المعتل لا تتضايّف، ولا قياس فيها لواحدة على أخرى. فالأوّل الزنا، معروف ويقال إنّه يمدّ ويقصر، وينشد للفردق:

أبا حاضر مَنْ يَزْنِي يُعْرِفُ زَنَاهُ وَمَنْ يَشْرِبُ الْخَمْرَ لَا يَدَّ يَسْكُرُ
والكلمة الأخرى مهموزة يقال: زَنَاتُ فِي الْجَبَلِ أَزْنًا زُنُوءًا وَزَنًا، والثالثة: الزَّناء، وهو القصير من كلّ شيء. قال:

وَتَوَلَّجْتُ فِي الظِّلِّ الزَّناءَ رُؤُوسَهَا وَتَحَسَّبُهَا هَيْمًا وَهَنَّ صَحَائِفَهَا
وقال آخر:

وَإِذَا قُذِفْتُ إِلَى زَنَاءٍ فَعَرَهَا غِبْرَاءَ مُظْلَمَةٍ مِنَ الْأَحْفَارِ
والرابعة: (الزَّناء) الحاقن بولّه. ونهى رسول الله ﷺ أَنْ يَصْلِيَ الرَّجُلُ وَهُوَ زَنَاءٌ (2).

وَالزَّنا يُمدُّ، وَيُقصر، فَالْقَصْرُ لُغَةٌ أَهْلُ الْحِجَازِ. قَالَ تَعَالَى: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا الزَّنا﴾ [الإسراء: 32]. وَالْمُدُّ لِأَهْلِ نَجْدٍ، وَقَدْ زَنَى بِنِزْنِي، وَالتَّسْبُّهُ إِلَى الْمُقْصُورِ زَنُوءٌ وَإِلَى الْمَمْدُودِ زَنَائِيٌّ، وَيُكْتَبُ بِالْبَاءِ عَلَى لُغَةِ الْقَصْرِ، وَبِالْأَلِفِ عَلَى لُغَةِ الْمَدِّ. وَفِي التَّنْبِيْهِاتِ: الزَّنا يُمدُّ وَيُقصر؛ فَمَنْ مَدَّهُ ذَهَبَ إِلَى أَنَّهُ فَعَلَ مِنْ اثْنَيْنِ كَالْمُقَاتَلَةِ وَالْمُضَارَبَةِ، وَمَنْ قَصَرَهُ جَعَلَهُ اسْمَ الشَّيْءِ نَقْصِهِ. وَعَلَى كِلَا اللَّغَتَيْنِ: الْقَصْرُ وَالْمَدُّ: فَهُوَ مَصْدَرُ زَنَى يَزْنِي زَنَاءً بِالْمَدِّ أَوْ زَنَا بِالْقَصْرِ

(1)

- علال الفاسي، مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، دار الغرب الإسلامي، الرباط، المغرب، ط الخامسة، ص 7.

(2)

- أحمد بن فارس، معجم مقاييس اللغة، مرجع سابق، ج 3، ص 27.

والنسبة إليه: زنوي، وجمعه: زناة، واسم الفاعل منه: زان.

ب: في الاصطلاح:

لقد اختلف العلماء في تعريفهم للزنا، ولعل هذا الاختلاف حسب ما يظهر لي يرجع إلى كون البعض منهم حرصاً منه على أن يكون التعريف جامعاً مانعاً، يدخل في التعريف الشروط والضوابط، كما هو الحال لدى الأحناف، الذين عرفوا الزنا بأنه: "هو الوطء الحرام في قبل المرأة الحية المشتبهة في حال الاختيار في دار العدل، ممن التزم أحكام الإسلام، الخالي عن حقيقة الملك، وعن شبهة النكاح، وعن الاشتباه في موضع الاشتباه في الملك والنكاح جميعاً"⁽¹⁾.

فهذا في الحقيقة ليس تعريفاً للزنا فحسب، بل هو بيان لحكمه، وذكر لشروط إقامة الحد على صاحبه، فهو إلى الحديث عن موضوع الزنا أقرب منه للتعريف الذي من شروطه الاختصار وعدم التكرار، والاكتفاء بالاحتمال البعيد عن القريب.

كما نجد في تعريف ابن عرفة المالكي رحمه الله تعالى حيث عرف الزنا بأنه: "مغيب حشفة آدمي في فرج آخر دون شبهة حله عمداً"⁽²⁾.

ولا شك أن هذا التعريف وإن سلمنا أنه جامع، فإنه بالطبع غير مانع؛ لأن قوله في (فرج آخر) يدخل الآدمي وغيره، والحي والميت، والصغير والكبير، والمشتبه وغيره.

فلعل التعريف المختار ما ذهب إليه خليل رحمه الله تعالى حيث قال: "الزنا وطء مكلف مسلم فرج آدمي لا ملك له فيه باتفاق تعمداً"⁽³⁾.

ومن هنا يمكن القول إن سبب الاختلاف إضافة لما سبق من كون البعض يدخل في التعريف الشروط والموانع، فإنه يرجع أيضاً للاختلاف في (المعرف)، فإذا كان بعض العلماء يريد تعريف الزنا بشكل عام، فإن من العلماء من يريد تعريف الزنا الموجب للحد؛ ولذلك يذكر الشروط والضوابط، أو بعبارة أخرى فإن من العلماء من يعرف الزنا باعتبار حكم

(1) - وهبة الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته، ج 7، ص 5349.

(2) - شرح حدود ابن عرفة، الرصاع، ص 636.

(3) - خليل بن إسحاق بن موسى المالكي، مختصر خليل، تحقيق: أبي عبد الرحمن عماد الدين بن زين العابدين بن علي العلامي، ط الأولى، 2006م، ص 287.

التكليف الذي هو الحرمه، ومنهم من يعرفه باعتبار حكم الوضع، المتعلق باعتبار كون الزنا سببا للحد.

ثانيا: حكم الزنا

الواقع أنه لا خلاف بين العلماء في تحريم الزنا، وأنه من أكبر الكبائر، ولذلك لم يكتف الإسلام بتحريمه فحسب، بل حرم كل ما يؤدي إليه؛ فقال سبحانه: ﴿وَلَا تَفْرَبُوا الزَّيْنَىٰ إِنَّهُ كَانَ فَحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلًا﴾ [الإسراء: 32]، ولم يقل: "ولا تنزوا". وذلك لأن التعبير بعدم القربان أبلغ في بيان الحرمه، فهو مقتض منع الاقتراب من كل ذريعه تؤدي إلى الزنا من: نظر، واختلاط، والتصاق، ومجالسة، وكل ما يفضي إلى الزنا، فكل ذريعه تفضي إلى المحرم محرمة.

ثالثا: بم يثبت الزنا؟

الواقع أن الزنا يثبت بأحد ثلاثة أمور:

الأول: إقرار الزاني إقراراً مجرداً عن الإكراه، ثابتاً لا تردد فيه.

الثاني: أنه يثبت أيضاً بحمل غير متزوجة، كما قال خليل: "ويثبت بإقراره مرة إلا أن يرجع مطلقاً أو يهرب، وبالبينة؛ فلا يسقط بشهادة أربع نسوة ببيكارتها، وبحمل في غير متزوجة"⁽¹⁾.

الثالث: شهادة أربعة رجال عدول يصفون حقيقة الزنا تصريحاً، كما قال خليل - رحمه الله -: "وللزنا واللواط أربعة بوقت ورؤيا اتحاد، وفرقوا فقط: أنه أدخل فرجه في فرجها"⁽²⁾.

(1)

- مختصر خليل، مرجع سابق، ص 287.

(2)

- مختصر خليل، مرجع سابق، ص 268.

المبحث الثاني: المقاصد الاجتماعية لحد الزنا

المطلب الأول: مقاصد حد الزنا العامة

قبل الحديث عن المقاصد الاجتماعية لحد الزنا لا بد من التنبيه لأمرين أساسيين:

الأمر الأول: أن حد الزنا يختلف باختلاف أحوال الزناة، والزناة ضربان: بكر (غير محصن)، وثيب (محصن).

فالزاني البكر (غير المحصن) - رجلاً كان أو امرأة - حده الجلد مائة جلدة، والتغريب لمدة عام.

والجلد ثابت بقول الله سبحانه: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ وَلَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَيَشْهَدَ عَذَابُهُمَا طَائِفَةٌ مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [النور: 2].

والتغريب لمدة عام ثابت بالسنة فعن زيد بن خالد الجهني قال: سمعت النبي صلى الله عليه وسلم يأمر في من زنى ولم يحصن جلد مائة وتغريب عام ⁽¹⁾.

وقال ابن شهاب: وأخبرني عروة بن الزبير أن عمر بن الخطاب غرب، ثم لم تزل تلك السنة ⁽²⁾، والتغريب معناه: نفى الزاني عن البلد الذي زنى فيه إلى بلد غيره.

وقد اختلف العلماء في وجوبه على ثلاثة مذاهب:

المذهب الأول: أنه لا تغريب مع الجلد، وهو مذهب الحنفية.

المذهب الثاني: أنه لا بد من تغريب الزاني غير المحصن لمدة سنة مع جلده سواء كان ذكراً أو أنثى، وهو مذهب الشافعية والحنابلة.

المذهب الثالث: بالتفصيل وهو أن الرجل يغرب ولا تغرب المرأة، وهو مذهب المالكية.

(1) - صحيح البخاري، كتاب الحدود، باب البكران يجلدان وينفيان، الحديث رقم: 6831، (الفتح: ج 12، ص 158).

(2) - صحيح البخاري، نفس الكتاب والباب والجزء والصفحة، الحديث رقم: 6832.

وإلى هذا المعنى أشار ابن رشد القرطبي بقوله: "واختلفوا في التغريب مع الجلد، فقال أبو حنيفة وأصحابه: لا تغريب أصلاً، وقال الشافعي: لا بد من التغريب مع الجلد لكل زان ذكراً كان أو أنثى، حراً كان أو عبداً، وقال مالك: يغرب الرجل ولا تغرب المرأة، وبه قال الأوزاعي"⁽¹⁾.

وأما الزاني المحصن - رجلاً كان أو امرأة - فحده الرجم، أي: الرمي بالحجارة حتى الموت، والرجم ثابت بالكتاب والسنة المتواترة المجمع عليها.

فعن جابر بن عبد الله الأنصاري - رضي الله عنه -: أن رجلاً من أسلم أتى رسول الله ﷺ فحدثه أنه قد زنى، فشهد على نفسه أربع شهادات، فأمر به رسول الله ﷺ - فرجم، وكان قد أحصن⁽²⁾.

وعن ابن عباس - رضي الله عنهما - قال: قال عمر: لقد خشيت أن يطول بالناس زمان حتى يقول قائل: لا نجد الرجم في كتاب الله، فيضلوا بترك فريضة أنزلها الله، ألا وإن الرجم حق على من زنى وقد أحصن إذا قامت البينة أو كان الحمل أو الاعتراف.

وشروط الإحصان: الحرية، والبلوغ، والعقل، وأن يكون تزوج امرأة على مثل حاله تزويجاً صحيحاً، ودخل بها وفي هذا المعنى قال خليل - رحمه الله -: "يرجم المكلف الحر المسلم إن أصاب بعدهن بنكاح لازم صح"⁽³⁾.

قبل الحديث عن الأبعاد الاجتماعية العامة للمنهج العقابي لفرض الحدود تشريعاً وتطبيقاً، لا بد من توضيح أمرين أساسيين:

الأمر الأول: أن هذا العموم المراد هنا هو أن المقصد الاجتماعي لحد الزنا إما أن يشترك مع غيره من الحدود أو لا، فإن كان يشترك مع غيره من الحدود سمي عاماً؛ لاشتراكه مع غيره. وإن كان لا يشترك مع غيره سمي خاصاً؛ لأنه يختص بحد الزنا دون غيره من الحدود.

(1) - بداية المجتهد ونهاية المقتصد، أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن رشد القرطبي الأندلسي، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، 1415هـ - 1995م، بيروت، لبنان، ج2، ص357.

(2) - صحيح البخاري، كتاب الحدود، باب رجم المحصن، الحديث رقم: 6814 (الفتح: ج12، ص120).

(3) - مختصر خليل، مرجع سابق، ص287.

الأمر الثاني: أن الناظر في نصوص الشريعة وما سطره علماء الأمة، يجد أن الشريعة حرصت بمنهجها الوقائي على حماية المجتمع من الجريمة، وأن مفهوم الحدود غير مقصور على الجزاء، بل له مقاصد اجتماعية عظيمة، سنحاول الكشف عنها وإعطاء أمثلة عليها، من خلال الاستقراء والاستنباط للمقاصد الاجتماعية لحد الزنا.

إذا تبين ذلك فلم يبق إلا أن نبدأ الحديث عن الأبعاد الاجتماعية العامة لحد الزنا.

أولاً: حفظ النسل والعرض

يعتبر حفظ النسل والعرض من أهم المقاصد الاجتماعية لحد الزنا إذ هما من الضروريات الخمس التي ثبت بالاستقراء عند العلماء أن حفظها لا يتم بأمرين:

أحدهما: ما يقيم أركانها ويثبت قواعدها، وذلك عبارة عن مراعاتها من جانب الوجود.

والثاني: ما يدرأ عنها الاختلال الواقع أو المتوقع فيها، وذلك عبارة عن مراعاتها من جانب العدم ⁽¹⁾.

وحد الزنا حفظ للنسل من جهة العدم كما نص عليه غير واحد من العلماء، فهذا الغزالي يقول: "وإيجاب حد الزنا إذ به حفظ النسل والأنساب" ⁽²⁾.

قال ابن القيم - رحمه الله تعالى -: "ومفسدة الزنا مناقضة لصلاح العالم، فإن المرأة إذا زنت أدخلت العار على أهلها وزوجها وأقاربها، ونكست رؤوسهم بين الناس، وإن حملت من الزنا، فإن قتل ولدها جمعت بين الزنا والقتل، وإن حملته الزوج أدخلت على أهله وأهلها أجنباً ليس منهم فورثهم وليس منهم، ورآهم، وخلا بهم، وانتسب إليهم، وليس منهم؛ إلى غير ذلك من مفاسد زناها، وأما زنا الرجل فإنه يوجب اختلاط الأنساب أيضاً، وإفساد المرأة

(1) - الموافقات، للشاطبي، دراسة وتحقيق: أبي عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفان، الطبعة الأولى، 1417هـ/ 1997م، ج2، ص 13.

(2) - المستصفي في علم الأصول، محمد بن محمد الغزالي أبو حامد، تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1413، ج1، ص 173.

المصونة، وتعريضها للتلف والفساد"⁽¹⁾.

وقال أيضاً: "ولما كانت مفسدة الزنا من أعظم المفاسد، وهي منافية لمصلحة نظام العالم في حفظ الأنساب، وحماية الفروج، وصيانة الحرمات، وتوقي ما يُوقع أعظم العداوة والبغضاء بين الناس من إفساد كل منهم امرأة صاحبه وابنته وأخته وأمه، وفي ذلك خراب العالم، كانت تلي مفسدة القتل في الكبر"⁽²⁾.

ثانياً: الردع والزجر

تعتبر الغريزة الجنسية من أعنف الغرائز وأشدّها على الإطلاق، ولولا العقاب الرادع لتحولت المجتمعات إلى بؤرة فساد وانحلال، وعُزف عن الزواج الذي أحله الله وأراد له عباده؛ لذلك فإن الشريعة عند ما شرعت حد الزنا كان من المقاصد الاجتماعية له الردع للمجتمع والزجر والتخويف للغير أكثر من التنفيذ على الجاني، فإن العبد عند ما يقارن بين ما سيحصل عليه من اللذة العارضة بالزنا وبين ما سيتبع هذه اللذة من العقوبات الشديدة والخزي والعار والفضيحة في حياته وبعد مماته، لا شك سيمتنع عن الوقوع في الفاحشة صونا لنفسه ولعرضه وشرفه وكرامته.

فلحظة إقامة الحد جزء من منهج الإسلام في الإصلاح، وليس إجراءً انتقامياً يراؤ به تدمير حياة العاصي، فالزاني البكر إذا جلد عياناً أمام الناس مائة جلدة وغرب وسجن سنة كاملة، فإن هذا رادع لأمثاله ومانع من العودة لمثلها أبداً، والزاني المحصن إذا أقيم عليه حد الرجم فرجم بالحجارة حتى يموت بين الناس، وشهد عذابه طائفة من المؤمنين، فإن هذا رادع لكل من سؤلت له نفسه هذه الفعلة.

يقول محمد بن عبد الرحمن البخاري: "أما الزنا فإنه قبيح في عقل كل عاقل ومن باشره استحسنته بحواه لا بعقله، فكأنه بهيمة وقعت على بهيمة، فالله شرع الزاجر لينزجر فيبقى

(1) - الداء والدواء (الجواب الكافي لمن سأل عن الدواء الشافي)، ابن قيم الجوزية (المتوفى: 751هـ)، مجمع الفقه الإسلامي

بجدة، دار عالم الفوائد بجدة، الطبعة الأولى، 1429، ج 1، ص 377.

(2) - الداء والدواء، مرجع سابق، ج 1، ص 345.

متمسكا بعقله، غير داخل في رتبة البهائم فمن علم بما شرع الله في حد الزنا من الجزاء يتأمل وينزجر فيبقى محمودا، وحصل لغيره غاية الردع والزجر، فإن من علم أن غاية قضاء الشهوة الجلد والرجم بالحجارة ينزجر كل الانزجار⁽¹⁾.

ثالثا: الموازنة بين الضرر على الفرد والمجتمع

من المقاصد الاجتماعية لحد الزنا الموازنة بين الضرر الواقع على الفرد والضرر الواقع للمجتمع، وهما بالطبع ليسا على وزن واحد، فضرر جريمة الزنا على المجتمع أعظم؛ لما تجلبه من وباء وبلاء في المجتمع المسلم، ومن هنا كان لزاما حماية المجتمع بفرض الحد تشريعا وتطبيقا؛ عملا بارتكاب أخف الضررين، وفي هذا المعنى قال السيد سابق رحمه الله تعالى: "والإسلام يوازن بين الضرر الواقع على المذنب، والضرر الواقع على المجتمع، ويقضي بارتكاب أخف الضررين، وهذه هي العدالة. ولا شك أن ضرر عقوبة الزاني لا يوزن بالضرر الواقع على المجتمع من إفشاء الزنا، ورواج المنكر، وإشاعة الفحش والفجور"⁽²⁾.

رابعا: حفظ نظام الأسرة

إن النظام الأسري يمثل الركيزة الأساسية لتكوين المجتمعات البشرية تكويناً يتلاءم مع كرامة الإنسان، وتأتي على رأس الجرائم التي تزلزل هذا النظام الأسري جريمة الزنا، تلك الجريمة الاجتماعية القدرة التي من شأن فشوها تدمير الأسرة والعصف بكيانها واضطراب العلاقة بين أطرافها، ولذا فقد حرصت الشريعة الإسلامية على حفظ هذا النظام الأسري من كل ما يمس كيانه، إذ أنه في حقيقة الأمر مساس بالمجتمع كله، وذلك من خلال فرض حد الزنا تشريعا وتطبيقا، وهو ما ينعكس إيجابا على الأسرة بشكل مزدوج فصاحب الأسرة الزاني يساهم الحد في رده عن الزنا مما يعود على أسرته بالاستقرار، والأسرة المعتدى عليها كذلك تستفيد من تقليل فرص الزنا بإقامة الحد فيزداد استقرارها وتظل آمنة مطمئنة كما أراد لها الإسلام أن تكون.

(1) - محاسن الإسلام وشرائع الإسلام، محمد بن عبد الرحمن البخاري، مكتبة القدس، القاهرة، 1357هـ، ص 60 بتصرف واختصار.

(2) - سيد سابق، فقه السنة، ج 2 ص 402.

المطلب الثاني: مقاصد حد الزنا الخاصة

أولاً: جلد البكر ورجم المحصن

الواقع أن المقصد الاجتماعي لجلد البكر ورجم المحصن يتجلى في أمور ثلاثة:

الأمر الأول: أن جنابة المحصن أفحش، إذ قد أنعم الله عليه بالحلل حتى شبع وعرف الطريق المستقيم، فاختار طريق الضياع والهلاك. أما غير المحصن فهو جائع فشرع الجلد في حقه للفرق بين الجنائتين.

الأمر الثاني: أنه لو شرع الجلد في حق المحصن لم يكن شرع الرجم في حق غير المحصن؛ فيتعطل الزجر لشبه الهلاك بالزنا، فخص المحصن بالرجم وغيره بالجلد ليتمكن العمل بالمعنيين⁽¹⁾ والوصفين؛ إذ بين جنائتهما تفاوت .

الأمر الثالث: هو كما قال ابن القيم رحمه تعالى: "وأما الزاني فإنه يزني بجميع بدنه والتلذذ بقضاء شهوته يعم البدن، والغالب من فعله وقوعه برضا المزي بها فهو غير خائف ما يخافه السارق من الطلب؛ فعوقب بما يعم بدنه من الجلد مرة والقتل بالحجارة مرة"⁽²⁾.

ثانياً: شهادة الأربعة

الواقع أن هذا المقصد الاجتماعي يتجلى في أمرين اثنين:

الأول: أن العقوبة على الإعلان والمجاهرة بارتكاب الفاحشة، وبيان أن حد الزنا يثبت بشهادة أربعة شهود عدول، يشهدون بأنهم رأوا الجريمة بأعينهم بكافة تفاصيلها الجسدية الدقيقة جداً، ولا يكون هناك أدنى اختلاف بينهم في هذه التفاصيل، وإلا سقط الحد عن المدعى عليهما، والحقيقة أن إثبات الزنا بهذه البيئة أمر يكاد يكون - في التطبيق العملي - مستحيلاً؛ إذ كيف يتأتى لعقل أن يفعل هذا الفعل بحيث يشهد تفاصيله الدقيقة أربعة شهود؟ أما إن ترك نفسه بحيث يراه الشهود، ففي عقله عندئذ شك يثير الشكوك في أهليته

(1)

- محمد بن عبد الرحمن البخاري، محاسن الإسلام وشرائع الإسلام، مرجع سابق، ص 60.

(2)

- إعلام الموقعين عن رب العالمين، محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية ت: 751هـ، دراسة وتحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، مكتبة الكليات الأزهرية، مصر، القاهرة، 1388هـ/1968م، ج 2، ص 141.

للعقاب؛ ويمثل شبهة تسقط الحد!

ولذلك لا نعجب حين نعلم أنه لم يثبت أنه أقيم حد الزنا بالبينة الشرعية على أحد، في عصر النبي - ﷺ - ولا عصر الخلفاء الراشدين.

الأمر الثاني: أنه يراد بشهادة الأربعة الستر. كما قال ابن العربي في رده على القائلين إن القتل أعظم من حرمة الزنا، وقد ثبت في الشرع بشاهدين، فلماذا في الزنا أربعة شهود؟ قال مانصه: "قال علماؤنا: في ذلك حكمة بديعة، وهو أن الحكمة الإلهية اقتضت الستر في الزنا بكثرة الشهود؛ ليكون أبلغ في الستر، وجعل ثبوت القتل بشاهدين، بل بلوث وقسامة صيانة للدماء"⁽¹⁾.

ونجد نفس المعنى في قول العز بن عبد السلام: "الغرض من كثرة العدد في الزنا ستر الأعراض، ودفع العار عن العشائر والقبائل؛ فضيق الشرع طريق إثباته دفعا لمفاسده، إذ لا يتيسر حضور أربعة من العدول يشاهدون زنا الزانيين"⁽²⁾.

ثالثا: حضور طائفة من المؤمنين

الواقع أن رؤية أثر تطبيق العقوبة وقت تنفيذها يختلف عن مجرد السماع عنها، وما الخبر كالعيان، وهو من المقاصد الاجتماعية التي لها أثرها البالغ في المجتمع، فإن الناس إذا رأوا ما حل بالمجرم من النكال والإهانة والعذاب اعتبروا بحاله، وأيقنوا أن هذا هو جزاؤهم إن فعلوا مثل ما فعل؛ فيكون ذلك رادعا لكل من تحدثه نفسه بالوقوع في المعصية، ولهذا أمر الله تعالى بإعلان الحد وإقامته أمام الناس حتى يتحقق الردع، فقال سبحانه في عقوبة الزنا: ﴿وَلْيَشْهَدْ عَذَابَهُمَا طَائِفَةٌ مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [النور: 2].

قال الطاهر بن عاشور رحمه الله تعالى: "أمر أن تحضر جماعة من المسلمين إقامة حد

(1) - أبو بكر محمد بن عبد الله ابن العربي، أحكام القرآن، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1407هـ 1984م، ج 1، ص 460.

(2) - عز الدين بن عبد السلام السلمي، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، دراسة وتحقيق: محمد محمود بن التلاميذ الشنقيطي، دار المعارف، بيروت، لبنان، ج 2، ص 47.

الزنا تحقيقاً لإقامة الحد وحذراً من التساهل فيه وفيه فائدة أخرى، وهي أن من مقاصد الحدود مع عقوبة الجاني أن يردع غيره، وبحضور طائفة من المؤمنين يتعظ به الحاضرون ويزدجرون ويشيع الحديث فيه بنقل الحاضر إلى الغائب⁽¹⁾.

ولسيد قطب - رحمه الله تعالى - كلام هنا في غاية البلاغة عند قوله تعالى: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ وَلَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَيْشَهِدَ عَذَابَهُمَا طَائِفَةٌ مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [النور: 2]، حيث قال ما نصه: "فهي الصرامة في إقامة الحد، وعدم الرأفة في أخذ الفاعلين مجرمهما، وعدم تعطيل الحد أو الترفق في إقامته، تراخياً في دين الله وحقه، وإقامته في مشهد عام تحضره طائفة من المؤمنين، فيكون أوجع وأوقع في نفوس الفاعلين ونفوس المشاهدين ثم يزيد في تفطيع الفعلة وتبشيعها، فيقطع ما بين فاعليها وبين الجماعة المسلمة من وشيجة"⁽²⁾.

رابعا: قتل المحصن

ليس المراد من القتل مجرد القتل، بل المراد من ذلك الزجر والرد عن الإقدام على هذه الجريمة الشنعاء في حقه وحق مجتمعه، وفي هذا المعنى قال ابن القيم رحمه الله: "ولما كان الزنا من أمهات الجرائم وكبار المعاصي لما فيه من اختلاط الأنساب الذي يبطل معه التعارف والتناصر على إحياء الدين، وفي هذا هلاك الحرث والنسل؛ فشاكل في معانيه أو في أكثرها القتل الذي فيه هلاك ذلك، فزجر عنه بالقصاص ليرتدع عن مثل فعله من يهيم به، فيعود ذلك بعمارة الدنيا وصلاح العالم الموصل إلى إقامة العبادات الموصلة إلى نعيم الآخرة"⁽³⁾.

(1) - التحرير والتنوير، محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر بن عاشور التونسي (المتوفى: 1393هـ)، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1420هـ/2000م، ج 18، ص 122.

(2) - في ظلال القرآن، سيد قطب، ج 5، ص 2488.

(3) - إعلام الموقعين عن رب العالمين، محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية، مرجع سابق، ج 2، ص 141.

خامسا: درء مفسد الزنا

الواقع أن من المقاصد الاجتماعية لحد الزنا أنه يدرأ الأضرار والمفاسد، فقد ثبت عمليا ثبوتا لا مجال للشك فيه عظم ضرر الزنا، وأنه من أكبر الأسباب الموجبة للفساد، قال ابن القيم رحمه الله تعالى: "والزنا يجمع خلال الشر كلها من قلة الدين، وذهاب الورع، وفساد المروءة، وقلة الغيرة، فلا تجد زانياً معه ورع، ولا وفاء بعهد، ولا صدق في حديث، ولا محافظة على صديق، ولا غيرة تامة على أهله. وهو جالب للغدر، والكذب، والخيانة، وقلة الحياء، وعدم الأنفة للحرم، وذهاب الغيرة من القلب، وسواد الوجه وظلمته، وظلمة القلب وطمس نوره، وهو موجب طمس نور الوجه وغشيان الظلمة له، والفقر اللازم، ومذهب حرمة فاعله ومسقط له من عين ربه ومن أعين عباده، ويسلب صاحبه أحسن الأسماء وهو اسم العفة، والبر، والعدالة، ويعطيه أضدادها، كاسم الفاجر، والفاسق، والزاني، والخائن، ويسلبه اسم المؤمن"⁽¹⁾.

سادسا: الحماية من الأمراض النفسية والجنسية

فالزنا يولد الأمراض النفسية والجنسية، وفي هذا المعنى قال ابن القيم رحمه الله تعالى: "الزنا يشنت القلب ويمرضه إن لم يمته، ويجلب الهم والحزن والخوف، ويباعد صاحبه من الملك ويقربه من الشيطان، وهو سبب في ظلمة القلب وطمس نوره، والوحشة التي يضعها الله سبحانه وتعالى في قلب الزاني، وهي نظير الوحشة التي تعلو وجهه. فالعفيف على وجهه حلاوة وفي قلبه أنس، ومن جالسه استأنس به، والزاني تعلو وجهه الوحشة ومن جالسه استوحش به، وينزع الله هيبته صاحبه لدى أهله وأصحابه، فيصير أحقر شيء في نفوسهم وعيونهم بخلاف العفيف، وهو جالب ضيق الصدر وحرجه، فإن الزناة يعاملون بضد قصودهم، فإن من طلب لذة العيش وطيبه بما حرمه الله عليه عاقبه بنقيض قصده فإن ما عند الله لا ينال إلا بطاعته"⁽²⁾.

(1) - روضة المحبين ونزهة المشتاقين، محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية الزرعي أبو عبد الله، دار الكتب العلمية، بيروت، 1412 - 1992، ج 1، ص 360، بتصرف واختصار.

(2) - روضة المحبين ونزهة المشتاقين، مرجع سابق، ج 1، ص 362 بتصرف واختصار.

سابعاً: إغلاق بريد الفواحش

من المقاصد الاجتماعية لحد الزنا أنه يهدف إلى إغلاق بريد الفواحش للحد من انتشار الجرائم في المجتمع، كما قال ابن القيم رحمه تعالى: "الزنا يجزئه على قطيعة الرحم، وعقوق الوالدين، وكسب الحرام، وظلم الخلق، وإضاعة أهله وعياله، وربما قاده قسراً إلى سفك الدم الحرام، وربما استعان عليه بالسحر والشرك، وهو يدري أو لا يدري. فهذه المعصية لا تتم إلا بأنواع من المعاصي قبلها ومعها، ويتولد عنها أنواع أخرى من المعاصي بعدها فهي مخوفة بجند من المعاصي قبلها، وجند بعدها، وهي أجلب شيء لشر الدنيا والآخرة، وأمنع شيء لخير الدنيا والآخرة، وإذا علقت بالعبد فوق في حبالها وأشراكها عز على الناصحين استنقاذه وأعياء الأطباء دواؤه، فأسيرها لا يفدى، وقتيلها لا يودي، وقد وكلها الله سبحانه بزوال النعم؛ فإذا ابتلي بها عبد فليودع نعم الله، فإنها ضيف سريع الانتقال، وشيك الزوال، قال الله تعالى: ﴿ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ لَمْ يَكُ مُغَيِّرًا نِّعَمَهُ أَنْعَمَهَا عَلَى قَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾ [الأنفال: 54]، وقال تعالى: ﴿وَإِذَا أَرَادَ اللَّهُ بِقَوْمٍ سُوءَ آفَلًا مَرَدًّا لَهُ، وَمَا لَهُمْ مِّنْ دُونِهِ مِنْ وَآلٍ﴾ [الرعد: 12]⁽¹⁾.

ثامناً: عدم اختصاص الحد بالمسلم

من الأبعاد الاجتماعية لحد الزنا أنه لا يختص بالمسلم، بل يقام على غير المسلم المقيم في المجتمع الإسلامي، إذ الهدف طهارة المجتمع من هذه الرذيلة، فعن ابن عمر - رضي الله عنهما - قال: أتى رسول الله ﷺ بيهودي ويهودية قد أحدثا جميعاً، فقال لهم: ما تجدون في كتابكم؟ قالوا: إن أحبارنا أحدثوا تحميم الوجه والتجبية، قال عبد الله بن سلام: ادعهم يا رسول الله بالتوراة، فأتي بها، فوضع أحدهم يده على آية الرجم وجعل يقرأ ما قبلها وما بعدها، فقال له ابن سلام: ارفع يدك، فإذا آية الرجم تحت يده، فأمر بهما رسول الله ﷺ فرجما.⁽²⁾

(1) - نفس المرجع، ج 1، ص 363.

(2) - البخاري، كتاب الحدود، باب الرجم، الحديث رقم: 6819، (الفتح: ج 12، ص 153).

الخاصة :

- يطيب لي أن أسجل أهم النتائج التي توصلت لها هذه الدراسة من المقاصد الاجتماعية لحد الزنا وذلك على النحو التالي:
- 1: حفظ النسل والعرض.
 - 2: الردع والزجر.
 - 3: الموازنة بين الضرر على الفرد والمجتمع.
 - 4: حفظ نظام الأسرة.
 - 5: جلد البكر ورجم المحصن.
 - 6: شهادة الأربعة.
 - 7: حضور طائفة من المؤمنين.
 - 8: قتل المحصن.
 - 9: درء مفسدات الزنا.
 - 10: الحماية من الأمراض النفسية والجنسية.
 - 11: إغلاق بريد الفواحش.
 - 12: عدم اختصاص الحد بالمسلم.

المصادر والمراجع

- أحكام القرآن، ابن العربي، أبو بكر محمد بن عبد الله، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1407هـ - 1984م.
- إعلام الموقعين عن رب العالمين، محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية ت: 751هـ، دراسة وتحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، مكتبة الكليات الأزهرية، مصر، القاهرة، 1388هـ/1968م.
- بداية المجتهد ونهاية المقتصد، أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن رشد القرطبي الأندلسي، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، 1415هـ - 1995م، بيروت، لبنان.
- التحرير والتنوير، محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر بن عاشور التونسي (المتوفى:

- 1393هـ)، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت، لبنان الطبعة الأولى، 1420هـ/2000م.
- الداء والدواء (الجواب الكافي لمن سأل عن الدواء الشافي)، ابن قيم الجوزية (المتوفى: 751هـ)، مجمع الفقه الإسلامي بجمدة، دار عالم الفوائد بجمدة، الطبعة الأولى، 1429.
- روضة المحبين ونزهة المشتاقين، مُحمَّد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية الزرعي أبو عبد الله، دار الكتب العلمية، بيروت، 1412/1992.
- شرح حدود ابن عرفة، الرصاع أبو عبد الله مُحمَّد الأنصاري، تحقيق: مُحمَّد أبو الأجفان، والطاهر المعموري، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى، 1993م.
- صحيح البخاري، أبو عبد الله مُحمَّد بن إسماعيل البخاري، ضمن شرحه: فتح الباري لابن حجر، دار المعرفة، بيروت، 1379.
- فتح الباري شرح صحيح البخاري، أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني الشافعي، رقم كتبه وأبوابه وأحاديثه: مُحمَّد فؤاد عبد الباقي، قام بإخراجه وصححه وأشرف على طبعه: محب الدين الخطيب، عليه تعليقات العلامة: عبد العزيز بن عبد الله بن باز، دار المعرفة، بيروت، 1379.
- الفقه الإسلامي وأدلته، وهبة الزحيلي، دار الفكر، سورية، دمشق، الطبعة: الرابعة.
- فقه السنة، السيد سابق، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة: الثالثة، 1397هـ - 1977م.
- في ظلال القرآن، سيد قطب، دار الشروق، القاهرة، الطبعة 32، 1423هـ/2003م.
- قواعد الأحكام في مصالح الأنعام، عز الدين بن عبد السلام السلمي 660هـ، دراسة وتحقيق: مُحمَّد محمود بن التلاميذ الشنقيطي، دار المعارف، بيروت، لبنان.
- محاسن الإسلام وشرائع الإسلام، مُحمَّد بن عبد الرحمن البخاري، مكتبة القدس، القاهرة، 1357هـ.
- مختصر خليل، خليل بن إسحاق بن موسى المالكي المتوفى 776 هـ، تحقيق: أبي عبد الرحمن عماد الدين بن زين العابدين بن علي العلامي، الطبعة الأولى، 2006م.
- المستصفى في علم الأصول، مُحمَّد بن مُحمَّد الغزالي أبو حامد، تحقيق: مُحمَّد عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1413.

- معجم مقاييس اللغة، أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، 1399هـ، 1979م.
- مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، علال الفاسي، دار الغرب الإسلامي، الرباط، المغرب، الطبعة الخامسة.
- مقاصد الشريعة الإسلامية، محمد الطاهر بن عاشور، تحقيق: محمد الحبيب بن الخوجة، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، 1425 هـ - 2004م.
- الموافقات، للشاطبي، دراسة وتحقيق: أبي عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفان، الطبعة الأولى، 1417هـ / 1997م.

أثر المقاصد الشرعية في تفعيل دور عمل المؤسسات الخيرية

د. مُجَدَّ فال مُجَدَّ محمود السالك

أستاذ بجامعة العلوم الإسلامية بالعيون - موريتانيا

المقدمة:

العمل الخيري، هو أعمال التبرع، مادية كانت أو معنوية، يقوم بها الأفراد أو الجماعات أو المؤسسات لتحقيق غاية ومقصد شرعي جليل وهو القيام بمصالح فئات من المجتمع نص الشرع على رعايتها وحفظ مصالحها، وهذا القيام قد يعتريه قصور وفطور، نتيجة عدم موافقته لمقاصد الشريعة في العمل الخيري وما تعلّق به من أحكام وقواعد، وما تفرّع عنه من مسائل وحالاتٍ؛ ولأجل تنشيط عمل مؤسسات الخير هذه وتفعيل دورها الخيري، لا بد من الانصراف إلى تلك المقاصد والقواعد، والغايات في كل المسائل والحالات، خاصة في الآونة الأخيرة التي أصبح التفكير والبحث الفقهي ينصرف فيها إلى معالجة المستجدات في شؤون العمل الخيري في إطار هذه المقاصد، لأنّ مرور الزمان وتطور الأوضاع وتغيّر الأحوال، جعل من المحتّم على الباحثين والدارسين في هذا المجال أن يلتمسوا السبل إلى إيجاد حلولٍ للمشكلات والتطوّرات المستجدة في العمل الخيري، وإلى تحديد القواعد المناسبة النازمة للحالات المستحدثة فيه، لاستقراء الوقائع، واستخلاص النتائج، واستنباط الحلول الشرعية المناسبة لكلّ الحالات والمستجدّات، بما ينسجم مع نصوص الشريعة وأحكامها ويتواءم مع مقاصدها وغاياتها. وما من منهجٍ أخرى بالاتباع والعناية أكثر من منهج مقاصد الشريعة لإيجاد المخارج والتماس الحلول المناسبة في شؤون العمل الخيري، وذلك لسببين: أوّلهما أنّ العمل الخيري مقاصدي بطبيعته، ويمكن أن يلاحظ هذه الطبيعة كلّ ناظرٍ إلى ما يؤدّيه

العمل الخيري من وظائف، وما يحققه من أهداف، والسبب الثاني أنّ منهج المقاصد يوجه طرق ووسائل العمل الخيري، من جهة، ويحكم عليها من جهة أخرى، ونقصد بذلك أنّ الوسائل المتبعة لتحقيق مقاصد الشريعة يجب ألا تخالف أحكامها، وينبغي أيضا أن تكون هذه الوسائل موجهة في سبيل تحقيق مصلحة حقيقية معتبرة لا يشوبها فساد أو تفضي إلى مضرة. ونحن نرى أن هذه المعادلة على قدرٍ من اليسر والسهولة، وفي الوقت ذاته فإنها على درجة كبيرة من الخطورة، بسبب أن اختلال التوازن بين الوسائل والغايات في التشريع عموما وفي العمل الخيري بشكل خاص يعني انهيار البنية التشريعية التي يقوم عليها العمل الخيري. ومع هذا فإن النيات الطيبة والعمل الذي لا يخرج أو ينفرد عن أسس التشريع وأحكامه يمكن أن يقدم حل هذه المعادلة ويحققا التوازن المطلوب.

ويبقى المجال متاحا لمؤسسات العمل الخيري في أي زمانٍ ومكانٍ، كي تؤدي وظائفها كثيرة التنوع، وبطرقٍ لا تحصى، في تحقيق مقاصد الشريعة الضرورية والحاجية والتحسينية، نظرا لمرونة نظرية المقاصد العامة للشريعة على صعيد التطبيق والأداء. مع التأكيد دوما على أن نجاح ذلك منوط بارتباط أصول فقه العمل الخيري بفحوى نظرية المقاصد وأبعادها الإنسانية العظيمة.

وسيحاول هذا البحث بيان طرق ووسائل تفعيل مؤسسات العمل الخيري على ضوء مقاصد الشريعة، وذلك من خلال الخطة الآتية:

المقدمة:

المبحث الأول: العمل الخيري في الشريعة الإسلامية: (المفهوم والمقاصد)

المطلب الأول: مفهوم العمل الخيري وأدلتته

المطلب الثاني: مقاصد العمل الخيري

المبحث الثاني: تفعيل المقاصدي لمؤسسات العمل الخيري

المطلب الأول: الخطط المقاصدية لتفعيل العمل الخيري

المطلب الثاني: ضوابط الترجيح بين مآلات العمل الخيري

الخاتمة.

المبحث الأول: العمل الخيري في الشريعة الإسلامية: (مفهومه ومقاصده)

للعمل الخيري مكانة سامقة في الشريعة الإسلامية؛ ولهذا حددت مفهومه ورسمت معالمه ومقاصده، وعلى ضوء ذلك سنتناول مفهوم العمل الخيري والمؤسسات القائمة عليه ومقاصده الخيرية، وسيكون ذلك وفق المطلبين الآتين:

المطلب الأول: مفهوم العمل الخيري ومؤسسات العمل الخيري

معلوم أن عمل الخير مألوف في معظم تجارب الشعوب والأمم، القديم منها والحديث، ويكاد الخير أن يكون قاسما مشتركا بين جميع بني آدم على مر العصور والأزمان، كما أن الشر قاسم آخر مشترك بينهم، والسعيد منهم من هداه الله لفعل الخيرات والتسابق فيها، وللخير وعمله مقاصد تختلف في تفاصيلها بحسب كل حضارة، ولكنها تتفق في كليتها بين جميع الحضارات حيث الإنسان هو الذي تنتظر منه المبادرة بعمل الخير، وهو أول من يستفيد من عمل الخير معنويا أو ماديا، كما يعتبر العمل الخيري مقصدا عاما، وثابتا من المقاصد العامة للشريعة الإسلامية، وله مقاصد أخرى تهدف كلها لمنفعة الإنسان في كل زمان ومكان.

وتشير كلمة الخير في اللغة إلى كل ما فيه نفع وصلاح، أو ما كان أداة لتحقيق منفعة أو جلب مصلحة كالمال، والمال الوفير يقال له خير، يقول الراغب الأصفهاني: "إن الخير ما يرغب فيه كل البشر كالعقل والعدل والنفع والفضل، وضده الشر"⁽¹⁾.

ويرتبط الخير في لغة العرب بحسن الاختيار، وتعدد البدائل التي يمكن الاختيار من بينها، ويشير أبو هلال العسكري إلى الفرق بين الخير والمنفعة فيقول: "إن كل خير نافع، ولكن ليس كل نفع خيرا". واستشهد بقوله تعالى عن الخمر والميسر: ﴿قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنْ لِّالنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَّفْعِهِمَا﴾ [البقرة: 217]⁽²⁾.

فلا تكون المعصية خيرا وإن جلبت نفعاً، ويقول أبو هلال أيضا: "إن الإنسان يجوز أن يفعل بنفسه الخير، كما يجوز أن ينفع نفسه بالخير، ولا يجوز أن ينعم عليها؛ فالخير والنفع من هذا الوجه متساويان، والنفع هو إيجاب اللذة بفعلها، أو السبب إليها، ونقيضه الضر، وهو

(1) - انظر: الراغب الأصفهاني، المفردات، ص 448.

(2) - الوجوه والنظائر، لأبي هلال الحسن العسكري، تحقيق: محمد عثمان، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، الطبعة: الأولى، 1428هـ، 2007م، ص 212.

إيجاب الألم بفعله أو التسبب فيه"⁽¹⁾.

والعمل الخيري قد يصدر من الفرد كما قد يصدر من الجماعة في شكل منظم، والذي نقصد هنا هو العمل المؤسسي؛ لذلك سنحاول إبرازه من خلال التعرض لتعريف المؤسسة، فهي لغة: مأخوذة من قولهم: أسس يؤسس تأسيسًا، قال ابن فارس - رحمه الله -: "الهمزة والسين يدل على الأصل، والشئ الوطيد الثابت، فالأُسُّ أصل البناء"⁽²⁾.

وعرف مجمع اللغة العربية المؤسسة بأنها: "كل تنظيم يرمي إلى الإنتاج أو المبادلة للحصول على الربح"⁽³⁾.

وفي الاصطلاح الفقهي: جاءت هذه اللفظة اصطلاحًا حادثًا في كلام بعض الفقهاء المعاصرين، ففي الموسوعة الفقهية الكويتية: "ويجوز أن يكون رب العمل جماعة في حكم شخص واحد (مؤسسة)"⁽⁴⁾.

وتعرف المؤسسة والعمل المؤسسي في اصطلاح أهل الإدارة بأنها: "كل تجمع منظم يهدف إلى تحسين الأداء، وفعالية العمل؛ لبلوغ أهداف محددة، ويقوم بتوزيع العمل على لجان كبيرة، وفرق عمل، وإدارات متخصصة، علمية ودعوية واجتماعية، بحيث تكون لها المرجعية وحرية اتخاذ القرارات، في دائرة اختصاصاتها"⁽⁵⁾.

وخصَّ بعضهم المؤسسات الخيرية الإسلامية بالتعريف، فقال: "وحدة من الوحدات التي تسهم في بناء المجتمع المسلم، تضم أشخاصًا يستهدفون الدعوة إلى الله سبحانه وتعالى،

(1) - الوجوه والنظائر، ص 213.

(2) - أحمد بن فارس، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، بيروت، 1399هـ - 1979م، الهمزة والسين، ج 1، ص 14.

(3) - ينظر: إبراهيم مصطفى / أحمد الزيات / حامد عبد القادر / محمد النجار، المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية بالقاهرة، دار الدعوة، ج 1، ص 17.

(4) - الموسوعة الفقهية، صادرة عن: وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، الكويت، 1404 - 1427هـ، ج 1، ص 289.

(5) - عبد الحكيم بن محمد، العمل المؤسسي: معناه ومقومات نجاحه، مجلة البيان، العدد 143، وينظر: إدارة المؤسسات الاجتماعية، أسسها ومفاهيمها، لصالح الدين جوهر، مكتبة جامعة عين شمس، ص 60.

وتخدم أفرادًا وجماعات ينتمون إلى المجتمع الإسلامي تربطهم علاقة الإيمان والرغبة في الدعوة إلى الله، ويتفاعلون من أجل تحقيق هذا الهدف المشترك، ويسعون من خلال دافعهم الذاتي في التقرب إلى الله سبحانه وتعالى، والهدف العام هو خدمة الدين والمجتمع الإسلامي بأسره⁽¹⁾.

المطلب الثاني: مقاصد العمل الخيري

العمل الخيري قائم على أساس المواسة بين أفراد الأمة الخادمة لمعنى الأخوة، فهو يحقق المصالح العامة الجليلة، فبه تحصل مساعفة المعوزين، وإغناء المقترين، وإقامة الجَم من مصالح المسلمين.

ولما يبنى على الأعمال الخيرية من حقوق قد يتشاح الناس في اقتنائها وانتزاعها وفي استبقائها ومنعها، فكان هذا العارض الكثير سبب التطرق إلى مقاصد العمل الخيري انطلاقاً من مبادئ الشريعة في هذا المضمار، وهذه المقاصد يمكن إجمالها في الآتي:

المقصد الأول: أن تكون أعمال الخير صادرة عن طيب نفس لا يخالجه تردد، لأنها من المعروف والسخاء، ولأن فيها إخراج جزء من المال المحبوب بدون عوض يخلفه، فتمحّض أن يكون قصد المتبرع النفع العام والثواب الجزيل، ولذلك كان من مقصد الشارع فيها أن تصدر عن أصحابها صدوراً من شأنه أن لا تعقبه ندامة، حتى لا يجيء ضرر للمحسن من جراء إحسانه فيحذر الناس فعل المعروف، إذ لا ينبغي أن يأتي الخير بالشر كما أشار إليه قول الله تعالى: ﴿لَا تُضَارَّ وَالِدَةٌ بِوَلَدِهَا وَلَا مَوْلُودٌ لَهُ بِوَلَدِهِ﴾ [البقرة: 231]، فطيب النفس المقصود في التبرعات أخص من طيب النفس المقرّر في المعاوضات⁽²⁾.

ومعنى ذلك أن تكون مهلة لزوم عقد التبرع عقب العزم عليه وإنشائه أوسع من مهلة انعقاد عقود المعاوضة ولزومها.

(1)

— ينظر: إدارة العمل التطوعي واستفادة المنظمات الخيرية التطوعية، عمادة البحث العلمي، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، وزارة التعليم العالي، المملكة العربية السعودية ص 53-54.

(2)

— الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، تحقيق: محمد الحبيب ابن الخوجة، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، 1425 هـ - 2004 م، ج 3، ص 512.

ويتحقق حصول مهلة النظر بأحد أمرين: هما: التحويز والإشهاد.

وقد كان اشتراط الحوز في التبرعات ناظراً إلى هذا المقصد، بحيث لا يعتبر انعقاد عقد التبرع إلا بعد التحويز دون عقود المعاوضات. ولذلك كان حدوث مرض الموت قبل تحويز العطية مُفْتِياً لها وناقلاً إياها إلى حكم الوصية ⁽¹⁾.

المقصد الثاني: أن لا يُجعل التبرع ذريعة إلى إضاعة مال الغير من حق وارث أو دائن. فكثير من الناس يجعلون الوصية والتبرع وسيلة إلى تغيير الموارث أو رزية لمال دائن، ظناً أن ذلك يحللهم من إثمها لأنهم غيروا معروفاً بمعروف. فكان من سدّ هذه الذريعة لزوم كون صورة التبرع بعيدة عن هذا القصد. ولم يقع الاكتفاء بالإشهاد في دفع هذه التهمة لظهور أنه غير مقنع، لكثرة احتمال أن يتواطأ المتبرع والمتبرّع عليه على الإشهاد مع إبقاء الشيء المعطى في تصرف المتبرع لحرمات الوارث والدائن. ومن هنا أيضاً يعلم أن المروي عن مالك وهو بطلان الحبس المَجْعُول فيه التحبّيس على البنين دون البنات لأنه من فعل الجاهلية هو أرجح من حيث الأدلة، وإن كان المعمول به بين علماء المالكية مضميّه بكَراهة أو حرمة أخذاً برواية ⁽²⁾ المغيرة عن مالك .

المقصد الثالث: أن يستعمل المال المتبرع فيه في تحقيق مقاصد الشريعة لعمل الخير، ومن أهم هذه المقاصد:

- **فك الأسرى:** هو أول مقاصد العمل الخيري الإسلامي وأعلىها منزلة، ففي مقدمة الأهداف التي يتوجه إليها العمل الخيري أن يسهم في "تحرير" النفس الإنسانية من الأغلال التي قد تكبلها لسبب أو لآخر، وتوق حركتها، وتهدر طاقاتها، وجاءت الشريعة السمحاء لتجعل الحرية جزءاً لا يتجزأ من عمل الخير والمساهمة فيه؛ ولذا وصف الله عز وجل حال الناس في مكة وكيف كانوا يبذلون مالهم لتحرير الرقاب ليعتقوا في سبيل الله

(1) - الطاهر بن عاشور مقاصد الشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ج 3، ص 511.

(2) - صالح بن عبد السمیع الآبی، الثمر الدانی شرح رسالة ابن أبي زيد القيرواني، المكتبة الثقافية، بيروت، د.ت، ص 552.

أناساً قد لا يكونون يعرفونهم إلا أن نداء الخير أجبرهم على ذلك .

- **بناء الإنسان علماً ومعرفة:** العمل الخيري ركن أصيل في بناء المجتمع وفي تمدينه، وبناء تقدمه العلمي والمعرفي، وقد أثبتت التجربة التاريخية أن تطبيقات العمل الخيري تشمل مختلف مجالات الحياة، بما في ذلك الأعمال الإغاثية - ولها أهميتها التي لا يجادل فيها أحد - والأعمال التنموية.

- **المحافظة على اللحمة الاجتماعية:** فالعمل الخيري يدعم روح الأخوة والتراحم والتعاطف في الاجتماع السياسي الإسلامي بصفة عامة، وإلى ذلك أشار العلامة ابن عاشور - رحمه الله - حيث يقول: "عقود التبرعات قائمة على أساس المواساة بين أفراد الأمة، الخادمة لمعنى الأخوة؛ فهي مصلحة حاجية وتحسينية جلية، وأثر خُلُق إسلامي جميل" (2).

ومن ذلك معالجة علة الفقر وتصحبها علل أخرى كثيرة مثل الجهل والمرض والبطالة والجريمة، وهي علل ذات آثار سلبية، تدمر قدرات المجتمع.

المبحث الثاني: تفعيل المقاصدي لمؤسسات العمل الخيري

ترعى المقاصد الشرعية العمل الخيري، وذلك من حيث المقاصد والآليات؛ ولهذا حددت غاياته وأهدافه، كما حددت ضوابط آليات اشتغاله، ولهذا سنتناول هنا تفعيل المقاصد لمؤسسات العمل الخيري، من حيث خططها الإجرائية للتفعيل، وطرق موازنتها لنتائجه وآثاره، وسيكون ذلك وفق المطلبين الآتيين:

المطلب الأول: الخطط المقاصدية لتفعيل العمل الخيري

ونعني بالخطط المقاصدية تلك الأصول التي يبنى عليها النظر المقاصدي للعمل الخيري الناجح والفاعل، وسنفصلها من خلال الفقرات الآتية:

(1)

- إبراهيم البيومي غانم، مقاصد العمل الخيري والأصول الإسلامية للمشاركة الاجتماعية، مكتبة الشروق، ص 124.

(2)

- الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ج 3، ص 510، وينظر: مقاصد العمل الخيري

والأصول الإسلامية، مرجع سابق، ص 185.

الفقرة الأولى: النظر إلى المصلحة

إن المصالح أساس المشروعات في كل تصرف، ومن ثم كانت سائر قواعد الشريعة وخطط سياساتها تصب في محيطها وتعمل على تأكيد حفظها وتنميتها وما كان هذا شأنه وجب أن تعلق به الأحكام؛ إذنا في حال الوجود، ومنعاً في حال التخلف والانحرام.

ولما كانت المصلحة بهذه المثابة؛ اقتضى ذلك بداهة أن تصبح معيار أي تصرف مهما كان صغيراً أو كبيراً، وتتأكد رعايتها كلما عظم حجمه وأثره، إذ الآثار تتشخص بمقدار متعلقاتها من التصرفات قلة وكثرة، تفاهة وخطراً.

ولا يخفى مدى ارتباط العمل الخيري بهذه القاعدة، فكل ما اتسق انضبط لأحكام الشرع، وكان في القيام به تحقيق نفع ودفع ضرر عائد على العمل الخيري - بكافة أركانه من موارد ومصارف - فهو مطلوب مقصود للشارع وجب مراعاته. تحقيقاً لمصلحة الجهات المستحقة، فالغاية ابتداءً من فعل الخير القيام بمصالح فئات معينة نص عليها الشارع الحكيم، من خلال تحقيق كفايتهم وسد خلاثم وإغنائهم، ويتحقق ذلك بالاسترشاد بالقاعدة الناصة على رعاية المصالح.

وعناية بهذا المعنى: أصل فقهاء الأمة ومجتهدوها قاعدة تصرفات الحاكم فيما يتعلق بأمر الأمة بضبطها بمعيار المصلحة؛ ونص القاعدة قولهم: "التصرف على الرعية منوط بالمصلحة"⁽¹⁾، بمعنى أن يجعل الحاكم المصلحة العامة هي القصد الأول والباعث الرئيس لأي فعل يقوم به؛ وإلا لم يكن تصرفه صحيحاً ولا نافذاً شرعاً، وفي قول أمير المؤمنين الفاروق رحمه الله: "إني أنزلت مال الله مني بمنزلة والي اليتيم؛ إن استغنيت استعفت، وإن افتقرت أكلت بالمعروف، فإذا أيسرت قضيت"⁽²⁾، شهادة لهذا الأصل الكلي.

ولذا كان من قيود الحق في الممارسة والاستعمال:

(1) - ينظر: أبو عبد الله محمد بن بشار الزركشي، المنشور في القواعد الفقهية، وزارة الأوقاف الكويتية، الكويت، الطبعة الثانية، 1405هـ - 1985م، ج 1، ص 309.

(2) - ينظر: محمد بن جرير الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، تحقيق: أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى، 1420هـ - 2000م، ج 7، ص 582، وابن أبي شيبة في المصنف: ج 6، ص 460 رقم: 32914.

- المحافظة على مقصود الشارع.

- والمحافظة على المعنى الاجتماعي بما هو حق للغير.

يقول الإمام الشاطبي: "حق الغير محافظ عليه شرعا أيضا، ولا خيرة فيه للعبد، فهو حق لله تعالى صرفا في حق الغير، حتى يسقط حقه باختياره في بعض الجزئيات، لا في الأمر الكلي، ونفس المكلف أيضا داخله في هذا الحق؛ إذ ليس له التسليط على نفسه ولا على عضو من أعضائه بالإتلاف"⁽¹⁾.

ولا شك أن تقييد الحق الفردي على هذا النحو ناظر إلى رعاية المآلات وتقدير نتائج التصرفات؛ لذلك راعت سياسة الشريعة كذلك القصود والبواعث في كل فعل، وجعلت منها علة يدور معها الإذن والمنع حتى وإن كانت صور التصرفات مشروعة في الأصل.

ومن تطبيقات هذا الأصل:

¹ - إذا كان المال الموقوف على جهة من الجهات، قد أخذت حاجتها من المال الموقوف عليها؛ فإن الواجب حينئذ صرف ما بقي من هذا المال في مصالح أخرى؛ إما هي من جنس الموقوف عليها إن أمكن، أو في المصالح العامة.

قال الشيخ تقي الدين: "ما فضل من الربيع عن المصارف المشروطة ومصارف المساجد، فيصرف في جنس ذلك، مثل عمارة مسجد آخر ومصلحه، وإلى جنس المصالح، ولا يحبس المال أبدا لغير علة محدودة، لا سيما في مساجد قد علم أن ريعها يفضل عن كفايتها دائما، فإن حبس هذا المال من الفساد ﴿وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْقَبْسَادَ﴾ [البقرة: 203]"⁽²⁾.

² - استثمار أموال العمل الخيري بالصيغ الملائمة لذلك بما يحقق مصلحة العمل الخيري، وبما يحافظ على أصول الأموال ومصالح المستهدفين بالعمل الخيري، فإذا كانت أصول الأموال

(1) - الشاطبي، الموافقات، تحقيق: أبي عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفان، الطبعة الأولى 1417هـ/1997م، ج 2، ص 545-546.

(2) - تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، مجموع الفتاوى، تحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة المنورة، المملكة العربية السعودية، ج 31، ص 210.

أعياناً فإن استثمارها يكون بما لا يؤدي إلى زوال ملكيتها، وإن كانت نقوداً فيمكن أن تستثمر بجميع وسائل الاستثمار المشروعة كالمضاربة، والاستصناع ونحو ذلك.

3 تنمية أموال العمل الخيري وفق الضوابط المشروعة لما في ذلك من ضمان استمرارية العائد المالي الذي يحتاجه العمل الخيري لتغطية نفقات مؤسساته، وللصرف على الفئات المستحقة.

وأيضاً؛ فإنه مما لا ريب فيه أن الحكم المشروع لمصلحة إذا تغيرت بتغير ظروفها ودواعيها ومحالها؛ فمقتضى هذا التغير أن تراعى عوارضه دورانا مع المصلحة المتغيرة من شرعه ابتداء؛ وإلا كان عبثاً الإصرار على استبقاء صورة الحكم الأول، ويتجه إليه النقص حينئذ من جهة تخلف مناط المحل عن حكمه فيه الذي هو بمنزلة وجود النتيجة مع انخراط المقدمة الصغرى في القياس المنطقي⁽¹⁾.

الفقرة الثانية: سد أو فتح الذرائع

الأدلة المقاصدية تؤكد فتح الشريعة للوسائل المشروعة لتحقيق المقاصد المطلوبة إعطاءً للوسائل أحكام المقاصد⁽²⁾، قال ابن تيمية - رحمه الله -: "وما كان أبلغ في تحصيل مقصود الشارع كان أحب، إذا لم يعارضه ما يقتضي خلاف ذلك"⁽³⁾، وقد سئل الشيخ محمد بن صالح العثيمين - رحمه الله - عن حكم إنشاء الجمعيات الخيرية المهتمة برعاية المساكين والأيتام وتنشئة الشباب على القرآن الكريم والسنة النبوية، فأجاب: "لا بأس بتكوين لجنة لقبول الصدقات والزكوات وغيرها من النفقات الشرعية؛ لأن ذلك من الوسائل إلى ضبط هذه الأمور تحصيلاً وتوزيعاً، وهذا مقصود شرعي لا يقصد به إلا ضبط هذه الأشياء، وما كان وسيلة لمقصود شرعي فلا بأس به، ما لم يُقصد التعبد بنفس الوسيلة"⁽⁴⁾.

(1) - اعتبار المآلات ومراعاة نتائج التصرفات: دراسة مقارنة في أصول الفقه ومقاصد الشريعة، لعبد الرحمن بن معمر السنوسي، دار ابن حزم، الدمام، المملكة العربية السعودية، ط1، 1424هـ، ص 221.

(2) - ينظر: عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الأناس، راجعه وعلق عليه: طه عبد الرؤوف سعد، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، د.ت، ج 1، ص 43.

(3) - تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، مجموع الفتاوى، مرجع سابق، ج 21، ص 308.

(4) - فتاوى في أحكام الزكاة، ص 466، وينظر ص 439، وينظر: قرارات وفتاوى المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث، ص

وليس المقصود بهذا أن كل ما يظن إفضاؤه إلى المطلوب يصبح مطلوب الفتح؛ بل يراد أن ما توقف تحقيق المطلوب شرعا على تحصيله بحيث لا يمكن تحقيقه بوجه آخر فهو مشروع الجلب وإن كان في الأصل ممنوعا؛ نظرا لعدم وجود ما يقوم مقامه.

ورغم أن مصطلح الذريعة عند أكثر الأصوليين يكاد يختص بما يفضي إلى المفسدة؛ فإن بعض المحققين مال إلى الإبقاء على المدلول الواسع الذي يفهم من المعنى اللغوي للذريعة، مما جعلهم يطلقون الذرائع على معنى الوسائل عند جمهور الأصوليين؛ وهو ما يفسر لنا ورود مصطلحي السد والفتح على معنى الذرائع بهذا الاعتبار ⁽¹⁾.

ومن مقولات الشافعي الذهبية في باب الوسائل "الذرائع إلى الحلال والحرام تشبه معاني الحلال والحرام"، وقد كانت هذه المقولة نصب عين فقهاءنا حين صاغوا القاعدة المقاصدية: "الوسائل لها أحكام المقاصد"، ومعنى القاعدة أن حكم الوسائل حكم ما أفضت إليه، فإذا كان المقصود المتشوف إليه واجبا فوسيلته واجبة، وإذا كان محرما فوسيلته محرمة، وإذا كان مستحبا فوسيلته مستحبة، وإذا كان مكروها فوسيلته مكروهة، وإذا كان مباحا فوسيلته مباحة، قال ابن القيم في بيان معنى القاعدة: "لما كانت المقاصد لا يتوصل إليها إلا بأساليب وطرق تفضي إليها، كانت طرقها وأسبابها تابعة لها، معتبرة بها، فوسائل المحرمات والمعاصي في كراهتها والمنع منها بحسب إفضائها إلى غاياتها وارتباطاتها بها. ووسائل الطاعات والقربات في محبتها والإذن فيها بحسب إفضائها إلى غاياتها، فوسيلة المقصود تابعة للمقصود، وكلاهما مقصود، لكنه مقصود قصد الغايات، وهي مقصودة قصد الوسائل" ⁽²⁾.

وتتخرج على هذه القاعدة الأم قواعد فرعية في باب الوسائل، ومنها: "ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب" ⁽³⁾، و"الوسيلة إلى الحرام حرام" ⁽¹⁾، وقد حكى العضد "الإجماع

115، وفتاوى الإمام محمد رشيد رضا، ج 6، 2431-2433، رقم 949.

(1)

- اعتبار المآلات ومراعاة التصرفات، مرجع سابق، ص 259.

(2)

- محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين عن رب العالمين، تحقيق: محمد عبد

السلام إبراهيم، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1411هـ - 1991م، ج 3، ص 135.

(3)

- عبد الرحمن بن ناصر السعدي، رسالة في القواعد الفقهية، المؤسسة السعيدية، الرياض، 1981م، ص 30.

على وجوب التوصل شرعاً، فإن تحصيل أسباب الواجب واجب، كحز الرقبة في القتل، وأسباب الحرام حرام⁽²⁾.

يجب تطبيق قاعدة الذرائع في العمل الخيري لجهة ما يقتضيه الواقع الفعلي من معالجة شرعية لما يجري في ساحته.

إن العمل الخيري يجب أن يتخذ من مبدأ الذرائع أداة لتكييف تصرفاته والحوادث المستحدثة؛ أي أن يراعي الملابسات الطارئة والعوارض المقارنة.

ومن أظهر التطبيقات لهذا الأصل العتيد في مضمار العمل الخيري:

أ - أن الإعلان عن العمل الخيري والترويج له في منابر الإعلام ووسائل الاتصال الجماهيري وسيلة لا معدى عنها في إنجاح أغراض هذا العمل، وحمل الناس على النهوض به، وما دامت هذه الوسيلة مفضية إلى المقصود، فإنها تأخذ حكمه وجوباً أو استحباباً.

ب - أن العمل الخيري لا يستوفي حظوظه من النجاح والعائد المرجو إلا بإشراف جهاز إداري متين، وتخطيط محكم من ذوي الكفايات، ولا بد أن ينفق في وجوه هذا الإشراف أو ذاك التخطيط من الأموال ما يقيم أركان المشروع الخيري، ويترك سبله، وإلا تعثرت خطاه، وأقبرت مقاصده في مهدها.

ج - أن من السبل المستحدثة في الإنفاق في سبيل الله: السهم الوقفي، وإذا كان وقف السهم معدوداً في موارد الاجتهاد التي لم تقض فيها منقولات الشرع بحكم، فإنه يمكن تخريجه على وقف المشاع القابل للقسمة، وهو جائز عند جمهور الفقهاء⁽³⁾، وخالف فيه محمد بن

(1) - أبو القاسم، محمد بن أحمد بن محمد بن عبد الله، ابن جزي الكلبي، تقريب الوصول إلى علم الأصول، تحقيق: محمد حسن محمد حسن إسماعيل، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة: الأولى، 1424هـ - 2003م، ص 255.

(2) - العضد الإيجي، شرح المختصر على مختصر المنتهى الأصولي، تحقيق: فادي نصيف و طارق يحيى، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1421هـ، ج 1/ ص 247.

(3) - محمد بن عبد الله الخرخشي المالكي، شرح مختصر خليل للخرشي، دار الفكر للطباعة، بيروت، ج 7، ص 326، وإبراهيم بن علي بن يوسف الشيرازي، المهذب في فقه الإمام الشافعي، دار الكتب العلمية، بيروت، ج 1، ص 7441، وكمال الدين محمد بن عبد الواحد السيواسي المعروف بابن الهمام، فتح القدير، دار الفكر، بيروت، ج 1، ص 210.

(1) الحسن ، والحديث يحجه، ففي بعض روايات حديث عمر بن الخطاب رضي الله عنه قوله: "إن المائة سهم التي لي بخير؛ لم أصب مالا قط أعجب إلى منها، قد أردت أتصدق بها، فقال النبي صلى الله عليه وسلم: (احبس أصلها، وسبل ثمرتها) (2) ، والحديث نص صريح في وقف المشاع الذي يقبل القسمة، وقد أقره الرسول صلى الله عليه وسلم على ذلك، فدل على الجواز، ولذلك ترجم النسائي للحديث بقوله: "باب حبس المشاع".

وفي ضوء هذا الترخيص يجوز وقف السهم، لأنه جزء مشاع من ممتلكات الشركة مع ما يمثله من قيمة في السوق، وحتى لو كان هذا الترخيص ممتنعاً، أو غير متجه، فإن الوسائل التي تستحدث في تقوية نوازع الخير، وتوسيع موارد الإنفاق في سبيل الله، لا يحجر عليها بمنطق "الحرفيين" الذين يلزمون الناس بوسائل بعينها في التطوع والتبرع بدعوى الاقتصار على المأثور، ذلك أن للخير موارد لا تنضب، وأبواباً لا يحلأ عنها أحد، ومن تطوع خيراً فهو خير له، ولا سيما أن السهم الوقفي لا يخالف شروط الوقف، فهو وسيلة إلى الاستئثار من الخير، والإمداد بالعون، والتوسع في هذا الباب محمود الغب، موفور العوائد (3) .

د - محاسبة القائمين عليه، وإن كانوا أمناء غير متهمين، سدا لذريعة تطاول الأيدي على أموال العمل الخيري، فمحاسبة القائمين على العمل الخيري هي الطريق الأمثل للمحافظة على أصول العمل الخيري المالية، وصيانتها من الضياع، كما أنها الطريقة المثلى لحماية حقوق المستحقين لأموال العمل الخيري من تقصير وظلم من يقوم عليها (4) .

هـ - تنمية واستثمار أموال العمل الخيري - وأخص الأموال الوقفية، والصدقات

(1) - كمال الدين السيواسي المعروف بابن الهمام، فتح القدير، مرجع سابق، ج 1/ ص 211.

(2) - أخرجه ابن ماجه في الصدقات، باب من وقف، برقم: (2397)، والنسائي في الأقباس، باب حبس المشاع، برقم: (3603).

(3) - قطب الريسوني، قواعد الوسائل وأثرها في تنمية العمل الخيري، مؤتمر العمل الخيري الخليجي الثالث، 2008م، ص 15.

(4) - تمام عودة العساف، ونجّد حسن أبو يحيى، العمل الخيري في ضوء القواعد المقاصدية، المجلة الأردنية في الدراسات

الإسلامية، عمان، مجلد 8 العدد 3، 1434هـ، 2012م، ج 8، ص 98.

التطوعية - بوسائل التنمية الآمنة نسبياً، بعد دراسة الجدوى الاقتصادية قبل الإقدام على أي مشروع. فمما لا شك فيه أنه كلما زادت عوائد الأموال الوقفية عبر تنميتها، تمكن العمل الخيري من الاضطلاع بالواجبات المتوخاة منه، نتيجة الوفر المالي والعائد المضمون النتائج عبر الاستثمار.

و - بذل عناية خاصة لرفع كفاءات العاملين في القطاع الخيري، والمشرفين على تنفيذ برامجهم ومناشطه⁽¹⁾.

ز - مراعاة التنوع في الأصول الاستثمارية، والأماكن المستثمر بها، والأدوات الاستثمارية لتحقيق نسبة مرضية من الضمان والتوازن لأموال العمل الخيري⁽²⁾.

ح - ضرورة إنشاء إدارات للتسويق لمساندة عملية جمع التبرعات وتسويق المشاريع الخيرية للمتبرعين⁽³⁾.

ط - إيداع أموال العمل الخيري في البنوك الربوية يمنع سدا لذريعة تقوية المراهبة، لكنه يباح للمصلحة الراجحة إذا خشي على المال من عوادي الضياع والإتلاف؛ إذ لا يمكن إلزام الجمعيات الخيرية بترك الأموال في صناديق مؤسساتها، لما فيه من محاذير معلومة، هذا ما لم توجد في البلد بنوك إسلامية تسد الحاجة، فإذا وجدت فالضرورة منتفية، وهذا ما أفتى به الشيخ الزرقا حين قال: "إن الإيداع في البنوك الربوية كنا نجيزه لاضطرار الناس إليه؛ إذ لا يمكن إلزام الناس بأن يحبئوا وفر نقدهم في بيوتهم، لما في ذلك من محاذير ومخاوف معلومة، ولم يكن يوجد طريق آخر لحفظ أموالهم سوى الإيداع في البنوك، لكن بعد قيام البنوك الإسلامية ودور الاستثمار الإسلامية في مختلف البلاد العربية زالت الضرورة، فلا أرى جواز الإيداع في

(1) - صالح سليمان الوهيبي، العمل الخيري والمتغيرات الدولية، التحديات والأوليات والمستقبل، ورقة مقدمة في مؤتمر الآفاق المستقبلية للعمل الخيري، بالكويت، 1435، ص 3.

(2) - بلقاسم ذاكر محمد الزبيدي، الضوابط الشرعية لاستثمار أموال الجهات الخيرية، اللقاء السنوي السابع للجهات الخيرية، ص 29.

(3) - حبيب الله محمد، التركستاني، دور نشاط التسويق في تنمية الموارد المالية في الجمعيات الخيرية، اللقاء السنوي السابع للجهات الخيرية، ص 139.

البنوك الربوية لما فيه من تقوية على المراقبة" (1).

الفقرة الثالثة: العادة والعرف (التجارب)

العقلاء متفقون على صحة الاستناد إلى التجارب في تعاطي الأمور، لأن العلم الحاصل عن التجربة يقارب مرتبة القطع والعلم الضروري عند كثير من النظار، وفي أقل أحواله يأخذ حكم الظن الغالب بوجود الشيء أو حصوله.

يقول الغزالي: "والضروري عند الأكثرين عبارة عن الأولى لا عما نجد أنفسنا مضطرين إليه ... وكذلك العلم بصدق خبر التواتر ويقرب منه العلم المستفاد من التجربة التي يعبر عنها باطراد العادات، كقولنا: الماء مرو، والخمر مسكر" (2).

بل إن الشريعة نفسها قد جرى اعتبار المآلات فيها على مقتضى التجربة في كثير من القضايا؛ يقول الحافظ ابن حجر: "التجربة أقوى في تحصيل المطلوب من المعرفة الكثيرة؛ يستفاد ذلك من قول موسى عليه السلام للنبي ﷺ: إنه عالج الناس قبله وجربهم" (3).

والشاطبي يعتبر مفادات التجارب أقوى من مفادات البراهين؛ حيث يقول في المقدمة الثامنة عند بيان حقيقة العلم المعتبر شرعاً: "ولا احتياج ههنا إلى إقامة برهان على ذلك؛ إذ التجربة الجارية في الخلق قد أعطت في هذه المرتبة برهاناً لا يحتمل متعلقه النقيض بوجه" (4).

ومما يظهر دور التجربة وأثرها في تطوير العمل الخيري ومعرفة مآلاته؛ أن العادة - وهي إحدى قواعد الفقه الكلية الكبرى - قد جعلت ضابطاً لما لا يحصى من المشروعات والمقدرات، ومعلوم أن مبنى الاعتقاد على معنى التجربة وتكرر المشاهدة؛ مثال ذلك المشاق

(1) - مصطفى الزرقا، فتاوى مصطفى الزرقا، دار القلم، دمشق، 1990م، ص 586.

(2) - أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، المستصفى، تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية، الطبعة: الأولى، 1413هـ - 1993م، ج 1، ص 107.

(3) - أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري، دار المعرفة، بيروت، 1379، رقم كتبه وأبوابه وأحاديثه: محمد فؤاد عبد الباقي، عليه تعليقات العلامة: عبد العزيز بن عبد الله بن باز، ج 7، ص 218.

(4) - الموافقات، للشاطبي، ج 1، ص 69.

التي تقتضي التخفيف في الشرع؛ فإن الشاطبي جعل الضابط في تعيينها الاعتقاد الجاري في الناس⁽¹⁾.

وعليه فإن العمل الخيري لا بد أن يعتمد على التجارب الرائدة في المجال الخيري، واعتماد المناهج والحقائق الموثقة في دراسة أي قرار، أو إجراء أي تصرف.

ولا بد للعمل الخيري الإسلامي المعاصر أن يسير وفق التعامل بالأهداف بدل الانسياق وراء العمل بالكوارث، أي لا بد من تخطيط محكم، ووضع استراتيجيات ومخططات (على المدى القريب والمتوسط والبعيد).

وفيما يتعلق بالطاقات والموارد البشرية، فالجتمع المسلم لا ينقصه الإخلاص لفكرة العمل الخيري وضرورة النهوض به، بل هو في حاجة إلى التجربة التي تولد الفكرة والخبرة الميدانية، مما يؤكد ضرورة تكثيف اللقاءات والدورات التكوينية والتدريبية، يشارك فيها ويفعلها كل من يحمل هم إنجاح وتفعيل العمل الخيري.

ويمكن الاستفادة من تجارب مؤسسات العمل الخيري في الغرب، والتي بلغت من حسن التنظيم وكمال الإدارة الأوج الرفيع، لإفادتها من وسائل الاتصال الحديث، وأدوات التسيير العصري، وبرامج التخطيط المستقبلي، ولا ضير في الاقتباس من التجربة الغربية في هذا المضمار، ومشاكلتها في الفضل والمحل، ما لم تكن الوسائل المستثمرة مجافية لضوابط الشرع؛ ذلك أن باب الوسائل مفتوح على مصاريعه لاستيعاب طفرات التوسع والتجدد في أي مضمار، وإنما المعول على استقامة الوسيلة وارتقائها إلى شرف المقصد المفضية إليه.

الفقرة الرابعة: مراعاة الخلاف

إن المجتهد ربما أفتى بفساد الفعل ابتداءً، فإذا وقع عاد إليه بالإنفاد والاعتبار: وهو نوع من الالتفات إلى الأمر الواقع والبناء عليه بعد تجديد النظر في المسألة بحيث يصير التصرف بعد وقوعه معتبرا و"شرعيا بالنظر لقول المخالف، وإن كان ضعيفا في أصل النظر؛ لكن لما

(1) - الشاطبي، الموافقات، ج 2، ص 156.

وقع الأمر على مقتضاه روعيت المصلحة⁽¹⁾.

ومن ذلك الخلاف الفقهي الواقع في إخراج القيمة في زكاة الفطر بدلا من العين، وأكثر الفقهاء على منع ذلك، والاقتصار على الأعيان المنصوص عليها في السنة، وهذا مذهب من غلب المعنى التعبدي في الزكاة، وهم الظاهرية والشافعية والحنابلة في المشهور عن أحمد وبعض المالكية، خلافا لأبي حنيفة وأصحابه، فإنهم يذهبون إلى جواز إخراج القيمة مطلقا في زكاة الفطر كما هو مذهبهم في الكفارات والنذر والخراج⁽²⁾.

وفي عصرنا يحمد كثير من الناس على مذهب الجمهور، ويمدون المحتاجين أو مؤسسات العمل الخيري بأصناف الأطعمة المنصوص عليها، وهي لا تعين أهل الحاجة على سد فاقتهم يوم العيد، لافتقارهم إلى المال دون غيره؛ إذ فيهم من يعدم الكساء أو نفقة الكراء أو رسوم التعليم وما شاكل ذلك، وهل الأطعمة تجدي فتىلا في سد مثل هذا الإعواز؟ بل إن المحتاج قد يضطر إلى بيعها بثمان بخس انتفاعا بقيمتها في جلب مقصوده فمن الأولى، إذا، دفع القيمة بدل العين ما دامت حاجة المعوز تملئ ذلك، والعبرة بإغنائه يوم العيد عن السؤال، فإذا كانت العين لا تفي بهذا المقصد، فالاستعاضة عنها بالقيمة أرد على المحتاجين عائدا ونفعا.

وإن الاستهداء بنبراس المقاصد قمين بأن يحسم هذا الخلاف ويقطع دابره؛ لأن إخراج القيمة أعون على استيفاء مقصد سد الحاجة وإغناء الفقير، وأشكل بروح العصر الذي أصبح فيه التداول النقدي عصب الاقتصاد والمعاملات المالية، وعصر هذه صبغته لا تغني فيه الأصناف المعروفة في الزكاة إلا في المواطن النائية عن التمدن والحضارة، لقيام المعاملات فيها على الأقوات دون النقديات.

فالنظر المصلحي أو المقاصدي يقتضي جريان الصدقات والزكوات على وفق لغة العصر الاقتصادية، توسعة على أهل الحاجة، ورفدا للعمل الخيري بمقومات النماء، وليس هذا

(1) - الموافقات، للشاطي، ج 4، ص 151.

(2) - بدر الدين العيني، عمدة القاري شرح صحيح البخاري، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ج 9، ص 8.

التكليف الشرعي إلغاء للحكم الثابت؛ وإنما هو توسع في الوسيلة المفضية إلى استيفاء مقصده الشرعي، والوسائل ما لم تكن ثابتة كضوابط الصحة مثلاً ساغ فيها التوسع والتجديد بما يتناغم وروح العصر، ومقتضيات الاجتهاد، لأنها غير مقصودة لذاتها، بخلاف المقاصد الثابتة، وما أصدق قول الفقهاء: "يغتفر في الوسائل ما لا يغتفر في المقاصد". ولولا الاحتكام إلى هذه القاعدة المقاصدية، لما نجونا من أسر الجمود على أصناف الزكاة المعروفة ترجيحاً للمظهر على المخبر، وللعرض على الجوهر، وفيه من التجانف عن روح التيسير، والتضييق على أهل الحاجة، ما لا تقر الشريعة مثله وهي في أعلى رتب المصالح، ولا يرضى عنه عاقل فضلاً عن عالم⁽¹⁾.

الفقرة الخامسة: النظر في المآلات

إن أصل المال هو: "تحقيق مناط الحكم بالنظر في الاقتضاء التبعية الذي يكون عليه عند تنزيهه؛ من حيث حصول مقصده، والبناء على ما يستدعيه ذلك الاقتضاء"⁽²⁾.

ومعنى ذلك أن الأحكام الشرعية وضعت على الغالب المعهود في الاعتياد والجريان الكسبي، دون مراعاة لخصوصيات الأحوال والأشخاص والمحال المستجدة بعد طروء العوارض؛ فإذا وجدت موجبات استثناء تلك الأمور من العموم الأصلي: روعي فيها المعنى الإضافي القائم بها؛ مما يستدعي نظراً اجتهادياً مستجداً لم يتضمنه الحكم التجريدي.

وذلك بحيث يراعى في تطبيق الأحكام الشرعية سلامة النتائج، من خلال ملاحظة المقصد الذي لم يشرع الحكم الأصلي إلا وسيلة لتحقيقه.

إن النظر المالي ينطلق من خلال النتائج ليتسلط على وسائلها وأسبابها التي تفضي إليها؛ بحيث يقوى الظن بالإفضاء ويضعف بحسب قوة الذريعة - أو الوسيلة - التي تؤدي إليه؛ مما يجعلنا نسلك في تبين مراتب المال ما قرره العلماء في بيان مراتب الذريعة بحسب قوة إفضائها إلى المفسدة أو المضرة.

(1) - قطب الرسوبي، قواعد الوسائل وأثرها في تنمية العمل الخيري، مؤتمر العمل الخيري الخليجي، الثالث، 2008م، ص 15.

(2) - اعتبار المآلات ومراعاة نتائج التصرفات، ص 19.

ومن تجليات اعتبار الشريعة الإسلامية للواقع والبناء عليه، اعترافها بالأحوال الاستثنائية والعوارض الملازمة للأشخاص والأحوال والأزمات والأمكنة؛ لذلك تجدها تفترض في كثير من الأحوال طروق العوارض المستوجبة للتشريع الاستثنائي؛ ومن ذلك كما هو معلوم أن دفع الرشوة من الكبائر، لأنها وسيلة إلى أخذ المحرم، وأكل أموال الناس بالباطل، فلو توقفت عليها المصلحة الشرعية أبيحت من جهة الدافع، وظلت على حرمتها من جهة الآخذ⁽¹⁾، ومن هنا فإن إنشاء مؤسسات العمل الخيري قد تعترضه في بعض البلدان عقبات إدارية مصطنعة، وإجراءات: "روتينية" جائرة، ولا يتغلب عليها إلا بدفع الرشوة، ولما كانت المصلحة المجتلبة من العمل الخيري تغمر مفسدة الارتشاء فإنها تستباح للرجحان المصلحي، ذلك أن الرشوة في هذه الصورة لا تنجر منها مظلمة أو غمط لحقوق الغير، بل إن المصلحة الشرعية المترتبة على ركوب هذه الوسيلة الممنوعة ذات عائدة جزيلة ونفع موفور؛ إذ تعال أسر، ويغاث ضعفاء، وتفرج كرب خلق كثير، وقد يتجاوز العمل الخيري هذا الضرب من الإنفاق إلى آفاق رحاب من التعاون على البر كخدمة قضايا الإسلام والتمكين لمده المبارك، ونعم الغرض، وحبذا المقصد.

المطلب الثاني: ضوابط الترجيح بين مآلات العمل الخيري

لنتائج ومآلات العمل الخيري أهمية قصوى في الشريعة الإسلامية، ولذلك عملت على فحصها ودراستها، وذلك من خلال طرق عديدة منها الترجيح والموازنة بين المصالح والمفاسد وسنعرضها في الفقرات الآتية:

الفقرة الأولى: الترجيح بين المصالح العامة المتعارضة:

وذلك بأن تكون كل من المصلحتين متعلقة بعامة المجتمع، أو إحداها متعلقة بشطر منه والأخرى بالشطر الآخر.

أما إذا تعلقت المصلحتان بعامة المجتمع؛ فوجه حصول التعارض بينهما أن يقع في ذاتيهما أو في متعلقاتهما؛ ويمكن التمثيل لذلك بما إذا احتاجت الأمة في وقت القحط أو

(1) - العز بن عبد السلام، قواعد الأحكام، مرجع سابق، ج 1، ص 110.

النوازل إلى جلب القوت اللازم لعامة أفرادها بشرائه من دول أخرى، وإلى تأمين الألبسة ونحوها لهم؛ وكانت ميزانية الأمة لا تكفي إلا لأحد الأمرين: فمثل هذه الأحوال يرجح فيها بين المصالح بأحد أمرين:

الأول: عموم النفع

الثاني: رتبة المصلحة وشدة أثرها.

أ. الترجيح بعموم النفع:

المقصود بعموم النفع في باب المصالح؛ ما كان أحد طرفيه المتزاحمين أكثر نفعاً، وأعم تناولاً للعناصر التي هي محل الارتفاق بالمنفعة؛ بحيث لا يقتصر وصول النفع على عدد يقل عن عدد المحرومين منه إذا كان الطرف الآخر من الصلاح أقدر على استغراقهم.

ذلك أن التعارض إذا استحکم بين مصلحتين وتعذر الترجيح والتوفيق؛ فإن من مقتضيات العدل الذي هو أحد المقاصد الجوهرية في الشريعة؛ أن يقدم ما تعلق بأكبر نسبة من المكلفين، وكان فيه من الصلاح ما يفوق مقابله.

ومن المضامين الفقهية الاتفاقية على هذا المعنى، والتي تقررت قاعدة من قواعد الفقه؛ ما ينص عليه العلماء بقولهم: "يتحمل الضرر الخاص لدفع ضرر عام"⁽¹⁾، مما يعني بعبارة أخرى أن المصلحة العامة مقدمة على المصلحة الخاصة، وأن تقديم الخاصة على العامة يعتبر ظلماً فادحاً لا يجوز المصير إليه.

ولهذا فإن العمل الأكثر فائدة يجب المصير إليه دون الأقل فائدة؛ فيحافظ على الأكثر مصلحة إذا عجز عن الجمع بين العملين. قال ابن القيم: "وقاعدة الشرع والقدر تحصيل أعلى المصلحتين وإن فات أدناهما"⁽²⁾.

على أننا إذا أردنا أن نقف على محاور هذا الشمول؛ فإننا نجده يتمثل واقعاً باعتبارين اثنين:

(1) - زين الدين بن إبراهيم بن محمد، المعروف بابن نجيم المصري، الأشباه والنظائر على مذهب أبي حنيفة النعمان، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة: الأولى، 1419هـ - 1999م، ص 88.

(2) - ابن القيم، إعلام الموقعين، مرجع سابق، ج 3، ص 279.

الأول: باعتبار عدد المنتفعين بالمصلحة؛ إذ كلما كان النفع يتحقق في جهة عدد المنتفعين فيها يفوق الجهة المقابلة: كان المصير إلى ترجيحها على غيرها متعينا إذا امتنع الجمع، ووجه ذلك؛ أن الشارع لا يمكن أن يراعي مصلحة قلة من الناس على حساب الجمهور الغالب؛ لأن ذلك ينافي العدل، ويخالف سنن الشريعة.

والثاني: باعتبار كثرة المجالات والميادين التي يتناولها النفع؛ إذ المصلحة التي تحقق نفعاً في كل من المجال الديني والاجتماعي والاقتصادي والسياسي وغير ذلك؛ أعظم وأرجح بلا شك مما لا يتحقق إلا في مجال واحد، أو في مجالات أقل.

ومن مظاهر شمول النفع، أنه إذا كان المال موقوفاً على جهة من الجهات وكانت تلك الجهة قد أخذت حاجتها من المال الموقوف عليها؛ فإن الواجب حينئذ صرف ما بقي من هذا المال في مصالح أخرى؛ إما هي من جنس الموقوف عليها إن أمكن، أو في المصالح العامة، كما تقدم. قال الشيخ تقي الدين: "ما فضل من الربيع عن المصارف المشروطة ومصارف المساجد، فيصرف في جنس ذلك، مثل عمارة مسجد آخر ومصالحها، وإلى جنس المصالح، ولا يحبس المال أبداً لغير علة محدودة، لاسيما في مساجد قد علم أن ريعها يفضل عن كفايتها دائماً، فإن حبس هذا المال من الفساد ﴿وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْقَبْسَادَ﴾ [البقرة: 203]"⁽¹⁾.

ب. رتبة المصلحة وشدة أثرها:

وذلك بأن ينظر في رتبة المصلحة من القانون العام لمقاصد الشريعة؛ بحيث تصنف تلك المصلحة من حيث نوعها؛ هل هي من الضروريات أم من الحاجيات أم من التحسينيات؛ فإذا اختلفتا بأن كانت إحدهما في رتبة والأخرى في رتبة غيرها؛ لزم الترجيح بحسب الرتبة؛ إذ الضروري مقدم على الحاجي والتحسيني، والحاجي مقدم على التحسيني.

أو أن يصار إلى الترجيح بحسب شدة الأثر إذا كانت المصلحتان في مرتبة واحدة، وحين تكون المصالح أو المفاسد متماثلة أو متقاربة في متعلقاتها، يكون الترجيح بينها بحسب

(1) - مجموع الفتاوى، ج 31، ص 210.

تأكد الحاجة إلى تلك المصالح أو استدفاع ما يقابلها من المفسد؛ بحيث يقدم ما تكون آثاره في انتظام الأحوال أقوى من غيره.

ومرجع التمييز في ذلك: الإحاطة بأهمية ما يترتب على المصلحة على ما يترتب على غيرها؛ كتقديم إنقاذ الأنفس عند الأخطار - مثلاً - على إنقاذ الأموال ⁽¹⁾.

ويستهدف الترجيح بقوة الأثر التمييز بين ما هو في رتبة الضروريات وبين ما هو في غيرها مما دونها؛ إذ لو تعارضت مصلحتان إحداها في رتبة الضروري والأخرى في رتبة الحاجي؛ فالأولى بالاعتبار والتقديم حينئذ هو المصلحة الضرورية؛ لأنها أقوى أثراً في صلاح الحال، والحاجة إليها أكد مما دونها، إذ منشأ التفاوت بين هذه المراتب هو تفاوت مصالحهما ⁽²⁾ في الظهور.

كما يستهدف أيضاً التمييز بين ما هو في رتبة واحدة من أفراد الكليات؛ لأن الضروريات - مثلاً - قد يحصل أن تتزاحم، أو يقع بينها تعارض في الواقع، فيكون الترجيح بينها بحسب قوة آثارها، كما لو تعارضت - مثلاً - مصلحة متعلقة بالنسل ومصلحة متعلقة بالمال - وكلتاهما من الضروري - فإن الأولى بالتقديم هو مصلحة النسل؛ لقوة أثرها أكثر في انتظام أحوال الفرد والأمة على السواء؛ ولأن ما يفوت بها من النفع يجاوز الفوات الحاصل بفوات المال.

ولهذا نبه العز ابن عبد السلام إلى أن مصالح الدنيا محصورة فيما تدعو إليه: الضرورات، أو الحاجيات، أو التتمات والتكميلات ⁽³⁾.

والمصالح الضرورية هي: ما لا بد منها في قيام مصالح الدين والدنيا، بحيث إذا فقدت لم تخر مصالح الدنيا على استقامة، بل على فساد وتهارج وفوت حياة، وفي الأخرى فوت النجاة

(1) - ينظر: الطاهر بن عاشور التونسي، مقاصد الشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ص 76.

(2) - أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي، شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل، تحقيق: د. حمد الكبيسي، مطبعة الإرشاد، بغداد، الطبعة الأولى، 1390 هـ - 1971م، ص 104.

(3) - العز بن عبد السلام، قواعد الأحكام، مرجع سابق، ج 2، ص 62.

والنعيم، والرجوع بالخسران المبين. والحفظ لها يكون بأمرين:

أحدهما: ما يقيم أركانها ويثبت قواعدها، وذلك عبارة عن مراعاتها من جانب الوجود. والثاني: ما يدرأ عنها الاختلال الواقع أو المتوقع فيها، وذلك عبارة عن مراعاتها من جانب ⁽¹⁾العدم، وبقدر ما يكون من فقدان المصالح الضرورية، بقدر ما يكون من الفساد والتعطيل ⁽²⁾في نظام الحياة. وقد حصر الإمام الغزالي ⁽³⁾والشاطبي ⁽⁴⁾، الضرورات بخمس، يقول الغزالي: "ومقصود الشرع من الخلق خمسة: وهو أن يحفظ عليهم دينهم ونفسهم وعقلهم ونسلهم ومالهم، فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة، وكل ما يفوت هذه الأصول فهو مفسدة ودفعها مصلحة" ⁽⁵⁾.

الأمثلة التطبيقية على الموازنة بين المصالح الثلاث:

1. إمداد المحتاجين - من الفقراء والمساكين - بما يحفظ أنفسهم، ويحقق كفايتهم من المال من الضروريات، واستثمار أموال الزكاة من مكملات الضروريات؛ لأن فيه تنمية للأموال الزكوية ومضاعفتها، لتتمكن من سد خلة واحتياجات أكبر قدر من المحتاجين، فعند شح أموال الزكاة، ووجود حاجات ناجزة للمستحقين للأخذ يقدم الدفع الفوري لهم على الاستثمار؛ لأن الأول من الضروريات والثاني من مكملات الضروريات، فيقدم الضروري على مكمله. حتى لا يعود المكمل على أصله بالإبطال فالهدف والغاية هي حفظ أنفس المحتاجين، فإذا كان في الاستثمار تفويت لهذا الحفظ فلا يلتفت إليه. يقول الشاطبي: "كل مكمل عاد على أصله بالنقض فباطل" ⁽⁵⁾.

2. إنشاء المستشفيات والمراكز الصحية من الضروريات وإنشاء مسجد في منطقة فيها كفايتها

(1) - الموافقات، ج 2، ص 18.

(2) - المستصفى، ج 1، ص 174.

(3) - الموافقات، ج 1، ص 38.

(4) - المستصفى، ص 174.

(5) - الموافقات، ج 1، ص 182.

من المساجد، والمصليات من التحسينات والتكميلات فيقدم إنشاء هذه المرافق العامة على إنشاء المسجد.

3. إنشاء مسجد في منطقة تفتقر إلى مكان تقام فيه صلاة الجماعة، مقدم على زخرفة مسجد وتزيينه، في منطقة أخرى؛ لأن الأول من الضروريات، والثاني من التحسينات.

4. توفير السكن للناس حاجي، وتزيين حديقة عمومية أو إعادة ترصيف شارع بأحسن مما كان عليه كمالي، فيقدم بناء المساكن للمحتاجين على تعاقد الأرصفة والحدائق العامة⁽¹⁾.

5. إنشاء مدرسة في الظروف العادية أمر صالح يحبذه الإسلام، ولكنه لا يعد جهادا، فإذا كان بلد ما قد أصبح فيه التعليم وأصبحت المؤسسات التعليمية في يد من يكن العداء للدين الإسلامي ويناهضه بشتى السبل، فإن من أعظم الجهاد إنشاء مدرسة إسلامية متطورة، تعلم أبناء المسلمين، وتحصنهم من معاول التخريب الفكري والخلقي، وتحميهم من السموم المبتوثة في المناهج، والكتب، وفي عقول المعلمين، وفي الروح العامة التي توجه المدارس والتعليم كله.

6. إنشاء مسجد في أي دولة مسيحية في العالم ليقف هذا المسجد إزاء كنيسة أو معبد فهو جهاد في سبيل الله؛ لأن في ذلك إعلاء لكلمة الله يقدم على إنشائه في بلد إسلامي فيه كفايته من المساجد⁽²⁾.

7. دفن موتى المسلمين في المقابر من الحاجيات؛ لأن فيه إكراما للموتى، ودفع أذى عن الأحياء الذين سيلحقهم الأذى حال عدم دفنهم، فإذا تم وقف قطعة أرض من أحد المحسنين على جهات البر وأطلق وجه الانتفاع من غير تحديده بجهة ما أو حدده بجهة ما ولكنها مكتفية في الوقت الحالي وليس لها بها حاجة، يقدم جعلها مقبرة على إنشاء مدرسة أو مركز ثقافي فيها؛ لأن واجب الدفن يتعلق بحفظ النفس، وهو من الضروريات، أما إنشاء

(1) - محمد الوكيل، فقه الأولويات دراسة في الضوابط، المعهد العالمي للفكر الإسلامي: فرجينيا، 1997م، ص 206-207.

(2) - صرف الزكاة لصالح صندوق التضامن الإسلامي، لتجاني الشيخ صابوني محمد، مجلة مجمع الفقه الإسلامي، العدد الرابع، 1988م، ج 1، ص 562.

المدرسة أو المركز الثقافي فيتعلق بحفظ العقل، وحفظ النفس مقدم على حفظ العقل، ويقدم على إنشاء حديقة عامة فيها؛ لأن هذا من التحسينات وما كان ضروريا يقدم على ما كان تحسينيا.

8. الإعلان عن أنشطة العمل الخيري، والترويج لها تحسيني؛ لأنه من المكملات لاستمرارية العمل الخيري في تأدية مهامه وهذا يستلزم اقتطاع جزء من أموال العمل الخيري لتسخيره لذلك، وإنفاق الأموال على الفقراء والمحتاجين لسد كفايتهم حال شح موارد العمل الخيري ضروري فيقدم على الأول.

9. إنشاء مستوصف طبي في بلد فقير يخلو من مثله، أولى من بناء مسجد، إذا كان في البلد مساجد تقام فيها صلاة الجماعة.

10. إنشاء مراكز لتحفيظ الناشئة القرآن الكريم، والتعرف على سيرة سيد الخلق محمد - عليه الصلاة والسلام - والصحابة والسلف الصالح، فتشجذ أذهانهم، ويتأسوا بهم، فتستقيم خطاهم في حياتهم وفق المنهج الذي يرضاه الله لهم. كذلك إنشاء الأندية والمراكز التي يمارسون فيها الألعاب الرياضية؛ لتصح أجسادهم، ويقضوا أوقات فراغهم فيما فيه تفرغ إيجابي لطاقتهم، عوضا عن إمضاء أوقات فراغهم في مطالعة المجالات المنحرفة المشوهة لحقائق دينهم، ومشاهدة الأفلام الهابطة. لإنشاء ذلك قد يقدم على بناء مسجد حال وجود مسجد في المنطقة تقام به صلاة الجماعة، لأن الناظر يلحظ إقبال الناس على التبرع لبناء المساجد في المنطقة الواحدة مع عدم وجود الحاجة الماسة لذلك، بحيث تتكامل المساجد في المنطقة الواحدة مع إغفال الجوانب الأخرى التي يجب تسليط التبرعات لإقامتها لما تحققه من مصالح مشروعة ومطلوبة.

وما قيل في الترجيح بين المصالح يقال في الموازنة بين المفاسد أيضا؛ إذ تقرر جريان العلماء على ملاحظة قوة الأثر في الترجيح بين المفاسد إذا تواردت على محل واحد، أو على مستوى متحد الرتبة من الكليات والجزئيات، فقد جاء قولهم: "الضرر الأشد يزال بالضرر

مثال ذلك: قصة سمرة بن جندب حين كان يدخل على الأنصاري في حائطه ومعه أهله، وكان لسمرة عضد من نخل في حائط الأنصاري، وقد أراد الرجل أن يزيل هذا الأذى والإحراج المتكرر عن نفسه وأهله بشتى الحلول والاقتراحات؛ غير أن سمرة رفضها جميعاً، ولم يكن من النبي ﷺ إلا أن راعى جانب الضرر الأشد الواقع في جهة الأنصاري بإهدار الضرر الأخف الذي يتمثل في تفويت حق سمرة في الارتفاق بنخله (2).

الفقرة الثانية: التعارض بين المصالح والمفاسد

ما قيل في المصلحة أو النفع؛ يقال في المفسدة والضرر؛ إذ كل ما كان أكثر دفعا للضرر، وأدراً للمفسدة: فهو مقدم على غيره، إذ جلب المصلحة ودرء المفسدة وجهان لعملة واحدة، لا يتم أحدهما إلا بتحقيق الثاني؛ فجلب المصالح هو في حقيقته كذلك دفع للمفاسد، والعكس صحيح، ولا فرق بين الأمرين إلا بالاعتبار (3).

فإذا تعارضت مفسدة ومصصلحة، وكانت المفسدة غالبية وراجحة على المصلحة قدم دفع المفسدة وإن أفضى ذلك إلى تفويت المصلحة؛ لأن حرص الشارع بالمنهيات أشد من اعتناؤه بالمأمورات، يشهد لذلك ما رواه أبو هريرة رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال: "دَعُونِي مَا تَرَكْتُكُمْ، إِنَّمَا هَلَكَ مَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ بِسُؤَالِهِمْ وَاحْتِلَافِهِمْ عَلَى أَنْبِيَائِهِمْ، فَإِذَا نَهَيْتُكُمْ عَنْ شَيْءٍ فَاجْتَنِبُوهُ، وَإِذَا أَمَرْتُكُمْ بِأَمْرٍ فَأَتُوا مِنْهُ مَا اسْتَطَعْتُمْ" (4). ومن ثم سُمح في ترك بعض الواجبات بأدنى مشقة كالقيام في الصلاة، والفطر، والطهارة، ولم يسامح في الإقدام على المنهيات وخصوصاً الكبائر.

وينبغي التنبيه على أن الموازنة بين المصالح والمفاسد، إنما يراد بها المصالح والمفاسد الغالبة،

(1) - ابن نجيم، الأشباه والنظائر، ص 89.

(2) - اعتبار المآلات ومراعاة نتائج التصرفات، ص 446.

(3) - اعتبار المآلات ومراعاة التصرفات، ص 444.

(4) - صحيح البخاري، كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب الاقتداء بسنن رسول الله ﷺ، الحديث رقم: 7288.

وبناء عليه فإن المفسدة التي يقدم درؤها على جلب المصلحة ليست أي مفسدة، وإنما هي المفسدة الغالبة، يقول الشاطبي: "فالمصلحة إذا كانت هي الغالبة عند مناظرتها مع المفسدة في حكم الاعتقاد، فهي المقصودة شرعا، ولتحصيلها وقع الطلب على العباد، ليجري قانونها على أقوم طريق وأهدى سبيل، وليكون حصولها أتم وأقرب وأولى بنيل المقصود على مقتضى العادات الجارية في الدنيا، فإن تبعها مفسدة أو مشقة، فليست بمقصودة في شرعية ذلك الفعل وطلبه. وكذلك المفسدة إذا كانت هي الغالبة بالنظر إلى المصلحة في حكم الاعتقاد، فرفعها هو المقصود شرعا، ولأجله وقع النهي، ليكون رفعها على أتم وجوه الإمكان العادي"⁽¹⁾. ويشهد للقاعدة قوله تعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنْبَعٌ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا﴾ [البقرة: 217].

تدل الآية دلالة صريحة على وجود منافع في الخمر، والميسر، ولكن هذه المنافع الضئيلة مغمورة بالمفاسد الجليلة عظيمة الأثر، لأجل ذلك حرمها الله تعالى حين غلبت مفسدتهما على ما فيهما من المنافع.

ويشهد لها كذلك ما رواه الزبير رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "يَا عَائِشَةُ لَوْلَا قَوْلُكَ حَدِيثُ عَهْدُهُمْ - قَالَ ابْنُ الزُّبَيْرِ - بِكُفْرٍ، لَنَقَضْتُ الْكُعْبَةَ فَجَعَلْتُهَا بَابَيْنِ: بَابٌ يَدْخُلُ النَّاسُ وَبَابٌ يَخْرُجُونَ" فَقَعَلَهُ ابْنُ الزُّبَيْرِ⁽²⁾.

فترك النبي صلى الله عليه وسلم مصلحة إعادة بناء الكعبة على قواعد إبراهيم عليه السلام درءا لمفسدة عدم احتمال قريش لذلك، لقرب عهدهم بالإسلام⁽³⁾.

ومن تطبيقات الموازنة بين المصالح والمفاسد في مضمار العمل الخيري:

(1) - الموافقات، ج 2، ص 46.

(2) - صحيح البخاري، كتاب العلم، باب من ترك بعض الاختيار، مخافة أن يقصر فهم بعض الناس عنه، فيقعوا في أشد منه، الحديث رقم: 126.

(3) - عمدة القاري، للعيني، ج 2، ص 202.

1. الإحجام عن استثمار أموال العمل الخيري في الأسواق المالية، درءاً لمفسدة ضياع الأموال؛ لأن الاستثمار فيها غير آمن، فهو عرضة للتذبذب والخسارة، وإن كانت احتمالية الربح الوفير قائمة على ارتفاع أسعار الأسهم، ولكن هذا الأمر قائم على الخطر، والمجازفة بأموال العمل الخيري الواجب المحافظة عليها.

2. الإحجام عن استقبال الأموال من جهات مشبوهة لها مآرب خفية، تتعارض مع الأنظمة الداخلية للدول التي تنتمي الجمعيات الخيرية إليها، فتدراً هذه المفسدة التي تؤول إلى إيقاف الجمعيات الخيرية عن العمل وتقدم على مصلحة جلب الأموال من هذه الجهات.

3. حفظ العقول من الغزو والانحراف الفكري من الضروريات، فإذا ما قدمت منح دراسية للجهات الخيرية من جهات يظن أو يغلب على الظن أنها تبشيرية، وأنها ستؤثر على عقول المبعوثين من أبناء المسلمين، بأفكارهم المناهضة للإسلام، ليؤثروا بدورهم على من يعلمونهم، ترفض المنح، وإن كان في ذلك تفويت فرصة لطلاب العلم بأن يتعلموا بالجمان؛ لأنه في هذه الحالة سيدرس الطلبة على نفقتهم الخاصة وفيه ما فيه من التضيق المادي، أو سيعرمون من إكمال تعليمهم العالي، ومع كل ذلك يقدم رفض المنح لأن في رفضها حفاظاً على سلامة العقل المسلم من الانحراف الفكري الذي قد يعود بالفساد على الدين، وأما الضيق الذي سيلحقهم إن أكملوا دراستهم على نفقتهم الخاصة فهو مادي متعلق بالمال، وحفظ العقل مقدم على حفظ المال، وعلى فرض عدم إكمال الدراسة، فإن الدراسات العليا من قبيل التحسينيات. وحفظ العقل من الضروريات فيقدم عليه⁽¹⁾.

4. استقبال الفوائد الربوية من المؤسسات والهيئات التي تتعامل بالربا؛ لأجل دفعها في مصارف العمل الخيري، وإن كان فيها مفسدة إلا أن مصلحة تأمين احتياجات الفئات المعوزة تربو على مفسدة الربا، لأمرين:

الأول: أن وصف الحرمة في الأموال الربوية متعلق بطريق اكتسابها، لا بأعيانها وذواتها، فالحرام لوصف مقارن منفك عن ذات المال فالإثم على من اكتسب المال، وسعى لتحصيله

(1) - العمل الخيري في ضوء القواعد المقاصدية، ج 8، ص 100.

بالطرق الربوية، أما ذات المال فلا يتعلق به وصف الحرمة، فيحل دفعه لمصارف العمل الخيري.

الثاني: أن هذه المؤسسات لن تقلع عن التعامل الربوي، إذا رفضت المؤسسات الخيرية أخذ الأموال منها: لأنها لا تمثل قوة رادعة زاجرة لها، ولا يعد هذا من قبيل تشجيعها على التعامل الربوي؛ لأن هذه المؤسسات ترسم سياساتها الإدارية بصورة مستقلة، بمعزل عن الضوابط الشرعية للمؤسسات الخيرية الإسلامية، فهي لا تنتظر أخذ المشروعية منها⁽¹⁾.

5. استقبال الأموال من غير المسلمين وإن كان فيه مفسدة الشعور بشيء من الدنية والحاجة لغير المسلمين، إلا أن مصلحة جلب الأموال لخزينة العمل الخيري لسد الكفايات أرجح منها فتتحمل المفسدة الخفيفة للحصول على المصلحة الراجحة، ما دام أنهم لا يتدخلون في سياسة ومنهجية العمل الخيري، وليس لهم أي تأثير تبشيري تنصيري.

الخاتمة:

إن مؤسسات العمل الخيري تفتقر على الدوام إلى تفعيل دورها؛ وذلك من خلال النظر المقاصدي، الذي يحوط البرامج، والمناهج، والآليات بضوابط شرعية قوية، ترشد وتعمل على حسن التدبير، وكمال الإدارة، ووفرة العائد، كما تواجه التحديات الداخلية التي تملئها عوائق التنظيم، وإشكالات التجديد.

ولا جرم أن ترشيد مناهج العمل الخيري، يكمن في استثمار القواعد المقاصدية، سواء تعلق الأمر بقواعد الغايات أو قواعد الوسائل، حيث تعد الأخيرة الأقدر من غيرها على الاضطلاع بغرض التأصيل الاجتهادي، والوفاء بمقصود الترشيده الشرعي؛ ذلك أن هذه القواعد تجلي أحكام التوسل، وما يجوز منه وما لا يجوز.

وقد توصل البحث إلى:

- أن في تشريع العمل الخيري سعيا إلى تحقيق حكم مقصودة، وغايات منشودة، توخاها دين الإسلام الحنيف، وأكد عليها لما تحققه من الفائدة الجمّة، على مستوى الأفراد،

(1) - قواعد الوسائل وأثرها في تنمية العمل الخيري، ص 18.

والجماعات.

- الغاية ابتداء من فعل الخير القيام بمصالح فئات معينة نص عليها الشارع الحكيم، من خلال تحقيق كفايتهم وسد خلاثم وإغنائهم، ويتحقق ذلك بالاسترشاد بالقاعدة الناصة على رعاية المصالح.
- على المؤسسات الخيرية ملاحظة أهمية العلاقة بين المقاصد والعمل الخيري، ومعرفة هذه العلاقة؛ لأن ذلك يسهم في تفعيل دور هذه المؤسسات، وأيضاً يسهم في دقة أهداف وغايات أي مؤسسة خيرية، فبقدر معرفتها بالمقاصد وتطبيقها عملياً على أنشطتها وأعمالها ترتقي وتزدهر، والعكس صحيح.
- أن الدور الرائد الذي يتصدره العمل الخيري والمتمثل بالوظائف الاجتماعية، التي تخدم كافة الفئات المستحقة للانتفاع من جهة، والوظائف التنموية التي يعود أثرها على المجتمع بأسره من ناحية ثانية، يندرج ضمن مقاصد الشريعة؛ لأن جل الخدمات التي يقدمها القطاع الخيري تصب في خانة المقاصد الثلاثة - الضروريات والحاجيات والتحسينيات - فللعمل الخيري دور بارز في حفظها وإقامتها. إلا أن إسهامات العمل الخيري في حفظ المقاصد الثلاثة ليست على وتيرة واحدة، بمعنى أن المجال الذي يتصدر العمل الخيري رعايته، قد يكون في موقف ما ضرورياً، ولكنه في موقف آخر حاجي، أو تحسيني، والضابط في هذا هو قوة مرتبة المصلحة الشرعية المرجو تحقيقها من العمل الخيري.
- ضرورة تفقه القائمين على مؤسسات العمل الخيري بفقه الأولويات، وفقه الواقع، والموازنات بين المصالح والمفاسد، لضمان ديمومة العمل الخيري، وتجنب انحرافه عن مسيرته.

المصادر والمراجع

القرآن الكريم

- إبراهيم البيومي غانم، الأوقاف والسياسة في مصر، القاهرة: دار الشروق، 1998.
- إبراهيم البيومي غانم، نظام الوقف والمجتمع المدني في الوطن العربي، بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية، والأمانة العامة للأوقاف بالكويت، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2003م.
- إبراهيم بن علي بن مُحمَّد ابن فرحون، تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام، مكتبة الكليات الأزهرية، الطبعة الأولى، 1406هـ - 1986م.
- إبراهيم بن علي بن يوسف الشيرازي، المذهب في فقه الإمام الشافعي، دار الكتب العلمية، بيروت. د.ت.
- إبراهيم مصطفى/أحمد الزيات/حامد عبد القادر/ مُحمَّد النجار، المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية ودار الدعوة، القاهرة.
- ابن رجب الحنبلي، جامع العلوم والحكم، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، إبراهيم باجس، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1414هـ.
- أبو البقاء الكفوي، الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، تحقيق: عدنان درويش - مُحمَّد المصري، مؤسسة الرسالة، بيروت.
- أبو القاسم مُحمَّد بن أحمد بن مُحمَّد بن عبد الله ابن جزري الكلبي، تقريب الوصول إلى علم الأصول، تحقيق: مُحمَّد حسن مُحمَّد حسن إسماعيل، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1424هـ - 2003م.
- أبو حامد مُحمَّد بن مُحمَّد الغزالي الطوسي، المستصفى، تحقيق: مُحمَّد عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، 1413هـ - 1993م.
- أبو حامد مُحمَّد بن مُحمَّد الغزالي الطوسي، شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل، تحقيق: حمد الكبيسي، مطبعة الإرشاد، بغداد، الطبعة الأولى، 1390 هـ - 1971م.
- أبو عبد الله مُحمَّد بن بهادر الزركشي منشور في القواعد الفقهية، وزارة الأوقاف الكويتية، الكويت، الطبعة الثانية، 1405هـ - 1985م.
- أحمد بن الشيخ مُحمَّد الزرقا، شرح القواعد الفقهية، صححه وعلق عليه: مصطفى

- أحمد الزرقا، دار القلم، دمشق، سوريا، الطبعة الثانية، 1409هـ - 1989م.
- أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري، دار المعرفة، بيروت، 1379، رقم كتبه وأبوابه وأحاديثه: مُجَّد فؤاد عبد الباقي، عليه تعليقات العلامة: عبد العزيز بن عبد الله بن باز.
- أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام مُجَّد هارون، دار الفكر، بيروت، 1399هـ - 1979م.
- بدر الدين العيني، عمدة القاري شرح صحيح البخاري، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د.ت.
- بلقاسم ذاكر مُجَّد الزبيدي، الضوابط الشرعية لاستثمار أموال الجهات الخيرية، اللقاء السنوي السابع للجهات الخيرية.
- التجاني الشيخ صابوني مُجَّد، صرف الزكاة لصالح صندوق التضامن الإسلامي، مجلة مجمع الفقه الإسلامي، العدد الرابع، 1988م.
- تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، مجموع الفتاوى، تحقيق: عبد الرحمن بن مُجَّد بن قاسم، الناشر: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية، المملكة العربية السعودية.
- تمام عودة العساف و مُجَّد حسن أبو يحيى، العمل الخيري في ضوء القواعد المقاصدية، المجلة الأردنية في الدراسات الإسلامية، مجلد 8 العدد 3، 1434هـ، 2012م.
- جابر العلواني، مقاصد الشريعة، دار الهادي، د.م، الطبعة الأولى، 2001م.
- جمال الدين ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت، الطبعة الثالثة، 1414هـ.
- جميلة عبد القادر شعبان الرفاعي، القواعد الفقهية والأصولية ذات الصلة بالعمل الخيري وتطبيقاتها، مؤتمر الخليج الخيري الثالث، 2008م.
- حبيب الله مُجَّد التركستاني، دور نشاط التسويق في تنمية الموارد المالية في الجمعيات الخيرية، اللقاء السنوي السابع للجهات الخيرية.
- الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، تحقيق: صفوان عدنان الداودي، دار القلم، الدار الشامية - دمشق بيروت، الطبعة: الأولى، 1412هـ.
- زين الدين بن إبراهيم بن مُجَّد المعروف بابن نجيم المصري، الأشباه والنظائر على مذهب أبي حنيفة النعمان، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1419هـ - 1999م.

- سعدي أبو حبيب، القاموس الفقهي لغة واصطلاحاً، دار الفكر. دمشق، سورية.
- الشاطبي، الموافقات، تحقيق: أبي عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفان، د.م، الطبعة الأولى، 1417هـ/ 1997م.
- صالح سليمان الوهبي، العمل الخيري والمتغيرات الدولية، التحديات والأوليات والمستقبل، ورقة مقدمة في مؤتمر الآفاق المستقبلية للعمل الخيري، بالكويت، 1435هـ.
- صلاح الدين جوهر، إدارة المؤسسات الاجتماعية، أسسها ومفاهيمها.
- الطاهر بن عاشور التونسي، مقاصد الشريعة الإسلامية، تحقيق: محمد الحبيب بن الخوجة، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر.
- عبد الحكيم بن محمد، العمل المؤسسي: معناه ومقومات نجاحه، مقال في مجلة البيان، العدد 143.
- عبد الحميد براهيم، العدالة الاجتماعية والتنمية في الاقتصاد الإسلامي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1997.
- عبد الرحمن الخليل بن أحمد بن عمرو بن تميم الفراهيدي، كتاب العين، تحقيق: د مهدي المخزومي، د إبراهيم السامرائي، دار ومكتبة الهلال القاهرة، د.ت.
- عبد الرحمن بن أبي بكر جلال الدين السيوطي، الأشباه والنظائر، دار الكتب العلمية، الطبعة: الأولى، 1411هـ - 1990م.
- عبد الرحمن بن معلا اللويحق، الشخصية الحكمية للوقف في الفقه الإسلامي، الألوكة، 2015م.
- عبد الرحمن بن معمر السنوسي، اعتبارات المآلات ومراعاة نتائج التصرفات: دراسة مقارنة في أصول الفقه ومقاصد الشريعة، دار ابن حزم، الدمام، المملكة العربية السعودية، ط1، 1424هـ.
- عبد الرحمن بن ناصر السعدي، رسالة في القواعد الفقهية، المؤسسة السعيدية، الرياض، 1981م.
- عبد الغني بن عبد الواحد بن علي بن سرور المقدسي الجماعيلي الدمشقي الحنبلي، عمدة الأحكام، تحقيق: سمير بن أمين الزهيري، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الرياض، المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى، 1419هـ، 1998م.
- عبد الله المسلم، بين العمل المؤسسي والعمل الفردي، مقال في مجلة البيان، العدد 117.

- عبد الله مبروك النجار، افتراض الشخصية وآثاره في الفقه الإسلامي مقارنةً بالقانون، دار النهضة العربية، 1996م.
- عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الأنعام، راجعه وعلق عليه: طه عبد الرؤوف سعد، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، د.ت.
- العضد الإيجي، شرح المختصر على مختصر المنتهى الأصولي، تحقيق: فادي نصيف وطارق يحي، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، 1421هـ.
- فاتحة فاضل العبدلاوي، العمل الخيري الإسلامي بين التأصيل وإمكانات التفعيل، مؤتمر العمل الخيري الخليجي الثالث، "دبي".
- الفيروزآبادي، القاموس المحيط، تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، الطبعة الثامنة، 1426 هـ - 2005م.
- كمال الدين محمد بن عبد الواحد السيواسي المعروف بابن الهمام، فتح القدير، دار الفكر، بيروت، د.ت.
- محمد الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة، تحقيق: محمد الطاهر الميساوي، دار النفائس، د.م، الطبعة الثانية.
- محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير: تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد، الدار التونسية للنشر، تونس، 1984هـ.
- محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين عن رب العالمين، تحقيق: محمد عبد السلام إبراهيم، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة: الأولى، 1411هـ - 1991م.
- محمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري الجعفي، الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله ﷺ وسننه وأيامه، صحيح البخاري، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، الطبعة الأولى، 1422هـ.
- محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الأملي، جامع البيان في تأويل القرآن، تحقيق: أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى، 1420هـ - 2000م.
- محمد بن عبد الله الخرخشي المالكي، شرح مختصر خليل للخرشي، دار الفكر، بيروت، د.ت.

- مُجَّد ناجي عبد الرب عطية، البناء المؤسسي في المنظمات الخيرية: الواقع وآفاق التطوير (دراسة ميدانية للجمعيات والمؤسسات الأهلية في أمانة العاصمة صنعاء)، رسالة ماجستير، الجامعة الوطنية، صنعاء، الجمهورية اليمنية، 2006م.
- مصطفى الزرقا، فتاوى مصطفى الزرقا، دار القلم، دمشق، 1990م.
- الموسوعة الفقهية الكويتية، وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، الكويت، 1404 - 1427هـ.
- يعقوب السلمي، معوقات التطوعي في المؤسسات الإسلامية، إدارة العمل التطوعي.
- يوسف حسن، ماهية العمل الخيري، مجلة الإنساني، 2008.

الدولة في الإسلام وتناقضات الدولة الحديثة

د. بون باهي

أستاذ بجامعة نواكشوط العصرية - موريتانيا

المقدمة:

كثيرة هي الدراسات والأبحاث التي طرقت موضوع الدولة في الإسلام أو نظام الحكم، ولعل القاسم المشترك بينها، هو البحث في أصل هذه الدولة: نشوئها، تكوينها، ونظام الحكم فيها، وأطوارها التاريخية. والمتمعن في هذه المسألة يجدها تدور حول قضية رئيسية طرحت في البدء على المسلمين بعد إنهاء الخلافة الإسلامية عام 1924م بعد أن تعودوا عليها قرونا من الزمن وجدوا أنفسهم بين عشية وضحاها خارج زمنها. ثم تحولت بعد ذلك إلى مادة فكرية تلقفها رواد الفكر العربي والإسلامي المعاصر في مناظراتهم السياسية، وأسألوا حولها حبرا غزيرا، وعرفت في أدبياتهم بمسألة "الدين والدولة أو الخلافة في الإسلام". والحال أن البحث هنا ليس معنيا بتلك المناظرات والسجلات الفكرية، بقدر ما ينصب على نموذج دولة وجد في الماضي، وآخر نعيشه في الحاضر وفي الوقت الراهن. فالدولة في الإسلام كما يؤرخ لها بدأت بعد البعثة المحمدية، وكانت نتيجة لها، إذ لم يكن لعرب الجزيرة حينها ملك ولا دولة، وإن عرفوا مدنا ودولا وممالك في أزمنة غابرة، إلا أن الإسلام وجد النظام السياسي والاجتماعي في مكة ويشرب (أي موطن الدولة الجديدة)، نظاما جماعيا قبليا لا يرقى إلى مستوى الدولة التي قوامها أرض ذات حدود معلومة، وجماعة من الناس تسكن هذه الأرض، وسلطة مركزية تنوب عنهم في تدبير شؤونهم الجماعية⁽¹⁾، وبذلك أقام الدولة الجديدة التي

(1) - محمد عابد الجابري، الدين والدولة وتطبيق الشريعة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، 1996،

د. بون باهي

شهدت أول وثيقة دستورية مكتوبة وهي: دستور المدينة الذي وضعه الرسول ﷺ، ومن المؤكد أن هذه الدولة مثلت الاستمرارية التاريخية لدول الخلافة الإسلامية المتعاقبة التي كان آخرها الدولة العثمانية⁽¹⁾، حيث كان لتفكك هذه الأخيرة تحت وقع الغزو الاستعماري الأوروبي الاقتصادي والعسكري والثقافي الدور الحاسم في الانتقال من نموذج الدولة الموروث الذي نشأ وترعرع في حضن التجربة الإسلامية إلى نموذج الدولة الحديثة كما نشأت في التجربة الأوروبية في العصر الحديث.

تبحث الدراسة في موضوع الدولة في الإسلام والدولة الحديثة من زاوية مغايرة، تروم تقديم تفسير لطبيعة هذه الدولة وعلاقتها بالمجتمع في التجريبتين: الإسلامية والحديثة، وترصد التحول الذي طرأ على وظيفة وجهاز الدولة، من دولة يكاد يكون وجودها المادي محصورا في المركز دون الأطراف، إلى دولة تكاد تكون موجودة في كل مكان، تواكب الفرد من يوم ولادته إلى يوم وفاته فتعد له شهادة وفاة. وتستند في المعالجة إلى مقارنة بنائية تحليلية من أجل الوصول إلى التحولات البنيوية والوظيفية المفترضة، وعلاقتها بتغير وتبدل شكل الدولة والمجتمع ونظام الحكم.

ستكون الإجابة من خلال ثلاثة محاور: محور أول، يناقش الدولة في الإسلام أو نظام الحكم، وثان، حول التعريف بالدولة الحديثة، وثالث مخصص لتناول التناقض الحاصل بين بنيتي الدولة في الإسلام والدولة الحديثة.

أولا: الدولة في الإسلام أو نظام الحكم

ترجع نشأة الدولة في الإسلام عمليا وإجرائيا، إلى هجرة الرسول ﷺ من مكة إلى المدينة عام 622م، حيث أقام أول نواة لدولة الإسلام، شهدت أول وثيقة دستورية مكتوبة، وهي صحيفة المدينة التي هدفت إلى تنظيم حياة المسلمين والمجتمعات الأخرى⁽²⁾. وتحدّر

ص 13.

(1)

- برهان غليون، نقد السياسة الدولة والدين، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - المغرب، الطبعة الرابعة، 2007،

ص 5.

(2)

- فالخ حسين، بحث في نشأة الدولة الإسلامية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، 2010، ص

==

الإشارة إلى التمييز بين مصطلح "الدولة الإسلامية" الذي هو حديث نسبياً، ومصطلح "دولة الإسلام"، الذي يشير في دلالة إلى معان عديدة، من أبرزها:

1 - الدولة التاريخية التي كانت سائدة في العالم الإسلامي خلال العصر الوسيط وإلى عهد قريب منا.

2 - الدولة التي تُحكّم شرع الله.

3 - وأخيراً الدولة التي سادت المجال الجغرافي الذي كان أغلب أهله يدينون بالإسلام⁽¹⁾.

لقد مثلت هذه البداية استمرار الدولة الإسلام في المجتمع الإسلامي زهاء 13 قرناً من الزمن، بدءاً بدولة النبوة والخلافة الراشدة، مروراً بالدولة الأموية والعباسية والعثمانية. إلا أن الملاحظ في التجربة الإسلامية هو غياب التنظير حول فكرة الدولة، وإن كثرت الحديث عن نظام الحكم، فنجد أن القضايا التي شغلت اهتمام الفكر السياسي الإسلامي من "الآداب السلطانية" إلى "السياسة الشرعية"، هي فكرة الأمة/ الجماعة، والخلافة/ الإمامة الكبرى، وأهلية ولي الأمر، والبيعة والولاية، وحقوق أهل الذمة، والمسلمين، فكان التركيز على العدل والشورى، وعلى تماسك وحدة الجماعة، ولم تكن فكرة المواطنة واضحة، ولا فكرة الدولة القومية، بقوامها القانوني والسياسي، كما كانت موجودة في الفكر اليوناني والفارسي والروماني وعلى العموم في الديانات التقليدية⁽²⁾.

ذلك أن مصطلح "دولة" المتعارف عليه في زمننا الحاضر، والذي يشير إلى كيان سياسي ومؤسسي مجسد لوحدة المجتمع وسيادته على أرضه، لم يكن متداولاً في اللغة العربية، كمقابل

34.

(1)

- محمد جبرون، مفهوم الدولة الإسلامية (قراءة جديدة لعلاقة الإسلام بالدولة)، في: أنس الطريقي وآخرون، ملف بحثي مفهوم الدولة، "الدولة الإسلامية"، "دولة الخلافة"، مؤمنون بلا حدود، بتاريخ 2015/1/29، ص 7.

(2)

- عدنان السيد حسين، تاريخية الدولة بين الماضي والحاضر: ظروف النشأة وآثارها، في: أزمة الدولة في الوطن العربي بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية بالتعاون مع مركز كارنيغي للشرق الأوسط، والجمعية العربية للعلوم السياسية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، 2011، ص 46-47.

لكلمة (State) بالإنجليزية وما يطابقها في اللغات الأوروبية الأخرى، فقد تأخر ظهور هذا المفهوم في الفضاء العربي الإسلامي حتى فترة غير بعيدة من عصر النهضة العربية. وإذا كان من الطبيعي ألا يتبلور المفهوم في الفكر السياسي العربي الإسلامي فإن ذلك يعود إلى عدم التمييز تاريخياً بين الدولة والنظام، كما هو الحال مثلاً بالتمييز الذي نلمسه بشأن فكرة: "الدولة الصينية" أو "الدولة الفارسية" أو "الدولة الرومانية"، أي الدولة بمعناها التجريدي وليس السلطوي المشخص. فإلى عهد قريب كان مصطلح الدولة يشير في الاجتماع السياسي الإسلامي إلى معنى "الحكومة" أو "النظام القائم" أو "الأسرة والجماعة الحاكمة"، وبهذا المعنى استخدم ابن خلدون مصطلح "الدولة/ الملك" في مقدمته⁽¹⁾.

وما تسعفنا به مصادر التاريخ هو أن مصطلح "الدولة" كمفهوم سياسي لم يظهر (إلا مع انتصار الثورة العباسية حين جرى على لسان العباسيين وأنصارهم قولهم: "هذه دولتنا" أو ما يشبه ذلك، إشارة إلى انتقال "الأمر" إليهم من يد الأمويين. ومن هنا جاء على لسان المؤرخين عبارات: "الدولة الأموية"، و"الدولة العباسية"، و"دولة معاوية"، و"دولة هارون الرشيد"... إلخ. وهي عبارات تفيد انتقال "الأمر" من أسرة إلى أخرى، ومن ملك إلى آخر. أما المعاجم العربية فقد ظهر لفظ "دولة" في لسان العرب كالتالي: (الدولة بالفتح والدولة بالضم: العقبة في المال والحرب)، أي انتقالها من حال إلى حال. ومنه تداول المال بين الأيدي (وأيضاً تداول الناس الخبر)، وكذلك (الأيام دول)⁽²⁾. وهكذا تعني مفردة "دولة" في اللغة العربية (معنى التغير وتقلب الأحوال مقابل اللفظ الانجليزي STATE الذي يعني الحالة الثابتة كما هي، ويشترك منه حتى معنى السكون. إلا أن العرب والمسلمين في الغالب لا ينظرون إلى كلمة دولة بمعناها المتقلب المتغير، كما في الأصل اللغوي، بل يتماهى مفهوم

(1) - محمد جابر الأنصاري، التأزم السياسي عند العرب وموقف الإسلام، مكونات الحالة الزمنية نظرة مغايرة في خصوصية الإشكال السياسي عند العرب وموقف الإسلام منه، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، 1995، ص 21.

(2) - محمد عابد الجابري، الدين والدولة وتطبيق الشريعة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، 1996، ص 21-20.

(1) الدولة مع تمثيلها في مدركاتهم الجماعية والذي يفيد في الغالب معنى السلطة والنظام⁽¹⁾، ولعل مرد ذلك كما سنبين لاحقاً هو أن الإسلام بالتعريف "دين الجماعة"، وأن وظيفة الدولة في الإسلام، حراسة شؤون الدين والدنيا، ولهذا نشأت، بخلاف الديانات السماوية الأخرى التي لم تقم دولة، وإنما وجدت دولاً قائمة أمامها.

ثانياً: التعريف بالدولة الحديثة

لقد انشغل الفكر السياسي الأوروبي منذ العصور القديمة بموضوع الدولة، وحتى قبل ظهور الدولة القومية أو الحديثة التي أرست دعائمها "معاهدة وستفاليا" عام 1648م. حيث نجد في الأدبيات الإغريقية القديمة الإشارة إلى "دولة المدينة"، كدولة محدودة في مساحتها وعدد سكانها، ونعثر على الإشارة إلى فكرة المواطنة وإن كانت بدائية، فالمواطنة في دولة المدينة تقتصر على الذكور الأحرار دون سواهم⁽²⁾، ويعود السبق لأرسطو في دراسته لدساتير دول الإغريق التي رصد فيها تجربة 158 دستوراً⁽³⁾. لقد قعد أفلاطون للدولة المثالية (دولة الفضيلة)، وتبعه في ذلك تلميذه أرسطو الذي كان أكثر واقعية من أستاذه، فكانت فكرة الدولة في مجمل الفكر اليوناني وسيلة لنشر الفضيلة وتحقيق الخير العام، ولم تكن غاية في حد ذاتها ولذا تم. أما حقبة القرون الوسطى فنجد الديانات الوثنية القديمة في أوروبا لم تحمل شأن الدولة، حيث أسست لما عرف بنظرية "الحق الإلهي في حكم الدولة"، فكان أن ألهت الحاكم وقللت من شأن المواطنة، بحكم أن المواطنين لم يكونوا إلا مجرد رعايا⁽⁴⁾. إلا أنه بأفول شبح العصور الوسطى بدأ الانفصال الجذري لمخلفاتها في الفكر السياسي الأوروبي مع مكيافيللي وهوبز في القرنين السادس عشر والسابع عشر، ثم تحول هذا الفكر إلى عقيدة في ترسيخ

(1) - عزمي بشارة، في المسألة العربية مقدمة لبيان ديمقراطي عربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الثانية، 2010، ص 145.

(2) - عدنان السيد حسين، مرجع سابق، ص 46.

(3) - أرسطو، دستور الأثينيين، عربه عن أصله اليوناني وعلق عليه: الأب أوغسطينس بربارة، دمشق، الهيئة العامة السورية للكتاب، 2013، ص 14.

(4) - عدنان السيد حسين، مرجع سابق، ص 46.

د. بون باهي

الديمقراطية الليبرالية في الأجيال اللاحقة بواسطة جون لوك وروسو، بحيث أضحت فكرة (1) السيادة الشعبية مبدأً مسلماً به، وغير قابل للنقاش⁽¹⁾، وهو ما كرسته الدساتير الحديثة في متنها.

وعليه فإن لفظ الدولة الحديثة كما نحدده هنا يشير إلى معنيين:

1 - الدولة بمفهومها الأصل الأوروبي.

2 - ودولة ما بعد الاستعمار في البلاد التي خضعت للاستعمار.

إذ لا شك أن هذا التمييز ضروري لفهم تكوين هذه الدولة، ماضيها، حاضرها ومستقبلها. فإذا كانت في أوروبا مثلث ثورة على الشكل القديم للدول، وهذا الأمر لم يتم لها بمحض الصدفة، وإنما عبر محاض وولادة عسيرة صاحبتهما آلام ودماء وحروب طاحنة، فضلاً عن تحولات اجتماعية وسياسية واقتصادية جذرية، متأثرة في ظهورها بحركة التنوير التي استغرقت القرن 18، لتدل هذه الأحداث على انبثاق نظام أوروبي جديد من الدول ذات السيادة المستقلة⁽²⁾، فإنها في البلدان الأخرى التي لم تشهد الدولة الحديثة إلا بعد رحيل الاستعمار، أقصى ما قامت به هو استنساخ مشوه للتجربة الأوروبية، بما في ذلك الثورة على الشكل القديم للدول التي وجدها الاستعمار قائمة دون أن تكون للدول المستوردة خصوصية. الخاصة الثانية هي أن معظم دول العالم الآن تتوفر على دساتير، سواء كانت مكتوبة أم عرفية، وهذا ما جعل مفهوم الدولة الدستورية ينطبق على هذه الدول، والحال أن ميزة الدول الحديثة أنها دول تنشئها دساتير⁽³⁾، تحدد شكلها وهويتها ونظام الحكم فيها

(1) - تشارلز باتر وورث، الدولة والسلطة في الفكر السياسي العربي، في: الأمة والدولة والاندماج في الوطن العربي، الطبعة 1، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1989، ج 1، ص 90.

(2) - هانك جونستون، الدول والحركات الاجتماعية، ترجمة: أحمد زايد، الطبعة 1 (القاهرة، المركز القومي للترجمة، 2018)، ص 12-13.

(3) - انظر بهذا الخصوص رأي ريموند كاري دي مالبرغ:

Carré de Malberg (Raymond), Contribution à la théorie générale de l'Etat, (Dalloz, Paris, 2004).

وحدود فصل السلط، والمؤسسات، وهذا بخلاف الدول التقليدية حيث لم تكن هذه الدول تتوفر على دساتير - على الأقل التجربة الإسلامية بعد دستور المدينة - وإن عرفت مبادئ دستورية كالشورى والبيعة والبت في النزاعات ومعاملة أهل الذمة ⁽¹⁾.

من هذه الزاوية تختلف المدارس القانونية والفكرية بشأن تعريف الدولة الحديثة، ففي القانون الدولي يشترط لوجودها أربعة أركان، هي: (الإقليم، السلطة، الشعب، والاعتراف الدولي)، ومع أن هذه العناصر يمكن العثور عليها لدى المجتمعات البدائية، فإن التطور الذي شهده القانون الدولي منحها مدلولاً مغايراً، وخصوصاً فيما كرسه مبدأ المساواة في السيادة بين الدول الأممي. أما المدارس الفكرية، فهي مثلما يعرفها باعتبارها "واقع الفكرة الأخلاقية"، أما ماكس فيبر فاعتبرها المنظمة الوحيدة المخول لها بأن "تحتكر العنف المشروع في إقليم معين" ⁽²⁾، وأشار إلى أن التعريف الذي قدمه فيبر وهو أحد كبار المختصين في مجال الدولة الحديثة، لا شك أنه أكثر ولوجاً إلى عالم هذه الدولة وأجهزتها البيروقراطية والعسكرية والأمنية على النحو الذي أضحت عليه ولم يكن موجوداً في السابق كما سيأتي بيانه. بيد أنه من الجدير بالملاحظة النظر إلى التصويب الذي قدمه بيار بورديو لمسألة احتكار العنف المشروع، وذلك بإضافة كلمة "الرمزي" فيصبح (احتكار العنف المادي والرمزي)، بأن يصير إلى (احتكار العنف الرمزي المشروع)، ذلك أن لجوء الدولة إلى استخدام العنف غير المشروع يفقدها الشرعية ⁽³⁾. ولعلنا نخلص إلى القول بأن أهم خصائص الدول الحديثة ومميزاتها تتجلى في خاصيتين: الأولى وهي القدرة على احتكار أدوات القهر؛ والثانية وهي بناء مجتمع المواطنة الذي أظهرت هذه الدول قدرة فائقة على ضبطه ومراقبته والتحكم فيه. ذلك أن دول ما قبل القرن التاسع عشر لم تكن (سوى رجل بوليس مكلف بجمع الضرائب والتعبئة للحرب)، فهي لم تكن تتدخل إلا في نطاق محدود (الضرائب، التجنيد، الحرب)، بينما الدول الحديثة كدول

(1)

- حسب علمنا فإن أول وثيقة دستورية مكتوبة ظهرت بعد دستور المدينة هي الدستور التونسي لعام 1861م.

(2)

- بمجت قرني، وافدة متغربة، لكنها باقية تناقضات الدولة العربية القطرية، في: الأمة والدولة والاندماج في الوطن العربي،

مرجع سابق، ص 53.

(3)

- بيار بورديو، عن الدولة دروس في الكوليج دو فرانس (1989 - 1992)، ترجمة: نصير مروءة، الطبعة 1 (بيروت،

المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2016)، ص 18-19.

(1)

قومية ووطنية كما الآن تتدخل في كل تفاصيل الحياة اليومية للناس .

ثالثا: التناقض بين بنيتي الدولة في الإسلام والدولة الحديثة:

إن البحث في هذا المحور ينصب على بنية الدولة ووظيفتها في الإسلام وفي المجتمعات الحديثة. وبادئ ذي بدء لا بد من الإشارة إلى مجموعة من المسلمات أو لنقل بعبارة أخرى المفارقات، وأول هذه المسلمات أن الدولة في الإسلام دولة تُحَكَّم شرع الله ولم تعرف فكرة القانون إلا في العصر الحديث في ظل نموذج الدول القطرية الراهن؛ ثانيها أن الدولة الحديثة دولة سيدة تُحَكَّم القانون والمؤسسات، وينظر إلى المجتمع فيها كمكون من مكوناتها، ملزم بالخضوع لأوامرها وقراراتها جبرا أو قهرا؛ المسلمة الثالثة والأخيرة هي أن الإسلام بخلاف ذلك جعل الدولة مكونا من مكونات المجتمع/ الأمة، وهذا ما نلمسه في الدور الذي لعبته الثقافة الإسلامية باعتبارها ثقافة تعطي الأولوية لمفهوم الجماعة/ الأمة، وأهدافها التاريخية على الدولة، وإن كانت هذه الثقافة لا تلغي الدولة فإنها لا تمنحها امتيازاً على الأمة، بحكم أن المشروع السياسي للإسلام هو مشروع بناء الجماعة/ الأمة، والدين لا يمكن تحقيقه خارج هذه الجماعة⁽²⁾.

لقد نتج عن هذا الواقع ما وصفه الدكتور نصر مُجَّد عارف بهامشية دور الدولة التقليدية في المجتمع الإسلامي⁽³⁾، إذ كانت هذه الدولة في نظره قليلة التدخل، ونادرة الاحتكاك بالمجتمع، ولا تكاد تتجاوز سلطتها العاصمة، لأن المجتمع كان يقوم بمعظم الوظائف التي تمارسها الدولة في عصرنا الحالي، وبالتالي كان دور الدولة محصورا في وظائف أربعة، هي:

- توفير الحماية الخارجية عن طريق تأمين الثغور؛

(1) - هانك جونستون، مرجع سابق، ص 14.

(2) - هبة رءوف عزت، في البدء كانت الأمة: بين قومية الغرب وأمة الإسلام، منشور في موقع الدكتور هبة رءوف عزت (<http://www.heba-ezzat.com>).

(3) - نصر مُجَّد عارف، الأبعاد الدولية للاستبداد السياسي في النظم العربية: جدلية الداخلي والخارجي، في: الاستبداد في نظم الحكم العربي المعاصر، (تحرير) علي خليفة الكواري، مشروع دراسات الديمقراطية في البلدان العربية، الطبعة 2 (مركز دراسات الوحدة العربية، 2006)، ص 534 وما بعده.

- توفير الأمن الداخلي من خلال نظام الشرطة والحسبة؛
- الفصل في المنازعات من خلال مؤسسة القضاء وولاية المظالم؛
- إعالة الفقير وغير القادر عن طريق دواوين الخراج والأرزاق والمكوس والزكاة.

يرصد هذا الباحث بداية إنهاء هذا النموذج الدولي من خلال ما قام به محمد علي باشا في مصر، حيث مثل "دورة جديدة" في نموذج الدولة، ووظيفتها وهدفها وعلاقتها بالمجتمع. وذلك بعد استيراده نموذج الدولة الأوروبية وفرضه على المجتمع المصري، مما أفقده كل وظائفه التقليدية وأفلسه بصورة كاملة لحساب هذه الدولة، التي خلص بشأنها إلى نتيجة مؤداها أنها خلقت نموذجاً جديداً في العالمين العربي والإسلامي يكون فيه المجتمع ضعيفاً جداً، وتكون الدولة قوية جداً. وفي نظره فقد استمر هذا النموذج ينمو ويتطور، حتى أصبح المجتمع كيانا عاجزاً، مشلولاً، عالة على الدولة، لا يملك من أمره شيئاً، وذلك بعد القضاء على قواه الفاعلة وكل الفعاليات التي كان يقوم بها⁽¹⁾.

الشكل: يبين أوجه الشبه والاختلاف بين نموذج الدولة في بلاد الإسلام والدولة الحديثة

طبيعة المجتمع	طبيعة الدولة	حدود السلطة	
أهلي/ قبائل	تتميز بوجود السبيبة (قبائل مسلحة)	تدخل نسبي في شؤون المجتمع	الدولة في بلاد الإسلام
مواطنون	احتكار العنف المشروع . الجيش النظامي	تدخل وضبط	الدول الحديثة

المصدر: من إعداد الباحث.

يوضح الشكل أعلاه، كيف أن الدولة في بلاد الإسلام عرفت نوعاً من السلطة المركزية/ المخزن، وهذه السلطة كما هو مبين لم تكن تتدخل إلا في حدود ضيقة، بخلاف السلطة

(1) - نصر محمد عارف، المعادلات الجديدة: مستقبل الدولة في العالم العربي، مجلة السياسة الدولية، العدد 186، أكتوبر

المركزية في الدول الحديثة المتدخلة بشكل واسع، وذلك بحكم أن طبيعة الدولة في بلاد الإسلام كانت شبه مقسمة إلى مركز وأطراف، ومجتمع قبلي موزع بين قبائل موالية للمركز/المخزن ومنها يكون جيشه وحاشيته، وأخرى معارضة أو في الأطراف البعيدة للدولة وتتميز بالسيية وعدم الخضوع، وبالتالي الدولة لم تتدخل لإحداث تغيير على النظام الاجتماعي الذي كان قائما. يوضح الشكل أعلاه أيضا التحول الذي أحدثته الدولة الحديثة أو لنقل البدع التي جاءت بها، كبدعة دولنة المجتمع واخضاعه لأوامرها، وبدعة نزع سلاح القبائل واحتكار وسائل العنف من خلال الجيش النظامي والشرطة، وبدعة بيروقراطية الإدارة والمواطنة... إلخ.

لقد أطلق أحد الدارسين توصيفا ربما يكون الأقرب لتحليل الدولة الحديثة، وهو أن هذه الدولة وفقا لوظيفتها ظلت في السابق (تنتصب على رأس مجتمعها باسم "الإمامة العامة"، فأصبحت الدولة المحدثه [..] مطالبة بأن تقوم بدور "الكفالة العامة" لأفراد المجتمع)⁽¹⁾، وقد حدث ذلك باستبدال القاعدة القبلية للدولة التقليدية، بالجهاز البيروقراطي في ظل الدولة الحديثة، وبالاغتماد على الجيش النظامي⁽²⁾، وبحسب باحث آخر فإن الدولة الحديثة: (لم تر النور من خلال عملية اضمحلال وتفكك تلقائية للنظام السلطاني أو القبلي التقليدي. واقتصادها الرأسمالي لم يأت ثمرة تحليل تاريخي لعلاقات الإنتاج الإقطاعية الموروثة والقائمة. كما أن نسق قيمها لم تكن نتيجة التقاء طبيعي لنظام القيم الديني - القبلي التقليدي المتوارث⁽³⁾).

لقد سعت هذه الدولة بشكل واضح في إطار ما يسميه الهرماسي بدولنة المجتمع Etatisation de la société إلى إقناع الناس بمشروع الدولنة الذي أغراه في الواقع وجعلهم (يتوقعون من الدولة أن تكون مركز الإدماج والتنمية، وأن تنجز لحسابهم كل ما حرّمهم منه)

(1) - على أولملي، الإصلاحية العربية والدولة الوطنية، الطبعة 1 (بيروت، دار التنوير للطباعة والنشر، 1985)، ص 195.

(2) - محمد عبد الباقي الهرماسي، المجتمع والدولة في المغرب العربي، الطبعة 2 (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1992)، ص 20.

(3) - عبد الإله بلقزيز، الإسلام والسياسة دور الحركة الإسلامية في صوغ المجال السياسي، الطبعة 1 (الدار البيضاء، المغرب، المركز الثقافي العربي، 2001)، ص 130-131.

د. بون باهي
(1)
الاستعمار

بيد أن واقع نسخة الدولة الحديثة في الاجتماع السياسي العربي الإسلامي لم يتما مع فكرة "الكفالة العامة لأفراد المجتمع"، خصوصاً مع بروز الصعوبات التي واجهت الدولة في التنمية والبناء وفشل المشروع الوطني الإدماجي الذي شرعن لوجودها وانتزاعها من الاستعمار الأوروبي. ومنذ بداية سبعينات القرن الماضي أخذ الحماس والتفاؤل في التراجع، وبدأت ثقة الناس في وعودها تنهار⁽²⁾، وبدأ أن مشروع الدولة لم يكن سوى مبرر لاستنبات فكرة الدولة الحديثة، إذ الملاحظ أن هذه الدولة تجاوزت كل أطوار النمو من الولادة إلى الشباب والرشد، بينما ظل المجتمع يعيش في مستنقع من التخلف والفقر والامية، ويمكن القول إنه منذ ذلك الحين ألغت الدولة المجتمع وفرضت نفسها بوصفها "مركز الشرعية الوحيد ومصدر القوة الوحيد"، فلم تعد تستمد شرعيتها من المجتمع وإنما من وجودها كدولة، لتتحول بتعبير الدكتور برهان غليون إلى "مجرد جهاز يحاول بكل الوسائل أن يسيطر على الأرض والسكان الخاضعين له، وليس له من مرشد أخلاقي أو سياسي سوى القوة"⁽³⁾، ليخلص إلى نتيجة مفادها انحسار هذه الدولة ونزوعها بشكل مستمر إلى "دولة - النظام"، الذي يخلق طبقته، في شكل: "دولة - الطبقة"، لا دولة جميع المواطنين⁽⁴⁾، وهذا لعمري أمر كارثي.

ومهما يكن فإن تناقضات الدولة الحديثة paradoxes وهي كثيرة لا يسمح مجال بحث من هذا القبيل ببسطها، وإن كان الهدف أصلاً من القيام بهذا العمل هو فتح النقاش حول قضايا الدولة في الإسلام والدولة الحديثة، فإنه يمكن تقديم فكرة بسيطة، وهي أن الدولة الحديثة لم تمثل البديل بأجهزتها المتضخمة لوظيفة المجتمع التقليدي في الإسلام، كما أنها لم تستلهم من وظائف مؤسسات الدولة في الإسلام، الكثير، كوظيفة مؤسسة المسجد والزاوية والأوقاف والمحاضرة وغيرها، فقد كان المجتمع قوياً بفضل هذه المؤسسات حتى في ظل غياب الدولة، ولعل المثال الأبرز على ذلك بلاد ما يعرف تاريخياً بـ "شنقيط"، أي موريتانيا الحالية،

(1) - محمد عبد الباقي الهرماسي، مرجع سابق، ص 127.

(2) - نفس المرجع السابق، ص 129.

(3) - برهان غليون، المحنة العربية: الدولة ضد الأمة، الطبعة 3 (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2003) ص 241.

(4) - نفس المرجع السابق، ص 243.

فرغم قساوة الظروف المناخية ونُدرة الموارد، وبدائية نمط العيش ووسائله، اشتهر هذا المجتمع بقيم الكرم والضيافة والتكافل والتضامن الاجتماعيين، فكان الميسور يخصص من ماله للفقير حصة معلومة فيما يشبه مشاعية الثروة، عن طريق "الرّفكة"⁽¹⁾، أو "المنحة"⁽²⁾، أو الزكاة أو الأعطية وغيرها.

الخاتمة:

يمكن أن نخلص مما سبق إلى نتيجتين:

الأولى، أن الإسلام دين ودولة، ولكن ليس بمعنى الدولة الدينية كما يشار إليها في التراث الكهنوتي الذي ساد أوروبا القرون الوسطى، إنما وفق خصوصية وتكوين الدولة في الإسلام (دولة النبوة، الخلافة الراشدة، الخلافة الإسلامية)، كدولة أنشأها الإسلام لتحل محل النظام الاجتماعي الذي كان سائدا لدى العرب وحال دون قيام سلطة مركزية في بلادهم، ثم ليصبح هذا النموذج الدولي فيما بعد هو السائد في بلاد الإسلام، وقد لاحظنا أن هذه الدولة بحكم وظيفتها المتمثلة في تنفيذ المشروع السياسي للإسلام، الذي هو مشروع بناء الجماعة/ الأمة، لم تضعف المجتمع الأهلي، وظل يقوم بمعظم الوظائف التي تمارسها الدولة في عصرنا الحالي، ما جعل أهداف الأمة التاريخية تتحقق في تكامل بين المجتمع والدولة.

الثانية، هي أن الدولة الحديثة لم تأت كاستمرار لمشروع الدولة في الإسلام، بل جاءت كاستمرار لمشروع دولة ما بعد معاهدة وستفاليا في أوروبا، وإن كانت هذه الأخيرة عمدت إلى إضعاف جهاز الدولة عبر مؤسسات موازية مستقلة كالأحزاب السياسية ومنظمات المجتمع المدني والإعلام، فإن هذه المؤسسات في بلادنا تكاد تكون بلا تأثير، ما يدعو إلى إعادة الاعتبار لفكرة الدولة الحديثة وعلاقتها بالمجتمع لكي تكون تكاملية لا صدامية، بين الرجوع لدولة الإمامة أو تجسيد لدولة الكفالة العامة لكافة أفراد المجتمع.

(1) - نظام تقليدي قديم وجد لدى القبائل الموريتانية، فكانت هذه القبائل تنظم سنويا رحلة لجلب حاجة القبيلة لعام بكامله، وكانت الأسر الفقيرة تحصل على نصيبها من التموين بشكل تضامني.

(2) - نظام تقليدي لا زال موجودا في المجتمعات القروية، حيث يقوم الغني بمنح ناقة أو بقرة أو شاة حلوب للأسر الفقيرة، أو جمل للركوب والاستغلال.

المصادر والمراجع

الكتب:

- أرسطو، دستور الأثينيين، عربيه عن أصله اليوناني وعلق عليه: الأب أوغسطينس بربارة، دمشق، الهيئة العامة السورية للكتاب، 2013.
- أومليل، على، الإصلاحية العربية والدولة الوطنية، الطبعة 1، بيروت، دار التنوير للطباعة والنشر، 1985.
- باتر وورث، تشارلز، الدولة والسلطة في الفكر السياسي العربي، في: الأمة والدولة والاندماج في الوطن العربي، ج1، الطبعة 1، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1989.
- بشارة، عزمي، في المسألة العربية مقدمة لبيان ديمقراطي عربي، الطبعة 2، مركز دراسات الوحدة العربية، 2010.
- بلقزيز، عبد الإله، الإسلام والسياسة دور الحركة الإسلامية في صوغ المجال السياسي، الطبعة 1، الدار البيضاء - المغرب، المركز الثقافي العربي، 2001.
- بورديو، بيار، عن الدولة دروس في الكوليج دو فرانس (1989 - 1992)، ترجمة: نصير مرو، الطبعة 1، بيروت، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2016.
- جابر الأنصاري، مُجّد، التأزم السياسي عند العرب وموقف الإسلام، مكونات الحالة المزمّنة نظرة مغايرة في خصوصية الإشكال السياسي عند العرب وموقف الإسلام منه، الطبعة 1، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1995.
- جونستون، هانك، الدول والحركات الاجتماعية، ترجمة: أحمد زايد، الطبعة 1، القاهرة، المركز القومي للترجمة، 2018.
- حسين، عدنان السيد، تاريخية الدولة بين الماضي والحاضر: ظروف النشأة وآثارها، في: أزمة الدولة في الوطن العربي بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية بالتعاون مع مركز كارنيغي للشرق الأوسط والجمعية العربية للعلوم السياسية، الطبعة 1، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2011.
- حسين، فالح، بحث في نشأة الدولة الإسلامية، الطبعة 1، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2010.
- عابد الجابري، مُجّد، الدين والدولة وتطبيق الشريعة، الطبعة 1، بيروت، مركز

- دراسات الوحدة العربية، 1996.
- عابد الجابري، مُجَّد، الدين والدولة وتطبيق الشريعة، الطبعة 1، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1996.
- عبد الباقي الهرماسي، مُجَّد، المجتمع والدولة في المغرب العربي، الطبعة 2، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1992.
- غليون، برهان، المحنة العربية: الدولة ضد الأمة، الطبعة 3، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2003.
- غليون، برهان، نقد السياسة الدولية والدين، الطبعة 4، الدار البيضاء - المغرب، المركز الثقافي العربي، 2007.
- مُجَّد عارف، نصر، الأبعاد الدولية للاستبداد السياسي في النظم العربية: جدلية الداخلي والخارجي، في: الاستبداد في نظم الحكم العربي المعاصر، (تحرير) علي خليفة الكواري، مشروع دراسات الديمقراطية في البلدان العربية، الطبعة 2، مركز دراسات الوحدة العربية، 2006.

الدراسات:

- جبرون، مُجَّد، مفهوم الدولة الإسلامية (قراءة جديدة لعلاقة الإسلام بالدولة)، في: أنس الطريقي وآخرون، ملف بحثي مفهوم الدولة، "الدولة الإسلامية"، "دولة الخلافة"، مؤمنون بلا حدود، بتاريخ 2015/1/29.
- رءوف عزت، هبة، في البدء كانت الأمة: بين قومية الغرب وأمة الإسلام، منشور في موقع الدكتورة هبة رءوف عزت (<http://www.heba-ezzat.com>)
- مُجَّد عارف، نصر، المعادلات الجديدة: مستقبل الدولة في العالم العربي، مجلة السياسة الدولية، العدد 186، أكتوبر 2011.

المراجع الأجنبية:

- Carré de Malberg (Raymond), Contribution à la théorie générale de l'Etat, (Dalloz, Paris, 2004).

اللغة العربية وتدريسها في بلاد شنقيط.. مقارنة بين الطرق القديمة والأساليب الحديثة

د. أحمدو ولد آكاه

أستاذ بالمدرسة العليا للتعليم - موريتانيا

المقدمة:

عرفت بلاد شنقيط (موريتانيا) نموذجا تعليميا فريدا من نوعه في العالم بأسره تأقلم مع الظروف البيئية والاقتصادية والاجتماعية وبذلك حقق غايات وأهدافا بمثابة معجزات تمثلت في قيام جامعات الصحراء أي: المحاضر.

وشكلت هذه المدارس مراكز إشعاع تخرج منها علماء أفذاذ ساهموا في تعليم ونشر شتى العلوم الدينية والأدبية وقد شاع صيت الكثير منهم في مختلف أصقاع العالم وبخاصة في البلاد المقدسة والشرق الأوسط. كما تجدر الإشارة إلى المد الدعوى المحظري في إفريقيا جنوب الصحراء وكذا مقاومتها الشرسة للاستعمار.

ونشأت المحاضر في محيط يتميز بقساوة الطبيعة، وبندرة المياه، مما اضطر سكان البلد إلى الترحال الدؤوب بحثا عن المرعى والكلاء؛ فكانت تنتقل من مكان إلى مكان وكانت الكتب نادرة والحفاظ عليها مهمة صعبة.

أما فيما يخص الظروف الاقتصادية فكان الاقتصاد متواضعا جدا، يعتمد أساسا على التسمية الحيوانية؛ لذلك كان شيخ المحظرة في الغالب منميا فيأخذ منه هذا النشاط ومن تلامذته قسطا من الوقت لا يستهان به.

وكان المجتمع يعيش حياة بسيطة تقوم على القيم الإسلامية الأصيلة وعلى التضامن والتكافل الاجتماعي فكانت المحظرة مؤسسة اجتماعية تحظى بمساندة ومؤازرة الجميع.

وعلى الصعيد التربوي كان نظام التعليم شبه مجاني يتوخى منه الشيخ الأجر والثواب فيما تعتمد طرق التدريس أساساً، التلقين والذاكرة فيتمكن الدارسون بواسطتها من حفظ القرآن الكريم وكتب الفقه والسيرة النبوية والشعر.

ويمكن الاطلاع على الدراسات التي قيم بها في هذا الموضوع، لكن ينبغي الإشارة إلى أن هذه الطرق التعليمية تكاد تفتقر للتحليل والنقاش والتطبيقات العملية فقدما يقول أحد الفلاسفة: إنه من الأفضل أن يكون للمرء رأس فره بدل أن يكون ملآن.

طرأت تحولات كبرى على نمط حياة الموريتانيين سواء في البوادي أو في المدن، ولهذا السبب وبفعل غزو المجتمع الاستهلاكي نشأت حاجات جديدة يتوجب على المرء تلبيتها مما اضطر أغلبية مشايخ المحاضر إلى البحث عن سبل جديدة للرزق فأخذت المادة مكان الأجر والثواب، وصار حتمياً على طلبة العلم الالتحاق بالنظام التربوي المصنف أو البحث مبكراً عن حرفة.

وبدأ الدور البارز لهذه المحاضر يتقلص بعيد الاستقلال الوطني أمام الإقبال على النظام التربوي الحديث وإثر موجات الجفاف، من بداية السبعينيات من ق20م/ ق 14 -15هـ نتج عنه تغيير جذري في أنماط حياة الموريتانيين.

وفي هذا الإطار أما حان الوقت أن تتكيف محاضرنا مع الظروف الجديدة وأن تستفيد من الحداثة و تكنولوجيا العصر مع الحفاظ على روحها وطابعها المميز؟

ذلك ما سنحاول الإجابة عليه من خلال المحاور التالية:

. المحور الأول: مفاهيم أساسية، وسيتضمن تعاريف أنماط التعليم، وعلاقة التربية بالثقافة، والدورة التعليمية المحظية للتحمل، وتعريف الحداثة.

. المحور الثاني: تدريس اللغة العربية في بلاد شنقيط بين منظومتي التعليم القديمة والحديثة، وذلك من خلال التطرق لمستويات المَرِّي (بالكسر)، والمَرِّي (بالفتح)، والطرق، والمحتوى والوسائل.

. المحور الثالث: أساليب تدريس اللغة العربية في بلاد شنقيط

المحور الأول: مفاهيم أساسية

وسيتطرق هذا المحور لبعض المصطلحات الضرورية التي تمهد للموضوع وتجعله في سياقة العام، مثل:

1 - تعاريف أنماط التعليم:

تنقسم أنماط التعليم بشكل عام إلى النمط النظامي والنمط غير النظامي.

فالتعليم النظامي: التعليم النمطي التقليدي السائد المتميز بالهرمية بالمدرسة ﴿أَمَّ لَكُمْ كِتَابٌ فِيهِ تَدْرُسُونَ﴾ [القلم: 37]⁽¹⁾.

والتعليم غير النظامي: وهو مواز للتعليم النمطي، ويكمل عمل ما أصبح يسمى بالمدرسة، ويهدف إلى:

- تنويع البرامج
- تعميم التعليم
- البعد عن السباق إلى الشهادات
- سد ثغرات التعليم النظامي

ومن التعليم غير النظامي:

* التربية المستديمة والمستمرة (لكل المستويات وكل الأنماط والأشكال التربوية وفروع المعرفة والناس وطيلة الحياة).

* التعليم المحظري وهو تعليم أصيل من أنواع التعليم الموازي، وأدى دمج الكل في اسم المحظرة

(1) - قال القرطبي في الجامع لأحكام القرآن في تفسير قوله تعالى: ﴿وَلْيَقُولُوا دَرَسْتَ﴾ [الأنعام: 106]: "قرأ

أبو عمرو وابن كثير: دارست كفاعلت". انظر: أبا عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية، القاهرة، الطبعة الثانية، 1384هـ - 1964م، ج 7، ص 58. واستعملت المحظرة كمقابل للكلمة الإنجليزية School والفرنسية Ecole في الإطار الديني في الترجمات القديمة.

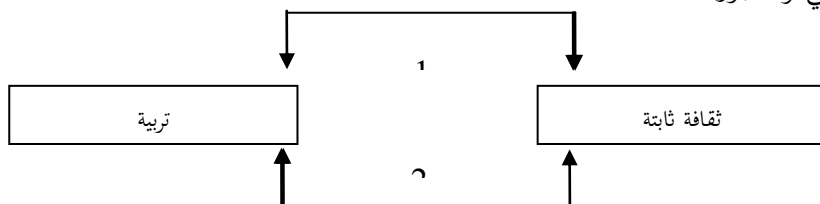
إلى فوزى أزاحت الستار عن الهيبة العلمية للمحظرة⁽¹⁾ :

- تعليم غير حضوري وخاصة مع تطور الاتصالات
- بالمراسلة
- التعليم المتعدد الوسائل
- تعليم الكبار
- المدارس الحرة
- المحاضر
- وسائل الإعلام
- المنظمات المحلية والدولية

2 - علاقة التربية بالثقافة:

يتبع الموضوع الدراسي في إطار الثقافة أساليب منها:

ثقافة ثابتة خالصة: الثقافة تخلق التربية، وتؤهل الأجيال الشابة لثقافة الأجيال السابقة (طابع محافظ) النموذج المتمركز حول المدرس أي اعتبار المدرس مركزا للتنظيم: كالكتاب المدرسي والسبورة⁽²⁾.



- **ثقافة ثابتة خالصة:** 1: الثقافة تخلق التربية. 2: التربية تعيد الكيفية كاملة إلى الثقافة الأصلية.

- **ثقافة ذات طابع مختلط ديناميكية :** إصلاح جيد.

(1) - دليل كلية اللغة العربية، جامعة أم القرى، مركز الوسائل التعليمية، مكة المكرمة، المملكة العربية السعودية، 1402-1403هـ.

(2) - ميلود حبيبي، الاتصال التربوي وتدرّس الأدب، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 1993، ص 97.

3- الدورة التعليمية المحظية للتحمل:

-الصنافة المتأالية، وهي صنافة المرابط محمدن فال بن متالي، والتي لخصها العلامة أحمد ابن أحمد بقوله:

1 2 3 4
 ومن يقدم رتبة على المحل
 كتب إجازة وحفظ الرسم
 1 2 3 4
 من المراتب المرام لم ينل
 قراءة تدريس: اخذ العلم

ويمكن توضيحها عبر الجدول التالي:

كتابة النص في لوح غالبا من إملاء الأستاذ	←	التصحيحه على الشيخ إجازة	←	حفظه جهرا بالتركار عن ظهر قلب	←	قراءة النص على الشيخ سماعا
8		7		6		5↓
حفظ النص مع الشرح	→	تكرار التلميذ حرفيا لما سمع جهرا أو بمساعدة معيد	→	شرح الشيخ له دون مرجع إن كان من شيوخ النصوص	→	قراءة بيت أو فقرة واحدة من جديد (2)

مؤسسات التعليم المحظري :

- المساجد
- بعض المنازل
- قصور النخبة
- الرباطات
- الزوايا

(1) - ومثل الصنافة الزرقوية: "قاعدة لكل شيء وجه {منهج - طريقة}: فطالب العلم في بدايته شرطه: *الاستماع *القبول *التصور *التفهم *التعليل *الاستدلال *العلم والنشر. حتى إن من قدم رتبة عن محلها عدم الوصول للحقيقة".

(2) - محمد الدريج، التدريس الهادف، الدار البيضاء، مطبعة النجاشي الجديدة، الطبعة الثانية، 1994، ص 53.

- دور الحكمة
- حوانيت الوراقين
- المدارس
- الجوامع

* 4- تعريف الحداثة:

رجُلٌ حَدَّثَ السِّبَّ .. بَيَّنَّ الحَدَاثَةَ ...: فَتَيٌّ . والحديث: الجديد⁽¹⁾ .

والحداثة هنا اصطلاحاً: ما جد من طرق وفتيات تربوية نشطة، متفائلة، فعالة. وهي التي "تحول للطفل الاتصال بالحقيقة بواسطة تجاربه الشخصية، ولها مدعّمات بيولوجية وسيكولوجية ونفسية اجتماعية.

وينبغي للمحظرة التأقلم مع العصر بحيث تحافظ على أصالتها وتفتح على الحداثة والتكنولوجيا. ولكي تكون الرؤية واضحة نورد هنا ما تعنيه الحداثة، فحسب الباحثة والأكاديمية المصرية سماح أحمد فريد:

إن الحداثة هي الطريق الموصل للعالمية في الحياة الاقتصادية والاجتماعية، فضلاً عن التساؤل عن إمكانية احتفاظ المجتمعات المحلية بهويتها، وذاتيتها الثقافية، وتراثها الديني، كنظم ثقافية في ظل محاولات الهيمنة وفرض السيطرة الثقافية والاجتماعية التي تمارسها المجتمعات المتقدمة على بعض دول العالم الثالث. وثمة بعض المحاولات المعاصرة التي ناقشت تأثيرات ثقافة التحديث على الثقافات الموروثة لبعض المجتمعات والتي ربما لا تتضمن فقط تغيير بعض العناصر الثقافية أو تحويلها لعناصر تستمد قيمها من ثقافة التحديث، وإنما أيضاً تحويلها وإعادة إنتاجها من جديد كي تتماشى مع ثقافة التحديث، وما يعنيه ذلك من تشويه لبعض التقاليد الموروثة في الملامح العامة أو في الأدوار المنوطة بها.

(1)

- الفيروزآبادي، القاموس المحيط، تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، بإشراف: محمد نعيم العرقسوسي، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، الط: 8، مادة: (ح د ث).

مزايا الحداثة والتكنولوجيا:

أصبح إذن، من اللازم تحويل التعليم من تعليم كمي إلى تعليم كفي، لا يهتم بالحشو والتلقين فقط، ولكن يجب أن يهتم بتنمية المهارات والقدرات، لا بد للتعليم أن يدعم ويرسخ الخبرات والمقومات لبناء إنسان المستقبل، الذي يملك القدرة على التطور والنمو، وأن يتسلح بالمقومات الأساسية لعصر جديد، عصر التطور والثورة والتكنولوجيا. أما فيما يخص التكنولوجيا فيمكن تعريفها على أنها:

* **تعريف التكنولوجيا:** كلمة عربية الأصل، من الإتيان أي الاجتهاد في المجالات التقنية كالنجارة والميكانيكا والمعلوماتية⁽¹⁾، واستخدام المكتبة الشاملة السريعة.

أو هي >> جهد إنساني وطريقة للتفكير في استخدام المعلومات والمهارات والخبرات والعناصر البشرية وغير البشرية المتاحة في مجال معين وتطبيقها في اكتشاف وسائل تكنولوجية لحل مشكلات الإنسان وإشباع حاجاته وزيادة قدراته. <<

وعلى هذا الأساس فإن المحظرة الموريتانية يمكنها أن تستفيد من مزايا الحداثة والتكنولوجيا دون المساس بهويتها وجوهرها.

والتكنولوجيا: الوسائل السمعية البصرية والبصرية المدرسية والمخابر والكمبيوتر. فتغيرت بعض الثوابت تبعاً لذلك مثل المقصديات التالية قديماً وحديثاً:

قديماً:	حديثاً:
- ملء الرؤوس كماً	- تكوين كفي
- إنسان طيع	- مواطن مسؤول نزيه منفتح ماهر

المحور الثاني: تدريس اللغة العربية في بلاد شنقيط بين منظومتي التعليم القديمة والحديثة

يحاول هذا المحور عقد مقارنة بين منظومتين تربويتين، هما المنظومة القديمة والمنظومة

(1) - تقرير عن نشاطات القطاع في الفترة ما بين 1997 إلى يوليو 2003.

الحديثة، وذلك من خلال التطرق لمستويات النموذج التربوي المتمركز حول التلميذ، والمتمركز حول المدرّس، والمرّي (بالكسر)، والمرّي (بفتح)، والطرق التربوية، والمحتوى، والوسائل.

1- مقارنة بين النموذج المتمركز حول التلميذ، والنموذج المتمركز حول المدرّس

	النموذج المتمركز حول التلميذ:	النموذج المتمركز حول المدرس:
المعرفة	نسبية، ذاتية، يتم بناؤها من طرف الإنسان.	مطلقة، تعادل الحقيقة، مستقلة عن الإنسان.
التعلم	طبيعي، يتم بمتعة، يتحقق داخليا عن طريق تعلم ذاتي، أفقي.	غير طبيعي صعب موجه من الخارج، عمودي.
التلميذ	إيجابي: يبادر، يبحث، يكتشف، يستجيب لخصوصياته الذاتية.	سلبي: يستمع، يكتب، يخضع، لا خصوصية له.
المدرس	يسهل عملية التعلم الذاتي، يحرك الجماعة، وسيط بين التلاميذ والمهام المنجزة وبين التلاميذ خلال نشاطهم.	يبلغ معلومات، مهياً مسبقاً، يمارس سلطته على التلميذ، ضابط القسم.
الطريقة	لا مركزية، مفتوحة، تتيح للتلميذ تعلماً ذاتياً، مناقشة حرة بين التلاميذ والمدرس كفرد من الجماعة، تعطي أهمية للمهارات كالإبداع وحل المشاكل.	إلقائية، تلقينية، تعطي أهمية للمعلومات والمعارف.
الحوافز	داخلية، تركز على ميولات وحاجات التلاميذ	خارجية، تتم عن طريق التهيب ⁽¹⁾ .

(1) - المدرس والتلاميذ أية علاقة؟ تأليف: مجموعة من الأساتذة، 1994، الدار البيضاء، المغرب، ص 45.

الإبقاء على محاسن وخصوصيات محظية تطلب المحافظة عليها:

- مناهج تعليمية فردية: الفروق
- مناهج اقتصادية: مجانية التعليم والإمامة
- مناهج شعرية نظامية وأدبية: تبسيطة
- منهج بحث و أغاز تمرينية تنافسية: تحفيزية
- مناهج حفظ وتخزين: الثبات وسرعة الاسترجاع
- مناهج سمرية شفوية سمعية: التسلية
- مناهج تقويمية تشجيعية: تنافسية.

مقترحات منهجية على مستويات الأبعاد التربوية الداخلية:

2- على مستوى المربي (بالكسر):

- التأكيد على خبرات الماضي في مضمون التعليم ومقرراته
- إجراء دورات تدريبية للأساتذة و المعلمين و المشايخ⁽¹⁾ والمكونين
- عدم الاكتفاء بأستاذ واحد
- انتداب محاضرين
- تكوين مشايخ على القدوة الحسنة
- تحسيس بما يجري من تجارب سائدة في البلدان النامية.

3- على مستوى المربي (بالفتح):

- الطالب يمل التعليم النظري بالدرجة الأولى ولا بد له من التعامل مع التجربة
- القيام باختبارات للتلاميذ
- مراعاة فروقهم الفردية
- الشهادات أفضل وسيلة للدخول في الحياة النشطة

(1)

- تطوير برامج إعداد المعلمين وتدريبهم للوفاء بمتطلبات الدور المتغير للمعلم، ص 17 وما بعدها، 1998.

- تنظيم وقت الطالب المحظري طبقا لمقتضيات القواعد التربوية
- تزويده بالطرق الحديثة ولا تختلف أيضا الطرق الرمزية
- العمل على ردم الهوة بين النظام التربوي القديم والنظام التربوي الحديث
- إدخال ممارسات تربوية جديدة عن طريق تقسيم تربوي مستمر للتلاميذ
- إنشاء مكتبة داخل المحظرة تحت تصرف التلاميذ
- الاستفادة من المكتبات الصوتية خاصة لتعلم القراءات

4- على مستوى الطرق:

- تنوع طرق التدريس (استخدام الطرق الحديثة)
- الحفاظ على الحفظ الواعي الموسوعي والمرجعي للمتون القديمة
- بعث شعار "لا غَبَّ" (أي: مواصلة التعلم)
- تحديد الأهداف: هدف خاص = قدرة × محتوى. أمثلة في الأهداف الخاصة⁽¹⁾
- اعتماد التدرجات في الطريقة:
- التدرج من المعلوم إلى المجهول، والانتقال من السهل إلى الصعب، ومن البسيط إلى المعقد
- التدرج من الكل إلى الجزء، ثم إلى الكل (الأمثلة - القواعد - التطبيقات)
- التدرج من المحسوس إلى المجرد، ومن الجزئيات إلى الكليات
- اتباع طريقة "الدولة" لاقتصاد الوقت والجهد والتكاليف⁽²⁾
- لا بد من التقليل من التلقين
- التعليم يعمل على بناء الذاكرة ويركز على مبدأ الحفظ والاستظهار مع التوجيه المباشر
- زيادة المشاركة وإبداء الرأي
- اتباع طرائق تربوية حديثة تعتمد على التحليل والاستنباط مع التلقين خاصة في تحفيظ

(1) - عبد الله الشيباني، المجلة العربية، العدد 248، السنة 22، يناير 1998.

(2) - الدولة: مصطلح يقصد به اشتراك عدة تلاميذ في برنامج واحد، خلافا لما هو معهود في المحاضر.

5- على مستوى المحتوى:

- إيجاد منهجية للتخطيط الاستراتيجي وربط التربية بالتنمية الشاملة
- الاهتمام بمضمون التعليم واحتياجات المجتمع
- التعليم لا يتحقق فيه الفرص التعليمية المتساوية لجميع المتحقيين
- تتم صياغة أهدافه ومنطلقاته من قبل النخبة والسلطة السياسية
- إيجاد تواصل منهجي بين المراحل: الأولى، الثانوية، الجامعة
- الفصل بين أنواع التعليم النظامي والمهني والمعرفي والنظري والعملي⁽¹⁾
- مواءمة المقررات مع مقتضيات العصر
- توسيع محتوى البرنامج حتى يشمل مواد أخرى
- استئناس ب :
- برنامج الشعبة الأصلية: وقد تكون أقرب النماذج للتعليم الأصلي
- برامج المعهد العالي للدراسات والبحوث الإسلامية
- برامج م. ع. ت: شعبة العربية والتربية الإسلامية
- برامج معهد ابن عباس سنة 1984 م
- توجيه الأهداف نحو ما يؤمل تحقيقه
- توجيه محتوى الموضوعات الدراسية بمعالجة الحقائق العلمية بالأدلة والشواهد
- تزويد المعلمين بإطار مرجعي يربط بين المواد: (الدين، الحساب) ومفاهيمها
- المحافظة على النصوص والمتون المحفوظة
- تنشيط حركة التدوين والإفتاء وجمع الفتاوي وتصحيحها

(1) - من مجلة التربية القطرية، العدد 128، مارس 1999، ص 87-88.

- إدخال مواد جديدة كالحساب واللغة الفرنسية في مناهج المحظرة لولوج التعليم النظامي العام أو المهني

- إدخال أعمال تطبيقية في المنهاج: الوضوء، التيمم، التركة إلخ

6- على مستوى الوسائل:

- إحداث معاهد لاستيعاب خريجي المحاضر
- استخدام وسائل الإيضاح التربوية
- تطوير سكن الطلاب
- إنشاء مكتبة
- إنشاء أوقاف لتسيير هذه المؤسسات
- إدخال الوسائل الحديثة في التدوين مما يهم المسلم من معاملة أو عبادة⁽¹⁾
- إنشاء قاعة للمعلوماتية ومعدات للتصوير وتحديد بعض تجهيزات المدارس
- إثراء بالمكتبات الشاملة
- إجراء مسابقات سنوية
- إنشاء مركز للإنترنت: محظرة - نت
- سجل تاريخي للمحضرة وأشياخها⁽²⁾
- ورقة بحث بعد كل موضوع

المحور الثالث: أساليب تدريس اللغة العربية في بلاد شنقيط

تتعدد أساليب تدريس اللغة العربية من بلد لآخر ومن نمط تربوي لغيره، لكن أهم تلك

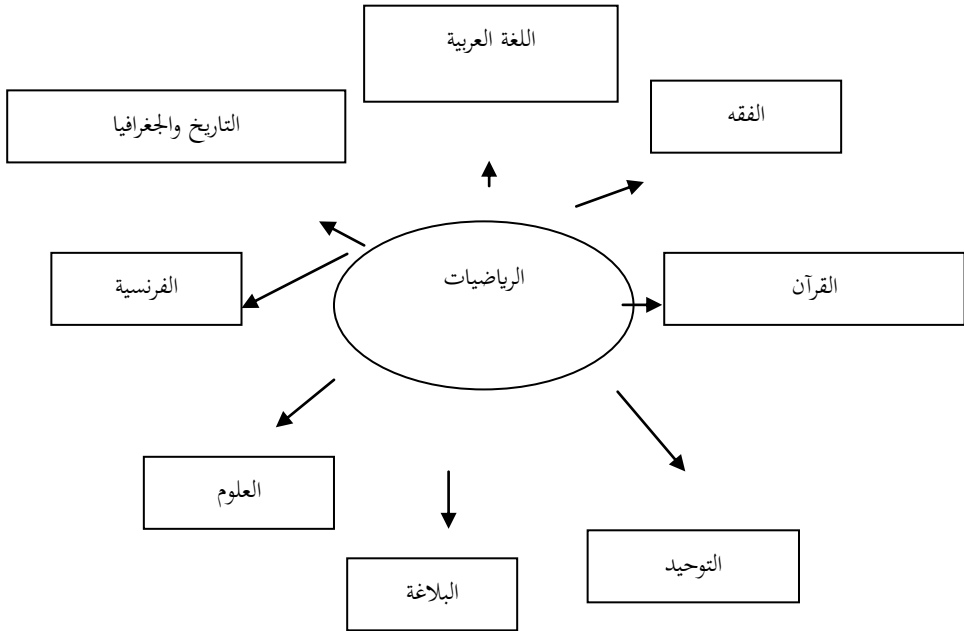
(1) - الأستاذ حمدا ولد اتاه، محاضرة في دار الشباب القديمة في نواكشوط، 10 ربيع الأول 1422هـ.

(2) - دليل كلية اللغة العربية، جامعة أم القرى، مركز الوسائل التعليمية، 1402-1403.

1- أسلوب الدمج:

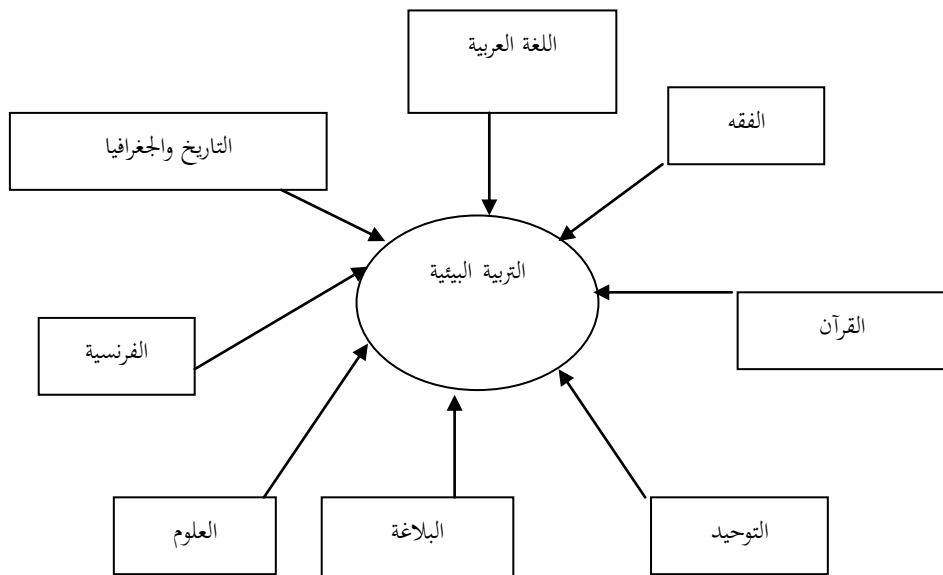
ويسمى أيضا بأسلوب النهج المتعمد مثل إدخال الرياضيات في موضوعات في النحو: تدريس العدد. أو في الفقه: دروس التركة. وفي العلوم أثناء تفسير الآية الكريمة: ﴿وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا﴾ [الأعراف: 55] في وجوب حفظ النفس والمال... ويهدف إلى أن:

- يزيد فهم الطالب
- يربط بين المواد
- يتطلب إجراء اختيار مقصود للمادة وضمها إلى الموضوعات الدراسية الأخرى:



2- أسلوب تداخل الاختصاصات:

وهو تعاون بين الاختصاصات للوصول إلى غاية مشتركة تعطي كل مادة جانباً منها للتربية البيئية مثلاً:



3- أسلوب التعليم التطبيقي والتفكير العملي، الذي يستعمل المعارف المكتسبة لحل مشكلة كمشكلة التسول وشح المياه (أحاديث التكسب والفقه).

4- أسلوب المجال الواسع:

وهو إدماج مادة مع عدد من المقررات؛ لينشأ مجال واسع لتحقيق التكامل في المعرفة، وإلى مبادئ عامة تتعلق بمقرر بعينه، بل بمختلف المقررات كقضية مواجهة العولمة.

5- أسلوب الوحدة الدراسية المتكاملة:

مثل مشكلة تتطلب دراستها الاستعانة بعدد من المواد الدراسية للحصول على المعلومات التي تساعد على فهم موضوع المحور، وهو مفيد للصغار ويتسم بالكلية

الخلاصة:

من خلال السطور السابقة وفي المحور الأول تتضح بعض المفاهيم الأساسية، التي تؤطر للموضوع من خلال تعاريف أنماط التعليم، وعلاقة التربية بالثقافة، والدورة التعليمية المحظية للتحمل، وتعريف الحداثة.

وفي المحور الثاني يتجلى الفرق بين منظومتين تدريسيّتين للغة العربية في بلاد شنقيط، وهما المنظومة التعليمية القديمة وكذلك الحديثة، وذلك من خلال التطرق لمستويات المربيّ (بالكسر)، والمربيّ (بالتفتح)، والطرق، والمحتوى والوسائل.

وفي المحور الثالث، تم تناول أساليب تدريس اللغة العربية في بلاد شنقيط، والتي تختلف من بلد لآخر ومن نمط تربوي لغيره، ومن أهم تلك الأساليب أسلوب الدمج، والذي رأينا أنه يسمى أيضا بأسلوب النهج المتعمد مثل إدخال الرياضيات في موضوعات في النحو: تدريس العدد، أو في الفقه: دروس التركة، وفي العلوم. وكذلك أسلوب تداخل الاختصاصات، وهو تعاون بين الاختصاصات للوصول إلى غاية مشتركة تعطي كل مادة جانبا منها للتربية، وأسلوب التعليم التطبيقي والتفكير العملي، الذي يستعمل المعارف المكتسبة لحل مشكلة كمشكلة التسول وشح المياه (أحاديث التكسب والفقه)، وأسلوب المجال الواسع، وهو إدماج مادة مع عدد من المقررات لينشأ مجال واسع لتحقيق التكامل في المعرفة، وإلى مبادئ عامة تتعلق بمقرر بعينه، بل بمختلف المقررات كقضية مواجهة العولمة، وأسلوب الوحدة الدراسية المتكاملة، مثل مشكلة تتطلب دراستها الاستعانة بعدد من المواد الدراسية للحصول على المعلومات التي تساعد على فهم موضوع المحور، وهو مفيد للصغار ويتسم بالكلية (التلوث).

(1) - التكامل بين التعليم النظامي وغير النظامي، إيسيسكو، 1998م.

المصادر والمراجع

القرآن الكريم

أولاً: الكتب:

- أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي، الجامع لإحكام القرآن، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية، القاهرة، الطبعة الثانية، 1384هـ - 1964م.
- مجموعة من الأساتذة، المدرس والتلاميذ أية علاقة؟ الدار البيضاء، 1994.
- محمد الدريج، التدريس الهادف، الدار البيضاء، مطبعة النجاح الجديدة، الطبعة الثانية، 1994.
- محمد بن يعقوب الفيروزآبادي، القاموس المحيط، تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، بإشراف: محمد نعيم العرقسوسي، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، الطبعة الثامنة، 1426هـ - 2005م.
- ميلود حبيبي، الاتصال التربوي وتدريب الأدب، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، 1993.

ثانياً: الدوريات والمجلات:

- عبد الله الشيباني، المجلة العربية، العدد 248، السنة 22، يناير 1998.
- مجلة التربية القطرية العدد 128، مارس 1999.

ثالثاً: التقارير والمحاضرات:

- تطوير برامج إعداد المعلمين وتدريبهم للوفاء بمتطلبات الدور المتغير للمعلم، 1998.
- تقرير عن نشاطات القطاع في الفترة ما بين 1997 إلى يوليو 2003.
- التكامل بين التعليم النظامي وغير النظامي، الإيسيسكو، الرباط، 1998م.
- حمدا ولد اتاه، محاضرة في دار الشباب القديمة في انواكشوط، 10 ربيع الأول 1422هـ .
- دليل كلية اللغة العربية، مركز الوسائل التعليمية بجامعة أم القرى، مكة المكرمة، 1402-1403.

العوامل الجغرافية وتأثيرها على استقرار السكان في بورتسودان

د . ياسر عبد الحمود حامد التهامي

أستاذ بجامعة البحر الأحمر - السودان

المقدمة:

تصنف هذه الدراسة ضمن موضوعات الجغرافيا البشرية، لما لها من صلة بتعليل الاستقرار البشري في مدينة بورتسودان، وكما هو معلوم فإن الجغرافيا البشرية هي ذلك الفرع من الجغرافيا الذي يدرس مجموعة العوامل التي تؤثر في الاستقرار البشري في مختلف مناطق العالم، وهذه العوامل تختلف في تأثيرها على الاستقرار السكاني من مكان لآخر، فمثلاً هنالك عوامل بشرية مكنت الإنسان من تغيير ظروف بيئته الطبيعية وتعديلها حتى تتلائم مع وجوده بها، لذلك لا يمكن أن تكون العوامل الطبيعية وحدها المسؤولة عن استقرار السكان بمعزل عن العوامل البشرية الأخرى التي تتكامل وتتداخل مع بعضها البعض، وتؤثر مجتمعة على استقرار السكان⁽¹⁾.

إشكالية البحث:

يتركز كثير من سكان العالم حول المناطق الساحلية باعتبارها مناطق جاذبة للسكان وتلعب دوراً مهماً اقتصادياً واجتماعياً فضلاً عن موقعها الجغرافي الذي يسهل على سكانها عملية الاتصال بالعالم الخارجي، وفي هذا الإطار تبرز أهمية مدينة بورتسودان باعتبارها تطل على ساحل البحر الأحمر من جهة، وتمثل من جهة أخرى ميناء السودان الرئيسي، كما أنها تعد من ناحية أخرى من أكثر المناطق جذباً للسكان في السودان وتحتل بذلك المرتبة الثانية

(1) - فتحي محمد أبو عيانة ، دراسات في الجغرافيا البشرية، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية. مصر، 1989. ص 29-55.

بعد الخروطوم من حيث عدد السكان، وذلك نظرا لما تمتلكه من عوامل بشرية واقتصادية تجعلها منطقة جاذبة للسكان وعاملا مؤثرا في الاستقرار السكاني، ولإيضاح إشكالية البحث نطرح الأسئلة التالية:

1- ما هي العوامل البشرية ذات الدور الفاعل في الاستقرار السكاني بالمنطقة؟

2- ما هي الأنشطة الاقتصادية المسؤولة عن الاستقرار السكاني بالمنطقة؟

فرضيات البحث:

1- الميناء يمثل أهم عوامل الاستقرار السكاني بالمنطقة.

2- طرق النقل من أهم عوامل الجذب السكاني بمنطقة الدراسة.

3- وجود أنشطة اقتصادية جذبت أعدادا كبيرة من السكان للاستقرار السكاني في المنطقة.

أهداف البحث:

1- معرفة العوامل الجغرافية البشرية التي ساعدت على الاستقرار السكاني بالمنطقة.

2- معرفة دور الميناء وطرق النقل في الاستقرار السكاني بمنطقة الدراسة.

3- التعرف على أهم الأنشطة الاقتصادية التي ساعدت على الاستقرار السكاني بالمنطقة.

أسباب اختيار الموضوع:

1- قلة الدراسات في هذا المجال.

2- إحساس الباحث بأهمية الموضوع بصفته أحد أفراد المجتمع.

منهجية الدراسة:

استخدم الباحث في هذه الدراسة المناهج التالية:

أ/ **المنهج الإحصائي:** استخدم الباحث الطرق الإحصائية البسيطة لتجميع البيانات والمعلومات المتعلقة بحرفة صيد الأسماك، وتحليلها وتفسيرها، ومن ثم الاستنتاج منها للتوصل إلى الأهداف والنتائج المنشودة في الدراسة.

ب/ **المنهج الوصفي:** استخدم لوصف البيئة البشرية لمنطقة الدراسة، وتوضيح أهم

الأنشطة الاقتصادية التي ساعدت على الاستقرار السكاني بالمنطقة.

حدود البحث:

1- الحدود المكانية: تتمثل في محلية بورتسودان، التي تقع على دائرة العرض 19,35 شمالاً، وخط طول 37,13 شرقاً، يحدها شرقاً البحر الأحمر ومن الشمال الغربي محلية القنب، ومن الجنوب محلية سواكن، الخريطية⁽¹⁾.

2- الحدود الزمانية: تتناول الدراسة عوامل الاستقرار السكاني بمنطقة الدراسة منذ نشأة مدينة بورتسودان 1904م – 2016م.

مصادر جمع المعلومات:

هناك نوعان من مصادر البيانات هما:

أ- مصادر البيانات الأولية: وتستخدم فيها أدوات وسائل البحث الميداني المعروفة مثل الاستبيانات والملاحظة الشخصية والمقابلات وغيرها.

ب- مصادر البيانات الثانوية: هي البيانات المنشورة أو التي جمعها الباحث فعلاً من الميدان في حالات سابقة، ومن أهم مصادرها المراجع العلمية المتعلقة بالموضوع وبالأبحاث العلمية التي أجريت في الموضوع والمقالات المنشورة في الدوريات العلمية من المكتبة العامة والمتخصصة.

الإطار النظري للدراسة:

سأتناول أهم العوامل الجغرافية التي تساعد على الاستقرار والتركز السكاني، وهي:

1. المعتقدات الدينية والاجتماعية:

قد يكون الدين هو العامل الأوحيد الذي يؤدي إلى وجود البشر في منطقة معينة واستقرارهم بها، وأوضح أمثلة العامل الديني وأثره في الاستقرار في مناطق صحراوية، هو تأثير مكة المكرمة والمدينة المنورة على استقرار السكان في منطقة الحجاز، حيث قامت مكة في

(1) (واد غير ذي زرع) .

2. النشاط الاقتصادي:

قد مرت الحياة البشرية بمراحل عديدة تتناسب كل مرحلة مع متطلبات الإنسان الأساسية؛ فالحياة البدائية تطلبت نشاطاً اقتصادياً بدائياً يعتمد على سد احتياجات الإنسان الأساسية كالمأكل والملبس، فكان الاقتصاد البدائي هو النمط السائد وذلك يتناسب مع الكثافات السكانية المنخفضة، وبتقدم مراحل الحياة ظهرت صور أكثر تقدماً من زراعة ورعي وصناعة وغيرها (2) .

3. طرق وسائل النقل:

النقل هو حلقة الوصل بين الإنتاج والاستهلاك، وطرق النقل هي شرايين الاقتصاد في العالم ويتمثل دور طرق النقل في جذب السكان المباشر للعمران حول الطرق حتى إن مراكز العمران تتمحور من خلال امتدادات واتجاهات الطرق، وساهمت وسائل النقل المختلفة في نقل وتوزيع واستقرار السكان في مختلف أقاليم العالم (3) .

4. العوامل التاريخية والسياسية والحربية:

توزيع السكان واستقرارهم في العالم اليوم ليس وليد العوامل الآنية في الوقت الحاضر فقط، ولكن الظروف التاريخية على مر الزمن لها دور في استقرار السكان. أما تأثير العوامل السياسية فيتضح في توزيع استقرار السكان أو إعادة للتوزيع الفعلي، وعلى مستوى السياسة الدولية نجدها لعبت دوراً في توزيع واستقرار السكان؛ فقد فتحت الولايات المتحدة باب الهجرة أمام جميع الجنسيات.

(1) - فتحي محمد أبو عيانة، الجغرافيا البشرية، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، مصر، 2008، ص 104.

(2) - صبري محمد حمد، مقدمة في الجغرافيا البشرية (دراسة نظرية وتطبيقية)، الدار العالمية للنشر، الجيزة، مصر، 2009، ص 138.

(3) - المرجع نفسه، ص 139.

5. حرفة صيد الأسماك:

ذكر أبو عيانة⁽¹⁾ أن حرفة صيد الأسماك تعد من الحرف الواسعة الانتشار في العالم، حيث يمارسها السكان في كل المناطق الساحلية (توضح ذلك منطقة الدراسة؛ لأنها تقع على ساحل البحر الأحمر).

6. الهجرة:

تعتبر الهجرة من العوامل المهمة التي تلعب دوراً في اختلاف معدلات النمو السكاني ونسبة الكثافة السكانية من دولة إلى أخرى. وتعرف الهجرة بأنها ظاهرة انتقال السكان من مكان لآخر بغية العمل والاستقرار. وتمثل الهجرة الزيادة غير الطبيعية في السكان، إذ تؤثر أحياناً في الزيادة الطبيعية للسكان بالنسبة للدول المرسله والدول المستقبلة للمهاجرين، وبالتالي عدت دائماً عاملاً مهماً في استقرار أعداد كبيرة من السكان على المستوى العالمي، والإقليمي، والمحلي.

7. الميناء:

تعتبر الموانئ هي المنفذ الرئيسى للتجارة الخارجية للدولة؛ لذلك يجب التخطيط لهذه النافذة تخطيطاً بعيد المدى. وتختلف الموانئ عن بعضها البعض من حيث النوع والحجم، وكذلك من حيث التخطيط والتقييم، وهذا الاختلاف في معظم الموانئ نتيجة لموقعها الذي تتدخل فيه مجموعة من العوامل التجارية التاريخية، وتلعب الموانئ دوراً حيوياً في النمو الاقتصادي بالدول المتقدمة حيث أنها تعمل كبوابات تمر من خلالها التجارة الخارجية مثل الاستيراد للمواد الخام، أما بالنسبة للدول النامية فإن اقتصاديات معظم هذه الدول تعتمد على التجارة المنقولة بحراً، وعلى موانئها بدرجة عالية أكبر من الدول المتقدمة (توضح ذلك منطقة الدراسة؛ لأنها ميناء السودان الرئيسى). وللموانئ ذات الكفاءات والأداء المتميز دور نشط في التنمية الاقتصادية يترتب على هذا الدور بعض الإيجابيات:

- تساعد في دعم وتأكيد الاستقلال الاقتصادي والسياسي للدولة.

(1) - أبو عيانة، الجغرافيا البشرية، مرجع سابق، ص 243.

- خفض تكاليف الواردات والسلع الاستهلاكية والمواد الخام.
- تزيد من القدرة التنافسية لصادرات الدولة.
- تطوير وتنمية المناطق المجاورة للميناء (زراعية - صناعية - تجارية).
- تعتبر موردا للحصول على العملة الصعبة.
- مورد من موارد الخزانة العامة عن طريق تحصيل الرسوم الجمركية.
- قيام أنشطة متعددة تخدم النقل البحري، مثل التوكيلات الملاحية، شركات تأمين وتموين السفن وإصلاح السفن، وتخزين ونقل⁽¹⁾.

وتصنف الموانئ طبقاً للمعايير التالية: الخدمات التي تؤديها، الموقع الجغرافي، أشكال الملكية والإدارة.

ويمكن تصنيف الموانئ طبقاً للخدمات التي تؤديها إلى موانئ عامة وموانئ متخصصة. وتقوم الموانئ البحرية بالعديد من الوظائف التي تخدم الاقتصاد القومي للبلدان التي تساهم إلى حد كبير في ازدهار العلاقات التجارية بين الدول.

ويمكن تلخيص الوظائف الرئيسية للميناء في:

وظيفة النقل؛ فالميناء يوفر ويربط بين وسائل النقل البحري (السفن) والنقل البري وبالعكس.

وظيفة العمال: حيث توفر الموانئ فرص عمل كبيرة في مختلف الأنشطة وتساعد في خلق كوادر مؤهلة ومدربة في مجال الإدارة والتشغيل.

الوظيفة الصناعية: تقوم معظم الموانئ الآن على بعض الصناعات ذات الطبيعة التصديرية أو التي تعتمد على المواد الخام التي تستورد من الخارج، مثل صناعة الحديد والصلب وصناعة السفن وتجميع السيارات ومعامل التكرير.

وظيفة الموارد المالية: تعد الموانئ من أهم المصادر للحصول على العملات الأجنبية التي تحتاجها الدول عن طريق الرسوم التي تحصل من السفن والرسوم الجمركية التي ينفقها

(1) - علي مصطفى عبد الحافظ، إدارة وتشغيل الموانئ، مكتبة الإشعاع، القاهرة، الطبعة الأولى، 2000، ص 13-14.

أطقم السفن والركاب.

الوظيفة السياسية: للموانئ دور مهم في تدعيم الاستقلال الاقتصادي والسياسي للدولة سيما التي تتمتع بمنافذ (موانئ بحرية) على العالم الخارجي، دون أي ضغوط لوقوع تجارتها الخارجية تحت سيطرة أي دولة مجاورة، في حالة استخدام الضغوط التي تمارسها دولة العبور تستطيع تحقيق ذاتها واستقلالها الاقتصادي (توضح ذلك منطقة الدراسة؛ لأنها ميناء السودان الرئيسي) ⁽¹⁾.

العوامل البشرية بمنطقة الدراسة:

1. سكان وقبائل منطقة الدراسة:

البجة:

يطلق لفظ البجة على أربعة مجموعات قبلية كبيرة تحتل عشر مساحة السودان، بين نهر عطبرة والنيل والبحر الأحمر شرقاً، ومن الحبشة جنوباً حتى أسوان، وهم يمثلون سكان منطقة الدراسة، واحتفظوا بلغتهم التبادوية بالإضافة إلى العربية، وقد عاش البجة حياة الترحال مع إبلهم، وذلك بسبب الظروف الطبيعية القاسية. وتعتبر الإبل أهم ثروة في حياتهم وذلك لأنها مكنتهم من اجتياز المسافات الطويلة. وينقسم البجة البالغ عددهم 646 ألف في إحصاء 1956م إلى أربعة مجموعات من الشمال إلى الجنوب ⁽²⁾:

الأمارار:

وهم أبناء عمار وينقسمون إلى قسمين هم أبناء عمار والأتمن أبناء "عثمان" عثمان بن الشيخ عجيب المانجلك، وهم أكثر عدداً، ويسكن الأمارار في المنطقة شمال الخط الذي يصل بين بورتسودان ومحطة مسمار بين هيا وعطبرة، وحرفتهم الرئيسية الرعي والزراعة في أربعاء وأدروس وشمال سنكات إضافة إلى العمل اليدوي.

(1) - المرجع نفسه، ص 40-44.

(2) - حامد، مقدمة في الجغرافيا البشرية، مرجع سابق، ص 62.

الأريقة:

وينتمون الى مُحمَّد جمال الدين أبي العلوية وأحمد بن باصفا الذي جاء الى سواكن من الجزيرة العربية في القرن التاسع الهجري، وهم من أكثر قبائل البجة انتشاراً في أنحاء السودان، وأهم المناطق التي يسكنونها في منطقة الدراسة طوكر - بورتسودان - سواكن. وحرفتهم الرئيسية الرعى والزراعة في دلتا طوكر، ويمارس البعض منهم حرفة صيد الأسماك.

الأشراف:

وينتمون إلى الشريف مُحمَّد الحسين الذي جاء إلى سواكن في منتصف القرن العاشر الهجري، ويسكنون بورتسودان وغيرها من مدن شرق السودان، خارج منطقة الدراسة، وأهم أنشطتهم الزراعة - التجارة - والرعى. ولغتهم البجاوية.

هذه هي القبائل الرئيسية والتي تمثل الأغلبية من حيث عدد السكان، كما توجد العديد من القبائل السودانية الأخرى التي تتركز في المدن الكبرى مثل بورتسودان. وأهم هذه القبائل هي: الشايقية، والجعليين، والرباطاب، والدناقلة، وعدد من قبائل غرب السودان، وانصهروا مع بعضهم البعض وتزاوجوا مما زاد من عدد السكان في المنطقة⁽¹⁾.

يمثل وجود هذه القبائل المتنوعة من المجموعات السكانية، مورداً من القوة البشرية المتنوعة التي يمكن أن تسهم في تنمية منطقة الدراسة، وذلك باستخدامها كقوة عاملة في كافة المجالات التنموية مثل التعليم، الصحة وغيرها، مما يسهم في الاستقرار السكاني بمنطقة الدراسة.

3-4 الخصائص الاجتماعية:

جدول (1) عدد أفراد الأسرة بمنطقة الدراسة

النسبة	التكرار	العدد
3.0	8	واحد

(1)

- ميسرة عبد الله علي، العوامل الاجتماعية والاقتصادية المؤثرة في الخصوبة لمدينة بورتسودان، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة البحر الأحمر، السودان، 2014، ص 68.

اثنان	6	2.3
ثلاثة	27	10.2
أربعة	26	9.8
خمسة فأكثر	199	74.8
المجموع	266	100.0

المصدر: الدراسة الميدانية، 2018 م.

يتضح من الجدول (1) أن نسبة 74.8% من المبحوثين يزيد عدد أفراد الأسرة لديهم عن 5 أشخاص، وهذا أحد مظاهر الاستقرار السكاني بمنطقة الدراسة.

الجانب الاجتماعي:

إن معدل الأشخاص الذين يعرفون القراءة والكتابة ل 6 سنوات فما فوق هو 74,3% بالنسبة للنوعين، ويتوزع المعدل كالآتي: نسبة 53,6% من الذكور، و 46,6% للإناث. أما في المناطق الحضرية فإن نسبة 65,2% للنوعين. يأتي تفصيلها كالآتي: 45,3% للذكور، و 55,7% للإناث. أما بالنسبة للمناطق الريفية فإن المعدل أصبح 34,8% للنوعين، وتفصيلها كالآتي: 62,2% للذكور و 37,8% للإناث. ونجد أن معدل القبول الخام في المدارس الابتدائية السابقة في الفئة العمرية (6 - 11) هو 46,5% للنوعين، تفصيلها كالآتي: 48,7% للذكور، و 51,3% للإناث. ونفس النسبة للمرحلة المتوسطة للفئة العمرية (12 - 14) هي: 53,6% للنوعين، تفصيلها على هذا النحو 50,1% ذكور، و 49,9%. وبالنسبة للمرحلة الثانوية العليا في الفئة العمرية من (15 - 17) هي 46,8% للنوعين تفصيلاً 44,4% ذكور و 45,6% إناث. أما بالنسبة للمستوى الجامعي، وما فوق الجامعي للسكان المحصورين في الفئة العمرية من (18-24) كانت النسبة 21,7% للنوعين وتفصيلها: 64,2% ذكور، و 35,8% إناث⁽¹⁾. التعليم يساعد على وجود قوة عاملة مؤهلة وكوادر فنية مدربة، مما يساهم في تنمية المشروعات بمنطقة الدراسة التي بدورها توفر مجالات لفرص العمل مما يساهم في استقرار السكان بمنطقة الدراسة.

بلغت نسبة المسلمين حوالي 97,3% من السكان، والنسبة المتبقية فقط (2,7%)

(1) - المرجع نفسه، ص 72.

للدبيانات الأخرى. وتنتمي أغلبية المجموعات العرقية في الولاية إلى قبائل الهنندوة، والذين تبلغ نسبتهم 21,3% من السكان، تليهم قبيلة البني عامر الذين تبلغ نسبتهم 17,4% من السكان.

وتبلغ نسبة المتحدثين باللهجة البجاوية 63,8% من سكان الولاية، وتعتبر اللغة العربية هي اللغة الثانية في الولاية.

وجود التسامح الديني واستخدام سكان منطقة الدراسة الأصليين (البجة) للغة العربية إضافة للغتهم الأصلية، ساعد على اندماجهم مع القبائل الأخرى، ويعد ذلك سبباً مهماً لاستقرار السكاني بمنطقة الدراسة.

الأنشطة الاقتصادية بمنطقة الدراسة:

أولاً: الزراعة:

1/ الزراعة المروية:

تعتمد الزراعة المروية على الري الفيضي، وتمارس بصورة منظمة بمشروع طوكر الزراعي، الذي يعتبر من المشاريع الاقتصادية المهمة بالولاية، حيث يوفر موسم الزراعة سوقاً مهماً للعمل الموسمي ويوفر موسم الحصاد مراعي بديلة للرعاة.

2/ البستنة:

تنتشر بمناطق متفرقة من الولاية مثل خور أربعاء وخور بركة وبعض الوديان، حيث تتوفر كميات مناسبة من المياه الجوفية والسطحية لزراعة الخضروات والفاكهة. ويغذي الإنتاج السوق المحلي لمدينة بورتسودان وخاصة مشروع تنمية وتطوير البستنة الذي يهدف إلى إنشاء عدد (55) مزرعة نموذجية، بمساحة (10) فدان، موزعة على محليات الولاية بمساحة (550) فدان، وكذلك البيوت المحمية والتي تهدف لإنتاج أنواع من الخضروات مثل الطماطم والفلفل والخيار ... إلخ في غير موسمها بتكثيف الزراعة في مساحات محدودة، مما يسهم في سد الفجوة الغذائية في المنتجات الموسمية، وتحسين المنتج مع تقليل العمالة وتكلفة الإنتاج، وترشيد استخدام الموارد الطبيعية⁽¹⁾.

(1) - مقابلة علمية مع الموظفة الإدارية عفاف فضل المولى، المكان: إدارة البساتين الزراعية، بتاريخ 2017/2/28م،

3/ البساتين في منطقة الجنانين:

تقع في الشريط الغربي لبورتسودان، في المنطقة المتاخمة لخور موج شرقاً، في مساحة 350 فدان، وتنتج أنواعاً عديدة من الخضروات الورقية، بالإضافة لمنتجات بستانية مثل الباذنجان والشطة. كما توجد زراعة أعلاف البرسيم، وأصناف مختلفة من التمور المحلية. ويقدر عدد الأشجار بحوالي 3000 شجرة مختلفة الأعمار، وحديثاً تم إدخال الزراعة المحمية والتي أثبتت نجاحاً. ويعتبر الشتاء هو الموسم الرئيسي للإنتاج لتوفر المياه. ويزرع في الصيف بعض الخضرا، وتغذي هذه المزارع سوق بورتسودان بالخضروات الورقية والأعلاف⁽¹⁾.

أما الزراعة الفيضية فتتركز في وادي هوشيري وأربعات، والمحاصيل المزروعة هي الخضروات. والزراعة لها موسمان: صيفي وشتوي ويعتمد على حصاد المياه السطحية الممتلئة في إنشاء السدود والتروس. ويعتمد على الري من مياه فيضان خور أربعات من المرتفعات الغربية. والتربة رسوبية منقولة مكونة بفعل الأمطار وتتجدد سنوياً مما يزيد من قدرتها الإنتاجية. ويتراوح إنتاج الخضروات من 4-6 طن للفدان، يدعم هذا الإنتاج السوق المحلي لمدينة بورتسودان⁽²⁾.

تعتبر البستنة خاصة في وادي أربعات ومنطقة هوشيري والجنائن جنوب بورتسودان من أهم الأنشطة الاقتصادية لأنها تغذي السوق المحلي لمنطقة الدراسة باحتياجاته من الخضروات، مما يسهم في زيادة دخل الفرد ورفع المستوى المعيشي للسكان ويسهم في استقرارهم.

ثانياً: الرعي:

توفر المراعي في مناطق السهول الساحلية وبين تلال البحر الأحمر، أسهم في خلق عدد من الأنشطة الاقتصادية التي تسهم في زيادة دخل الفرد، وتحسين المستوى المعيشي لسكان منطقة الدراسة، وتمثل ذلك في حرفة الرعي وتجارة الماشية حيث تمثل منطقة الدراسة أهم سوق للماشية، وتوجد هذه الأسواق في ديم سواكن وديم العرب جنوب مدينة بورتسودان، بالإضافة إلى تربية الحيوانات مستفيدين من لحومها وألبانها، ويعد ذلك أحد أسباب

الساعة: التاسعة صباحاً.

(1)

- المرجع نفسه.

(2)

- محمد عبد الله طاهر، 2017م، مدير إدارة تربة.

(1).
الاستقرار السكاني بمنطقة الدراسة

جدول (2) يوضح أنواع وأعداد الثروة الحيوانية بحلية بورتسودان للعام 2016م

النوع	أبقار	ضأن	ماعز	إبل
العدد	-	12000	15510	46000

المصدر: إدارة الثروة الحيوانية بورتسودان، 2017م

ثالثاً: صيد الأسماك:

تمثل المياه الساحلية الضحلة 22,300 كيلومتر. وتساهم المصايد البحرية بحوالي 10 آلاف طن في العام من المخزونات السمكية، موزعة بين المصايد التقليدية والمصايد شبه الصناعية. وقد أكدت الدراسات على توافر أنواع مختلفة من الأسماك الزعفرية تقدر بنحو 290 نوعاً، بجانب 8 أنواع من القشريات فضلاً عن 33 نوعاً من الرخويات، و37 نوعاً من الشوك جلدات ذات أهمية اقتصادية تم رصدها في المياه الساحلية⁽²⁾. تمارس حرفة صيد الأسماك قبائل متعددة بعضها من السكان الأصليين (البجة) مثل: الكميلا، والقديلاب، والبشاريين، والنوراب وغيرهم، والبعض الآخر من القبائل السودانية الوافدة من خارج الولاية مثل الشايقية، والرباطاب، والمناصير والفور وغيرهم. وتعتبر الأسماك والقشريات (الجمبري)، والرخويات (الكوكبان والأصداف). أهم المنتجات البحرية بالولاية ومعظم الإنتاج يسوق داخلياً ويصدر القليل الى الخارج⁽³⁾.

توفر المصايد التقليدية والصناعية بمنطقة الدراسة بالإضافة إلى توافر وتنوع الأسماك شجع سكان منطقة الدراسة على ممارسة حرفة صيد الأسماك. وهي من الأنشطة الاقتصادية

(1) - الحسن محمد الهادي (المدير الإداري)، المكان: إدارة الثروة الحيوانية، بتاريخ: 2017/4/13م، الساعة: التاسعة صباحاً.

(2) - مقابلة مع إدارة الثروة السمكية، 2017م، ضياء الدين عبد السلام يوسف.

(3) - موسوعة الولاية، 1999م.

المهمة بمنطقة الدراسة. وقد لعبت دوراً مهماً في الاستقرار السكاني لأهميتها في توفير الأمن الغذائي وخلق فرص عمل وتحسين المستوى المعيشي والاقتصادي للسكان، لذلك هي عامل جاذب للاستقرار السكاني بمنطقة الدراسة.

رابعاً: وسائل النقل:

1. النقل بالسكة الحديدية:

وقد توسعت خدمات السكة الحديدية في عهد الحكم الثنائي ليربط أجزاء مهمة من القطر، حتى وصل 3247 كيلومتر في 1950م، واستمر مد خطوط السكك الحديدية في عهد الاستقلال ليصل طولها إلى 4786 كيلو متر في 1978/77م لترتبط مناطق عديدة من القطر في الشرق والغرب، وما زالت السكك الحديدية تحتل الصدارة في مجال النقل في السودان، إذ تربط معظم مناطق الإنتاج بميناء السودان الوحيد على البحر الأحمر. فتقوم السكك بدور أساسي وفعال في نقل احتياجات مشروعات التنمية المنتشرة داخل السودان من الآلات والمعدات والمواد الخام، كما تقوم بنقل المواد الأخرى ⁽¹⁾.

رصيف الحاويات في بورتسودان:

هنالك خطان للسكك الحديدية في بورتسودان، أحدهما: يأتي من جهة الجنوب الشرقي قادماً من الخرطوم، فالقضارف وكسلا ليلتقي بآخر قادم من الشمال، قبل أن يلتقي في تقاطع هيا، ليشكلاً خطأ ينتهي في بورتسودان، وخطاً آخر آتياً من سواكن. وهنالك مشروع لتشديد خط جديد مواز لخط الخرطوم - بورتسودان والذي تقوم بتمويله الصين بمواصفات عالمية، (بطول 942 كيلومتر) ويشمل بناء جسور ترابية ومنشآت محطات ولوحات إشارة واتصالات حديثة ⁽²⁾.

لعبت السكة الحديدية دوراً مهماً في استقرار السكان بمنطقة الدراسة حيث إنها أسهمت في نقل السكان من الأرياف والمدن المختلفة وربطت منطقة الدراسة بكافة أجزاء

(1) السيد 2006م، ص 179.

(2) - عصام الدين محمد أحمد همت، 2017م، هيئة الموانئ البحرية.

السودان بالإضافة إلى توفير فرص للعمل في مجال السكة الحديدية، الأمر الذي يؤدي إلى زيادة دخل الفرد وتحسين المستوى المعيشي للسكان، مما يجعلها عاملاً جاذباً للاستقرار السكاني بمنطقة الدراسة.

2. النقل البري:

أهم الطرق في منطقة الدراسة:

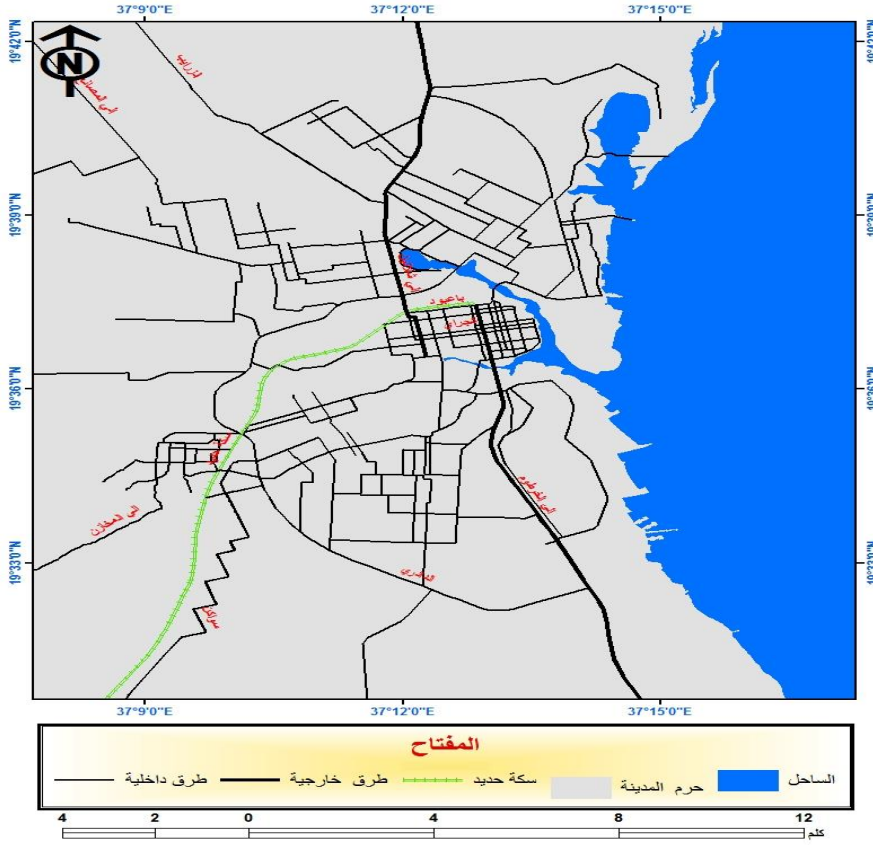
الطريق الساحلي يربط بورتسودان بأوسيف بخط طوله 280 كلم، وطريق بورتسودان - هيا طوله 205 كلم، وطريق هيا - عطبرة يربط هيا بعطبرة القومي، وطريق كسلا - هيا ويربط كسلا بهيا القومي وطوله 351 كلم، وطريق سواكن - طوكر يربط سواكن بطوكر القومي وطوله 87 كلم، وطريق بورتسودان - الخرطوم عن طريق كسلا القضارف مدني وطوله 1192 كلم، وطريق بورتسودان - الخرطوم عن طريق هيا عطبرة وطوله 854 كلم، ربط مناطق الإنتاج بمناطق استهلاك⁽¹⁾. ساهمت الطرق المعبدة في الاستقرار السكاني من خلال تسهيل عملية نقل وحركة السكان داخل منطقة الدراسة وخارجها، وربط مناطق الإنتاج بمناطق الاستهلاك، وبذلك تعد عاملاً جاذباً للاستقرار السكاني.

3. النقل الجوي:

مطار بورتسودان: يعتبر ثاني أكبر مطار في جمهورية السودان بعد مطار الخرطوم الدولي، تم افتتاحه رسمياً في عام 1992م، كما أنه مطار مجهز بكافة التجهيزات الملاحية والأرضية الحديثة، تقوم سلطة الطيران المدني في البلاد بتشغيل هذا المطار، كما أنه يستقبل أحجاماً مختلفة من الطائرات المدنية والعسكرية، يبعد هذا المطار حوالي 20 كيلومتراً جنوبي مدينة بورتسودان. نوع المطار: مدني عام، المالك: الحكومة السودانية، المشغل: القاهرة، جدة، دبي، أسمر، الخرطوم، دنقلا. توفر وسائل الطيران سهل من عملية نقل وحركة سكان المنطقة داخلياً وعالمياً بالإضافة لتوفير فرص عمل للسكان في مجال الطيران، بذلك تكون عامل جذب للاستقرار السكاني بمنطقة الدراسة.

(1) - المصدر: مقابلة مع م. محمد طاهر على - الهيئة القومية للطرق.

خريطة (1) أهم الطرق بمنطقة الدراسة



المصدر: التخطيط العمراني 2017م

رابعاً : الصناعة:

عرفت الولاية الصناعة بأشكالها المختلفة منذ زمن بعيد تمثلت في إنتاج الملح، وقامت حديثاً صناعة الزيوت، والغزل، والإطارات والصابون، والحلويات، والمواد الغذائية المختلفة والمطاحن، والغرايل وتنقية المياه والصمغ العربي، والرخام، وغيرها.

لوحظ في السنوات الأخيرة توقف معظم الصناعات لأسباب متفاوتة، منها عدم توفر قطع الغيار، والمواد الخام أو لقلة التمويل أو لمشاكل إدارية ⁽¹⁾.

(1) - علي، 2014م، ص 76-77.

ساهمت الصناعة بدور بارز في استقرار سكان منطقة الدراسة وذلك من خلال توفير المواد الغذائية ومياه الشرب للسكان، وبالتالي تسهم في الاستقرار السكاني.

خامساً: النشاط التجاري:

في منتصف الثمانينات بلغ النشاط التجاري ببورتسودان أوج قمته. والآن بها عدد كبير من البنوك التجارية وبها رئاسة هيئة الموانئ البحرية السودانية، وهي الميناء الرئيسي للسودان ومنفذ بحري مهم لبلدان أخرى مغلقة في المنطقة، مثل إثيوبيا وتشاد ودولة جنوب السودان. والمركز الاستراتيجي للمدينة جعل منها قطباً مهماً يحتضن العديد من المراكز الرئيسية لمؤسسات تجارية وطنية أو دولية كالمصارف وشركات التصدير والاستيراد وصناديق التأمينات والائتمانات ومكاتب التخليص الجمركي. وتستقبل بورتسودان السفن التجارية الكبرى بما فيها سفن الحاويات وناقلات النفط ومصفاة للنفط ومحطة نهائية لخطوط أنابيب النفط من السودان وجنوب السودان، حيث يوجد ميناء بشاير لتصدير النفط ⁽¹⁾.

أسهم القطاع التجاري والموانئ البحرية في استقرار السكان بمنطقة الدراسة من خلال توفير فرص العمل، بالإضافة إلى توفير العملات الأجنبية، مما يؤدي إلى زيادة دخل الفرد وتحسين المستوى المعيشي والاقتصاد المحلي لمنطقة الدراسة، وبذلك يعد سبباً للاستقرار السكاني بالمنطقة.

سادساً: السياحة:

تعتبر ولاية البحر الأحمر هي الأفضل من ناحية الموارد والجواذب السياحية، فهي تتميز بالتنوع من ساحل يبلغ طوله 750 كلم يضم الكثير من الخلجان والمراسي وجزر الشعاب المرجانية والمياه النقية الصافية والتنوع الأحيائي، بالإضافة إلى السلاسل الجبلية والأودية التي تحتوى حياة برية غنية بأنواع المختلفة من الحيوانات والطيور، أضف لذلك الآثار القديمة والتراث المحلي، وغيرها من ميزات تجعلها الأكثر تميزاً في جانب الموارد السياحية ⁽²⁾.

1. الكورنيشات، مثل:

كورنيش الساحل الرئيسى

(1)

- عصام الدين محمد أحمد همت، 2017م، هيئة الموانئ البحرية.

(2)

- مقابلة مع محمد على مجدي البشير، 2019م، مدير إدارة السياحة.

كورنيش المدينة العائلي

2. ومنتجات: أهمها:

أ. منتج البحر الأحمر، الموقع: 27 كلم شمال بورتسودان

ب. جبل الست، الموقع: اركويت (فردوس الشرق) جنوب غرب بورتسودان

3. وقرى (سياحية - تراثية - آثارية) منها:

قرية البحر الأحمر السياحية (قرية إيمان)

قرية عروس السياحية، قرية هدااب التراثية (متحف هدااب سواكن)

4. والمواقع البحرية، مثل:

جزيرة وفنار سنقيب

وشعب رومي (مركز أبحاث جاك كوستو)

شعب سويدي (حطام السفينة بلوبلت - التايوتا)

شعب ونجت (حطام الباخرة امبريا)

5. مواقع صيد بري: مثل سلسلة جبال البحر الأحمر سنكات اركويت وأربعات، وموقع

الأسماك مثل مصايد عقيق - مصايد سواكن - مصايد بورتسودان (خوركلاب - أبو حشيش - عروس) المصايد الشمالية (مُجد قول - دنقناب - دلوات - أوسيف - حلايب)، وأهم المحميات الطبيعية البحرية محمية دونقناب وسنقيب.

عوامل الجذب في مدينة بورتسودان:

يقام فيها مهرجان السياحة - معارض - يبدأ من ديسمبر حتى 30 مارس، ولكنه جمد لأسباب خاصة. وهناك مشروع "وجهتي وإجازتي بورتسودان" من شهر 3-5 يستهدف الطلبة والأسر، وذلك لجاذبية مناخ بورتسودان في تلك الفترة عن بقية مدن السودان، ومشروع "بورتسودان عاصمة للثقافة العربية"، يشارك فيه شعراء ومسرحيون وفنانون من الوطن العربي والسودان، ويعكس الثراء الثقافي لولاية البحر الأحمر وبورتسودان خاصة. وتشارك معارض الولاية في معارض الولايات الأخرى مثل "معرض الخرطوم الدولي" وشاركت في معارض عالمية في أوروبا خاصة في مجال سياحة الغطس. ويتم دعم السياحة من الدولة عن طريق منح الأرض ومعاونة المستثمر. والسياحة تنعش السوق المحلي، وفي موسم السياحة يأتي

السياح من الداخل وخارج البلاد، والولاية هي الوحيدة التي لها سياح من الداخل والخارج، وهي الولاية الوحيدة التي تعني بقضايا السياح في السودان .

تمتلك منطقة الدراسة مقومات سياحية شجعت السكان على ممارسة نشاط السياحة، وهو من الأنشطة الاقتصادية البارزة، التي تؤدي إلى توفير فرص العمل وزيادة دخل الفرد ورفع المستوى المعيشي للسكان بالإضافة لتنمية البنية التحتية وتوفير العملة الأجنبية التي تسهم في تنمية الاقتصاد المحلي لذلك تعد السياحة أحد عوامل الجذب السكاني وتعد سبباً للاستقرار السكاني.

الميناء:

ميناء بورتسودان تم افتتاحه عام 1909م للملاحة البحرية العالمية، مما أدى إلى زيادة المربط بالميناء، حتى تتمكن من استقبال السفن وخدماتها، وحتى يستجيب الميناء لهذا التطور في التجارة وزيادة السفن. وكان الميناء خلال تلك السنوات تحت إشراف مصلحة الجمارك والسكة الحديدية حتى عام 1916م، وفي 1974م صار تحت إشراف مصلحة السكة الحديدية وتم فصل الميناء عن السكة الحديدية، وصار هيئة مستقلة بموجب القانون الذي صدر في 1974/3/18م . ساعد افتتاح الميناء للملاحة البحرية العالمية على خلق عدد من الأنشطة التجارية والملاحية للسكان بمنطقة الدراسة، مما يزيد من دخل الفرد ويحسن المستوى المعيشي والاقتصاد المحلي ويساعد على استقرار السكان.

مراحل التطور والتحديث لميناء بورتسودان:

المرحلة الأولى: بدأت في يناير 1980م وانتهت في 1982م، وقامت بالتنفيذ شركة ماربلز ريجوى وشركة كيرنيل الانجليزية، حيث تم رفع الطاقة الاستيعابية من 3.5 مليون طن إلى 5 مليون طن في السنة، وبلغ المكون الأجنبي 22 مليون دولار تم تمويلها من البنك الدولي.

المرحلة الثانية: بدأت في 1982م وانتهت في 1986م، وقامت بالتنفيذ شركة بومقراد اليوغسلافية، وذلك لرفع الطاقة الاستيعابية للميناء من 5 مليون إلى 8 مليون طن وبلغ المكون الأجنبي مبلغ 25 مليون دولار أمريكي تم تمويله من البنك الدولي.

المرحلة الثالثة: قام بإعداد دراسة الجدوى الاقتصادية لها (شركة الكسندر جب

(1) - مقابلة مع مُجّد علي مجدي البشير، 2019م، مدير السياحة.

(2) - عصام الدين مُجّد أحمد همت، 2017م، هيئة الموانئ.

وشركاؤه) وبدأ التنفيذ في يوليو 1989م وحتى الآن. تستهدف هذه المرحلة رفع الطاقة الاستيعابية للميناء إلى 11 مليون طن في السنة. وقد اعتمدت هيئة الموانئ البحرية على خبرات كوادرها وعلى مقدرتها المالية، واستوعبت هذه المرحلة الخطة العشرية وخطة تطوير الموانئ حتى عام 2020م، ثم الخطة ربع القرنية ⁽¹⁾.

أسهمت التطورات التي حدثت في الميناء في تهيئة عدد من الأنشطة التدريبية للسكان بمنطقة الدراسة، مما يزيد من دخل الفرد ويحسن من المستوى المعيشي للسكان، ويساعد على استقرارهم. يعد ميناء بورتسودان مرفأً طبيعياً ويقع على دائرة عرض (39-19) درجة شمالاً، وخط طول (37-13) درجة شرقاً في منتصف الساحل الغربي للبحر الأحمر، ويحتوي على (23) مربطاً بأعماق تتراوح بين 8.6 متر إلى 16 متراً. وينقسم ميناء بورتسودان إلى ذراعين: الذراع الشمالي ويضم الميناء الشمالي والأخضر، والذراع الجنوبي ويضم الميناء الجنوبي وميناء الخير. ويتميز ميناء بورتسودان بموقعه الاستراتيجي وقربه من الخطوط الملاحية، وبجانب أنه محمي حماية طبيعية من الأمواج والتيارات المائية، وموقع الميناء والمنطقة عموماً غير معرض للرياح الموسمية. ويضم ميناء بورتسودان الموانئ التالية:

أ / **الميناء الشمالي:** يختص بمناولة البضائع العامة والعربات والصب الجاف والصب السائل مثل الزيوت والشحوم وغيرها، إضافة إلى أعداد بسيطة من الحاويات. من خلال عمليات الصادر والوارد يسهم الميناء الشمالي في توفير احتياجات السكان بمنطقة الدراسة من السلع الاستهلاكية المختلفة، ويوفر عدداً من الأنشطة التي توفر فرص عمل للسكان، وتزيد من دخل الفرد وتحسن من المستوى المعيشي ودعم الاقتصاد المحلي، مما يساعد على استقرارهم.

ب / **الميناء الأخضر:** يقع في الجزء الشرقي من ميناء بورتسودان، وهو متخصص في التعامل مع بضائع الصب الجاف، العربات والبضائع العامة، ويتضمن عدد (4) أرصفة. يعتبر الميناء الأخضر مصدراً للأمن الغذائي للسكان بمنطقة الدراسة، ومن خلال توفيره لمجموعة من الأنشطة الاقتصادية التي تمثل فرص عمل للسكان، وبالتالي يسهم في الاستقرار السكاني.

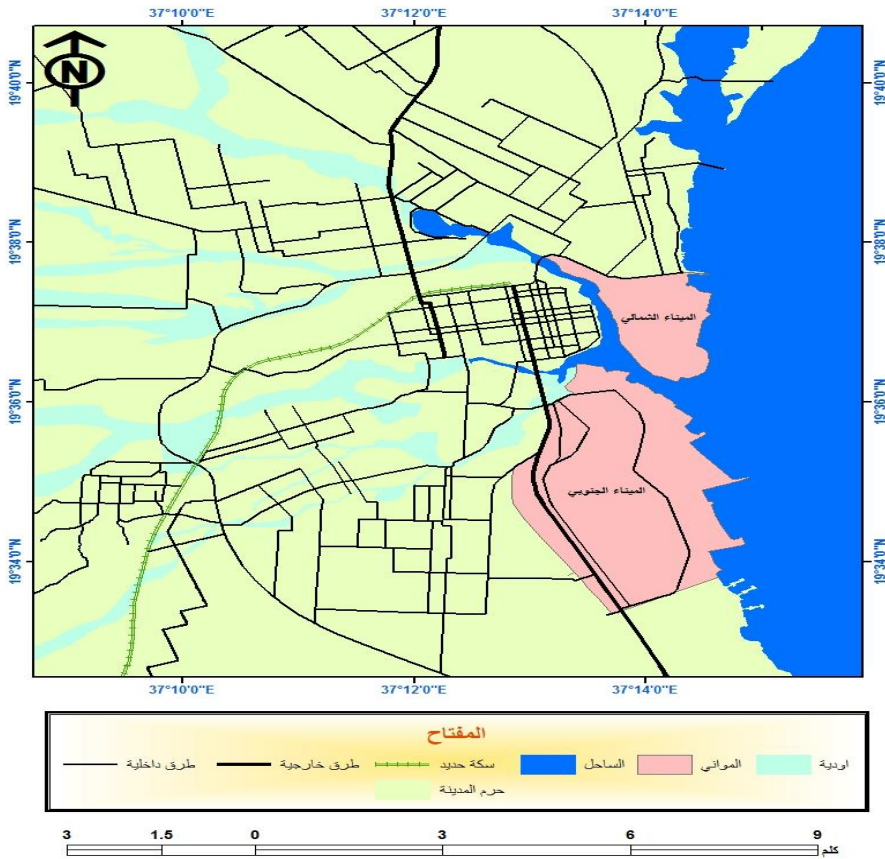
ج / **الميناء الجنوبي:** يقع جنوب مدخل ميناء بورتسودان، ويعتبر محطة حاويات مخصصة لتداول الحاويات، بالإضافة إلى وجود صومعة للغلال بسعة (50,000) طن. ويسهم في استقرار السكان من خلال توفير فرص عمل للسكان، مما يسهم في زيادة دخل الفرد ويحسن

(1) - مقابلة مع عصام الدين مُجّد أحمد همت، 2017م، الإدارة العامة للتخطيط والبحوث.

من الوضع المعيشي والاقتصادي للسكان، ويساعد على استقرارهم.

د/ ميناء الخير (داما داما): يقع جنوب مدخل ميناء بورتسودان، ويحتوي على رصيف واحد بطول 310 متر وعمق 14,6 متر، ويختص بتداول المواد البترولية ومشتقاتها . يوفر ميناء الخير المواد البترولية التي تسهم في تسهيل حركة ونقل السكان بمنطقة الدراسة، بالإضافة إلى الأنشطة الاقتصادية الأخرى التي توفر مجالات للعمل تزيد من دخل الفرد وتحسن من المستوى المعيشي للسكان، مما يساعد على الاستقرار السكاني.

خريطة (2) ميناء بورتسودان بمنطقة الدراسة



المصدر: هيئة مساحة ولاية البحر الأحمر 2017م

(1) - مقابلة مع الإدارة العامة للتخطيط والبحوث، 2017م.

الدراسة الميدانية :

للحصول على نتائج الدراسة قام الباحث بتوزيع حوالي 266 استبانة بالوحدات الإدارية الثلاث لمنطقة الدراسة، بغرض التعرف على أهم العوامل الجغرافية البشرية التي ساعدت على الاستقرار السكاني بمدينة بورتسودان.

أولاً: الميناء: تعد الموانئ المنفذ الرئيسي للتجارة الخارجية وتلعب الموانئ دوراً مؤثراً وحيوياً في النمو الاقتصادي للدول، وهي مناطق جاذبة للسكان.

جدول (3) الميناء ودوره في استقرار السكان بمنطقة الدراسة

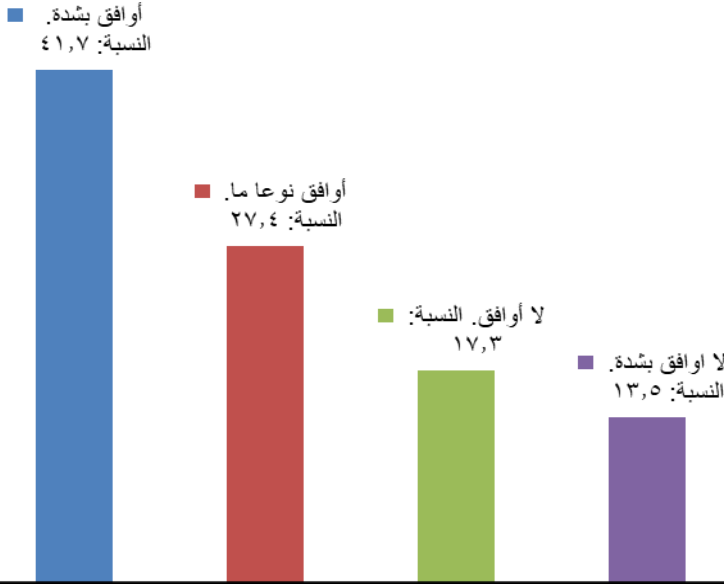
الإجابة	التكرار	النسبة
أوافق بشدة	85	32.0
أوافق نوعاً ما	122	45.9
لا أوافق	34	12.8
لا أوافق بشدة	25	9.4
المجموع	266	100.0

المصدر: الدراسة الميدانية 2018م

يتضح من الجدول (3) أن 77% من المبحوثين أكدوا أن وجود الميناء ساعد على استقرارهم بالمنطقة، لأنها خلقت الكثير من فرص العمل ووفرت الخدمات لهم. والشكل أدناه يوضح ذلك.

الشكل (١) حقق ميناء بورتسودان فوائد اقتصادية واجتماعية للسكان

■ اوافق بشده ■ اوافق نوعا ما ■ لا اوافق ■ لا اوافق بشده



المصدر: الدراسة الميدانية 2018م

يتضح من الشكل (1) أن نسبة 69.1% من المبحوثين يرون أن ميناء بورتسودان حقق لهم فوائد اقتصادية، حيث ساعد الميناء في إنشاء الشركات الملاحية ومكاتب التخلص الجمركي وغيرها من الأنشطة الاقتصادية التي توفر العملات الأجنبية التي تزيد من دخل الفرد وتحسن المستوى الاقتصادي المحلي والقومي، ومساهمة الميناء في إنشاء البنية التحتية (بناء الطرق) لمنطقة الدراسة، والفوائد الاجتماعية تتمثل في زيادة الدخل من خلال توفر فرص وبناء الخدمات الصحية (مستشفى الموانئ) والتعليمية (بناء المدارس) والمساكن مثل توفير السكن للسكان العاملين في الميناء.

جدول (4) الإقامة بالمنطقة في حالة إنشاء موانئ جديدة خارجها

النسبة	التكرار	الإجابة
95.9	255	أوافق بشدة
2.3	6	أوافق نوعاً ما
.8	2	لا أوافق
1.1	3	لا أوافق بشدة
100.0	266	المجموع

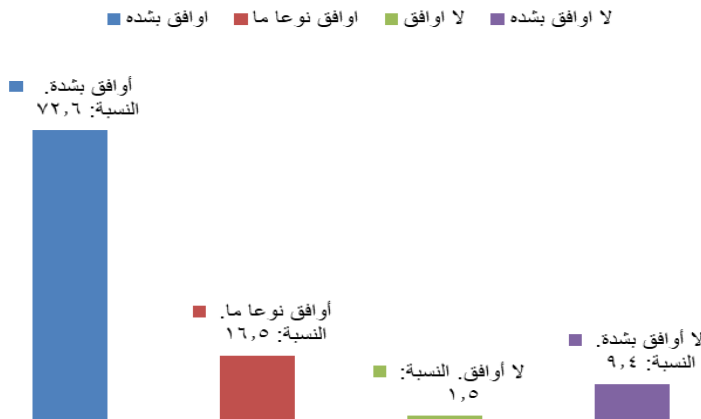
المصدر: الدراسة الميدانية 2018م

يتضح من الجدول (4) أن 95.9% من المبحوثين سيظلون مقيمين بمنطقة الدراسة، حتى لو تم إنشاء موانئ جديدة، لارتباطهم التاريخي والعاطفي بأرض الجدود بميناء بورتسودان، ولدوره المحوري والأساسي في استقرارهم، وذلك من خلال توفيره لفرص العمل في الميناء.

الخدمات: كعامل بشري ساهمت في استقرار السكان بمنطقة الدراسة.

1/ الكهرباء:

الشكل (٢) مدى مساعدة استقرار التيار الكهربائي في تواجد السكان بالمدينة



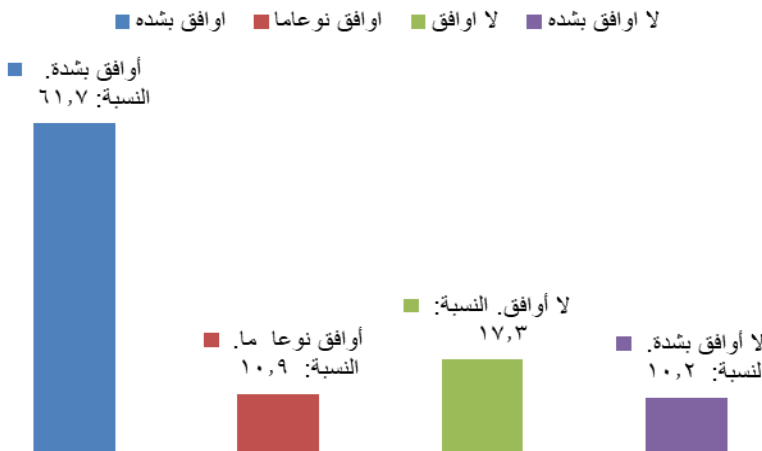
المصدر: الدراسة الميدانية 2018م

يتضح من الشكل (2) أن 72.6% من المبحوثين يرون أن استقرار التيار الكهربائي ساعد على استقرارهم بالمنطقة، خاصة للتغلب على فصل الصيف الحار (تعتمد مدينة بورتسودان على كهرباء سد مروي). واستقرار التيار سيساهم في تنمية مجال الصناعة الأمر الذي سيوفر فرص عمل، وبالتالي يحسن المستوى المعيشي للإنسان بمنطقة الدراسة.

السياحة:

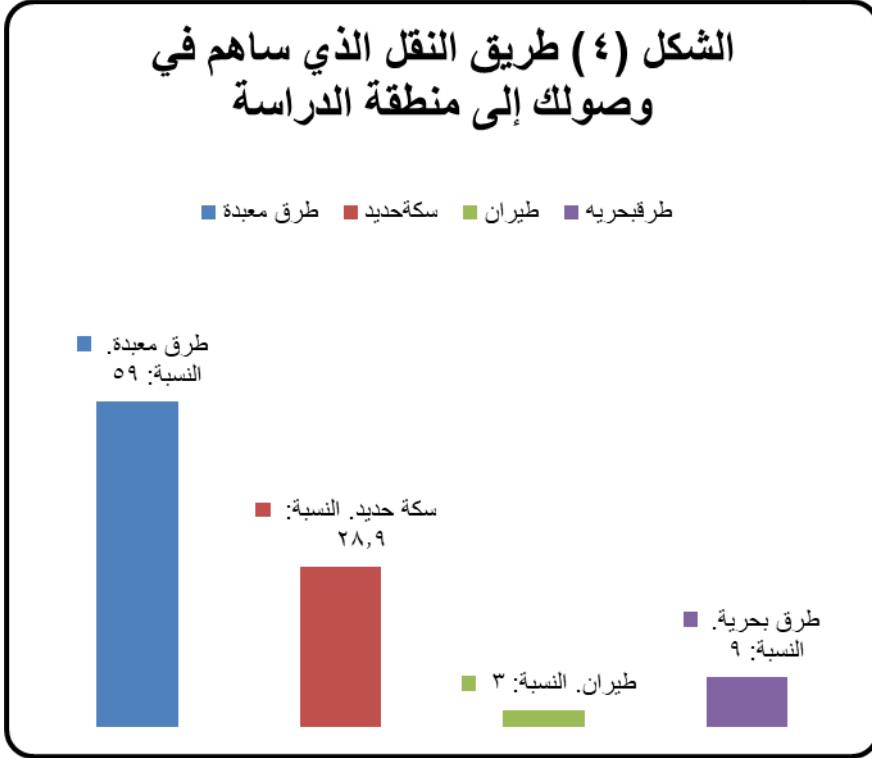
تصنف السياحة ضمن الأنشطة الاقتصادية الثالثة، وتعمل على ازدهار وتنمية الدول، وذلك من خلال مساهمتها في بناء البنية التحتية للدول وحفظ التراث. وكانت بدايات السياحة في مدينة بورتسودان منذ عام 2007م، وتتمثل مظاهر السياحة في إقامة المهرجانات، مثل: مهرجان البحر الأحمر، الذي يحضره عدد غفير من السياح العرب والأجانب، وتوجد في المدينة عدد من المنتجعات، مثل: منتجع البحر الأحمر، ومنتجع المدينة العائلي، بالإضافة إلى القرى السياحية، مثل: قرية عروس قرية سنقيب السياحية، والمتاحف الأثرية، مثل: متحف البحر الأحمر. يتضح من الشكل (4-17) أن 61.7% من المبحوثين يرون تزايد عدد السكان بالمنطقة بعد ازدهار السياحة، فوجود المهرجانات أسهم في خلق الأنشطة التجارية مثل المعارض من خلال مساهمة السكان في هذه الأنشطة التجارية التي تزيد من دخل الفرد وترفع المستوى المعيشي، وبالتالي ساهمت في الاستقرار السكاني.

الشكل (٣) تزايد عدد السكان بعد ازدهار السياحة من عوامل الاستقرار بالمدينة



النقل:

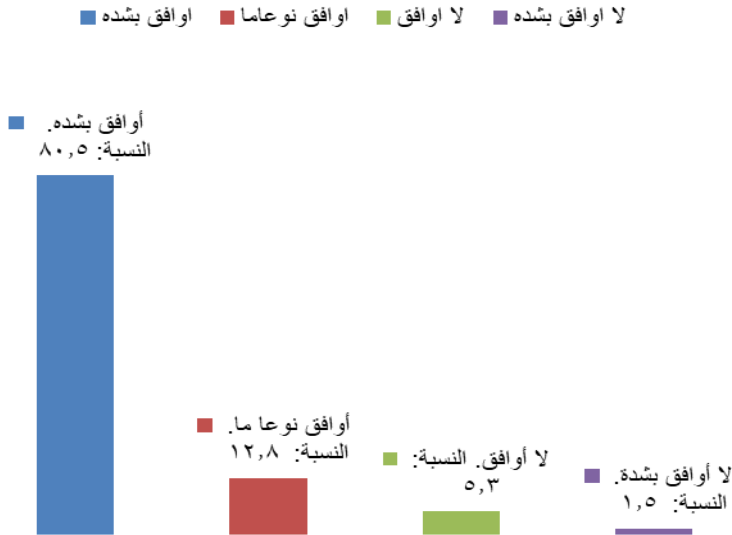
تلعب وسائل النقل بمختلف أنواعها دوراً مؤثراً في توزيع السكان حول العالم، وبالتالي تسهم في استقرارهم.



المصدر: الدراسة الميدانية 2018م

يتضح من الشكل (4) أن 59% من المبحوثين وصلوا لمنطقة الدراسة بواسطة الطرق المعبدة حيث أنها تتميز بالسرعة والراحة، وأن 28.9% استخدموا السكة الحديدية، وتتميز بأنها تحمل أكبر كمية وبأقل تكلفة، وأن 9.0% وصلوا من خلال الملاحة البحرية، وتتميز هذه الطرق بأنها أقل تكلفة من الطيران (ومعظم هؤلاء من اليمن ودول الشام والحضر).

الشكل (٥) دور وسائل النقل في الاستقرار بمنطقة الدراسة



المصدر: الدراسة الميدانية 2018م

يتضح من خلال الدراسة الميدانية 2018م أن وسائل النقل المختلفة لعبت دوراً بارزاً في وصولهم لمنطقة الدراسة، لا سيما السكة الحديدية والسيارات المختلفة. وبالتالي للنقل وطرقه المختلفة دور في الاستقرار السكاني بالمنطقة. ويتضح من الشكل (4-18) أن 80.5% من المبحوثين يرون أن وجود وسائل النقل المختلفة ساهم في استقرارهم بمدينة بورتسودان.

جدول (5) طريق السكة الحديدية كان سبباً في استقراركم بمدينة بورتسودان

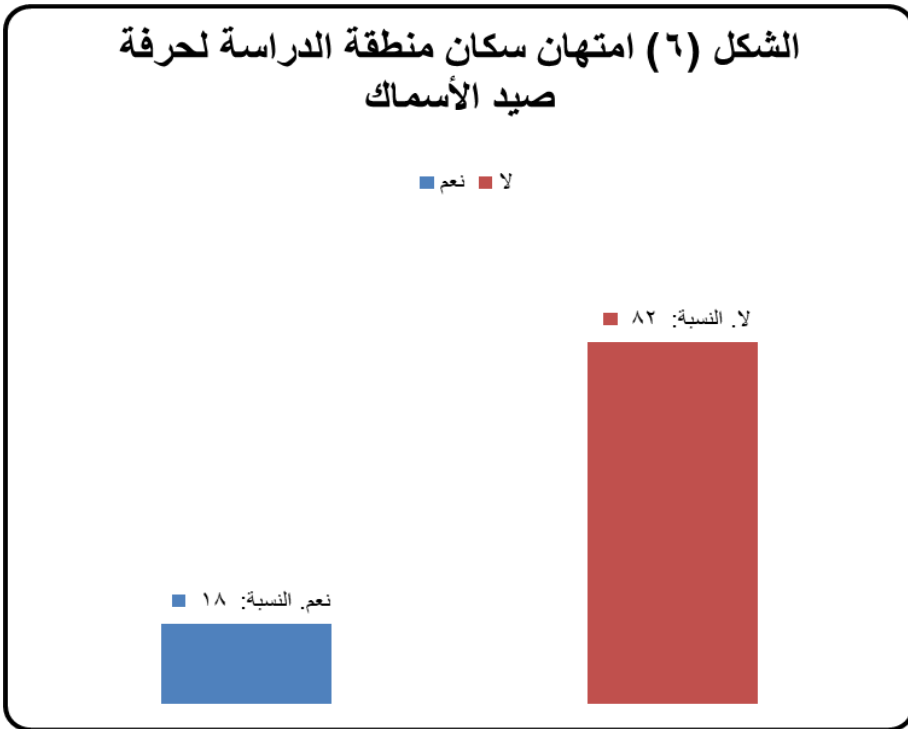
الإجابة	التكرار	النسبة
أوافق بشدة	59	22.2
أوافق نوعاً ما	44	39.8
لا أوافق	106	16.5
لا أوافق بشدة	57	21.4
المجموع	266	100.0

المصدر: الدراسة الميدانية 2018م

يتضح من الجدول (5) دور خط السكة الحديدية في استقرار المبحوثين بمنطقة الدراسة، حيث أن 38.7% ذكروا أن السكة الحديدية من العوامل التي ساعدت على استقرارهم بمنطقة الدراسة.

الأنشطة الاقتصادية:

تعتبر الموارد البحرية من الموارد الاقتصادية التي تلعب دوراً بارزاً في حياة الإنسان من خلال توفير فرص العمل وتأمين الغذاء له، وطبيعة المنطقة الجافة وتعرضها لموجات الجفاف المتكررة شجعت بعض المجموعات السكانية للتوجه نحو البحر والاستفادة من موارده.

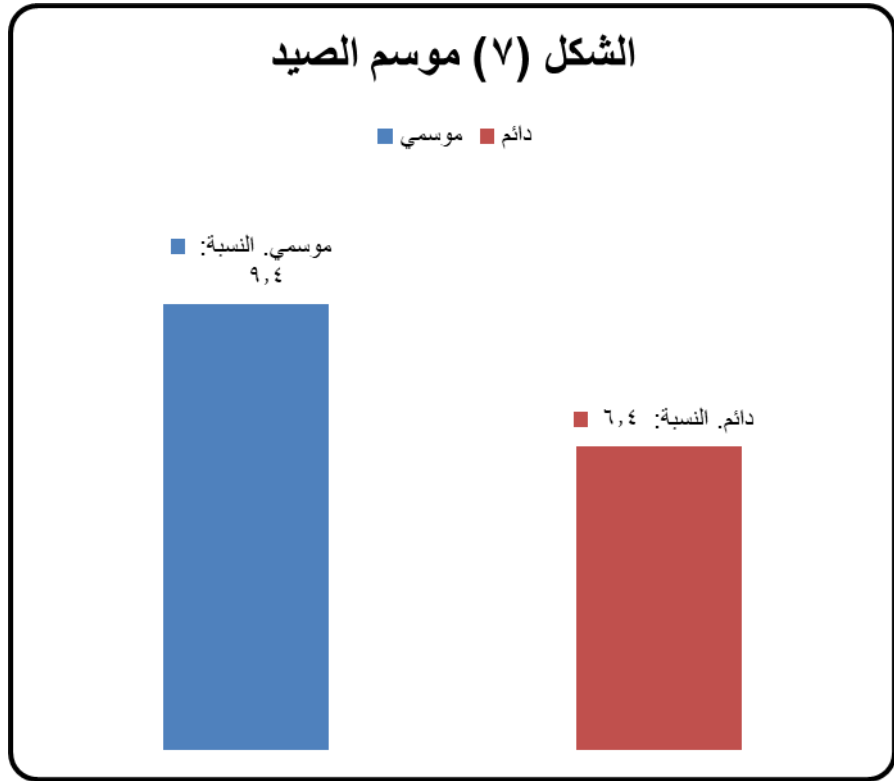


المصدر: الدراسة الميدانية 2018م

يتضح من الشكل (6) أن 18% من المبحوثين يمارسون مهنة الصيد البحري ويعتمدون عليه كمصدر رئيسي في حياتهم، وأن 82% لا يمارسون الصيد البحري. ويعزو الباحث ذلك إلى أن أغلب المبحوثين من المجموعات البجاوية التي تعتمد على تربية الحيوان.

أثبتت الدراسة الميدانية أن الذين يصطادون الأسماك في المصايد التقليدية يشكلون

الأغلبية 85%، وأخرى قليلة 15% تستخدم المصايد الصناعية. ونستنتج من ذلك أن حرفة صيد الأسماك تعد مصدراً لتأمين الدخل والغذاء بمنطقة الدراسة.



المصدر: الدراسة الميدانية 2018م

يتضح من الشكل (7) أن نسبة قليلة من المبحوثين يمارسون صيد الأسماك بشكل موسمي 60% أو دائم 40%، مما يؤكد دور حرفة صيد الأسماك في تحسين المستوى المعيشي والاقتصادي وتوفير الأمن الغذائي لهم. وأهم الأسماك المصطادة هي: أسماك الحجر مثل الناجل 70% والشعور، وأسماك الطين مثل العربي، وغيرها من الأسماك. ويتضح أن كثيراً من المبحوثين يعتمدون على الأسماك في غذائهم بشكل رئيسي 30% ولا يعتمدونها 70%، وذلك لأن الأسماك مصدر للأمن الغذائي والدخل، الأمر الذي يرفع من المستوى المعيشي للصيادين، وبالتالي تبرز أهميته الاقتصادية، وعليه فهو أحد أسباب الاستقرار السكاني بمنطقة الدراسة.

جدول (6) هل كانت حرفة صيد الأسماك عاملاً لاستقرارك بمدينة بورتسودان؟

الإجابة	التكرار	النسبة
أوافق بشدة	19	7.1
أوافق نوعاً ما	9	3.4
لا أوافق	10	3.8
لا أوافق بشدة	4	1.5
المجموع	42	15.8

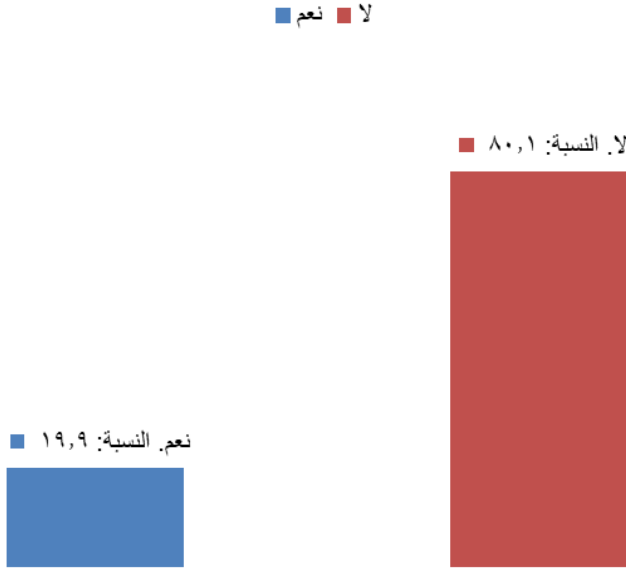
المصدر: الدراسة الميدانية 2018م

يتضح من الجدول (6) أن بعض المبحوثين يعتقدون أن ممارسة حرفة صيد الأسماك بالمنطقة كانت سبب استقرارهم بالمنطقة، لأهميتها الاقتصادية والاجتماعية حيث ساهمت في تحسين الدخل وتوفير الأمن الغذائي لهم.

الزراعة:

تعتبر الزراعة أحد أهم الأنشطة الاقتصادية التي ساهمت في استقرار الإنسان في مختلف دول العالم. وتلعب الزراعة دوراً في اقتصاديات الدول والأقاليم وتعد أهم القطاعات الإنتاجية بجانب الصناعة والتعدين وتساهم بنصيب في الدخل القومي والأهلي، ويشغل بها عدد لا بأس به من العمالة، كما تقدم الزراعة خدمات تدخل في الصناعة .

شكل (٨) هل تمتلك أرضاً زراعية؟



المصدر : الدراسة الميدانية 2018م

يتضح من الشكل (8) أن نسبة 80.1% من المبحوثين لا يمتلكون أرضاً زراعية، وأن نسبة 19.9% يمتلكون أرضاً زراعية، مما يدل على أن الزراعة بمنطقة الدراسة تلعب دوراً ثانوياً في الاستقرار السكاني.

يتضح من الدراسة الميدانية أن أغلب المبحوثين يمتلكون أرضاً زراعية ملك حر 96%، وأن مجموعة أخرى 4% يمتلكون أرض هبة بمنطقة الدراسة. ونستنتج من ذلك أن هذه الأرض ملك للأهالي مما يجعلها سبباً للاستقرار السكاني بمنطقة الدراسة.

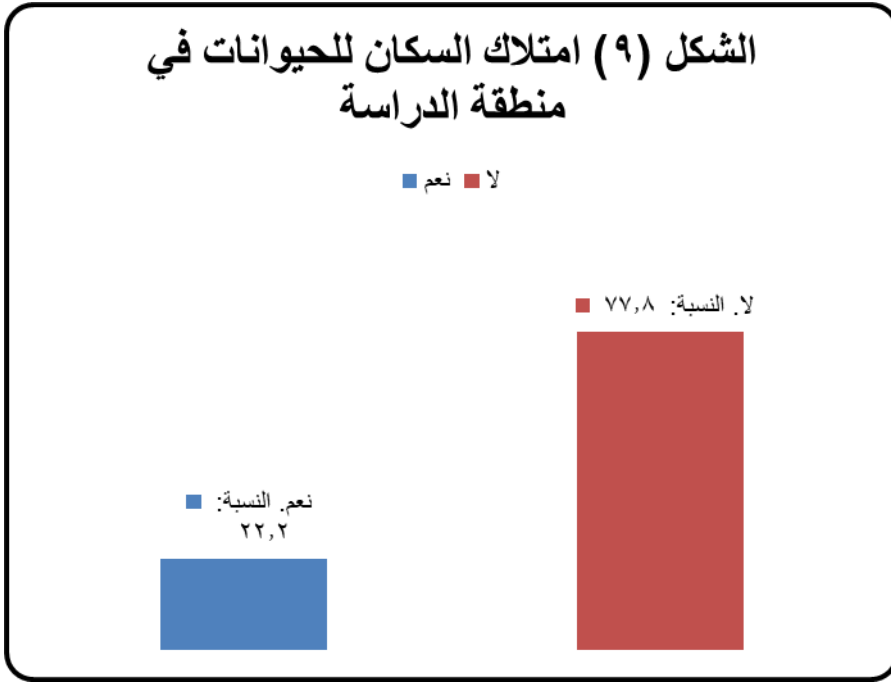
يتضح من الدراسة أن أغلب المبحوثين 90% يمارسون الزراعة البستانية لإنتاج الخضروات مثل: الطماطم والعجور والجرجير والبامية، والفواكه مثل: البطيخ والشمام وغيرها، والتي لعبت دوراً في الاستقرار السكاني بمنطقة الدراسة. وأن أهم مناطق الزراعة البستانية هي خور أربعاءات تمارس الزراعة فيه بنسبة 37% وهوشيري 35% ومنطقة الجنائن 28% جنوب مدينة بورتسودان.

اتضح أيضاً أن أغلب المبحوثين 78% يستخدمون الري الفيضي، وهو النظام الأكثر توفراً وسهولة بنسبة 90%، إضافة إلى استخدام المياه بواسطة الطلمبات، وكذلك الاستفادة من المياه السطحية من مشاريع ما يسمى بحصاد المياه التي تستخدم في مناطق كثيرة من الولاية، لأنها الطريقة المتوفرة بمنطقة الدراسة هي الأنسب بنسبة 90%، حيث تتوفر المياه في فصل الشتاء من الأمطار وعن طريق مشاريع حصاد المياه يتم الاستفادة من مياه الأمطار للزراعة صيفاً مثل منطقة هوشيري. وتمارس الزراعة البستانية في التربة الرسوبية السلتية وهي تربة خصبة جداً بنسبة 80%، بينما أنواع التربة الأخرى أقل استخداماً لقلة خصوبتها، وأكد هؤلاء المزارعون أن التربة صالحة للزراعة طول العام بنسبة 55% مما أدى إلى ممارسة النشاط الزراعي طول العام الذي ساهم في عملية الاستقرار السكاني.

من أهم المحاصيل التي تزرع بالمنطقة الخضروات بنسبة 90% مثل الطماطم، الباذنجان، البامية، العجور، الشطة، الجرجير، البصل الأخضر، الفجل. والتي تعتبر محاصيل رئيسية بالمنطقة. ونستنتج من ذلك أن وفرة الخضروات التي تسد الفجوة الغذائية في السوق المحلي وتوفر فرص عمل ساهمت في رفع المستوى المعيشي لمجتمع العينة بالمنطقة، مما أدى إلى استقرارهم بالمنطقة.

يتضح من الدراسة أن المبحوثين أكدوا على كفاية الإنتاج بنسبة 65%. وعليه نستنتج أن الزراعة البستانية وما تنتجه من الخضروات والفواكه لسد حاجة السوق المحلي، يرفع من دخل الفرد ويؤمن الغذاء بمنطقة الدراسة، وحيثما توفر الغذاء استقرار السكان بمنطقة الدراسة. وأوضح المبحوثون أن الزراعة في وادي هوشيري وأربعاء زادت من الإنتاج المحلي 80%، ونستنتج من ذلك أن الزراعة في تلك المناطق تعتبر مصدر دخل بالنسبة للسكان، لأن زيادة الإنتاج ترفع من المستوى المعيشي لدى السكان، وتعد سبباً للاستقرار السكاني بمنطقة الدراسة.

الرعي:



المصدر : الدراسة الميدانية 2018م

يتضح من الشكل (9) أن نسبة 77.8% من المبحوثين لا يمتلكون حيوانات، والسبب هو أنهم يسكنون في المدينة وتربية الحيوان مرتبطة بالريف، وأن 22.2% من المبحوثين يمثلون مجموعة القبائل البجاوية التي تهتم بتربية الحيوان، وخاصة الأغنام التي تستفيد من ألبانها ولحومها والتجارة بها في الأسواق. ورغم محدوديتها فهي تدعم الاستقرار بمنطقة الدراسة. ويتضح من الدراسة أن أغلب المبحوثين يمتلكون الماعز بنسبة 90%، ولعل السبب هو أن الماعز أكثر تحملاً لطبيعة المنطقة شبه الصحراوية ويمكن تربيتها في المنازل والاستفادة من ألبانها ولحومها والتجارة بها في الأسواق، خاصة عند القبائل البجاوية، مما يؤدي إلى رفع مستوى المعيشة وزيادة دخل الفرد ودعم الاستقرار بالمنطقة. والقليل من المبحوثين يمتلكون الضأن بنسبة 7% والأبقار 3% ويكون ذلك في المناطق الزراعية مثل أربعات وهوشييري لتوفر مخلفات الزراعة. وأوضح أغلب المبحوثين افتقاد العناية البيطرية بنسبة 82% بالقرب من مكان سكنهم. ويتضح من الدراسة أن حيواناتهم تتغذى على مخلفات الزراعة 77%، ونسبة 10% من المبحوثين تتغذى حيواناتهم على الأعشاب الصغيرة والأعلاف و2% المانجروف.

الصناعة:

تعد الصناعة من الأنشطة الاقتصادية لكثير من دول العالم والتي تساهم في تحسين الأوضاع المعيشية والاقتصادية، وتعتبر عاملاً مهماً في الاستقرار السكاني في مختلف المناطق الصناعية.

جدول (7) دور الصناعات المختلفة في الاستقرار السكاني بمدينة بورتسودان

المقياس	التكرار	النسبة
أوافق بشدة	45	16.9
أوافق نوعاً ما	64	24.1
لا أوافق	103	38.7
لا أوافق بشدة	54	20.3
المجموع	266	100.0

المصدر: الدراسة الميدانية 2018م

يتضح من الجدول (7) أن نسبة 41% من المبحوثين ساعدت الصناعات المختلفة بمدينة بورتسودان، على استقرارهم، وذلك عن طريق صناعة المواد الغذائية مثل الدقيق ومياه التنقية ووفرة فرص العمل في بعض المجالات (مطاحن الغلال، تنقية المياه)، والبقية يمثلون المبحوثين الذين لم تساعد وجود الصناعات المختلفة، على استقرارهم بمنطقة الدراسة لذلك تلعب الصناعة دوراً ثانوياً في الاستقرار السكاني بمنطقة الدراسة.

التعدين:

جدول (8) دور حرفة التعدين في الاستقرار السكاني بمدينة بورتسودان

المقياس	التكرار	النسبة
أوافق بشده	16	6.0
أوافق نوعاً ما	4	1.5
لا أوافق	74	27.8
لا أوافق بشده	172	64.7
المجموع	266	100.0

المصدر: الدراسة الميدانية 2018م

يتضح من الجدول (8) أن نسبة 64.7% من المبحوثين لم تساعد حرفة التعدين، على استقرارهم بمنطقة الدراسة، ولعل السبب هو أن العمل في مجال التعدين ينحصر في التنقيب عن الذهب، وذلك يحتاج إلى أجهزة ومعدات متطورة، وبالإضافة إلى رأس المال، وهي حرفة حديثة. وبقية المبحوثين هم نسبة قليلة ساعدت حرفة التعدين، على استقرارهم بمنطقة الدراسة.

التجارة:

تعتبر التجارة من الأنشطة الاقتصادية البارزة التي تلعب دوراً مهماً في الاستقرار البشري.

جدول (9) وجود الأنشطة التجارية ومكاتب التخليص الجمركي ساعد على استقرارك بالمدينة

المستوى	التكرار	النسبة
أوافق بشدة	61	22.9
أوافق نوعاً ما	27	10.2
لا أوافق	151	56.8
لا أوافق بشدة	27	10.2
المجموع	266	100.0

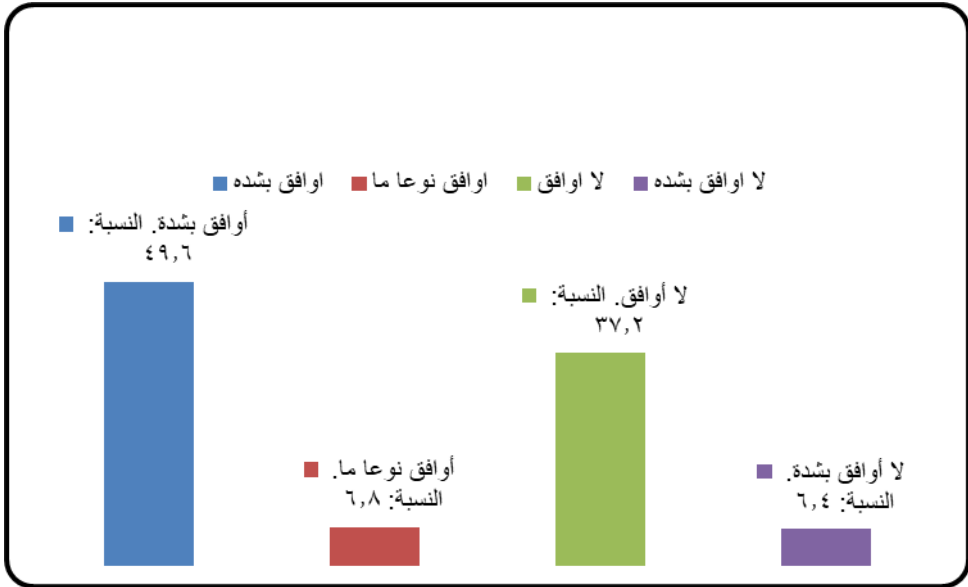
المصدر: الدراسة الميدانية 2018م

يتضح من الجدول (10) أن نسبة 56.8% من المبحوثين لم يكن وجود الأنشطة التجارية ومكاتب التخليص سبباً لاستقرارهم بمدينة بورتسودان، والبقية - وهي قليلة - هم الذين ساعدت الأنشطة التجارية ومكاتب التخليص الجمركي، على استقرارهم بمنطقة الدراسة.

الانخراط في الأعمال الأخرى : وهي أنشطة القطاع الاقتصادي غير الرسمي

الشكل (10) وفرة فرص العمل في مجال الأعمال الحرة سبب استقرارك بمدينة

بورتسودان



المصدر: الدراسة الميدانية 2018م

يتضح من الشكل (10) أن نسبة 49.6 % من المبحوثين ساعدت وفرة الفرص في مجال الأعمال الحرة على استقرارهم، ومرد ذلك يرجع إلى تقصير المؤسسات الحكومية في توفير الأعمال الوظيفية للسكان. وتتمثل هذه الأعمال التي ساعدت على استقرار السكان في قيادة الركشات (مثلاً)، حيث نجد أن عدداً لا يستهان به من المبحوثين يمتلكون مهناً يعملون بها، بجانب العمل في قيادة الركشات وأعمال النقاشة وبناء المنازل والسقي وقيادة الشاحنات والحافلات والميكانيكا والبيع في المطاعم والكافريات والقهواني والعمل في مجال العقارات، مثل شراء الأراضي وبيعها (السمسرة) وإيجارات المنازل للوافدين إلى منطقة الدراسة. وتعمل النساء في تجارة الخبائز والملابس مثل البيع بالأقساط (سيدات الأعمال أو الدلالايات)، بالإضافة إلى أن رب الأسرة يمتلك وظيفة أخرى، مما يزيد دخل الأسرة ويحسن الوضع المعيشي، ويكون سبباً لاستقرار السكاني بمنطقة الدراسة.

الخلاصة:

لعبت العوامل البشرية بمنطقة الدراسة دوراً مهماً في الاستقرار السكاني، حيث أسهمت الزراعة، خاصة في خور أربعاء ومنطقة الجنائن وهوشيري، في إنتاج الخضروات والفاكهة، وفي سد حاجة السوق المحلي من الخضروات، ووفرت فرص عمل، مما زاد من دخل الفرد وحسن وضعه المعيشي بمنطقة الدراسة (عامل جذب).

وأُسهم كذلك قطاع الصناعة، رغم توقف معظمه، في الاستقرار السكاني، ودعم الاقتصاد المحلي بمنطقة الدراسة.

وتمثل حرفة الرعي عاملاً جاذباً للسكان؛ لأنها تزيد من دخل الفرد من خلال التجارة بها في سوق الماشية، وتؤمن الغذاء بما توفره من اللحوم والألبان لسكان منطقة الدراسة، وتمثل منطقة الدراسة أهم أسواق الماشية وتتوفر بها العناية البيطرية.

وكذلك لعبت طرق النقل المختلفة، وخاصة النقل بالسيارات والسكة الحديدية، دوراً وعاملاً مهماً في الاستقرار السكاني بالمنطقة (عامل جذب)؛ لأنها سهلت عملية نقل وحركة السكان داخل وخارج منطقة الدراسة، ووفرت فرصاً للعمل، مما أسهم في زيادة دخل الفرد وتحسين مستوى المعيشة. ونجد أن خط الخرطوم بورتسودان إلى عطبرة ثم إلى حلفا الخرطوم، يخدم السودان من خلال زيادة حجم التجارة الخارجية، ولعبت هذه الطرق دوراً في الهجرة القادمة من الأرياف إلى مدينة بورتسودان، مما ساعد على استقرار السكان.

وتسهم الأنشطة الاقتصادية المختلفة من الهيئات التجارية وهيئة الموانئ البحرية والسياحة، وغيرها من الأنشطة بمنطقة الدراسة، في توفير فرص العمل للسكان. مما يزيد من دخل الفرد ويحسن المستوى المعيشي للسكان. وخلاصة القول أن الاستقرار السكاني بمنطقة الدراسة، كان نتاجاً لتضافر كل من العوامل البشرية والعوامل الطبيعية التي تختلف في درجة جذبها للاستقرار السكاني من عامل إلى آخر.

النتائج:

توصلت الدراسة إلى أن هنالك عدة عوامل جغرافية بشرية ساهمت في الاستقرار السكاني بالمنطقة وهي:

1- وجود ميناء بورتسودان الذي لعب دوراً فاعلاً في التنمية الاقتصادية والاجتماعية

- للسكان، وبالتالي يعتبر أحد أهم عوامل الاستقرار السكاني بمنطقة الدراسة.
- 2- 80.5% من المبحوثين يرون أن وسائل النقل المختلفة خاصة السكة الحديدية والسيارات ساهمت بشكل كبير في الاستقرار السكاني بالمنطقة.
- 3- ازدهار قطاع السياحة بسبب توفر المقومات الطبيعية ساهم في الاستقرار السكاني بمنطقة الدراسة.
- 4- تلعب الزراعة البستانية دوراً ثانوياً في استقرار الإنسان بمنطقة الدراسة.
- 5- استقرار التيار الكهربائي ساهم في التغلب على الصعوبات المناخية، وبالتالي سهل عملية الاستقرار السكاني خاصة في فصل الصيف.
- 6- توفر الخدمات التعليمية شجع على الاستقرار السكاني بالمنطقة.
- 7- يعد الغاز أهم أشكال الطاقة المستخدمة من قبل المبحوثين بالمنطقة.
- 8- يعد الرعي من الأنشطة الاقتصادية البارزة، التي أسهمت في الاستقرار السكاني بالمنطقة.
- 9- تعتبر الخضروات أهم المحاصيل الزراعية بمنطقة الدراسة.
- 10- يعتبر البلك والخشب أهم مواد البناء المستخدمة بمنطقة الدراسة.
- 11- تعد تنقية المياه ومطاحن الغلال من أهم الصناعات الخفيفة التي أسهمت بدور ثانوي في الاستقرار السكاني بمنطقة الدراسة.
- 12- وفرة فرص العمل في مجال الأعمال الحرة قد أسهم بشكل فعال في استقرار السكان بمنطقة الدراسة.

التوصيات:

- 1- تطوير وسائل النقل وخاصة السكة الحديدية لتسهيل حركة السكان والسلع لتحقيق الاستقرار السكاني بمنطقة الدراسة.
- 2- الاهتمام بمشاريع حصاد المياه لتوفير المياه للسكان والحيوان بمنطقة الدراسة.
- 3- ضرورة الاستفادة من الموارد البحرية لخلق مزيد من فرص العمل وتوفير الأمن الغذائي بالمنطقة.
- 4- الاهتمام بالاستزراع السمكي لزيادة الإنتاج بمنطقة الدراسة.

- 5- زيادة الأرض الزراعية لتحقيق الاكتفاء الذاتي بمنطقة الدراسة.
- 6- التوسع والتطور في إنتاج الخضر والفواكه عن طريق البيوت المحمية.
- 7- توفير الخدمات العلمية والتعليمية المساندة للإنتاج الزراعي بمنطقة الدراسة.
- 8- تطوير البنيات التحتية من طرق واتصالات وصوامع الغلال ومحاجر، لتحقيق مزيد من الاستقرار السكاني بالمنطقة.
- 9- التشجيع على استخدام الغاز الطبيعي بدلاً من الأخشاب في المناطق الريفية خاصة في أربعاء هوشيري.
- 10- ضرورة تطوير الصناعات محلية بورتسودان وذلك عن طريق:
 - أ- تشجيع المستثمر المحلي وخفض الضرائب على المواد الخام المستوردة، لكي تتم إعادة تشغيل الصناعات التي توقفت لدعم الاقتصاد المحلي وسد الفجوة الغذائية، وذلك لأهمية ودور الصناعة في توفير الأمن الغذائي ودعم الاستقرار بمنطقة الدراسة.
 - ب- إنشاء صناعات جديدة مثل صناعة تعليب الأسماك والدقيق.
 - ج- تطوير مجال الصناعات خاصة المتعلقة بإنتاج الحيوان مثل صناعة الألبان ومشتقاتها.
- 11- توفير قاعدة بيانات ومعلومات وخرائط رقمية عن محلية بورتسودان، حتى يتمكن كل من الباحث والمستثمر من الحصول على المعلومات اللازمة لدفع عجلة التقدم ودعم الاستقرار السكاني بمحلية بورتسودان.
- 12- توفير العناية البيطرية في المناطق الزراعية مثل أربعاء هوشيري؛ لأنها من أهم المناطق التي تهتم بتربية الحيوانات بمنطقة الدراسة.
- 13- تطوير قطاع السياحة من خلال إنشاء خرائط للمناطق السياحية ونشر كتيب عن السياحة باللغات العالمية لخلق مزيد من الاستقرار السكاني بالمنطقة.

المصادر والمراجع

أولاً: الكتب:

- صبري مُحمَّد حمد، مقدمة في الجغرافية البشرية (دراسة نظرية وتطبيقية)، الدار العالمية للنشر، الجيزة، مصر، 2009 .
- عثمان إبراهيم السيد، الاقتصاد السوداني، منشورات جامعة السودان المفتوحة، السودان، الطبعة الأولى، 2006.
- علي مصطفى عبد الحافظ عبد اللاه، إدارة وتشغيل الموانئ، مكتبة الإشعاع، القاهرة، الطبعة الأولى، 2000.
- فتحي مُحمَّد أبو عيانة، الجغرافيا البشرية، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، مصر، 2008.
- فتحي مُحمَّد أبو عيانة، دراسات في الجغرافيا البشرية، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، مصر، 1989.

ثانياً: الأطروحات والرسائل الجامعية:

- ميسرة عبد الله علي، العوامل الاجتماعية والاقتصادية المؤثرة في الخصوبة لمدينة بورتسودان، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة البحر الأحمر، السودان، 2014 .
- ياسر عبد المحمود حامد، دور صيد الأسماك في تخفيف حدة الفقر في ولاية البحر الأحمر، أطروحة دكتوراة غير منشورة، جامعة الخرطوم، السودان، 2009.

ثالثاً: المقابلات:

- الحسن مُحمَّد الهادي (المدير الإداري)، المكان: إدارة الثروة الحيوانية، بتاريخ: 2017/4/13م، الساعة: التاسعة صباحاً.
- عصام الدين مُحمَّد أحمد همت، مدير الإدارة العامة للتخطيط والبحوث، المكان: هيئة الموانئ البحرية، بتاريخ: 2017/3/20م، الساعة: التاسعة صباحاً.
- عفاف فضل المولى (الموظف الإداري)، المكان: إدارة البساتين الزراعية، بتاريخ: 2017/2/28م، الساعة: التاسعة صباحاً.
- محمود علي مجدي البشير، المكان: إدارة السياحة، التاريخ: 2019/5/5م، الساعة: التاسعة والنصف صباحاً.

في هذا العدد:

- * التسامح بين رؤيتين نحو مفهوم جديد: د. محمد المحجوب ولد
إسلام ولد بيّه
- * الحوار والائتلاف في ضوء الكتاب والسنة: د. منجية النفزي السوايحي
- * في البعد المقاصدي لإدارة الاختلاف .. مدخل تأسيسي:
د. محمد خليفة صديق
- * الحوار والائتلاف بدل التنازع والاختلاف بين النص الشرعي والبعد
المقصدي: د. عبد الرحمن محمد ميغا
- * الوظائف النبوية المتعددة وأثرها في موارد الخطاب الشرعي:
د. عبد الأحد امباكي
- * حجية مفهوم العدد وأثره في اختلاف الفقهاء: د. يونس حديبي
- * عناية ابن العربي بالمصطلح الفقهي في الموطأ من خلال القبس:
د. الحنفي المراد
- * الألفاظ الدالة على الصفات عند المحدثين: د. محمد بن محمد الحافظ
بن الراضي
- * المقاصد الاجتماعية لحد الزنا: د. حمود أعمر جودة
- * أثر المقاصد الشرعية في تفعيل دور عمل المؤسسات الخيرية:
د. محمد فال محمد محمود السالك
- * الدولة في الإسلام وتناقضات الدولة الحديثة: د. بون باهي
- * اللغة العربية وتدريسها في بلاد شنقيط: مقارنة بين الطرق القديمة
والأصاليب الحديثة: د. أحمد ولد آكاه
- * العوامل الجغرافية و تأثيرها على استقرار السكان في بورتسودان:
د. ياسر عبد المحمود حامد التهامي