بحوث فقهية ومقاصدية

في مسائل معاصرة

تحرير:

د. نعيم حنك

DUJAR

2026

بحوث فقهية ومقاصدية

في مسائل معاصرة

تحرير

د. نعيم حنك

2026

DUJAR

Çağdaş Meseleler Üzerine
Fıkhî ve Makâsıdî İncelemeler

Editör:

Naim HANK

2026

DUVAR

Dirāsāt Fiqhiyyah wa Maqāṣidiyyah fī Masāʾil Muʿāṣirah

Editör: Naim HANK

Genel Yayın Yönetmeni: Berkan BALPETEK

Kapak Tasarımı: Naim Hank

Sayfa Tasarımı: Naim Hank

Baskı: Eylül 2026

Yayıncı Sertifika No: 49837

ISBN: 978-625-8936-85-8

© Duvar Yayınları

853 Sokak No:13 P.10 Kemeraltı-Konak/İzmir

Tel: 0 232 484 88 68

www.duvaryayinlari.com

duvarkitabevi@gmail.com

محتويات الكتاب

ديباجة 4

Önsöz 6

Introduction 7

آلية عمل بطاقات الائتمان الإسلامية وأحكامها الفقهية **1**

نعيم حنك 1

مقترحات تفعيل وتطوير صيغة "عقد السلم" في المؤسسات المالية **18**

محمد غربي 18

أثر الفيض المعلوماتي في العقل في ضوء مقصد حفظ العقل: دراسة شرعية معاصرة **32**

محمد عبد الفتاح عبد الشافي 32

دور الخطاب العقدي في مواجهة الإلحاد **55**

عبد الواجد ديرشوي 55

معالم البناء المقاصدي للعلاقات الاجتماعية سورة الحجرات نموذجا **80**

توفيق عبد الرحمن القاسمي 80

حفظُ الصحة في ضوء القواعد المقاصدية الوسائلية، دراسة تأصيلية تطبيقية **105**

كلتوم حسيني 105

آليات الإصلاح الاجتماعي في التشريع الجنائي الإسلامي **128**

فطيمة بوالطين 128

الأحكام الفقهية لتعدّد الزّوجات **144**

أحمد بن عبد الله خويلدي 144

تصوّر فضل الرحمن للوحي ومنهجه الحداثي في التفسير: دراسة نقدية **180**

أنس دمير 180

ديباجة

بسم الله الرحمن الرحيم والحمد لله الذي أكمل الدين فأحكم شرائعه، وأقام العدل فأوضح مناهجه، وشرع الأحكام رحمةً للعالمين، وهدايةً للسالكين، وجعل الفقه في دينه نورًا للأفهام، ومفتاحًا لمعرفة الحلال والحرام، وسببًا لإقامة الحقوق وصيانة المقاصد والأحكام. نحمده سبحانه حمدًا يليق بجلاله وكماله، ونشكره على ما أولى من فضله وإنعامه، ونشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، شهادةً تُورث اليقين، وتُثمر الإخلاص في القول والعمل، ونشهد أن سيدنا محمدًا عبده ورسوله، المبعوث رحمةً للعالمين، والمبين عن ربه أحكام الدين، صلى الله وسلم وبارك عليه، وعلى آله الأطهار، وصحابته الأخيار، ومن سار على نهجهم واقتفى آثارهم إلى يوم الدين، أما بعد،

فإن الفقه الإسلامي يمثل أحد أعظم المنجزات العلمية التي أبدعتها الحضارة الإسلامية، وأحد أكثر العلوم اتصالًا بحياة الإنسان وسلوكه، إذ يتناول أفعال المكلفين في مختلف شؤونهم، ويهديهم إلى ما تتحقق به مصالحهم في معاشهم ومعادهم. ولم يكن الفقه في يوم من الأيام مجرد أحكامٍ جزئية أو مسائل متفرقة، وإنما كان بناءً علميًا متكاملًا، يقوم على أصول راسخة، وقواعد محكمة، ومقاصد سامية، تتآزر جميعها لتحقيق العدل، ورفع الحرج، وجلب المصالح، ودرء المفاسد، في إطارٍ يجمع بين نصوص الوحي وفقه الواقع، وبين ثبات المبادئ ومرونة التنزيل.

يأتي هذا الكتاب ثمرةً لجهد علمي جماعي يجمع عدداً من الدراسات المتخصصة في الفقه الإسلامي والفكر الشرعي المعاصر. ويعكس هذا العمل اتساع آفاق الدراسات الشرعية وقدرتها على التفاعل مع القضايا المستجدة في المجالات المالية والاجتماعية والفكرية والأسرية والصحية، في ضوء أصول الشريعة الإسلامية ومقاصدها وقواعدها الكلية.

تنبع أهمية هذه الدراسات من سعيها إلى الجمع بين أصالة التأصيل الشرعي ووعي الواقع المعاصر؛ فهي تستند إلى النصوص الشرعية والتراث الفقهي والقواعد الأصولية والمقاصدية، مع الإفادة من المناهج التحليلية والوصفية والنقدية الحديثة. وبذلك، تقدم نماذج بحثية تسعى إلى معالجة الإشكالات الراهنة بوعي علمي متزن، بعيداً عن الجمود في فهم التراث أو الانفصال عن حاجات الواقع.

كما يعكس الكتاب أهمية البحث الشرعي في بيان مرونة الفقه الإسلامي وقدرته على استيعاب المستجدات، وتقديم تصورات منضبطة للعلاقات المالية والاجتماعية والفكرية. فالفقه الإسلامي ليس مجرد أحكام جزئية منفصلة، بل منظومة متكاملة تستهدف حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال، وتعمل على تحقيق العدل والمصلحة والاستقرار داخل المجتمع.

وقد روعي في إعداد هذا الكتاب الالتزام بالمعايير العلمية في بناء البحوث وتوثيق مصادرها وصياغة إشكالياتها وتحليل نتائجها، بما يعزز موثوقية مادته العلمية وقيمته الأكاديمية. وتتكامل الدراسات الواردة فيه لتؤكد أن خدمة الشريعة لا تقتصر على استحضار الأحكام الموروثة، بل تشمل تجديد النظر في القضايا المعاصرة وفق منهج علمي يحفظ الثوابت ويستوعب المتغيرات.

ويزداد هذا العمل قيمةً بما حظي به من نشرٍ عبر دار نشر دولية معتمدة، الأمر الذي يعكس مكانته العلمية، ويمنحه حضورًا في فضاء النشر الأكاديمي العالمي، ويؤكد استيفاءه لمتطلبات النشر العلمي الرصين، من حيث إجراءات التحكيم، والضبط التحريري، ومعايير الإخراج والتوثيق، بما يضمن وصوله إلى شريحة واسعة من الباحثين والمهتمين بالدراسات العربية داخل العالم العربي وخارجه.

كما حاز هذا الكتاب شهادةً رسميةً من دار النشر تثبت اعتماده مشروعًا بحثيًا دوليًا، وهو توصيف يتجاوز البعد الشكلي للنشر، ليعبر عن رؤية علمية متكاملة تجمع بين وحدة الهدف، وتنوع الإسهامات، وتكامل التخصصات، بما يجعل هذا العمل لبنةً في مسار التعاون الأكاديمي، ونموذجًا لما يمكن أن يثمره التفاعل العلمي بين الباحثين المتخصصين في خدمة اللغة العربية وآدابها.

المحرر: د. نعيم حنك

Önsöz

Kitabın hazırlanmasında, araştırmaların bilimsel yapısına, kaynakların belgelendirilmesine, araştırma problemlerinin formüle edilmesine ve bulguların analizine ilişkin akademik standartlara uyulmasına özen gösterilmiştir. Bu yaklaşım, eserin bilimsel içeriğinin güvenilirliğini ve akademik değerini güçlendirmektedir. Kitapta yer alan çalışmalar, şeriata hizmetin yalnızca miras alınan hükümleri aktarmakla sınırlı olmadığını; değişmez ilkeleri koruyan ve değişen şartları dikkate alan bilimsel bir yöntemle çağdaş meseleleri yeniden ele almayı da içerdiğini göstermektedir.

Bu itibarla kitap, insan ve toplum meselelerine ilişkin çok yönlü görüşler ve bütüncül yaklaşımlar sunarak İslam hukuku ve çağdaş şer'î çalışmalar alanına önemli bir bilimsel katkı sağlamaktadır. Akademik araştırmaları zenginleştirmekte ve İslami mirasın zenginliğinden yararlanarak çağın zorluklarına cevap verebilecek özgün bilimsel çözümler sunan yeni çalışmaların önünü açmaktadır.

Bu çalışma, uluslararası düzeyde tanınan bir yayınevi tarafından yayımlanmasıyla ayrıca değer kazanmıştır. Bu durum, eserin bilimsel konumunu yansıtmakta, ona küresel akademik yayıncılık alanında görünürlük kazandırmakta ve hakemlik süreçleri, editöryal denetim, yayın tasarımı ve kaynak gösterme standartları bakımından nitelikli akademik yayıncılık gereklerini karşıladığını doğrulamaktadır. Böylece eser, Arap dünyasında ve dışında Arap çalışmalarıyla ilgilenen geniş bir araştırmacı ve okuyucu kitlesine ulaşma imkânı bulmaktadır.

Kitap ayrıca yayınevi tarafından uluslararası bir araştırma projesi olarak kabul edildiğini doğrulayan resmî bir belgeye layık görülmüştür. Bu nitelendirme, yayının biçimsel boyutunu aşarak ortak bir hedefi, katkıların çeşitliliğini ve uzmanlık alanlarının bütünleşmesini bir araya getiren kapsamlı bir bilimsel vizyonu ifade etmektedir. Bu yönüyle eser, akademik iş birliği sürecinde önemli bir yapı taşı ve uzman araştırmacılar arasındaki bilimsel etkileşimin Arap dili ve edebiyatına hizmette üretebileceği sonuçlara örnek teşkil etmektedir.

Dr. Naim HANK Editör:

Introduction

Care has been taken in preparing this book to observe academic standards in the structure of the studies, the documentation of their sources, the formulation of their research problems, and the analysis of their findings. This strengthens the reliability of its scholarly content and its academic value. The studies included in the volume demonstrate that serving Islamic law is not limited to presenting inherited rulings; it also entails renewed engagement with contemporary issues through a scholarly methodology that preserves enduring principles while accommodating changing circumstances.

Accordingly, the book constitutes a meaningful scholarly contribution to Islamic jurisprudence and contemporary Sharia studies by offering multiple perspectives and integrated approaches to issues concerning individuals and society. It enriches academic research and opens the way for further studies that draw on the richness of the Islamic intellectual heritage to provide authentic scholarly solutions responsive to the challenges of the present age.

The value of this work is further enhanced by its publication through an internationally accredited publishing house. This reflects its scholarly standing, grants it visibility within the global academic publishing sphere, and confirms its fulfilment of the requirements of rigorous scholarly publication in terms of peer-review procedures, editorial control, production standards, and citation practices. It thus enables the work to reach a broad audience of researchers and readers interested in Arabic studies both within and beyond the Arab world.

The book has also received an official certificate from the publishing house confirming its recognition as an international research project. This designation goes beyond the formal dimension of publication, expressing a comprehensive scholarly vision that combines unity of purpose, diversity of contributions, and the integration of disciplinary expertise. In this respect, the work represents a building block in the development of academic cooperation and an example of what scholarly interaction among specialized researchers can achieve in the service of the Arabic language and its literature.

Editör: Dr. Naim HANK

آلية عمل بطاقات الائتمان الإسلامية وأحكامها الفقهية

نعيم حنك[1]

ملخص

تتناول الدراسة بطاقات الائتمان بوصفها إحدى أدوات الدفع غير النقدي، مع بيان آلية عملها القائمة على منح البنوك حاملي البطاقات أرصدة ائتمانية تُستخدم في تسوية المدفوعات، مقابل رسوم أو التزامات مالية مرتبطة باستخدام البطاقة أو بالأرصدة المستحقة، تهدف الدراسة إلى توضيح الكيفية التشغيلية لبطاقات الائتمان، وتحليل التكييف الشرعي للرسوم والالتزامات الناشئة عنها، مع استعراض أبرز الصيغ التي تعتمدها المصارف الإسلامية لإصدار بطاقات متوافقة مع الشريعة، تتمثل الإشكالية في أن احتساب الرسوم أو الزيادات المالية على الأرصدة المستحقة قد يندرج ضمن ربا النسيئة، الأمر الذي يثير تساؤلات جوهرية حول مشروعية بطاقة الائتمان التقليدية، ومدى سلامة البدائل الإسلامية المعتمدة، تعتمد الدراسة المنهج الوصفي التحليلي، من خلال وصف آلية عمل بطاقات الائتمان وتحليل طبيعة العلاقات التعاقدية والرسوم المرتبطة بها، ثم تقويمها في ضوء الأحكام والضوابط الشرعية ذات الصلة، تخلص الدراسة إلى أن بطاقات الائتمان التي تفرض زيادةً مالية مرتبطة بتأخر السداد أو بحجم الرصيد القائم تُعد غير جائزة شرعاً؛ لما تنطوي عليه من ربا النسيئة. أما البطاقات الإسلامية، فتتحدد مشروعية صيغها بحسب سلامة هيكلها التعاقدي، وخلوّها من الفوائد الربوية والغرر والتحايل على الأحكام الشرعية، مع مراعاة أن تكون الرسوم المستوفاة مقابلةً لخدمات فعلية ومعلومة، لا عائداً على الدين أو الزمن.

الكلمات المفتاحية: الصيرفة الإسلامية، بطاقات الائتمان الإسلامية، حكم بطاقات الائتمان، الرصيد الائتماني.

[1] Dr. Öğr. Üyesi. Naim Hank, İslami İlimler Fakültesi, Münazara Merkezi Müdürü, Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi, https://orcid.org/0000-0002-3597-6308, nhank@fsm..edu.tr.

مقدمة

شهدت بطاقة الائتمان، باعتبارها إحدى طرق الدفع غير النقدية، نموًا متزايدا في المعاملات المالية عند الأفراد والشركات، وتَستخدم بطاقة الائتمان عمومًا الأرصدة الائتمانية التي تمنحها البنوك لإجراء المدفوعات. وتفرض البنوك رسومًا على حملة البطاقات مقابل استخدام نظام الدفع الائتماني أو بناءً على الأرصدة القائمة على الاستحقاق، ويمكن أن يتحول فرض الرسوم على الأرصدة إلى ربا النسيئة. ولتجنب هذا الربا، قامت البنوك الإسلامية بتأطير بطاقاتها بناءً على مبادئ معاملات إسلامية معينة. وقد أصبحت بعض هذه الباقات محل نقد فقهي متزايد. في هذا البحث، نستعرض هذه الباقات ونتطرق إلى حكمها الفقهي ثم نستعرض في القسم الثاني تطبيقات بطاقات الائتمان في البنوك التشاركية والإسلامية.

المبحث الأول: تعريف بطاقة الائتمان وبطاقة الائتمان الإسلامية

أولا: تعريف مفهوم بطاقة الائتمان

بطاقة الائتمان هي أداة دفع وتمويل إلكترونية بلاستيكية أو رقمية يصدرها مصرف أو مؤسسة مالية بموجب عقد بين الطرفين، تمنح حامليها خطاً ائتمانياً متجدداً يتيح لهم شراء السلع والخدمات أو إجراء السحوبات النقدية دون الحاجة لدفع الثمن فوراً؛ حيث يتعهد المصدر بالدفع المباشر للتاجر على أن يلتزم العميل بسداد المبالغ المستحقة خلال فترة سماح محددة أو تقسيطها مع تحمّل الفوائد والرسوم المترتبة.[1] وتقوم البطاقة الائتماني على عدة أسس هي:

العلاقة التعاقدية الرباعية: تنشأ العملية الائتمانية عبر شبكة تعاقدية تضم أربعة أطراف (البنك المصدر، العميل/حامل البطاقة، التاجر/مقدم الخدمة، والشبكة العالمية للبطاقات كـ Visa وMasterCard).

آلية الائتمان المتجدد: يعتمد جوهر البطاقة على الفصل الزمني بين واقعة الاستهلاك (الشراء) وواقعة السداد الفعلي؛ حيث يتيح البنك سقفاً مالياً يُعاد شحنه كلما قام العميل بسداد الأرصدة القائمة.

الهيكل الربحي والمخاطر: يعتمد النموذج الربحي في البطاقات التقليدية على الفوائد المركبة المفروضة على تأخير السداد أو تقسيطه، إضافة إلى رسوم العضوية والسحب النقدي والعمولات المستقطعة من المنافذ التجارية.

الرسوم المفروضة في بطاقات الائتمان التقليدية متوافقة مع الشريعة الإسلامية، والفوائد المفروضة هي ما يجعل البطاقات التقليدية غير متوافقة. لذلك، يُحاجّ بأن حامل البطاقة إذا امتنع عن السحوبات النقدية وسدد الأموال المستخدمة خلال فترة السماح، فلن يتعامل بالربا. شفرة الفائدة في الائتمان التقليدي مشروطة بالسحب النقدي

[1] نيازي محمد مصطفى (2019) البطاقات الائتمانية أنواعها وتكييفها الفقهي .مجلة إسرا الدولية للمالية الإسلامية، 144–115 (1)10 https://doi.org/10.55188/ijifarabic.v10i1.259

وتأخير السداد، ويمكن لحامل البطاقة اختيار تجنب هذا الشرط، ومع ذلك، فإن مجمع الفقه الإسلامي لا يقر بطاقات الائتمان التقليدية؛ لأن بند الفائدة جزء من العقد، وسيجد حامل البطاقة صعوبة في تجنب التأخير في السداد.

ثانيا: تعريف بطاقة الائتمان الإسلامية

هي أداة دفع وتمويل إلكترونية مصممة وفق الأطر والمقاصد الشرعية، تتيح لحاملها الحصول على السلع والخدمات أو إجراء السحوبات النقدية اعتماداً على عقود معاوضة أو إرفاق شرعية (مثل التورق، المرابحة، أو القرض الحسن)، مع خلوها التام من فوائد تأخير السداد أو الفوائد الربوية المترتبة على الأرصدة القائمة، واقتصار أرباح المصدر على رسوم الخدمات الإدارية المقطوعة أو هامش الربح المعلوم المترتب على بيع الأصول.[1]

التكيف العقدي والبدائل الشرعية: تُستبدل آلية القرض الفائدي في البطاقات الإسلامية بعقود شرعية؛ في عَقْد القرض الحسن تقتصر مستحقات البنك على الرسوم الإدارية الفعلية للإصدار والتجديد، بينما يُستخدم عَقْد التورق أو المرابحة لتقديم التمويل الآجل عبر شراء وبيع أصول ومقتنيات حقيقية بهامش ربح ثابت ومحدد مقدماً.

معالجة التعثر والقبض الحكمي: تحظر الضوابط الشرعية فرض أي زيادة مشروطة كفوائد تأخير تدخل في أرباح البنك، وإذا فرضت غرامات مالية للحد من المماطلة فإنها تُوجه للمصارف الخيرية، كما يتم التعامل مع عمليات الشراء بصفتها **قبضاً حكمياً** مستوفياً للشروط الشرعية.[2]

ثالثا: الممارسات الحالية لبطاقات الائتمان الإسلامية

توجد أربعة أطراف في نشاط بطاقات الائتمان: شركات شبكات الخدمة، والتجار، ومصدرو البطاقات، وحملة البطاقات. تقدم شركات شبكات الخدمة (مثل Visa وMasterCard) العلامة التجارية والخدمات المعتمدة. يشترك التجار في الشبكة لقبول البطاقات كأدوات لدفع قيمة البضائع والخدمات. تصدر البنوك البطاقات، كما تصدر بعض شركات الشبكات بطاقاتها الخاصة. يتقدم العملاء للبنوك ليصبحوا حملة بطاقات. وتفرض شركات شبكات الخدمة رسومًا على التجار ومصدري بطاقات الائتمان.

يكسب التجار من زيادة المبيعات والمدفوعات الآمنة والسريعة. وتكسب البنوك من خلال ثلاث قنوات رئيسية: رسوم العضوية، والرسوم السنوية، ودخل الفوائد. كما يفرض بعض مصدري البطاقات رسومًا على حملة البطاقات لعدم استخدام البطاقات. تختلف رسوم العضوية من فئة بطاقات إلى أخرى، وغالبًا ما تكون الرسوم السنوية هي

[1] الحيد، عبد الرحمن بن سعد (2018). "البطاقات الائتمانية: دراسة فقهية اقتصادية مقارنة". مجلة العلوم الاقتصادية والإدارية، المجلد 24، العدد 2.

[2] حساني، حسين (2015). "بطاقة الائتمان كوسيلة من وسائل الدفع والائتمان". مجلة الحقوق والعلوم الإنسانية، جامعة زيان عاشور بالجلفة، الجزائر، المجلد 8، العدد 2، ص 112-128.

الرسوم التي ينقلها مصدرو البطاقات إلى حامل البطاقة من شركات شبكة الخدمة التي تقاضت تلك الرسوم مقابل خدمات الشبكة.

يأتي دخل الفوائد من الفوائد المترتبة على الأرصدة القائمة غير المدفوعة خلال فترة السماح، وعلى فوائد التأخير، وعلى السحوبات النقدية. البطاقة عبارة عن خط ائتمان متجدد، حيث يُعاد استخدام الأموال المردودة من قبل حامل البطاقة كائتمان جديد. تلبي بطاقات الائتمان احتياجات الإنفاق الاندفاعي، والتسوق عبر الإنترنت، والنقد الفوري لدى الحملة.

يذكر أن بطاقات الائتمان تشجع على الإنفاق الاندفاعي والاستهلاك المفرط وتراكم الديون. ويُرى أن هذه العواقب تتنافى مع الآداب الإسلامية في الاستهلاك؛ فالشريعة تحث على عدم الإسراف، وتؤكد على أن الائتمان يجب أن يُؤخذ لتلبية الحاجات والضرورات لا الكماليات. إن نموذج المصرفية الإسلامية القائم على مبادئ مشاركة الربح والخسارة، يجد صعوبة في اعتماد استخدام بطاقات الائتمان؛ إذ لا توجد مشاركة في الربح أو الخسارة في أعمال بطاقات الائتمان. ومع ذلك، فقد ابتكر بعض العلماء طرقًا بديلة لبطاقات الائتمان ولم يحظروا استخدامها كليًا.

1. بطاقات الائتمانية مدفوعة الثمن مسبقًا

لتجنب الفائدة، لجأت بعض البنوك الإسلامية إلى استخدام بطاقات الحسم (Charge Cards) أو البطاقات مدفوعة الثمن مسبقًا. الأموال الموجودة في هذه البطاقات هي إيداعات من حامل البطاقة نفسه، ويزوده البنك ببطاقة بلاستيكية لتسهيل المدفوعات الرقمية. يفرض البنك رسومًا على حامل البطاقة مقابل استخدام خدمات الشبكة والعضوية. يمكن التعامل مع البطاقة البلاستيكية كملك للبنك ويقوم بتأجيرها لحامل البطاقة، وغالبًا ما تُعتبر بطاقة ائتمان إسلامية غير مثيرة للجدل الفقهي، يمكن تسمية هذا النوع بطاقة خصم مباشر (Debit Card) بمميزات خدمات الشبكة، ولكنها تلغي الغرض الائتماني المتمثل في "الاستخدام الآن والدفع لاحقًا"، ولا تتمتع بالقدرة التنافسية.

2. بطاقة ائتمان القرض الحسن:

في هذه البطاقة، وبدلاً من أن يملأ العميل البطاقة بأمواله الخاصة، يملأ البنك البطاقة بقرض خالي من الفوائد (قرض حسن). يستخدم حامل البطاقة الأموال ويعيدها خلال تاريخ الاستحقاق. في المقابل، يدفع حامل البطاقة رسومًا مقابل كونه عضوًا في فئة معينة من البطاقات، ولمقابل استخدام تسهيلات شبكة خدمات الدفع الرقمي على أساس الوكالة. يجب أن تكون الرسوم ثابتة بغض النظر عن المبلغ المستغل من قبل العميل، وتتغير فقط بين فئات البطاقات المختلفة. يمكن معاقبة العميل عند التخلف أو التأخير في السداد، على أن تُصرف أموال الغرامة في الأوجه الخيرية ولا تدخل ضمن أرباح البنك. تطبق بعض البنوك الإسلامية في جنوب شرق آسيا هذا النوع ومع ذلك، فإن تقديم

القرض الحسن للعملاء بقصد ربطهم بالبنك والاستفادة المستمرة منهم عبر رسوم الوكالة قد يلغي العلة الوجودية للقرض الحسن. كما تبرز شبهة ربط رسوم الوكالة بشكل متناسب مع المبلغ المستغل، وهو ما يرقى إلى تقديم الفائدة.

3. بطاقة ائتمان بيع المؤجل:

أُدخلت بطاقة ائتمان بيع العينة لأول مرة في ماليزيا. وهي تتجنب مسألة تعبئة البطاقة بالقرض الحسن أو ملئها من مال العميل الخاص. وتتضمن عمليتي بيع:

- **البيع الأول (مؤجل)**: يبيع البنك أصلًا معينًا لطالب البطاقة بسعر مؤجل، وليكن 1100 دولار تُسدد خلال سنة.
- **البيع الثاني (حاضر/فوري)**: يقوم طالب البطاقة بإعادة بيع نفس الأصل إلى البنك بسعر نقدًا، وتُودع عائدات هذا البيع في البطاقة.

يشكل الفرق بين السعر المؤجل والسعر النقدي ربحًا للبنك. ولا يتحقق هذا الربح إلا عندما يستخدم حامل البطاقة الأموال ويفشل في إعادتها خلال فترة السماح. لا يوجد ربح مركب، ولا توجد رسوم على التأخير في سداد الأرباح. يمكن للبنك فرض رسوم على خدمات الشبكة والعضويات. ويمكن فرض عقوبات على التأخير والتخلف وتُعطى مبالغ الغرامات للجمعيات الخيرية

تعرضت هذه البطاقة لانتقادات فقهية بناءً على ثلاثة أمور: **القصد**، و**الملكية**، و**الائتمان المتجدد**.

- **من حيث القصد**: رفضت مدارس فقهية عدة هذا العقد واعتبرته من باب بيع العينة، لأنه يُعد حيلة شرعية لأكل الربا؛ فالقصد هو الحصول على مال اليوم مقابل مال في المستقبل بسعر مختلف، وهذا عين ربا النسيئة. والأصل في عملية البيع هو مجرد ذريعة لتقاضي الفائدة.
- **من حيث الملكية**: ملكية الأصل مشكوك فيها للغاية؛ فليس واضحًا كيف يبيع البنك ويشتري نفس الأصل الذي يجب أن تنتقل ملكيته وتستقر لطالب البطاقة قبل أن يعيد بيعه للبنك. وتُستخدم نفس الأصول وتُعاد استخدامها لإنشاء بطاقات متعددة لدرجة يمكن افتراض أن الأصل صوري/وهمي.
- **الائتمان المتجدد**: يتم إعادة تدوير المدفوعات المستردة لتعبئة البطاقة من جديد، وتتطلب هذه التعبئة مبيعات عينة جديدة. نظرًا لهذه الانتقادات، لم تتوسع هذه البطاقات على نطاق واسع خارج ماليزيا، وتم التخلي عنها الآن حتى داخل ماليزيا.

4. بطاقة ائتمان التورق:

تحاول هذه البطاقة تخفيف مشكلات النية والملكية في بيع العينة. وبدلاً من أن يقوم البنك بإعادة شراء الأصل، يدخل طرف ثالث ويشتري الأصل من طالب البطاقة. ولإثبات أن طالب البطاقة قد تملك الأصل، يُقال إن لديه الحرية المطلقة في التصرف في الأصل لطرف ثالث، وأن بيع البنك له ليس مشروطًا بموافقته على إعادة البيع للبنك. ومع ذلك، لا يتخلص تطبيق التورق تمامًا من مشكلة العقود المشروطة؛ فعندما يتقدم العميل بطلب للحصول على بطاقة، يذهب البنك ويشتري أصلًا من السوق النقدي ثم يبيعه لطالب البطاقة بسعر مؤجل أو بسعر المرابحة ويكسب الفرق بين السعرين. والبنك لن يشتري في السوق النقدي ما لم يوافق العميل مسبقًا على الشراء من البنك بالسعر المؤجل، وهذا عقد مشروط قد لا يكون متوافقًا مع الشريعة.

كما يمكن أن تظهر مشكلة الربح على المدفوعات المعاد استخدامها في التورق أيضًا، ما لم يتم تنفيذ سلسلة من عمليات التورق لكل إعادة استخدام للمبالغ المردودة. تُمارس بطاقات التورق على نطاق واسع من قبل العديد من البنوك الإسلامية

5. بطاقة ائتمان المرابحة:

يقترح بعض الفقهاء بطاقة ائتمانية لا تحتفظ بأموال نقدية، وبالتالي سترفض السحوبات النقدية تلقائيًا. يمكن استخدام البطاقة فقط لشراء البضائع والخدمات. تسمح البطاقة لحاملها بالعمل كوكيل عن البنك لإجراء المشتريات؛ أي عندما يستخدم حامل البطاقة البطاقة، فإنه يشتري أولاً نيابة عن البنك، ثم يتحول من وكيل إلى مشتري للبضائع والخدمات من البنك بيعًا بالمرابحة.

ولا يُسمح بمشتريات الذهب أو الفضة؛ لأن بيع الذهب والفضة بالمرابحة مع التأجيل ينافي الشريعة. تشوب هذه البطاقة أربع مشكلات:

- قيود السحب النقدي.
- مشكلة الملكية.
- مرابحة الخدمات.
- آلية التسعير.

فحظر السحب النقدي يلغي ميزة مهمة لبطاقات الائتمان في تلبية احتياجات الطوارئ. حيث أن الدفع النقدي لا يزال هو السائد في العالم، حيث تشكل المعاملات النقدية 85% في المتوسط، وفي الاقتصادات النامية قد تتجاوز 95%. وبالتالي، فإن البطاقة التي تحظر السحب النقدي لن تكون منافسة.

كما ستعاني من مشكلة الملكية، حيث يصبح العميل وكيلاً مطلقًا عن البنك في جميع الشراء دون معرفة مسبقة من البنك بتفاصيل المشتريات. ثم يتحول الوكيل لمشترٍ والبنك لبائع لتنفيذ بيع المرابحة ونقل الملكية؛ فهل يتملك البنك المشتريات حقًا قبل نقلها؟ إن لم تستقر الملكية قانونًا، فإن البيع يتضمن غررًا. إضافة إلى ذلك، فإن شراء الخدمات بالمرابحة (مثل التعليم أو العمرة) أمر فيه نظر لصعوبة تملك البنك لهذه الخدمات قبل بيعها.

وأخيرًا، تسعير المرابحة عند إصدار البطاقة يتضمن غررًا لأن المشتريات وتكاليفها تكون مجهولة وقتئذٍ، ولا يمكن تحديد نسبة الربح بدون معرفة التكلفة، كما أن تحديد سعر موحد يغفل تباين السلع والخدمات، مما يتطلب عقدًا جديدًا عند كل شراء فتفقد البطاقة تنافسيتها.

من هذا الاستعراض الموجز، نجد ثلاث مشكلات رئيسية تقود لتقليل الالتزام الشرعي أو القدرة التنافسية أو كلاهما:

- **الإيداع النقدي الأولي في البطاقة:** بطاقة الحسم غير منافسة، استخدام القرض الحسن يتعارض مع مقصده الشرعي، واستخدام العينة أو التورق يثير مشكلات في النية والملكية.
- **السحوبات النقدية:** تقييدها يجعل البطاقات غير منافسة، والسماح بها قد يقلل الاتزام الشرعي إذا فُرضت عليها رسوم ترقى للربا.
- **ملكية الأصول محل العقد:** يجب إثبات ملكية البنك للأصول (السلع والخدمات) في بطاقات القرض الحسن والعينة والتورق والمرابحة بشكل مقبول لتعزيز مشروعية التصرف في الملكية لصالح حامل البطاقة.

هل يمكن إيجاد خيار أفضل لتصميم بطاقة ائتمان إسلامية يقلل من هذه المشكلات؟ أحاول الإجابة عن ذلك في القسم التالي.

6. بطاقة ائتمان التورق الممتد

تعتبر بطاقات التورق الحالية منافسة طالما أن أسعارها ليست أعلى من نظيراتها التقليدية. لكنها تعاني من انخفاض درجة الالتزام الشرعي، لا سيما في حالة التورق المنظم، حيث تكون ملكية البنك للأصل قصيرة جدًا ويتم شراء الأصل وبيعه في نفس الوقت. فتصبح تجارة خالية من المخاطر، والربح منها خالٍ من المخاطرة، مما يثير شبهة الربا. كما يتعين على حامل البطاقة بيع الأصل فورًا لإيداع العائدات في البطاقة لتفعيلها.

يتجاهل هذا التسييل الفوري حقيقة أن العميل لا يحتاج غالبًا إلى النقد فورًا، بل في المستقبل عندما يبدأ في استخدام البطاقة. لذلك، ينبغي للمتقدم لشراء الأصل الاحتفاظ به حتى حان وقت الشراء والدفع؛ وتقدم بطاقة ائتمان "التورق الممتد" عنصر "الشراء والاحتفاظ" في ملكية الأصل لتحسين الالتزام الشرعي.

ولمعالجة ميزة الائتمان المتجدد، يتوجب على بطاقات التورق التقليدية تنفيذ عقد مرابحة جديد لكل إعادة استخدام للمبالغ المردودة، وهو ما لا يحدث عمومًا. ونتيجة لذلك يقل التزامها الشرعي. بطاقة التورق الممتد لا تقوم بتدوير

النقد أو الدين، بل تُوجه السدادات عمومًا لإعادة تغطية الأصول التي يحتفظ بها حامل البطاقة. لن تكون هناك حاجة لفرض رسوم على التأخير في السداد، بل سيعطل التأخير سقف استخدام البطاقة ويوجه لتغذية الأصول.

لكي يعمل هذا النموذج، يتوجب وجود أربع منصات:

صيرفة شاملة (Universal Banking)، سوق أوراق مالية نشط، تداول إلكتروني، وأسهم عادية مودعة.

في هذه الحالة يصبح حامل البطاقة مستثمرًا في سوق الأوراق المالية، ويصبح البنك المصدر للبطاقة أمينًا على الاستثمار. يلزم وجود سوق أوراق مالية نشط بتداول إلكتروني لتلبية التسييل والشراء المستمرين للأصل من قبل أمين الاستثمار مع استخدام العميل للبطاقة وسداده. وتوسع الأسهم المودعة آفاق خيارات الأصول المتاحة للبنك لإصدار البطاقات.

يتيح هذا النموذج السحوبات النقدية في حدود الاحتياطي النقدي، والسحب الذي يتجاوزه يفعل بيع الأسهم. ويمكن للبنك تقديم قرض حسن عند تجاوز الشراء أو السحب للاحتياطي النقدي لمعالجة الوقت اللازم لتسييل الأسهم. ولا توجد رسوم على التأخير، ولا يوجد ائتمان متجدد، بل يستخدم حامل البطاقة إما احتياطيه أو حصيلة بيع أصوله، وتذهب سداداته لتغذية أحدهما.

تخفف بطاقة التورق الممتد من مشكلة الملكية الصورية أو الخالية من المخاطر، وتحل مشكلة الائتمان المتجدد وتلغي الحاجة لفرض رسوم تأخير. هذه التعديلات تعزز الالتزام الشرعي لبطاقة التورق، ومع وجود أرباح معقولة وإمكانية ربح العميل من أصوله، ستكون البطاقة منافسة بقوة.

تشكل بطاقات الائتمان وسائل دفع مهمة حول العالم، وتسيطر على التجارة الإلكترونية. وهي تتيح للعملاء الاستفادة من خطوط الائتمان المصرفية، وتمنح البنوك مهلة سماح لتجنب الفوائد التي تُفرض فور انتهائها أو عند السحب النقدي. وإلى جانب الفوائد، تكسب البنوك من رسوم العضوية والشبكات (مثل Visa وMasterCard).

لا يمكن للبنوك الإسلامية فرض فوائد على المبيعات الآجلة أو السحب النقدي. ينظر بعض العلماء لبطاقات الائتمان لكونها سببًا للإنفاق الاندفاعي وتراكم الديون المحظورة شرعًا، إلا أنه لا يمكن للبنوك الإسلامية تجاهل دورها المتزايد في أنظمة الدفع الحديثة، ويجب عليها إيجاد حلول متوافقة.

تشتمل الحلول الحالية على: بطاقات الحسم، والقرض الحسن، وبيع العينة، والتورق، والمرابحة. يعاني بعضها من ضعف الالتزام الشرعي والبعض الآخر من قلة التنافسية. يقل الالتزام الشرعي عندما تكون الملكية صورية لا مخاطرة فيها، وعند فرض رسوم على الائتمان المتجدد والسحب النقدي، بينما تقل التنافسية إذا ارتفعت التكلفة عن البطاقات التقليدية.

المبحث الثاني: الحكم الشرعي لبطاقات الائتمان

لا يصح إصدار حكمٍ شرعي واحد على جميع بطاقات الائتمان؛ لأن الحكم يتغير بتغير حقيقة البطاقة، ومصدر المال، وطريقة السداد، والشروط الملحقة بها، ولا سيما شرط الزيادة عند التأخر. ويعرض المقال بطاقات الائتمان في ثلاث صور رئيسة: بطاقة الخصم الفوري، وبطاقة الخصم الشهري، وبطاقة الائتمان بالتقسيط أو القرض المتجدد.

أولاً: بطاقة الخصم الفوري

بطاقة الخصم الفوري هي البطاقة التي يُخصم بها ثمن السلع أو الخدمات مباشرة من رصيد حاملها المودع لدى البنك؛ فلا تمنحه المؤسسة المصدرة أجلاً ائتمانياً ولا قرضاً جديداً. ويشترط لعملها أن يكون في حساب العميل رصيد قائم يغطي المبلغ المدفوع أو الحد الأدنى المتفق عليه.

والتكييف الأقرب لهذه الصورة أنها وكالة؛ إذ يفوض حامل البطاقة البنك في الوفاء للتاجر من رصيده، كما قد تتضمن حوالةً أو ترتيباتٍ تنفيذيةً لازمة لإيصال المال إلى التاجر. ولا تتحقق فيها حقيقة القرض ما دام الدفع واقعاً من مال العميل المودع.

والحكم المستخلص هو الجواز، بشرطين:

- أن يكون الخصم من رصيد العميل الحقيقي، لا من تسهيل ائتماني ربوي.
- أن تكون الرسوم محددة ومقابلة لخدمات فعلية، كإصدار البطاقة أو تشغيلها أو التحويل، وألا تكون زيادة مرتبطة بالدين أو بالأجل[1]

ثانياً: بطاقة الخصم الشهري أو بطاقة الدين

تتيح هذه البطاقة لحاملها شراء السلع والخدمات خلال مدة محددة، ثم يُلزم بسداد كامل الرصيد في نهاية الدورة الشهرية. وغالباً لا يشترط وجود رصيد مغطٍّ عند إصدارها أو استعمالها، غير أن العقد يتضمن فائدة أو زيادة عند تأخر السداد عن الموعد المحدد.

وتتشابه هذه الصورة مع بطاقة الائتمان من حيث وجود التزام مؤجل في ذمة حامل البطاقة، لكنها تختلف عنها في أن الأصل فيها سداد كامل الرصيد في نهاية الشهر، لا تقسيطه على دفعات متجددة.

والحكم الذي ينتهي إليه المقال هو المنع إذا اشتمل العقد على شرط الفائدة عند التأخر؛ لأن الشرط يُنشئ زيادة في الدين لأجل الزمن، وهي من ربا النسيئة، ولو كان حامل البطاقة عازماً على السداد في الموعد. وقد نُقل رأي

---

[1] الشورة، جلال، وسائل الدفع الإلكتروني، ص 11–14؛ عمر، محمد عبد الحليم، الجوانب الشرعية والمصرفية والمحاسبية لبطاقات الائتمان، ص 53–54؛ المقال، ص 23.

يرى أن شرط الفائدة الفاسد لا يبطل أصل العقد عند الحنفية إذا أمكن اجتناب تنفيذه، إلا أن هذا لا يرفع الإشكال عن الاشتراط نفسه ولا يجعل التعامل بالصورة المصرفية الشائعة خالياً من المحذور.[1]

ثالثاً: بطاقة الائتمان بالتقسيط أو القرض المتجدد

هذه هي الصورة المعاصرة الأكثر شيوعاً، وفيها يدفع البنك المصدر للتاجر أو يتيح لحامل البطاقة السحب النقدي، ثم يصبح المبلغ ديناً في ذمة الحامل. ويستطيع العميل سداد الحد الأدنى من الرصيد وترحيل الباقي إلى دورات لاحقة، مع احتساب فوائد دورية على الدين القائم.

وتقوم هذه البطاقة – في حقيقتها الاقتصادية – على قرض متجدد؛ لأن البنك يموّل التزام العميل ثم يستوفي منه المبلغ مع زيادة مشروطة عند التأخير أو التقسيط. ولذلك يكون التحريم فيها أوضح متى كانت الزيادة مرتبطة بالدين والزمن، سواء ظهرت باسم الفائدة، أو العمولة أو غرامة التأخر أو رسم التمويل.

وعليه، فبطاقة الائتمان غير المغطاة التي تشترط فائدة على الرصيد المدين أو على التأخر في السداد غير جائزة شرعاً. ولا يغير من الحكم تسمية الزيادة رسماً إدارياً أو عمولة متى كانت تتغير بحسب مبلغ الدين أو مدته أو التأخر في وفائه.[2]

رابعا: التكييف الفقهي للعلاقات الناشئة عن البطاقة

تتكون البطاقة من ثلاث علاقات: علاقة البنك بحامل البطاقة، وعلاقته بالتاجر، وعلاقة الحامل بالتاجر. وقد اختلف الباحثون والفقهاء في تكييفها، وهو اختلاف مؤثر في بعض الرسوم والعمولات، لا في أصل تحريم الفائدة الربوية.

1. العلاقة بين البنك المصدر وحامل البطاقة

وردت فيها أربع اتجاهات:

- **الضمان أو الكفالة** :يكون البنك ضامناً لدين حامل البطاقة تجاه التاجر. واعترض على هذا التكييف بأن الأصل في الكفالة عدم أخذ الأجرة عليها؛ لأن الأجر على الضمان قد يفضي إلى قرض جر نفعاً. ويصح هذا التكييف بدرجة أكبر عندما يكون البنك مجرد ضامن، لا مقرضاً للعميل.[3]

---

[1] الشورة، وسائل الدفع الإلكتروني، ص 13؛ التسخيري، محمد علي، «بطاقة الائتمان غير المغطاة«، مجلة مجمع الفقه الإسلامي، ج 12، ص 1447؛ المقال، ص 24 و37.

[2] أبو سليمان، عبد الوهاب إبراهيم، البطاقات البنكية الإقراضية والسحب المباشر من الرصيد، ص 20؛ المقال، ص 23.

[3] السرخسي، المبسوط، ج 20، ص 50 و55؛ البهوتي، كشاف القناع، ج 3، ص 428؛ المقال، ص 24-27.

- **الوكالة** :يكون العميل موكلاً البنك في دفع التزاماته للتاجر. وهذا التكييف مناسب لبطاقة الخصم الفوري أو البطاقة المغطاة برصيد، ويجيز للبنك أخذ أجرة وكالة معلومة عن الخدمة الفعلية. لكنه لا يستقيم، في رأي المقال، إذا لم يكن للعميل رصيد قائم ودفع البنك من ماله؛ لأن العملية تتحول عندئذٍ إلى قرض.[1]
- **القرض** :يرى اتجاه أن البنك يقرض العميل عند وفائه للتاجر، ثم يرجع عليه بالمبلغ. وهذا التكييف هو الأرجح في البطاقة غير المغطاة؛ لأنه يفسر نشوء دين في ذمة حامل البطاقة للبنك[2].
- **الوعد الملزم** :صُوّرت العلاقة أحياناً بوصفها وعداً من البنك بأداء دين الحامل، أو وعداً من الحامل بسداد ما يدفعه البنك. غير أن هذا التكييف لا يكفي وحده لتفسير حقيقة التمويل إذا تحوّل الأداء إلى دين فعلي مستحق للبنك[3].

2. العلاقة بين حامل البطاقة والتاجر

وردت فيها ثلاثة آراء:

- **الحوالة** :يحيل حامل البطاقة التاجرَ على البنك لسداد الثمن.
- **الوكالة** :يجعل الحامل التاجر وكيلاً عنه في الاقتراض من البنك أو في قبض الثمن وتسويته.
- **البيع أو الإجارة** :هي علاقة بيع عادية بين العميل والتاجر، أو إجارة إذا كانت محل المعاملة خدمة.

والأقرب عملياً أن البيع أو الإجارة يقع بين حامل البطاقة والتاجر، ثم تأتي البطاقة أداة للوفاء. أما تكييفها حوالةً فيتوقف على توافر شروط الحوالة، ولا سيما وجود دين قابل للحوالة ورضا الأطراف[8].

3. العلاقة بين البنك والتاجر

نُوقشت هذه العلاقة على صور متعددة: الحوالة، والوكالة بأجر، والكفالة بأجر، والسمسرة، والبيع. ويرجح المقال اعتبارها **وكالةً بأجر**؛ لأن البنك يتولى تحصيل قيمة الفاتورة من حامل البطاقة ودفعها للتاجر، فيستحق عمولة معلومة مقابل هذه الخدمة، بشرط ألا تكون الأجرة عوضاً عن ضمان أو قرض، وألا ترتبط بمدة الدين أو التأخر في السداد.

الرسوم والعمولات: معيار الجواز والمنع

الضابط الحاكم هو التمييز بين الرسم الخدمي المشروع والعائد الربوي على الدين:

- **رسم العضوية والإصدار والتجديد والاستبدال** :جائز إذا كان مقابلاً لخدمات فعلية معلومة، ومتناسباً مع تكلفتها، ولا يتغير تبعاً لمبلغ الدين أو مدة تأخر السداد.[4]

---

[1] ابن عابدين، عمر يوسف، البطاقات الائتمانية، ص 87–90؛ المقال، ص 27.

[2] الكاساني، بدائع الصنائع، ج 7، ص 423؛ الشربيني، مغني المحتاج، ج 2، ص 117؛ المقال، ص 28.

[3] أبو غدة، عبد الستار، مناقشات مجلة مجمع الفقه الإسلامي، ج 12، ص 1321–1322؛ المقال، ص 28–30.

[4] ابن عابدين، *البطاقات الائتمانية*، ص 95–96؛ المقال، ص 30–31.

- **عمولة التاجر** :يجوز أن يتقاضاها البنك من التاجر مقابل التسويق أو التحصيل أو خدمات المقاصة والتسوية، ما دامت أجرة خدمة مستقلة عن القرض والضمان. أما إذا كانت في حقيقتها زيادة يأخذها البنك مقابل إقراض حامل البطاقة، فهي محرمة.[1]
- **عمولة التحويل والاتصالات واستخدام الأجهزة**: جائزة إذا كانت أجرة حقيقية على نقل المال أو تحويل العملة أو تقديم الخدمة التقنية، ولا تتصل بالأجل أو بالدين.[2]
- **رسم السحب النقدي**: يجوز إذا كان مبلغاً مقطوعاً أو بنسبة تعكس التكلفة الفعلية للخدمة، ولا يجوز أن يكون فائدةً على المبلغ المسحوب أو عائداً يزداد بزيادة مدة القرض.
- **غرامة التأخير** :لا يجوز أن تعود منفعةً للبنك؛ لأنها زيادة مشروطة على الدين. وناقش المقال قولاً يجيز إلزام المماطل القادر بالتبرع لمصارف البر والخير، لا باعتبار ذلك إيراداً للبنك ولا في حق المعسر. كما عرض رأياً حنفياً يرى فساد شرط الفائدة مع إمكان بقاء أصل العقد، إلا أن المعتمد في الضوابط الشرعية الحديثة هو منع استفادة الجهة الممولة من غرامة التأخير.[3]

4. مسائل متفرعة

يجوز منح حامل البطاقة خصماً من التاجر إذا تحمله التاجر نفسه وكان السعر بعد الخصم هو الثمن الحقيقي المتفق عليه. كما تجوز الجوائز والهدايا التي يمنحها مصدر البطاقة إذا لم تكن مشروطة بقرض أو مرتبة على منفعة ربوية. وفي شراء الذهب والفضة، يعرض المقال خلافاً بسبب اشتراط التقابض الفوري في الصرف؛ بينما تجيز المعايير الشرعية الشراء ببطاقة الخصم الفوري، وببطاقة الائتمان أو الحسم المؤجل إذا تم دفع المؤسسة المصدرة إلى قابل البطاقة من دون أجل.

يمكن استخلاص الحكم الفقهي لبطاقات الائتمان وفق الصورة التالية:

[1] المعايير الشرعية، هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية، 2010، ص 18؛ المقال، ص 32.

[2] الجواهري، حسن، مناقشات *مجلة مجمع الفقه الإسلامي*، ج 8، ص 1090–1096؛ المقال، ص 38–36

[3] ندوة البركة الثانية عشرة، النص المنقول في المقال؛ الزحيلي، وهبة، مناقشات *مجلة مجمع الفقه الإسلامي*، ج 12، ص 1492–1493؛ المقال، ص 37–36.

نوع البطاقة	التكييف الغالب	الحكم
بطاقة الخصم الفوري المغطاة	وكالة في الدفع من رصيد العميل	جائزة، مع رسوم خدمات فعلية
البطاقة المغطاة برصيد أو وديعة	وكالة أو ضمان تابع للرصيد	جائزة إذا خلت من الفائدة والرسوم الربوية
بطاقة الخصم الشهري المشروطة بفائدة عند التأخير	التزام مؤجل يتضمن زيادة ربوية	غير جائزة في صورتها الشائعة
بطاقة الائتمان غير المغطاة ذات القرض المتجدد	قرض من البنك للعميل	غير جائزة إذا تضمنت فائدة أو زيادة مرتبطة بالأجل
بطاقة تتقاضى رسوماً خدمية ثابتة فقط	وكالة أو خدمات مصرفية	جائزة من حيث الأصل، بعد التحقق من خلو العقد من الشرط الربوي

فالنتيجة أن العبرة ليست باسم البطاقة، بل بحقيقتها التعاقدية: فإن كانت أداة وفاء من مال العميل، أو اشتملت على خدمات مباحة بأجر معلوم منفصل عن الدين، جازت. وإن كانت وسيلة لقرض يجر زيادة بسبب الزمن أو التأخر.

خاتمة

خلصت هذه الدراسة إلى أن بطاقة الائتمان ليست عقداً بسيطاً ذا وصف فقهي واحد، بل هي أداة وفاء وتمويل معاصرة تتداخل في بنيتها عدة علاقات قانونية وشرعية بين مصدر البطاقة، وحاملها، والتاجر، وشبكة الدفع، وأحياناً مؤسسات مالية أخرى. ولذلك لا يستقيم إطلاق حكم موحد على جميع البطاقات دون النظر في نوعها، ومصدر الأموال المستخدمة فيها، وطريقة التسوية، والشروط المالية الملحقة بها، ولا سيما ما يتصل بالفائدة والرسوم وغرامات التأخير والسحب النقدي.

فبطاقة الائتمان، في أصل وظيفتها، وثيقة أو وسيلة دفع يصدرها بنك أو مؤسسة مالية لحاملها، تمكّنه من شراء السلع والخدمات أو سحب النقد ضمن حدود وشروط متفق عليها، على أن يتولى المصدر الوفاء للتاجر أو الجهة القابلة للبطاقة، ثم يرجع على الحامل بما أداه عنه. ومن ثمّ، فإن التكييف الفقهي للبطاقة لا يبتنى على تسميتها التجارية، وإنما يتحدد بواقع العلاقة المالية التي تنشأ عند استعمالها.

وتبين من الدراسة أن بطاقات الدفع تنقسم، من حيث الأثر الشرعي، إلى صور متفاوتة. فأما بطاقة الخصم الفوري أو البطاقة المغطاة، التي لا تتيح للحامل استعمال مبلغ يتجاوز رصيده المودع لدى الجهة المصدرة، فالأصل فيها الجواز؛ لأنها أداة وفاء من مال العميل، ويكون دور البنك فيها وكيلاً في تنفيذ الدفع أو التحويل، لا مقرضاً له.

وتلحق بها البطاقة التي تكون مغطاة تغطية كاملة برصيد أو وديعة أو تأمين نقدي مملوك لحاملها، بشرط ألا يترتب على استعمالها قرض بفائدة أو غرامة ربوية أو رسوم لا تقابل خدمة حقيقية.

أما البطاقة غير المغطاة، أو البطاقة التي تسمح لحاملها بشراء السلع أو الخدمات أو سحب النقد من أموال الجهة المصدرة دون وجود رصيد كافٍ له، فإن حقيقتها الغالبة هي القرض؛ لأن المصدر يؤدي المال من ذمته، ثم يثبت له دين في ذمة الحامل. ويستوي في ذلك أن تكون البطاقة قابلة للسداد الكامل في نهاية الفترة، أو قابلة لتجديد الرصيد وتقسيطه، ما دامت المعاملة تنشئ التزاماً مالياً على الحامل تجاه مصدر البطاقة.

وفي شأن العلاقة بين المصدر والحامل، عرضت الدراسة عدداً من التخريجات الفقهية؛ فقيل إنها كفالة، وقيل وكالة، وقيل قرض، وقيل وعد بالوفاء. غير أن التكييف الأنسب يتغير بتغير مرحلة المعاملة. فقبل الاستعمال قد تظهر عناصر الوكالة أو الضمان؛ لأن المصدر يتعهد للتاجر بقبول البطاقة والوفاء في حدودها. أما بعد قيام المصدر بالدفع من ماله عن العميل في البطاقة غير المغطاة، فإن العلاقة تنقلب في جوهرها إلى قرض، ويصبح الحامل مديناً للمصدر بالمبلغ الذي أداه عنه. ولا يصح بناء الحكم على مرحلة سابقة وإغفال الأثر المالي النهائي الذي ترتبه عملية الوفاء. كما يظهر أن تكييف العلاقة بين حامل البطاقة والتاجر قد يأخذ صورة البيع أو الإجارة بحسب محل التعاقد؛ فإن كان محل العملية سلعة فهي بيع، وإن كان منفعة أو خدمة فهي إجارة. أما البطاقة نفسها فلا تنشئ بيعاً مستقلاً بين البنك والعميل، بل هي وسيلة لتسوية الثمن. وقد يمكن تخريج انتقال الدين بين الحامل والمصدر أو بين الحامل والتاجر على الحوالة في بعض الصور، غير أن ذلك مشروط باستيفاء ضوابط الحوالة الفقهية، وفي مقدمتها وضوح الدين ووجوده واستقرار الالتزام ورضا أطراف العلاقة بحسب المذهب أو التكييف المعتمد.

وتوصلت الدراسة إلى أن الضمان في نظام البطاقة لا يجوز أن يتحول إلى مصدر عائد مالي مستقل للمصدر؛ لأن جمهور الفقهاء يمنعون أخذ الأجرة على الضمان إذا كانت الأجرة مقابلة للضمان ذاته. والسبب في ذلك أن الضمان، متى اقترن بمنفعة مالية للضامن، قد يفضي إلى قرض جر نفعاً. وعليه، لا يجوز للمصدر أن يتقاضى رسوماً لمجرد التزامه بضمان دين العميل، بينما يجوز له أن يأخذ أجراً معلوماً عن أعمال فعلية مستقلة، مثل إصدار البطاقة، وتجديدها، وإدارة الحساب، ومعالجة العمليات، والتحويل، وتقديم الخدمات التقنية والمصرفية.

وفيما يتعلق بالرسوم والعمولات، فإن المعيار الشرعي الحاسم هو التحقق من سبب الاستحقاق وطبيعة المقابل. فالرسوم الثابتة أو المقدرة وفق التكلفة الفعلية للخدمة جائزة في الأصل، متى كانت معلومة، ومتناسبة مع الخدمة المقدمة، وغير مرتبطة بمبلغ الدين أو مدة بقائه أو تأخر سداده. ومن ذلك رسوم الإصدار والعضوية والتجديد والاستبدال، وأجرة استخدام الوسائل التقنية، والعمولات التي تدفع لقاء عمليات التحويل أو التسوية أو السحب النقدي في حدود الكلفة الفعلية.

أما العمولة التي تفرض بنسبة من المبلغ المسحوب أو الرصيد المدين، أو التي تزيد بسبب امتداد أجل السداد، فإنها لا تكون أجرة خدمة محضة، بل تؤول إلى زيادة على القرض. ولهذا يتجه الحكم إلى منعها، ولا سيما في السحب النقدي بالبطاقة غير المغطاة؛ لأن السحب في هذه الحالة قرض من الجهة المصدرة، فلا يجوز أن يترتب عليه عائد زائد لمجرد الإقراض. ويجوز تقاضي رسم مقطوع للسحب أو للخدمة التقنية إذا كان معبراً عن تكلفتها الفعلية، لا عن قيمة المال المقترض أو مدة بقائه في ذمة العميل.

وتؤكد الدراسة أن الفائدة المشروطة على الرصيد المدين، سواء فرضت عند التأخر في السداد أو عند تقسيط الدين أو ترحيله إلى دورة لاحقة، تعد من الربا المحرم؛ لأنها زيادة مشترطة في دين مقابل الأجل. ولا يغير من حكمها اختلاف التسمية التجارية، كأن تسمى عمولة تمويل، أو رسم تأخير، أو عائداً دورياً، أو تكلفة ائتمانية؛ إذ العبرة في المعاملات بحقائقها الاقتصادية وآثارها لا بألفاظها ومسمياتها.

أما غرامة التأخير، فلا يجوز أن تكون مورداً للمصدر أو عائداً مالياً له؛ لأنها في هذه الحالة زيادة على الدين بسبب التأخر في السداد. ومع ذلك، يمكن في بعض الصيغ الشرعية إلزام العميل المماطل القادر بالتبرع بمبلغ يوجّه إلى جهات البر والخير، شريطة ألا ينتفع به البنك أو المؤسسة الممولة، وألا يطبق ذلك على المعسر أو المتعثر حقيقة. وبذلك يتحقق ردع المماطلة من غير تحويل الدين إلى أداة استرباح ربوي.

وفي مسألة السحب النقدي، يختلف الحكم باختلاف مصدر المال. فإذا كان السحب من رصيد العميل المودع، فهو من باب التصرف في ماله، ويجوز للمصدر أخذ أجرة الخدمة الفعلية. أما إذا كان السحب من تسهيل ائتماني غير مغطى، فهو قرض، فلا تحل الزيادة عليه إلا بقدر رسم محدد يعبر عن التكلفة الواقعية للخدمة، من غير ارتباط بالمبلغ المسحوب أو بالأجل. كما ينبغي مراعاة أحكام الصرف إذا تم السحب أو الوفاء بعملة غير عملة الحساب؛ فلا يجوز ترتيب بيع عملة بعملة مؤجل أو من غير تحقق القبض المعتبر شرعاً.

وتبين أيضاً أن الخصومات التجارية التي يمنحها التاجر لحامل البطاقة جائزة إذا كانت منحة أو تخفيضاً في ثمن السلعة يتحمله التاجر نفسه، وكان السعر النهائي معلوماً وقت التعاقد. كما يجوز أن يبيع التاجر سلعته بسعر أعلى أو أدنى من سعر السوق متى وقع التراضي، ولم يكن ذلك ستاراً لقرض ربوي أو بيع صوري. غير أن التخفيض الذي يتحمله البنك مقابل تأجيل الدين، أو الذي يعود في حقيقته إلى فائدة على الرصيد المدين، لا يأخذ حكم الخصم التجاري المباح.

وفي شراء الذهب والفضة والعملات، تزداد الحاجة إلى الاحتياط؛ لأن هذه المعاملات تخضع لأحكام الصرف التي تشترط التقابض في مجلس العقد عند اتحاد العلة. ولذلك لا تجوز بطاقة الائتمان غير المغطاة في شراء الذهب أو الفضة إذا ترتب على العملية تأخر القبض أو تأخر وفاء الثمن، لأن ذلك ينافي شرط التقابض. أما البطاقة المغطاة

أو بطاقة الخصم الفوري، فيمكن القول بجواز استخدامها إذا تحقق القيد الفوري أو القبض الحكمي المعتبر، وانتقل الثمن انتقالاً ناجزاً لا يترتب عليه دين مؤجل في باب الصرف.

وبناءً على ما تقدم، فإن الحكم الفقهي الراجح في بطاقات الائتمان يقرر أن البطاقة جائزة إذا كانت أداة وفاء من مال العميل، أو كانت رسومها مقابلة لخدمات حقيقية معلومة ومنفصلة عن القرض والضمان، ولم تشتمل على فائدة أو غرامة تعود نفعها إلى المصدر. أما إذا كانت البطاقة تمنح العميل قرضاً يترتب عليه عائد زائد بسبب الزمن، أو تشترط فائدة عند التأخر، أو تجعل الرسوم متناسبة مع الرصيد المدين أو مدة بقائه، فإنها تكون غير جائزة شرعاً. وعليه، فإن مشروعية البطاقة لا تتحقق بمجرد صدورها عن مؤسسة تحمل وصفاً إسلامياً أو باستخدام مصطلحات بديلة عن الفائدة، وإنما تتحقق بسلامة هيكلها التعاقدي، ووضوح العلاقات بين أطرافها، وانضباط رسومها بتكلفة الخدمات الفعلية، وخلوها من الربا والغرر والتحايل، ومراعاتها للأحكام الخاصة بالصرف، والضمان، والوكالة والقرض. وهذه الضوابط تمثل الإطار الفقهي الذي ينبغي أن تلتزم به المؤسسات المالية عند تصميم بطاقات دفع وائتمان معاصرة متوافقة مع أحكام الشريعة الإسلامية.

المصادر والمراجع

أبو سليمان، عبد الوهاب إبراهيم، البطاقات البنكية الإقراضية والسحب المباشر من الرصيد، دمشق، دار القلم، ط 2، 2003م.

أبو غدة، عبد الستار، مناقشات حول بطاقة الائتمان، مجلة مجمع الفقه الإسلامي، العدد 12.

البهوتي، منصور بن يونس، كشاف القناع عن متن الإقناع، بيروت، دار الكتب العلمية، ط 1، 1997م.

التسخيري، محمد علي، بطاقة الائتمان غير المغطاة، مجلة مجمع الفقه الإسلامي، العدد 12، 1416هـ.

الجواهري، حسن، مناقشات حول بطاقات الائتمان، مجلة مجمع الفقه الإسلامي، العدد 12.

حساني، حسين، بطاقة الائتمان كوسيلة من وسائل الدفع والائتمان، مجلة الحقوق والعلوم الإنسانية، جامعة زيان عاشور بالجلفة، الجزائر، مج 8، ع 2، 2015م، ص 112-128.

الحيد، عبد الرحمن بن سعد، البطاقات الائتمانية: دراسة فقهية اقتصادية مقارنة، مجلة العلوم الاقتصادية والإدارية، مج 24، ع 2، 2018م.

السرخسي، محمد بن أحمد، المبسوط، بيروت، دار المعرفة، 1993.

الشربيني، محمد الخطيب، مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، بيروت، دار الفكر، 1999.

الشورة، جلال، وسائل الدفع الإلكتروني، الأردن: دار الثقافة، 2008.

عمر، محمد عبد الحليم، الجوانب الشرعية والمصرفية والمحاسبية لبطاقات الائتمان، مجلة المعهد الإسلامي للبحوث والتدريب، 1/6، 117 - 125

الكاساني، علاء الدين أبو بكر بن مسعود، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، بيروت، دار الكتب العلمية، ط 2، 2003م.

محمد مصطفى، نيازي، البطاقات الائتمانية: أنواعها وتكييفها الفقهي، مجلة إسرا الدولية للمالية الإسلامية، مج 10، ع 1، 2019م.

هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية، المعايير الشرعية، المنامة، هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية، 2010م.

مقترحات تفعيل وتطوير صيغة "عقد السلم" في المؤسسات المالية

محمد غربي[1]

ملخص:

تعتبر صيغتي السلم والسلم الموازي، من الصيغ الهامة والفعالة ذات المستقبل الواعد بالنسبة للمصارف الإسلامية، فكان موضوع بحثنا متعلقا بتقديم مقترحات وحلول وضوابط عملية لتفعيل وتطوير صيغة "عقد السلم" في المؤسسات المالية، نعالج من خلاله مشكلة بحثية مهمة كون عقود السلم من الصيغ التي توفر دخلا هاما في الآجال المتوسطة والبعيدة، إلا أنها لا تمثل إلا نسبة قليلة في تعاملات المصارف الإسلامية والنوافذ المالية الإسلامية. اعتمدنا في هذه الدراسة على المنهج الاستقرائي في جمع المادة العلمية المتعلقة بصيغتي السلم والقوانين والأطر المنظمة لهما، إضافة إلى المنهج الوصفي في تناول تجارب ناجحة والتي حققت نتائج إيجابية من خلال اعتمادها على صيغ عقود السلم، فمن خلال الاستخدام الموسع لعقود السلم، تقديم تمويل عاجل (رأس المال) مقابل استلام منتجات آجلاً، نتوصل إلى تقديم خدمات للقطاعات الاقتصادية الحيوية مما يحقق نتائج جوهرية. هذا مع مراعات الضوابط التشريعية والإدارية لضمان النجاح هذه الصيغ، التي منها التأهيل البشري بتدريب موظفي المصارف على آليات عقود السلم، مع مراعات جانب الرقابة والجودة، لضمان شفافية العملية، مع ملازمة الدراسات الاستشرافية، كما نوهنا على ضرورة العمل على الفصل في النزاعات، وذلك بتشكيل لجنة قضائية شرعية متخصصة للنظر في بالعقود بدلاً من المحاكم الإدارية. وقد اقترحنا حلولا للمخاطر التي تعيق العمل بهذه الصيغ كحالات الإعسار والكوارث.

الكلمات المفتاحية: المعاملات المالية الإسلامية، بيع السَّلم، السَّلم الموازي، المصارف الإسلامية

[1] دكتوراه في الفقه الإسلامي، كلية العلوم الإسلامية، جامعة كارابوك، تركيا، Karbimed@gmail.com

مقدمة:

يعد بيع السَّلَم من المعاملات المالية الإسلامية التي حظيت بمساحة مهمة في الفقه الإسلامي، نظرًا لما يحققه من مقاصد مهمة تيسيرا على الناس وتلبية لحاجاتهم الاجتماعية والاقتصادية، خاصة في البيئات الزراعية والتجارية. ويعرف عقد السلم بأنه بيع يتم فيه دفع الثمن مقدما مقابل تسليم سلعة موصوفة في الذمة مستقبلا بحسب الأجل. وهو من البيوع المستثناة من قاعدة تحريم بيع ما ليس عند الإنسان، لما فيه من مصلحة راجحة وحاجة ملحة.

وبيع السلم مشروع بنصوص من السنة النبوية، حيث ثبت أن النبي ﷺ قدم المدينة فوجد أهلها يُسلفون في الثمار السنة والسنتين، فأقرّهم على ذلك ووضع لهم جملة من الضوابط تنظم هذه المعاملة، فقال: ''من أسلف في شيء فليسلف في كيل معلوم ووزن معلوم إلى أجل معلوم''. ويفهم من هذا النص أن الإسلام لم يكتفِ بإباحة هذا النوع من البيع، بل وضع له شروطًا دقيقة تضمن العدالة وتمنع النزاع بين المتعاقدين.

وتكمن الحكمة من مشروعية بيع السلم في تحقيق التوازن بين حاجات البائع والمشتري؛ فالبائع، يحتاج إلى رأس مال لتغطية تكاليف عملية الإنتاج، بينما يسعى المشتري إلى توفير السلعة بسعر مناسب وقت تسليمها. فيكون بيع السلم يساهم في تنشيط الحركة الاقتصادية وتوفير السيولة المالية، مما يجعله وسيلة فعالة في دعم الإنتاج، خاصة في القطاعات الاقتصادية التي تعتمد على المواسم.

ولكي يكون عقد السلم صحيحا وموافقا لأحكام الشريعة الإسلامية، لا بد من توفر جملة من الشروط والتي من أهمها أن يتم دفع الثمن كاملا في مجلس العقد، تجنبا من بيع الدين بالدين، كما يجب أن تكون السلعة معلومة من خلال الوصف الدقيق لها، من حيث النوع والكمية والجودة حتى لا يقع الخلاف عند التسليم. ولابد من تحديد أجل معلوم لتسليم البضاعة، ومكان التسليم معلوما أيضا إذا كان له تأثير في العقد.

وما يميز بيع السلم أنه يجمع بين عنصري البيع والتمويل في آن واحد، مما يجعله شبيها ببعض أدوات التمويل الحديثة. هذا ما دفع المصارف الإسلامية لاعتماده كصيغة مهمة من صيغ التمويل، خاصة في تمويل الأنشطة الصناعية، والزراعية. ما يعكس مرونة الشريعة الإسلامية وقدرتها على مواكبة حاجات الناس الاقتصادية والاجتماعية. كون

عقد السلم يحقق مصلحة مشتركة للطرفين، ويساهم في دعم الإنتاج وتوفير السيولة، بشرط الالتزام بالأحكام الشرعية التي تنظمه وتضمن عدالته.

ومع تطوّر المعاملات المالية الحديثة، ظهر ما يُعرف بالسَّلَم الموازي، وهو صيغة مستحدثة يعمل بها في المؤسسات المالية الإسلامية، والنوافذ الإسلامية، حيث يتم إجراء عقد سَلَم آخر مستقل لتقليل المخاطر وتحقيق التوازن بين الالتزامات.

ومن هنا تأتي أهمية دراسة بيع السَّلم والسَّلم الموازي، لفهم أحكامهما الشرعية، وشروط صحتهما، ودورهما في دعم الاقتصاد الإسلامي المعاصر.

مشكلة البحث:

تتناول دراستنا مشكلة بحثية مهمة، كون عقود السلم من الصيغ التي توفر دخلا هاما في الآجال المتوسطة والبعيدة، إلا أنها لا تمثل إلا نسبة قليلة، في تعاملات المصارف الإسلامية والنوافذ المالية الإسلامية.

أهداف البحث:

معرفة صيغة بيع السلم، والسلم الموازي، وأهميتهما الاقتصادية، والاجتماعية.

وضع مقترحات تشريعية لتفعيل صيغتي السلم والسلم الموازي.

منهج البحث:

اعتمدنا في هذه الدراسة على المنهج الاستقرائي في جمع المادة العلمية، المتعلقة بصيغتي السلم والقوانين والأطر المنظمة لهما، كما اعتمدنا المنهج الوصفي، في ذكر تجارب ناجحة في بعض القطاعات الاقتصادية والتي حققت نتائج إيجابية من خلال اعتمادها على صيغ عقود السلم.

المبحث الأول: ماهية عقد السلم والسلم الموازي

ونسعى من خلال هذا المبحث إلى التعريف بهذه الصيغ ومالها من أهمية من الناحية الاقتصادية والاجتماعية والتي ترجع بالمنفعة العامة في الآجال المتوسطة والبعيدة.

المطلب الأول: تعريف عقد السلم وأهميته

الفرع الأول: تعريف عقد السلم لغة واصطلاحا

لغة: السَّلَم لُغةً بفَتحتينِ: السَّلَفُ وزْنًا ومعنًى، يقال: سَلَّم وأسْلَمَ وسَلَّف وأسْلَفَ بمعنًى واحدٍ، إلَّا أنَّ السَّلَفَ يكونُ قَرْضًا، قيل: وهو لُغةُ أهلِ العراقِ، والسَّلَفُ لُغةُ أهلِ الحِجازِ.[1]

تعريف عقد السلم اصطلاحا: اختلف في تعريفه على أقوال نختار منها تعريف ابن عرفة المالكي"عقد معاوضة يوجب عمارة ذمة بغير عين ولا منفعة غير متماثل العوضين"[2] واختلافهم في تعريفه ناتج عن اختلافهم في الشروط المعتبرة فيه.

تعريف عقد السلم الموازي اصطلاحا: بيع السلم الموازي هو صيغة تمويل إسلامية، يشتري فيها المصرف سلعة موصوفة في الذمة عقد سلم أول، يقوم ببيعها لاحقا لطرف آخر بعقد سلم ثانٍ (موازٍ) بمواصفات مماثلة، دون أن يكون العقدان مرتبطين.[3]

إذا فالسلم الموازي قيام مؤسسة مالية، بإبرام عقد سلم أول مع مورد لشراء بضاعة ما، ثم إبرام عقد سَلم ثان مستقل عن العقد الأول، مع طرف آخر لبيع نفس السلعة أو سلعة مماثلة.

بمعنى:

أن المصرف يشتري سلعة مؤجلة، سلم أول

ثم يبيعها لطرف آخر بعقد سلم آخر سلم ثاني

مع ملاحظة ضرورة انفصال العقدين تماما، ولا يجوز ربط أحدهما بالآخر. وسمي موازيا لأن هناك عقدين يسيران بالتوازي وليس أحدهما تابعا للآخر.

---

[1] تهذيب اللغة للأزهري (310/12).

[2] أبو عبد الله محمد الانصاري الرصاع، شرح حدود ابن عرفة، تحقيق: محمد أبو الأجفان، الطاهر المعموري، دار الغرب الإسلامي، ط1، 1993، بيروت لبنان، المجلد2، ص101.

[3] إبراهيم بوعمرة، عقد السلم الموازي وتطبيقاته المعاصرة، مجلة الاقتصاد الإسلامي العالمية، المجلد رقم 150، ديسمبر2024. ص64

فيعتبر السلم الموازي أداة ذكية في التمويل الإسلامي فهو يحقق تمويلا مبكرا للمنتج، يساعد في إدارة المخاطر بطريقة شرعية

والفرق بين السلم العادي والسلم الموازي، كون هذا الأخير مكون من عقدين، ويظم ثلاثة أطراف مع كونه تمويل مع إدارة أخطار

الفرع الثاني: أهمية عقد السلم:

إن من أهم ميزات عقد السلم أنه يستجيب لحاجات ومتطلبات شرائح مختلفة من العملاء، مزارعين حرفيين تجار مقاولين، كما أنه يحقق التكافل الاجتماعي بين أفراد المجتمع، ويقضي على البطالة بتوفير مناصب الشغل، وتحقيق الربح الحلال عوض الفوائد الربوية المحرمة.

إن عقد السلم والسلم الموازي يعدان من أهم مصادر التمويل، التي تمثل البديل الحقيقي والفعال عوض القروض الربوية، ففيه تحقيق لمصلحة والمزارعين والحرفيين والمهنيين وغيرهم ،للحصول على الأموال معجلة واستغلالها في نشاطهم بما يحقق الاكتفاء الذاتي المنشود، من السلع والمنتجات الأساسية ومضاعفة الدخل القومي، كما أن التعامل بصيغة السلم يقلل من أثار التضخم كون المسلم يسترجع دينه على شكل سلع ترتفع أسعارها في حالات التضخم، وبالتالي يتجنب الآثار السلبية للتضخم كما أن من فوائد التعامل بصيغة السلم توفير الحماية اللازمة للمصارف الإسلامية، والمؤسسات المالية، من تقلبات الأسعار نظرا لأن المبلغ الذي هو رأس مال السلم قد دفع مقدما.[1]

المطلب الثاني: مقترحات لحل بعض المشاكل التي تعترض صيغة السلم:

إن عقد السلم والسلم الموازي، من أهم العقود التمويلية التي تستجيب لمتطلبات فئات مختلفة من الناس، فضلا على أنه من العقود قليلة المخاطر، فبالنسبة لمخاطر تقلبات سعر الفائدة فإن عقد السلم لا يتأثر بها الكون المعاملة فيه متعلقة بالحرام والحلال، وأما بالنسبة لانخفاض سعر العملة والتضخم فهاته لا تؤثر أيضا على عقد السلم إلا في

[1] محمد الفاتح محمود بشير المغربي، صيغة السلم والسلم الموازي، وتطبيقاتها في المصارف الإسلامية وفق الضوابط والشروط المصرفية تجربة البنوك السودانية، مجلة الاقتصاد والعلوم الاجتماعية، العدد الثالث 2018، ص28

أضيق السبل، لكون رأس مال عقد السلم كان مدفوعا مقدما، إضافة إلى أن عقد السلم من العقود القصيرة الأجل، يبقى التعامل مع حالات الإعسار والإفلاس والمماطلة والكوارث الكبرى بحاجة إلى نظر.

تشريعات للتعامل مع حالات الإعسار والإفلاس والمماطلة والكوارث الكبرى:

ينبغي أن نعلم أن عقد السلم يتم بدراسة شاملة لملف المستفيد، من حيث القدرة على الوفاء بالتزاماته وكون سجله التجاري والأخلاقي خالي من كل مخالفة تؤدي إلى حالات المماطلة والتلاعب.

معالجة الخلل الناتج عن عدم الوفاء بسبب المماطلة والافلاس: يكون العلاج في هاته الحالة من خلال الأخذ بمبدأ الكفالة أو الإحالة أو الرهن، فيكون الاقتضاء من الرهن عند الضرورة، وقد تفرض تعويضات في حال الضرر البين.[1]

حال الاعسار: ينبغي أن نتعامل مع المسلم إليه بحسب حاله، مثل الإنظار والإمهال الى حال اليسار، فيتم تأجيل تسليم المسلم فيه بصورة لا يلحق من خلالها الضرر بالطرف المسلم، للقاعدة الشرعية لا ضرر ولا ضرار، أو التنازل عن بعض مال السلم، من قبيل التكافل والتضامن بما لا يجحف بالمسلم، أو تسليم سلعة أخرى بدل المتفق عليها، سواء من جنسها أو من غير جنسها إن رضي المسلم، وأيضا اللجوء الى فسخ العقد بإرجاع مبلغ عقد السلم.[2]

حالات الكوارث الكبرى: كالزلازل والفيضانات فهاته نقترح فيها انشاء صندوق للتضامن، حيث يكون مصدر المال هو تبرعات المساهمين. أو من خلال اقتطاع نسبة رمزية من قيمة عقد السلم، أو من خلال مساهمات من مؤسسات أو جمعيات خيرية. أو من خلال دعم من الدولة.

ولا بد من تحديد شروط الاستفادة من الصندوق، كوقوع كارثة قاهرة مثل زلزال أو فيضان، مع إثبات الضرر بوثائق رسمية وبيان عدم وجود تقصير أو إهمال من الطرف المتضرر، وأن يكون الضرر مرتبطًا مباشرة بتنفيذ عقد السلم.

---

[1] بن عاشور نادية، رامول وفاء، تفعيل عقد السلم في المصارف الإسلامية كآلية لتنمية القطاع الزراعي، دراسة عينة من المصارف الإسلامية السودانية، مذكرة مقدمة ضمن متطلبات نيل شهادة الماستر في العلوم الاقتصادية، جامعة 80 ماي 1945 قالمة كلية العلوم الاقتصادية والتجارية وعلوم التسيير، قسم العلوم الاقتصادية.

[2] جمعة بنت حامد يحي الحريري الزهراني، عقد السلم وتطبيقاته المعاصرة (دراسة فقهية) مجلة جامعة طيبة للآداب والعلوم الإنسانية، المدينة المنورة،2015، العدد الثلاثون الجزء الأول، ص81.

مع وضع آلية واضحة للتعويض يتم من خلالها تحديد سقف معين للتعويض، تعويض جزئي أو كلي حسب حجم الضرر، مع إعطاء الأولوية للحالات الأكثر تضررًا، وصرف التعويض بسرعة لتفادي تعطيل العقود.

المبحث الثاني: مقترحات تشريعية لصيغة السلم:

هناك جملة من المقترحات تساعد على تفعيل صيغة السلم وتساهم في تطويرها بما يخدم المؤسسات المالية والمصارف الإسلامية، وهي:

المطلب الأول: تشريعات لتفعيل صيغة السلم للنشاط الزراعي والصناعي:

الفرع الأول: إصدار تشريع لتفعيل صيغة السلم للنشاط الزراعي والثروة الحيوانية تزخر الدول العربية والإسلامية بمساحات زراعية شاسعة تقدر بحوالي 40 مليون كلم مربع، لا يستغل منها إلا نسبة15%، مع إمكانية استصلاح باقي الأراضي، كذلك وفرة اليد العاملة كون أكثر من 75% من المجتمعات الإسلامية شباب، فيمكن من خلال تقديم تمويل بصيغة السلم للمزارعين، تحقيق نتائج هائلة وأهداف كثيرة، بما يخدم المصلحة الاقتصادية والاجتماعية للأمة الإسلامية.[1]

وتتم هذه الصيغة من خلال تقديم المصرف الإسلامي للمزارعين، التمويل اللازم مثل الأسمدة والآلات الفلاحية وغيرها عاجلا في مجلس العقد، على أن يسلم المزارعون المحصول لاحقا من خلال إبرام اتفاق واضح بنقاط محددة، بما يوافق شروط وضوابط صيغة عقد السلم الشرعية، حيث يتم فيه تحديد نوع المحصول والكمية والجودة ومكان التسليم، وغيرها من الضوابط التي تنفي الجهالة وتحقق المقصود من هذا العقد.[2]

كما يمكن للمصرف الإسلامي أن يجري عقدين منفصلين عقد سلم، وعقد سلم موازي، يكون العقد الأول مع المزارعين بتوفير التمويل اللازم وما يحتاجونه من الآلات والأسمدة وخدمات وغيرها، على أساس أنها رأس مال عقد السلم، على أن يقوم المزارعون بعد ذلك بتسليم جزء من محصولهم للمصرف الإسلامي بحسب الاتفاق. كزيتون أو

[1] إبراهيم بوحمرة، عقد السلم الموازي وتطبيقاته المعاصرة، مجلة الاقتصاد الإسلامي العالمية، المجلد رقم 150، ديسمبر2024. ص68.

[2] سعاد سطحي، عقد السلم وتطبيقاته المعاصرة، دراسة في الاقتصاد الإسلامي من خلال الفقه المالكي، مجلة الاجتهاد للدراسات القانونية والاقتصادية، المركز الجامعي لتامنغست – الجزائر، العدد12، جوان 2017، ص403.

قطن على سبيل المثال، كما يجري المصرف الإسلامي عقد ثاني مع مصنع من المصانع التي تشتغل في النسيج، أو عصر الزيت، في صفقة ثانية لتوفير المادة الأولية من قطن أو زيتون للعصر.[1]

إن تحديد نوع المحصول في عقد السلم تحصل منه فائدة توجيه المزارعين للمحاصيل التي تحتاجها الدول لتحقيق الأمن الغذائي والاكتفاء الذاتي بما يخدم مصلحة الأمة كمنتجات القمح والشعير، إن دعم صيغة السلم والسلم الموازي يؤدي إلى انتهاج سياسة دعم المشاريع الإنتاجية بدل المشاريع ذات الطابع الاستهلاكي.

فبالنظر إلى تجربة البنوك الإسلامية السودانية في مجال صيغة السلم الزراعي، نجد أنها حققت نتائج طيبة وهي تعد من التجارب الرائدة التي حققت نجاحا باهرا وهذا من خلال الأرقام المسجلة.

تجربه بنك التعاون الإسلامي: أجرى بنك التعاون الإسلامي سنة 1992، اثنا عشر عقد سلم، بقيمة 404 مليون جنيه سوداني، وسنة 1993، أبرم ثلاثمائة وواحد وعشرون عقد، وذلك في محاصيل السمسم والأرز، برأس مال قيمته 64. 3 مليون جنيه سوداني، وسنة 1994، أبرم أربعمائة وواحد عقد، برأس مال قيمته 401 مليون جنيه سوداني.

تجربة بنك التضامن الإسلامي: في موسم 92/ 93، أبرم بنك التضامن عقود سلم بنسبة55% بمبلغ قيمته 250 مليون جنيه سوداني، وذلك في محصول الذرة والسمسم، وكان من أهم المساهمين في محفظة البنوك التجارية، بمبلغ 269 مليون جنيه، وذلك في محصول القطن والقمح، كما ساهم في شركة السكر السودانية بمبلغ 140 مليون جنيه سوداني.

تجربة محفظة المصارف التجارية السودانية: وهي من أوسع التجارب وأنجحها وبدأت بتطبيق عقد السلم موسم 90/ 91، ذلك في محصول القمح والقطن لتمويل المؤسسات العامة الحكومية، وقامت بإجراء عقد مضاربة مع بنك السودان، حيث تمثل محفظة المصارف التجارية رب المال، وبنك السودان العامل المضارب، على أن يتكفل هذا الأخير بتقديم التمويل اللازم للمؤسسات الحكومية في من خلال إبرام عقود بيع السلم والمرابحة معها، وكان من

[1] محمد الأمين اباه، عقد السلم في الفقه الإسلامي وتطبيقاته المعاصرة، المجلة الجزائرية لعلوم الإدارة، المجلد 3، العدد1، 2024، ص112.

بركات نجاح هذه التجربة استجابة البنوك التجارية الأخرى للمساهمة في هذه المحفظة حيث بلغ عدد المساهمين فيها في الموسم 91 /92، ثمانية عشر مصرفا بمساهمة قدرها 3085244820 جنيها، على أساس عقد السلم فقط لتمويل محصولي القمح والقطن.

وفي موسم 92/ 93، توسع نشاطها أكثر في عدة اتجاهات بتمويل محصول القطن عن طريق بنك الخرطوم بمبلغ قيمته 4702 مليون جنيه سوداني، كما قامت بتمويل شركة السكر السودانية من خلال بنك التضامن الإسلامي مقابل نسبه 6% من الأرباح من نصيب المحفظة.

إصدار تشريع لسَّلم للثروة الحيوانية

تعتبر المساحات الرعوية في العالم الإسلامي، ولا سيما في الوطن العربي، موردا هاما، حيث تقدر مساحة المراعي الطبيعية بـ 425 مليون هكتار وهي تمثل نسبة 32% من مساحة الوطن العربي، وتتركز في مناطق السهوب والمناطق الشبه صحراوية.

مع وفرة اليد العاملة الفتية، ووجود فائض الأموال للدول الإسلامية في البنوك الأجنبية يقابله واقع مرير وهو استيراد للحوم بأنواعها من الدول الأجنبية رغم أنها أقل إمكانية بكثير من الدول الإسلامية.[1]

فلو تم التعاقد مع الشباب الذين هم بحاجة إلى الدعم المالي وحسب على أساس عقد السلم، بتقديم التمويل اللازم أموال أو حواضر وأعلاف، لكانت النتائج مبهرة، ولاستطاعة الأمة تحقيق الاكتفاء الذاتي في هذا المجال وانتقلت إلى مرحلة التصدير.

ولو قامت السلطات في العالم الإسلامي والعربي بتمويل مشاريع حواضر تربية الأبقار، على أساس هذا العقد، لحققت الاكتفاء الذاتي في جانب مادة الحليب، والأجبان، وحليب الأطفال، التي تستوردها دول العالم الإسلامي بمبالغ كبيرة جدا تستنزف أموال الأمة.

[1] حامد بن مده بن حميدان الجدعاني، السلم في الثياب والحيوان دراسة فقهية، مجلة جامعة القرآن الكريم والعلوم الإسلامية، جامعة أم القرى مكة المكرمة، المجلد13، العدد22 ،2001، ص444.

ويمكن تحقيق مشروع متكامل، عقد سلم لتمويل تربية الأبقار، وعقود استصناع لبناء مصانع الألبان والأجبان وحليب الأطفال.

الفرع الثاني: إصدار تشريع للسَّلم الصناعي: يمكن لأهل الحرف، والصناعات الخفيفة، والمؤسسات المصغرة، أن يتلقوا تمويلا لمشروعاتهم، من خلال صيغة السلم الصناعي، بدل القروض الربوية المجحفة والاستغلالية، فيجري العميل عقد سلم، مع مؤسسة مالية على أساس تمويل بالمال، أو الآلات والأجهزة، كرأس مال لعقد السلم، على أن يكون للمصرف أو المؤسسة المالية جزء من ناتج هاته الورشة أو المصنع، كمصانع الأسمدة والملابس والآلات الفلاحية، بما يحقق تكاملا مع باقي النشاطات الاقتصادية الأخرى.[1]

إن هذا النوع من صيغ السلم يفسح المجال للشباب أصحاب الصناعات الخفيفة والمتوسطة والمؤسسات المصغرة، المساهمة في الناتج القومي، وتحويل هذه المؤسسات بعد ذلك إلى مؤسسات كبرى، ومصانع مؤهلة لإنتاج المعدات الثقيلة، بما يحقق نقلة نوعية للصناعة في المجتمعات الإسلامية.

كما أنه يجب أن تضبط هذه الصيغة من عقود السلم، من خلال وصف دقيق للمنتج المراد تصنيعه بما ينفي الجهالة، مع تحديد معايير الجودة ومراعات أجال التسليم ومكانه

المطلب الثاني: تشريعات لتفعيل صيغة السلم للنشاط التجاري والخدمات

يمكن تقديم عروض تجارية وخدمات بما يحقق الرفاه الاجتماعي والتنمية المستدامة، من خلال استغلال صيغة عقد السلم في تنشيط قطاع التجارة والخدمات.

الفرع الأول: إصدار تشريع بصيغة السَّلم للمقاولين: وتتم هاته الصيغة من عقود السلم من خلال، تقديم التمويل اللازم للشباب العامل في مجال البناء ومشاريع البنية التحتية، مقابل تسليم مساكن ومحلات ومصانع ومدارس ومؤسسات وورشات، كما يمكن التكامل مع القطاع الزراعي، من خلال إنشاء المخازن ووحدات التبريد بما يحفظ السلع، كنوع من التكامل من خلال صيغ السلم وعقود الاستصناع.

[1] جمعة بن حامد يحي الحريري الزهراني، عقد السلم وتطبيقاته المعاصرة (دراسة فقهية)، مجلة جامعة طيبة، 2015، ص77.

وتضبط هذه العملية من خلال تحديد المطلوب تحديدا ينفي الجهالة مع تحديد مدة الانجاز وموعد التسليم ومراعاة لمعايير الجودة.[1]

الفرع الثاني: إصدار تشريع للسَّلم التجاري: إن هذا النوع من عقود السلم له مساهمة فعالة في تحريك عجلة التنمية، من خلال استخدام هذه الصيغة في التجارة الداخلية والخارجية، من خلال العقود التي تنشؤها المؤسسات المالية والمصارف الإسلامية مع الجهات المختصة أفرادا ومؤسسات، لتوريد وتصدير السلع بما يخدم حاجات السوق، من حيث التمكن من شراء هذه السلع بأثمان زهيدة، لكون المصرف الإسلامي دفع المال مسبقا فيستفيد بحصوله على سعر السلعة بثمن مغري بما يحقق رواجا وانتعاشا اقتصادي، كما يمكن للمصارف أن تساهم بشكل فعال في التجارة الخارجية، وتحقيق لنسبة صادرات معتبرة، من خلال إجراء عقود بصيغة السلم مع المؤسسات الاقتصادية، من أجل الحصول على منتجاتها وبيعها في السوق العالمية نقدا أومن خلال جعلها رأس مال في بضاعة أخرى، تحتاجها السوق الوطنية من خلال صيغة السلم الموازي.[2]

كما يمكن تقديم خدمات بما يحقق الرفاه الاجتماعي والتنمية المستدامة، من خلال استغلال صيغة عقد السلم في تنشيط قطاعات حساسة وهامة كمد شبكات الكهرباء، والماء، والهاتف، والانترنت، وذلك بإجراء عقد سلم مع المزارعين وأصحاب الورشات ممن هم بحاجة لمثل هذه الخدمات، فيبرم المصرف الإسلامي عقد مع شركة من شركات الخدمات، عقد استصناع أو عقد سلم للتكفل بالإنجاز، وفي المقابل يجري عقد سلم مع المزارعين وأصحاب المصانع الورشات، يتم من خلاله توفير هذه الخدمات كرأس مال سلم، مقابل أن يقدم المزارع، أو الحرفي، أو صاحب المؤسسة المصغرة، جزء من منتوجاتهم بعد ذلك بحسب الاتفاق.[3]

---

[1] سعاد سطحي، عقد السلم وتطبيقاته المعاصرة، دراسة في الاقتصاد الإسلامي من خلال الفقه المالكي، مجلة الاجتهاد للدراسات القانونية والاقتصادية المركز الجامعي لتامنغست – الجزائر، العدد12، جوان 2017، ص401.

[2] جمعة بن حامد يحي الحريري الزهراني، عقد السلم وتطبيقاته المعاصرة، ص78. محمد الأمين اباه، عقد السلم في الفقه الإسلامي وتطبيقاته المعاصرة، ص112.

[3] إبراهيم بوعمرة، عقد السلم الموازي وتطبيقاته المعاصرة، مجلة الاقتصاد الإسلامي العالمية، المجلد رقم 150، ديسمبر2024. ص67.

خاتمة:

يُعد بيع السلم والسلم الموازي من أهم الصيغ العملية، التي يقدمها الاقتصاد الإسلامي كبديل شرعي وفعّال عن المعاملات الربوية. فهو لا يتوقف ويقتصر على تحقيق الربح فقط، بل يساهم في دعم الإنتاج وتشجيع الاستثمار، خاصة في القطاعات الحيوية كالفلاحة والصناعة. ومع الالتزام بالشروط الشرعية، يمكن لهذه الصيغ أن تكون أساسا صلبا لنظام مالي عالمي عادل ومتوازن. وتبقى النسبة المئوية لهذه الصيغة دون التطلعات بسبب بعض المخاطر التشغيلية كضعف خبرة المصارف في التجميع والتسويق وصعوبة التخزين، مع ضعف الوعي المصرفي بعملية بيع السلم، والعراقيل القانونية، مع ورغبة أصحاب المصارف في الربح السريع، أضف إلى ذلك المخاطر الائتمانية والتي ذكرنا لها بعض الحلول.

توصيات:

من أجل إنجاح هاته الصيغ ولكي تؤتي أكلها ينبغي سن تشريعات وتنظيمات يراعى فيها الآتي:

يجب على المؤسسات المالية والمصارف الإسلامية، تكوين وتدريب الموظفين المؤهلين على كيفية التعامل مع العقود التي بصيغة السلم.

تشكيل جهاز رقابي وإشرافي لمراقبة معايير الجودة، وسير العملية بما يضمن الشفافية وتحقيق النتائج المرجوة.

وضع قوانين واضحة تفصل في حالات الخسارة، والتماطل، والإعسار، والكوارث الكبرى، وكيفية التعامل مع مثل هذه الحالات.

تشكيل لجنة استشرافية، من خبراء واقتصاديين، لدراسة حال السوق الداخلية والخارجية.

تشكيل لجنة قضائية شرعية، تفصل في المنازعات في حال الاخلال بالعقود تجنبا للجوء للقضاء حيث يجهل التعامل مع الصيغ الشرعية في كثير من الحالات، وذلك بتضمين العقد بند يوقع عليه العميل أن المرجع في حال التنازع هو هاته الهيئة القضائية الشرعية، التي يشكلها المصرف الإسلامي.

المصادر والمراجع:

الرصاع، أبو عبد الله محمد الأنصاري، شرح حدود ابن عرفة، تحقيق: محمد أبو الأجفان، والطاهر المعموري، بيروت، لبنان: دار الغرب الإسلامي، ط1، 1993، ج2.

بوعمرة، إبراهيم، عقد السلم الموازي وتطبيقاته المعاصرة، مجلة الاقتصاد الإسلامي العالمية، العدد 150، 2024.

المغربي، محمد الفاتح محمود بشير، صيغة السلم والسلم الموازي وتطبيقاتها في المصارف الإسلامية وفق الضوابط والشروط المصرفية: تجربة البنوك السودانية، مجلة الاقتصاد والعلوم الاجتماعية، العدد 3، 2018..

بن عاشور، نادية، وراموول، وفاء، تفعيل عقد السلم في المصارف الإسلامية كآلية لتنمية القطاع الزراعي: دراسة عينة من المصارف الإسلامية السودانية، رسالة ماجستير، قالمة، الجزائر: جامعة 8 ماي 1945، كلية العلوم الاقتصادية والتجارية وعلوم التسيير، قسم العلوم الاقتصادية.

الزهراني، جمعة بنت حامد يحي الحريري، عقد السلم وتطبيقاته المعاصرة (دراسة فقهية(، مجلة جامعة طيبة للآداب والعلوم الإنسانية، المدينة المنورة، العدد 30، ج1، 2015.

بوعمرة، إبراهيم، عقد السلم الموازي وتطبيقاته المعاصرة، مجلة الاقتصاد الإسلامي العالمية، العدد 150، 2024.

سطحي، سعاد، عقد السلم وتطبيقاته المعاصرة: دراسة في الاقتصاد الإسلامي من خلال الفقه المالكي، مجلة الاجتهاد للدراسات القانونية والاقتصادية، تمنراست، الجزائر، العدد 12، 2017.

اباه، محمد الأمين، عقد السلم في الفقه الإسلامي وتطبيقاته المعاصرة، المجلة الجزائرية لعلوم الإدارة، المجلد 3، العدد 1، 2024.

الجدعاني، حامد بن مده بن حميدان، السلم في الثياب والحيوان: دراسة فقهية، مجلة جامعة القرآن الكريم والعلوم الإسلامية، مكة المكرمة: جامعة أم القرى، المجلد 13، العدد 22، 2001..

الزهراني، جمعة بن حامد يحي الحريري، عقد السلم وتطبيقاته المعاصرة (دراسة فقهية(، مجلة جامعة طيبة للآداب والعلوم الإنسانية، المدينة المنورة، 2015.

سطحي، سعاد، عقد السلم وتطبيقاته المعاصرة: دراسة في الاقتصاد الإسلامي من خلال الفقه المالكي، مجلة الاجتهاد للدراسات القانونية والاقتصادية، تمنراست، الجزائر، العدد 12، 2017.

الزهراني، جمعة بن حامد يحي الحريري، عقد السلم وتطبيقاته المعاصرة.

اباه، محمد الأمين، عقد السلم في الفقه الإسلامي وتطبيقاته المعاصرة.

بوعمرة، إبراهيم، عقد السلم الموازي وتطبيقاته المعاصرة، مجلة الاقتصاد الإسلامي العالمية، العدد 150، 2024.

أثر الفيض المعلوماتي في العقل في ضوء مقصد حفظ العقل: دراسة شرعية معاصرة

محمد عبد الفتاح عبد الشافي[1]

ملخص:

يتناول هذا البحث أثر الفيض المعلوماتي في العقل من منظور مقصد حفظ العقل، ويهدف إلى بيان مفهوم الفيض المعلوماتي، وآثاره على وظائف العقل، وتسعى الدراسة إلى الإجابة عن سؤال رئيسي وهو ماهية الفيض المعلوماتي، وبيان أثره في العقل وضوابط التعامل معه. واعتمد البحث على المنهج الاستقرائي بجمع المعلومات الخاصة بالعقل، والفيض المعلوماتي وآثاره في العقل، والتحليلي بتحليل المعلومات في ضوء النصوص الشرعية، ومقاصد الشريعة لوضع ضوابط شرعية وعملية للتعامل مع ظاهرة الفيض المعلوماتي، تناولت الدراسة تعريف الفيض المعلوماتي بوصفه حالة من فرط المعلومات التي تتجاوز قدرة الإنسان على المعالجة، نتيجة الانفجار المعرفي وتعدد قنوات التواصل الحديثة. وبيّن أهم أسبابه، مثل غزارة إنتاج المعلومات، وتنوع وسائل نقلها، ووجود معلومات متناقضة، وغير موثوقة. وتناولت الآثار السلبية للفيض المعلوماتي في العقل، ومنها: الإرهاق الذهني، وضعف القدرة على التركيز، والاعتماد على تلقي المعلومات دون تحليل، والزهد في تلقي المعلومات، وانتشار الشائعات، مما يؤدي إلى اضطراب العقل في حكمه على الأشياء، وهو ما يخل بوظيفة العقل كمقصد شرعي ضروري. وفي ضوء ذلك، قدّم البحث جملة من الضوابط الشرعية للتعامل مع الفيض المعلوماتي، كالتثبت من الأخبار، والرجوع إلى أهل الاختصاص للتثبت من المعلومات، وتنظيم الوقت، وتجنب تصفح ما لا ينفع على شبكة الإنترنت، والتصدي للشائعات، إضافة إلى تقليل التأثر بالخوارزميات الرقمية، والتصدي التقني لظاهرة المحتوى الرائج. ومن أهم نتائج الدراسة أن الفيض المعلوماتي يؤثر سلبًا في العقل بإحداث التشوش وضعف التركيز وانتشار الشائعات، بما يخل بوظيفته كمقصد شرعي.

الكلمات المفتاحية: مقصد حفظ العقل، الفيض المعلوماتي، ضوابط حفظ العقل.

[1] دكتوراه في الفقه والسياسة الشرعية، جامعة الزيتونة، تونس abu7abiba77@yahoo.com

مقدمة:

يعدُّ العقل من أعظم نعم الله على المكلفين، فقد تميّز الإنسانُ بالعقل عن جميع الخلائق، وبه يميزُ بين الحق والباطل، ويُحصِّل العلومَ النافعة، واعتبرت الشريعةُ الإسلاميةُ العقلَ مقصدًا ضروريًا يجب على المكلفين حفظه من المفسدات، بل وتنميته وتقويته لما له من أهمية بالغة ووظائف حيوية في حياة الإنسان كفهم خطاب الشارع، والإدراك والتمييز بين الحق والباطل، وفي عصرنا الحالي كثرت التحديات التي تواجه العقل البشري، ومنها كثير من المفسدات التي تؤثر في العقل وتضعف قدرته على القيام بوظيفته.

وتناولت هذه الدراسة أحد هذه المؤثرات وهي ظاهرة الفيض المعلوماتي، وتتناول ما تتركه من آثار عميقة في العقل الإنساني، وتُعالج الدراسة هذه القضية من منظور شرعي مقاصدي، من خلال بيان أهمية مقصد حفظ العقل، وبيان أهم أضرار الفيض المعلوماتي في العقل ووظائفه، كما تسعى الدراسة إلى تقديم ضوابط شرعية وعملية تسهم في تحقيق التوازن في التعامل مع المعلومات بما يحفظ للعقل وظيفته ومكانته.

إشكالية البحث:

كيف يمكن ضبط ظاهرة الفيض المعلوماتي في ضوء مقصد حفظ العقل في الشريعة الإسلامية؟ وتتفرع عن هذه الإشكالية عدة تساؤلات فرعية:

ما مفهوم العقل ومدى أهميته في الشريعة كمقصد ضروري؟ ما الفيض المعلوماتي؟ ما مدى تأثير الفيض المعلوماتي في العقل ووظائفه؟

الدراسات السابقة:

وقفتُ على بعض الدراسات المتعلقة بظاهرة الفيض المعلوماتي، وهي قليلةٌ نسبيًا؛ نظرًا لحداثة هذه الظاهرة.

الإرهاق المعلوماتي كمتنبئ بالخوف من فوات الفرص لدى طلاب جامعة جدة[1]. وهي دراسة قامت بها منى سعد

[1] منى سعد فالح العمري، "الإرهاق المعلوماتي كمتنبئ بالخوف من فوات الفرص لدى طلاب جامعة جدة"، مجلة كلية التربية بجامعة بنها، (ج3، العدد 143، يناير 2025م).

فالح العمري، أستاذ مشارك بجامعة جدة، واستهدفت الدراسة إيجاد علاقة بين الإرهاق المعلوماتي والخوف من فوات الفرص، وعدد المشاركين في الدراسة هم 138 من طلبة جامعة جدة في المملكة العربية السعودية، وأظهرت وجود علاقة سببية بين الإرهاق المعلوماتي والخوف من فوات الفرص، وأوصت الكاتبة بإيجاد حلول وبرامج تحد من هاتين الظاهرتين للحفاظ على الصحة النفسية. ولم تتناول هذه الدراسة وضع ضوابط شرعية وعملية محددة للحد من ظاهرة الفيض المعلوماتي.

تأثير فوضى المعلومات الإلكترونية على مصداقية شبكات التواصل الاجتماعي: دراسة ميدانية على عينة من جمهور شبكات التواصل الاجتماعي[1]. تناولت هذه الدراسة حالة الفوضى المعلوماتية على شبكة الانترنت، وتأثيرها على مصداقية مواقع الانترنت، وأجريت دراسة على 378 شخصًا من رواد فيسبوك، ولينكد إن، وتويتر، وأظهرت الدراسة أن أكثر من نصف عينة الدراسة تعاني من فوضى المعلومات. ولم تتناول الدراسة تأثير فوضى المعلومات على العقل، وكذلك لم تضع ضوابط محددة للتعامل مع هذه الظاهرة.

تأثير الإغراق المعلوماتي في تطبيقات الإعلام الجديد على اتجاهات الجمهور المصري نحو التعديلات الدستورية 2019م[2]، تناولت هذه الدراسة علاقة الإغراق المعلوماتي في وسائل الإعلام الحديثة باتجاهاتهم وآرائهم تجاه التعديلات الدستورية بمصر لعام 2019م، بالقيام بعمل إحصائية على 400 شخصًا من أربع محافظات هي القاهرة والإسكندرية وسوهاج والسويس، وأظهرت النتائج وجود علاقة إحصائية بين الإغراق المعلوماتي في وسائل الإعلام الحديثة وآراء الأشخاص محل الدراسة في التعديلات الدستورية، وأوصت الدراسة ببعض التوصيات للتصدي لظاهرة الإغراق المعلوماتي مثل المزيد من دراسة هذه الظاهرة وأسبابها، وسن التشريعات التي تحد من هذه الظاهرة، والتصدي

[1] أميرة أحمد سليمان، أميرة أحمد "تأثير فوضى المعلومات الإلكترونية على مصداقية شبكات التواصل الاجتماعي: دراسة ميدانية على عينة من جمهور شبكات التواصل الاجتماعي "، مجلة العلوم الإنسانية والاجتماعية، المركز القومي للبحوث غزة، (ج3، عدد1، يناير 2019م).

[2] جيهان سيد أحمد يحي، " تأثير الإغراق المعلوماتي في تطبيقات الإعلام الجديد على اتجاهات الجمهور المصري نحو التعديلات الدستورية 2019م "، مجلة البحوث العلمية، جامعة الأزهر، (عدد 52، ذو القعدة 1440 هـ – يوليو 2019 م).

التقني لها، ولم تتناول هذه الدراسة آثار الفيض المعلوماتي في العقل ولا الضوابط التي يجب اتباعها للحد من هذه الظاهرة.

الإرهاق المعلوماتي: الأسباب، الأعراض، الآثار، والحلول للباحث ستانلي أوكولو[1] تناولت هذه الدراسة مفهوم الفيض المعلوماتي وأسبابه، وضرره على الفرد والمؤسسات، وأوصت الدراسة ببعض الحلول العامة، مثل ضرورة تنظيم الوقت، والتفكير التحليلي، وتنمية أسلوب مناسب لإدارة البيانات الشخصية[2].

أهمية البحث:

تنبع أهمية البحث من موضوعه وهو العقل، الذي اعتبره الشارع مقصدًا شرعيًا ضروريًا، فهو مناط التكليف والمسؤول عن التمييز والإدراك، في البحث معالجة لإشكالية معاصرة وتحدي يهدد العقل البشري، وهي ظاهرة الفيض المعلوماتي وبيان مدى تأثيرها في وظائف العقل، ومحاولة تقديم ضوابط شرعية وعملية للتعامل المتوازن مع ظاهرة الفيض المعلوماتي، في البحث أيضا إرشاد لضرورة الانتباه للتحديات المعاصرة التي تؤثر في العقل البشري، وفتح المجال للباحثين للتعمق في هذا الباب.

منهج البحث:

اعتمد البحثُ على المنهج الاستقرائي بجمع المعلومات الخاصة بالعقل كمقصد شرعي ضروري، والفيض المعلوماتي وآثاره في العقل، والمنهج التحليلي بتحليل المعلومات في ضوء النصوص الشرعية ومقاصد الشريعة لوضع ضوابط شرعية للتعامل مع ظاهرة الفيض المعلوماتي.

المبحث الأول: مفهوم العقل لغةً واصطلاحًا

---

[1] ستانلي أوكولو: باحث نيجيري في علم المكتبات والمعلومات بجامعة ويسترن دلتا في أوغارا، ولاية دلتا، نيجيريا (Western Delta University Oghara, Master of Library and Information Science, Stanley Efe Oolo) Okolo. Nigeria): (Stanley), ResearchGate, " Stanley Okolo Research Profile", Accessed 10 April 2026, https://www.researchgate.net/profile/Stanley-Okolo

[2] (This paper looks at the concept of Information…It also outlined some salient factors that are responsible for or causes information overload…it brought out some consequences of information overload specifically to an individual and collectively to an organization …approaches are properly followed: Organize your time, and Improved information organization (including effective metadata use) p1, 6. Okolo Stanley Efe, "Information Overload: Causes, Symptoms, Consequences and Solutions", Asian Journal of Information Science and Technology, Delta State, 11th ed., 2021, P3.

جاء في كتاب العين: (عقل: العَقْل نقيض الجَهْل. والعقل: الحصن وجمعه العُقُول)[1]. و(العقل هو الدية، وهو الحِجْرُ والنُهى والحبس، وهو الْحَابِسُ عَنْ الأقوال والأفعال السيئة)[2]. جاء في المحكم والمحيط الأعظم: (عقل الشيء فهمه، وعَقَلَ الدَّوَاء بَطْنه يَعْقُله أمسكه...، واعتْقَلَ لِسَانه: امتسك وعَقَله)[3]. وفي القاموس المحيط: (القوة التي تميز بين الحسن والقبح، وبين الخير والشر)[4]. وجاء في المعجم الوسيط: (إدراك الْأَشْيَاء على حَقِيقَتهَا)[5] .

وعرفه التهانوي[6]، ووافقه الجمل[7]، والبجيرمي[8]بأنه: (صفة غريزية يلزمها العلم بالضروريات. ويأتي بمعنى المعرفة والحفظ والإدراك كقول عَبْدِ الْعَزِيزِ بْنِ رُفَيْعٍ[9] قَالَ: (سَأَلْتُ أَنَسَ بْنَ مَالِكٍ قُلْتُ: أَخْبِرْنِي بِشَيْءٍ عَقِلْتَهُ عَنْ رَسُولِ اللهِ ﷺ)[10].

يتضح من هذه التعريفات أن العقل جاء لغةً بعدة معان أبرزها:

---

[1] الخليل بن أحمد الفراهيدي، كتاب العين، تحقيق مهدي المخزومي، إبراهيم السامرائي، (بيروت: دار ومكتبة الهلال، د.ط، د.ت)، 1 / 159 – 161.

[2] أحمد بن فارس بن زكريا القزويني الرازي، معجم مقاييس اللغة، تحقيق عبد السلام محمد هارون، (بيروت: دار الفكر، 1399هـ/1979م)، 4 / 69، إسماعيل بن حماد الجوهري الفارابي، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق أحمد عبد الغفور عطار، (بيروت: دار العلم للملايين، الطبعة الرابعة، 1407هـ/1987م)، 5 / 1769.

[3] علي بن إسماعيل المرسي ابن سيده، المحكم والمحيط الأعظم، تحقيق عبد الحميد هنداوي، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1421هـ/2000م)، 1 / 204.

[4] مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب الفيروز آبادي، القاموس المحيط، تحقيق مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، (بيروت: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الثامنة، 1426هـ/2005م)، 1033، (بتصرف).

[5] مصطفى الزيات (وآخرون)، الوسيط، (مجمع اللغة العربية بالقاهرة: دار الدعوة، د.ت)، 2 / 616.

[6] محمد بن علي بن القاضي محمد حامد بن محمّد صابر الفاروقي الحنفي التهانوي: عالم وباحث ولد بالهند، ومن أهم مؤلفاته: كشاف اصطلاحات الفنون، وسبق الغايات في نسق الآيات، انظر: خير الدين بن محمود بن محمد الزركلي، الأعلام، (بيروت: دار العلم للملايين، الطبعة الخامسة عشرة، 2002م)، 6 / 295، (بتصرف).

[7] سليمان بن عمر بن منصور العجيلي، المصري، الأزهري، الشافعي، المعروف بالجمل، توفي 1204هـ، فقيه ومفسر مصري، ولد بمحافظة الغربية، ومن أهم مؤلفاته: الفتوحات الإلهية بتوضيح تفسير الجلالين بالدقائق الخفية، وفتوحات الوهاب بتوضيح شرح منهج الطلاب للرملي في فروع الفقه الحنفي، انظر: عمر رضا كحالة، معجم المؤلفين، (بيروت: مكتبة المثنى، 1376هـ/1957م)، 4 / 271، (بتصرف).

[8] سليمان بن محمد بن عمر البجيرمي الشافعي الأزهري، (1031-1221هـ)، وُلد بمصر بمحافظة الغربية في قرية بجيرم، وهو فقيه محدث محقق، ومن مؤلفاته: تحفة الحبيب على شرح الخطيب (حاشيته على الخطيب)، والتجريد لنفع العبيد (حاشية البجيرمي على شرح المنهج). انظر: محمد خليل بن علي المرادي، سلك الدرر في أعيان القرن الثاني عشر، (بيروت: دار البشائر الإسلامية، الطبعة الثالثة، 1408هـ/1988م)، 4 / 200، (بتصرف).

[9] عبد العزيز ابن رُفَيع الأَسَدي، أبو عبد الله المَكّي: سمع من ابن عباس، وابن الزبير، وأنس ابن مالك، وغيرهم وروى عن ابن عمر، ورأى عائشة رضي الله عنها، روى عنه عمرو بن دينار، ومغيرة بن مِقْسَم الضَّبّي، وعبد الله بن شُبْرُمة، والأعمش، والثوري، وابن عيينة وغيرهم، وثّقه أحمد وابن معين، وابن أبي حاتم، مات 130هـ. انظر: شمس الدين محمد الذهبي، سير أعلام النبلاء، تحقيق مجموعة من المحققين بإشراف شعيب الأرناؤوط، (بيروت: مؤسسة الرسالة، الطبعة الثالثة، 1405هـ/1985م)، 19 / 326، (بتصرف).

[10] أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، الجامع الصحيح، تحقيق جماعة من العلماء، (بيروت: دار طوق النجاة، 1422هـ، 1937م)، "كتاب الحج، بَاب: أَيْنَ يُصَلِّي الظُّهْرَ يَوْمَ التَّرْوِيَةِ"، 161/2، رقم (1653).

المنع، الإدراك، والعلم، والفهم، والحفظ، والتذكر، والتمييز بين الحسن والقبح، والخير والشر.

مفهوم العقل اصطلاحًا:

اختلف العلماءُ في تعريف العقل في الاصطلاح، وذهبوا لعدة تصورات للعقل منها:

أ) العقل هو التمييز:

ذهب لذلك سفيان بن عُيَيْنَةَ[1] فالعقل عنده هو التمييز بين الحق والباطل المتبوع باتباع الحق واجتناب الباطل لا مطلق التمييز، وروي عن أبي العَبَّاس القلانسي[2]: العقل قوة التَّمييز[3].

ب) العقل آلة التمييز:

رُوي هذا القول عن الشافعي[4].

ج) العقل غريزة:

قاله المحاسبي[5]، وهذه الغريزة متعلقة بإدراك المعارف والأسباب المعقولة، وتزيد بمرور السنوات[6]، وقاله البيضاوي[7]،

---

[1] سفيان بن عيينة بن أبي عمران ميمون الهلالي، الإمام الحافظ، الفقيه المحدث شيخ الإسلام، ولد بالكوفة 107هـ، جمع أحاديث الحجاز والعراق، سمع من الأسود بن قيس، وعبيد الله بن أبي يزيد، وابن شهاب الزهري وغيرهم كثير، وسمع منه الأعمش وابن جريج والشافعي، مات 198هـ، انظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء، 454/8، (بتصرف).

[2] أبو العباس أحمد بن عبد الرَّحْمَن خالد القلانسي، أتقن علم الكلام، وهو من أهل السنة،

وقد اتبع الإمام أحمد، وردّ على النظام المعتزلي، انظر: علاء الدين شمس النظر السمرقندي، ميزان الأصول في نتائج العقول، تحقيق محمد زكي عبد البر، (قطر: مطابع الدوحة الحديثة، 1404هـ/1984م)، 1 / 177، (بتصرف)

[3] أبو بكر عبد الله بن أبي الدنيا، العقل وفضله، تحقيق لطفي محمد الصغير، (عمان: دار الراية، 1409هـ/1989م)، 60، (بتصرف)، أبو عبد الله محمد شمس الدين القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، (القاهرة: دار الكتب المصرية، الطبعة الثانية، 1384هـ/1964م)، 1 / 371، (بتصرف).

[4] أبو المظفر منصور بن أحمد المروزي السمعاني ، قواطع الأدلة في الأصول، تحقيق محمد حسن محمد حسن إسماعيل الشافعي، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1418هـ/1999م)، 1 / 27، (بتصرف).

[5] أبو عبد الله الحارث بن أسد المحاسبي، شيخ بصري متصوف مسندٌ للحديث، درّس علوم الظاهر، والمعاملات والإشارات في بغداد، له تصانيف منها ماهية العقل ومعناه واختلاف الناس فيه، الرعاية لحقوق الله. انظر: أبو عبد الرحمن محمد بن الحسين السلمي، طبقات الصوفية، تحقيق مصطفى عبد القادر عطا، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1419هـ/1998م)، 58، رقم 6، (بتصرف).

[6] الحارث بن أسد المحاسبي، ماهية العقل ومعناه واختلاف الناس فيه، تحقيق حسين القوتلي، (بيروت: دار الكندي، دار الفكر، الطبعة الثانية، 1398هـ)، 204، (بتصرف).

[7] عبد الله بن عمر بن محمد بن علي أبو الخير ناصر الدين البيضاوي، الفقيه العابد الزاهد، تولى القضاء بشيراز، ومن أهم كتبه الغاية القصوى في الفقه، والمنهاج في أصول الفقه، ومختصر الكشاف في التفسير وتحفة الأبرار شرح المصابيح في الحديث، مات عام 685هـ، انظر: تاج الدين عبد الوهاب

فالعقل عنده غريزة إنسانية يصل بها إلى معرفة الكليات، وهو نورٌ ينير قلب المؤمن كما في قوله تعالى: ﴿نُّورٌ عَلَىٰ نُورٖۚ يَهۡدِي ٱللَّهُ لِنُورِهِۦ مَن يَشَآءُۚ﴾[1]

د) العقل هو العلم:

نُقل عن أبي الحسن الاشعري[2]، والأستاذ أبي إسحاق الاسفرايني[3] أن العقل والعلم مترادفان[4].

هـ): العقل هو العلوم الضرورية:

وهو قول القاضي أبي بكر[5]، وأبى المعالي[6]، فهو العلم بالمدركات الضرورية كوجوب الواجبات، وجواز الجائزات، واستحالة المستحيلات[7].

السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، تحقيق محمود محمد الطناحي وعبد الفتاح محمد الحلو، (القاهرة: هجر للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، 1413هـ)، 8 / 157، رقم 1153، (بتصرف).

[1] سورة النور: الآية 35.

[2] أبو الحسن الأشعري، علي بن إسماعيل بن إسحاق بن أبي بشر إسحاق بن سالم، إمام المتكلمين، ولد بالبصرة عام 260هـ، اعتنق الاعتزال ثم تبرأ منه، ورد على أئمتهم. من شيوخه أبو خليفة الجمحي، وأبو علي الجبائي، ومن تلامذته أبو الحسن الباهلي، وأبو الحسن الكرماني، وأبو زيد المروزي، وله مصنفات عديدة منها إيضاح البرهان، واللمع في الرد على أهل البدع، والإبانة عن أصول الديانة، مات ببغداد 324هـ، انظر الذهبي، سير أعلام النبلاء، 85/15.

[3] ابن إبراهيم، الأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني، الفقيه الأصولي الشافعي المتكلم على مذهب الأشاعرة، بنى مدرسة بنيسابور، ودرّس فيها، سمع من أبي بكر الشافعي، ودعلج بن أحمد السجزي، مات بإسفرايين عام 418 هـ. انظر: عثمان بن عبد الرحمن أبو عمرو بن الصلاح، طبقات الفقهاء الشافعية، تحقيق محيي الدين علي نجيب، (بيروت: دار البشائر الإسلامية، 1992م)، 1 / 313.

[4] علاء الدين أبو الحسن المرداوي، التحبير شرح التحرير في أصول الفقه، تحقيق عبد الرحمن الجبرين وعوض القرني وأحمد السراح، (الرياض: مكتبة الرشد، 1421هـ/2000م)، 1 / 260.

[5] القاضي أبو بكر محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر بن القسم، المعروف بالباقلاني البصري اعتنق مذهب الأشعري، وأيد اعتقاده ونصر طريقته، وسكن بغداد، له مؤلفات كثيرة منها تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، والتقريب والإرشاد، ومات ببغداد عام 403هـ، انظر: أبو العباس شمس الدين أحمد البرمكي، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق إحسان عباس، (بيروت: دار صادر، الطبعة الأولى، 1971م)، 4 / 270.

[6] إمام الحرمين أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني، إمام الشافعية، ولد عام 419هـ، الإمام الكبير، شيخ الشافعية، وله مصنفات كثر منها نهاية المطلب في المذهب، والورقات، والبرهان، مات 478هـ، انظر الذهبي، سير أعلام النبلاء، 18/ 468.

[7] السمعاني، قواطع الأدلة في الأصول، 27/1، (بتصرف)؛ آل تيمية (بدأ بتصنيفها الجدّ: مجد الدين وأكملها الحفيد تقي الدين أبو العباس أحمد بن تيمية)، المسودة في أصول الفقه، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، (القاهرة: مطبعة المدني، 1384هـ/1964م)، 556، (بتصرف)؛ أبو الحسن علي بن محمد بن محمد بن حبيب الماوردي ، أدب الدنيا والدين، (بيروت: دار مكتبة الحياة، 1986م)، 19، (بتصرف) ؛ والقرطبي، الجامع لأحكام القرآن، 370/1، (بتصرف).

و): **العقل نور فِي الصَّدْر** يعقل به القلب عند الاحتجاج: قاله السرخسي[21]، والبيضاوي[3].

ز): **العقل صفة** لإدرك العلوم والنظر في المعقولات:

قاله الغزالي في المنخول[4]، وقال بمثله الراغب الأصفهانى[5] فالعقل عنده الذي به يصل به الإنسان إلى التوحيد، ويعرف العدالة وحروف الهجاء، وبه يتعلم كل مفيد ويفعل كل جميل[6]. وعند الألوسي[7]: العقل هو الذي يرشد النفس لصلاح أمرها[8].

من المعنى الاصطلاحي نلاحظ أن العقل ينحصر في عدة معانٍ أبرزها:

التمييز بين الحق والباطل، وزاد بعضهم فقيَّده بالتمييز المتبوع بالعمل الصالح، ومطلق العلم، أو العلوم الضرورية فيكون العقل ذاته هو العلم، أو صفة لإدراك العل، **أو** غريزة في الإنسان يولد بها تُمَكنه من الإدراك، أو نور في الصدر أو القلب يعقل به ويدرك.

مع النظر في القرآن الكريم يبدو ملحوظًا أن القرآن لم يستعمل لفظ العقل بصيغة الاسم أو المصدر، بل استعمل مادة العقل في مواطن عديدة تحت ألفاظ يعقلون، وتعقلون، ونعقل، وعقلوه كقوله تعالى: ﴿أَوَلَوْ كَانَ ءَابَآؤُهُمْ لَا

---

[1] شمس الأئمة: أبو بكر محمد بن أحمد بن أبي سهل السرخسي، ولد في سرخس بخراسان، وهو فقيه أصولي حنفي كبير، من شيوخه: عبد العزيز الحلواني، والسعدي. من أهم كتبه: كتاب الأصول (المعروف بأصول السرخسي)، نكت زيادة الزيادات، والمبسوط، توفي سنة 483هـ. انظر: نجم الدين إبراهيم بن علي الطرسوسي، تحفة الترك فيما يجب أن يعمل في الملك، تحقيق عبد الكريم محمد مطيع الحمداوي، (دمشق: دار الحق، الطبعة الثانية، 1421هـ/2000م)، 93، (بتصرف).

[2] محمد بن أحمد بن أبي سهل السرخسي، أصول السرخسي، تحقيق أبو الوفا الأفغاني، (بيروت: دار المعرفة، د.ط، د.ت)، 1 / 346، (بتصرف).

[3] البيضاوي، تحفة الأبرار شرح مصابيح السنة، 55/1، (بتصرف).

[4] أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، المنخول من تعليقات الأصول، تحقيق محمد حسن هيتو، (بيروت: دار الفكر المعاصر، الطبعة الثالثة، 1419هـ/1998م)، 103، (بتصرف).

[5] الحسين بن محمد بن المفضل، أبو القاسم الأصفهاني المعروف بالراغب، إمام مفسر أديب، ولد بأصبهان وعاش ببغداد، من مصنفاته: المفردات في غريب القرآن، والذريعة إلى مكارم الشريعة، وجامع التفاسير، مات عام502 هـ. انظر: الزركلي، الأعلام، 2/ 255، (بتصرف).

[6] أبو القاسم الحسين الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، تحقيق صفوان عدنان الداودي، (دمشق، بيروت: دار القلم، الدار الشامية، الطبعة الأولى، 1412هـ)، 90، (بتصرف).

[7] أبو الثناء، محمود شهاب الدين الألوسي: فقيه ومفسر وأديب عراقي له تفسير القرآن المسمى بروح المعاني، (1217-1270هـ). انظر: محمود شكري أبو المعالي الألوسي، ما دل عليه القرآن مما يعضد الهيئة الجديدة القويمة بالبرهان، تحقيق زهير الشاويش، (لبنان: المكتب الإسلامي، الطبعة الثانية، 1391هـ/1971م)، 3، (بتصرف).

[8] شهاب الدين محمود بن عبد الله الألوسي، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، تحقيق علي عبد الباري عطية، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1415هـ)، 3 / 36، (بتصرف).

يَعۡقِلُونَ شيئًا وَلَا يَهۡتَدُونَ﴾[1]، وقوله تعالى: ﴿ذلِكَ بِأَنَّهُمۡ قَوۡم لَّا يَعۡقِلُونَ﴾[2]، وقوله تعالى: ﴿أَتَأۡمُرُونَ ٱلنَّاسَ بِٱلۡبِرِّ وَتَنسَوۡنَ أَنفُسَكُمۡ وَأَنتُمۡ تَتۡلُونَ ٱلۡكِتَٰبَۚ أَفَلَا تَعۡقِلُونَ﴾[3]، وقوله تعالى: ﴿كذلِكَ يُبَيِّنُ ٱللَّهُ لَكُمۡ ءَايَٰتِهِۦ لَعَلَّكُمۡ تَعۡقِلُونَ﴾[4]، وقوله تعالى: ﴿قد بَيَّنَّا لَكُمُ ٱلۡأٓيَٰتِۖ إِن كُنتُمۡ تَعۡقِلُونَ﴾[5]، وقوله تعالى: ﴿وقَالُواْ لَوۡ كُنَّا نَسۡمَعُ أَوۡ نَعۡقِلُ مَا كُنَّا فِيٓ أَصۡحَٰبِ ٱلسَّعِيرِ﴾[6]، وقوله تعالى: ﴿ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُۥ مِنۢ بَعۡدِ مَا عَقَلُوهُ وَهُمۡ يَعۡلَمُونَ﴾[7].

ثالثًا: النص على مقاصدية العقل ووجوب حفظه:

أجمع العلماءُ على أن العقل مقصد ضروري يجب حفظه والعناية به، فقد نقل القرافيُّ والسبكيُّ الإجماعَ على كوْن المقاصد الخمس– الدين، والنفس، والعقل، والمال، والنسب مقاصد ضرورية، والضرورات أصل المصالح والحاجيات متممة لها، والتحسينات متممة للحاجيات[8].

كذلك ذخرت الكتبُ الإسلاميةُ بألفاظ ومصطلحات تدل على مقاصدية حفظ العقل، وأشار جمعٌ غفير من علماء المسلمين إلى مقاصدية العقل وأنه من الضرورات الخمس الواجب حفظها. فقد نص الشافعيُّ في الأم على تحريم إذهاب العقل،[9] وذكر الغزاليُّ ضرورة حفظ العقل الذي هو مناط التكليف ووجوب صيانته،[10]ونص الرازيّ،

---

[1] سورة البقرة: الآية 170.

[2] سورة المائدة: الآية 58.

[3] سورة البقرة: الآية 44.

[4] سورة البقرة: الآية 242.

[5] سورة آل عمران: الآية 118.

[6] سورة الملك: الآية 10.

[7] سورة البقرة: الآية 75.

[8] أبو العباس شهاب الدين أحمد القرافي، الذخيرة، تحقيق محمد حجي ومحمد بو خبزة، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى، 1994م)، 9 / 90، (بتصرف)، علي بن عبد الكافي وولده تاج الدين عبد الوهاب بن علي السبكي، الإبهاج في شرح المنهاج، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1404هـ/1984م)، 3 / 55، (بتصرف).

[9] أبو عبد الله محمد بن إدريس الشافعي، الأم، (بيروت: دار الفكر، الطبعة الثانية، 1403هـ/1983م)، 2 / 277، (بتصرف).

[10] أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، المستصفى، تحقيق محمد عبد السلام عبد الشافي، (بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، 1413هـ/1993م)، 174 و321، (بتصرف).

والآمديُّ[1]، والصفيُّ الهنديُّ[2]، والشاطبيُّ على وجوب حفظ العقل من المسكرات كثيرها وقليلها[3]، ووصف ابنُ مفلح[4] حفظَ العقل من ضرورات الشرع الخمس[5]، ونسب المرداويُّ[6] القول بكلية مصلحة حفظ العقل لكل الملل[7].

رابعًا: أهمية العقل وأبرز وظائفه:

(أ) العقل مناط التكليف، وشرط لصحة التكليف بالعمل، فبه يفهم المكلفُ خطابَ الشارع. والشرع جعل البلوغَ علامة للعقل، وبدون العقل لا يكون الإنسانُ مكلفًا، وبالعقل يقوم الإنسان بمهمة الاستخلاف في الأرض كما قال تعالى: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا ٱلْأَمَانَةَ عَلَى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱلْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا ٱلْإِنسَٰنُ ۖ إِنَّهُۥ كَانَ

---

[1] علي بن أبي علي بن محمد بن سالم الثعلبي سيف الدين الآمدي، فقيه برع في علم الكلام فلم يضاهيه أحدٌ في زمانه، (550-631هـ)، ولد بآمد، في تركيا، كان حنبليًا ثم اتجه للمذهب الشافعي، من مصنفاته: الإحكام في أصول الأحكام، وإنكار الأفكار، ودقائق الحقائق، ومنتهى السؤال في علم الأصول. انظر: أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير، طبقات الشافعيين، تحقيق أحمد عمر هاشم، ومحمد زينهم محمد عزب، (القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، 1413هـ/1993م)، 834، (بتصرف).

[2] محمد بن عبد الرحيم بن محمد، أبو عبد الله، الهنديّ، الأرمويّ، المعروف بالصفيّ الهنديّ، (644 – 715هـ)، الفقيه الأصولي الشافعيّ، ولد بالهند ودرس التحصيل على القاضي سراج الأرموي، ورحل لليمن ومصر ودمشق، ودرّس بالمدرسة الظاهرية، ومن كتبه: الزبدة في علم الكلام، وكتاب النهاية، نهاية الوصول في دراية الأصول. انظر: تقي الدين أحمد بن علي المقريزي، المقفى الكبير، تحقيق محمد اليعلاوي، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، الطبعة الثانية، 1427هـ/2006م)، 6 / 39، رقم 2437، (بتصرف).

[3] أبو عبد الله محمد فخر الدين الرازي، المحصول، تحقيق طه جابر فياض العلواني، (بيروت: مؤسسة الرسالة، الطبعة الثالثة، 1418هـ/1997م)، 5 / 160، (بتصرف)؛ علي بن محمد الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، تعليق عبد الرزاق عفيفي، (بيروت: المكتب الإسلامي، الطبعة الثانية، 1402هـ)، 3 / 274، (بتصرف)؛ محمد بن عبد الرحيم الأرموي الصفي الهندي، نهاية الوصول في دراية الأصول، تحقيق صالح بن سليمان اليوسف وسعد بن سالم السويح، (مكة المكرمة: المكتبة التجارية، الطبعة الأولى، 1416هـ/1996م)، 8 / 3297، (بتصرف)؛ أبو إسحاق إبراهيم اللخمي الشاطبي، الموافقات، تحقيق أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، (القاهرة، دمشق: دار ابن عفان، الطبعة الأولى، 1417هـ/1997م)، 4 / 17، (بتصرف).

[4] محمد بن مفلح بن محمد بن مفرج المقدسي الصالحي الراميني، فقيه أصولي حنبلي (712-763هـ)، تولى القضاء بعد جمال الدين المرداوي، وأخذ من علم ابن تيمية، ويعدُّ أعلم الناس بمذهب الحنابلة بزمانه، وله كتاب أصول الفقه، والفروع في المذهب الحنبلي، وحاشية على المقنع، والنكت على المحرر. انظر إبراهيم بن محمد بن عبد الله بن مفلح الصغير، المقصد الأرشد في ذكر أصحاب الإمام أحمد، تحقيق عبد الرحمن بن سليمان العثيمين، (الرياض: مكتبة الرشد، 1410هـ/1990م)، 2 / 520، (بتصرف).

[5] شمس الدين محمد بن مفلح المقدسي، أصول الفقه، تحقيق فهد بن محمد السدحان، (الرياض: مكتبة العبيكان، 1420هـ/1999م)، 3 / 1282، (بتصرف).

[6] علاء الدين أبو الحسن على بن سليمان المرداوى، (ت 885 هـ)، الإمام الحنبلي العالم بالفقه، والأصول، والنحو، والفرائض، سمع من ابن الطحان، وابن ناصر الدين وابن عروة، وأخذ الفقه من ابن يوسف، وتقى الدين بن قندس، ومحمد السبكى، له من المؤلفات: الإنصاف تصحيح المقنع، وتصحيح الفروع، والتنقيح في تصحيح المقنع، واختصار الإنصاف، وكتاب التحرير في الأصول، والتحبير شرح التحرير. انظر: جمال الدين يوسف بن حسن بن المبرد، الجوهر المنضد في طبقات متأخري أصحاب أحمد، تحقيق عبد الرحمن بن سليمان العثيمين، (الرياض: مكتبة العبيكان، 1421هـ/2000م)، 1/ 100، (بتصرف).

[7] المرداوي، التحبير شرح التحرير في أصول الفقه، 3391/7، (بتصرف).

ظَلُومًا جَهُولًا﴾[1]، وذهب بعض العلماء أن للإنسان ثلاثَ قوًى مكنته لتحَمُّل الأمانة وهي قوة العقل، وقوة الغضب، وقوة الشهوة، وقوة العقل هي التي تسيطر على القوتين الأخريين، ومن أجلها جاء التكليف وحمل الأمانة، وذهب بعض المفسرين أن المقصود بالأمانة في الآية هو العقل الذي سيجعل المعروض عليه مكلفًا فيما بعد[2]. ويستفاد كذلك من هذه الآية أن العقل أمانة يجب صيانتها، وتنميتها، فالأمانة كالنعمة، وشكرها هو صيانتها وتنميتها.

(ب) العقل شرط للانتفاع بالقرآن الكريم وآياته، فلولا العقل لم يستطع المكلف الانتفاع بالقرآن، كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرَى لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ﴾[3]، واشترط القرآنُ قلبًا سليمًا للاستفادة بالذكرى، بينما صاحب العقل السقيم يكون بمنزلة الصم والبكم والعمي في عدم الانتفاع كما في قوله تعالى: ﴿صُمٌّ بُكْمٌ عُمْيٌ فَهُمْ لَا يَعْقِلُونَ﴾.[4] فهو ليس بأصم ولا أبكم ولا أعمى، ولكن ضعف عقله جعله بمنزلة هؤلاء في عدم الانتفاع بما يسمع من آيات القرآن[5].

(ج) للعقل دور مهم في اكتساب العلوم والمعارف الدينية، وأهمها معرفة الله حق معرفته وفهم أسمائه وصفاته، وهي من أجل مسببات السعادة، لا يتحقق إلا لأصحاب العقول القوية والأذهان المتقدة، ومعرفة الله تأتي بصحة النظر، وقوة الاستدلال، وهذا يكون لصحيح العقل[6].

---

[1] سورة الأحزاب: الآية 72.

[2] الغزالي، المستصفى، 67 -311، (بتصرف)؛ تقي الدين أبو العباس أحمد بن تيمية، مجموع الفتاوى، جمع وترتيب عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، (المدينة المنورة: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، د.ط، 1425هـ/2004م)، 15 / 428، (بتصرف)؛ ناصر الدين عبد الله بن عمر البيضاوي ، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، تحقيق محمد عبد الرحمن المرعشلي، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1418هـ)، 4 / 240، (بتصرف)؛ شهاب الدين أحمد السمين الحلبي، عمدة الحفاظ في تفسير أشرف الألفاظ، تحقيق محمد باسل عيون السود، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1416هـ/1996م)، 1 / 123، (بتصرف)؛ إسماعيل حقي الخلوتي، روح البيان، (بيروت: دار الفكر، د.ط، د.ت)، 7 / 249، (بتصرف).

[3] سورة ق: الآية 37.

[4] سورة البقرة: الآية 171.

[5] أحمد بن علي أبو بكر الرازي الجصاص، أحكام القرآن، تحقيق عبد السلام محمد علي شاهين، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1415هـ/1994م)، 1 / 224، (بتصرف)؛ أبو القاسم الحسين بن محمد الأصفهاني، الذريعة إلى مكارم الشريعة، تحقيق أبو اليزيد أبو زيد العجمي، (القاهرة: دار السلام، 1428هـ/2007م)، 142، (بتصرف).

[6] أبو العباس شهاب الدين أحمد القرافي، الفروق، (بيروت: عالم الكتب، د.ط، د.ت)، 1 / 142، (بتصرف)؛ القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، 7 / 332، (بتصرف).

(د) للعقل دور في تحصيل وتطوير العلوم الإنسانية، والتجريبية كالطب، والفيزياء، والرياضيات وعلوم الأدوية، والفلك، كذلك له دور في الابتكار والإبداع لمواجهة التحديات التي يتعرض لها المسلم على الصعيد السياسي والعسكري والتقني والاقتصادي، وغيرها من المجالات.

(هـ) العقل هو محل النية، فبه صلاح الأعمال، أو فسادها، فكلما صفا العقلُ عن ملاحظة الخلق، وارتقى عن حظ النفس كلما صلحت النية وكان الإخلاص في العمل[1].

(و) صلاح العقل سبب لتحقق السعادة للمرء، وفساد العقل سبب للتعاسة، وقد قال تعالى لنبيه ﷺ: ﴿مَآ أَنزَلۡنَا عَلَيۡكَ ٱلۡقُرۡءَانَ لِتَشۡقَىٰٓ﴾[2]، فنفى اللهُ سبحانه عن نبيه الشقاوة التي تحصل بفساد العقل.[3]

(ز) بالعقل يميز المرءُ بين الحسن والقبح[4]، وبين الخير والشر، ثم يُتبعه بالعمل الصالح، وبالعقل يتميز الإنسانُ عن الحيوان، ويجعله قادرًا على الاختيار، واتخاذ القرارات التي تصلح بها دنياه وآخرته، بينما بفساد العقل واختلاله يصابُ الإنسانُ بالحيرة والتخبط، فيصير كالمجنون كما قال تعالى في آكل الربا ﴿يَتَخَبَّطُهُ ٱلشَّيۡطَٰنُ مِنَ ٱلۡمَسِّ﴾[5].

(ح) بالعقل يستطيع الإنسان تقديم الأَوْلى في الأعمال ويرتبها وفق الأهم فالمهم؛ لأن العقل هو أداة التمييز بين الحق والباطل، كذلك فهو أداة المفاضلة بين الفاضل والأفضل، وبين السيء والأسوأ، حتى أن الحَسن وصفه بمنقذ الإنسان[6].

---

[1] أبو زكريا محيي الدين بن شرف النووي، المجموع شرح المهذب، (القاهرة: إدارة الطباعة المنيرية، مطبعة التضامن الأخوي، 1344هـ)، 1 / 17، (بتصرف)؛ عبد الباقي بن يوسف بن أحمد الزرقاني، شرح الزرقاني على مختصر خليل والفتح الرباني فيما ذهل عنه الزرقاني، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1422هـ/2002م)، 1 / 111، (بتصرف).

[2] سورة طه: الآية 2.

[3] إبراهيم بن عمر بن حسن البقاعي، نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، (القاهرة: دار الكتاب الإسلامي، 1404هـ/1984م)، 287/20.

[4] المقصود إدراك الحسن والقبح المعتادين بالعادة والنظر لا الحسن والقبح في الأمور المنصوص عليها كالواجبات والمحرمات.

[5] سورة البقرة: الآية 275.

[6] ابن أبي الدنيا، العقل وفضله، 70، (بتصرف)؛ أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، إحياء علوم الدين، (بيروت: دار المعرفة، 1402هـ/1982م)، 254/4، (بتصرف).

(ط) إن اختلال العقل يُفضي لفساد عظيم، لذلك حُرمت المسكرات لإفسادها للعقل، وبفساد العقل يتأثر سلوك المرء فيصدر منه أفعال سيئة كالسب والشتم، والخصام، والمنكرات، وشهادة الزور، والمشاحنات، وغيرها من سوء الأخلاق.[1]

(ي) للعقل دور مهم في حفظ وصيانة المقاصد الأخرى كالدين، والنفس، والمال، والنسب؛ فصاحب العقل السليم يكون حريصًا على صيانة دينه بإقامة شعائره وحدوده والدعوة إلى الله والجهاد في سبيله، ويحفظ نفسه بالبعد عن كل ما يضرها، وفي حفظ العقل حفظ النفس؛ لأنَّه جزء منها، ولا ينفق ماله فيما لا يفيد ولا يعتدي على مال الغير، وكذلك لا يقذف ولا يعتدي ولا يقوم بالفواحش فيصون النسب والنسل.

المبحث الثاني: مفهوم الفيض المعلوماتي وأسبابه وهم آثاره على العقل

أولًا: مفهوم الفيض المعلوماتي

مفهوم الفيض المعلوماتي في اللغة

الفيض لغةً: فاض الماء والدمع ونحوهما يفيض فيضًا وفيوضةً وفيوضًا وفيضانًا وفيضوضةً، أي كثر حتى سال على ضفة الوادي. وفاضت عينه تفيض فيضًا إذا سالت. ويقال: أفاضت العين الدمع تفيضه إفاضة، وأفاض فلان دمعه، وفاض الماء والمطر والخير إذا كثر. ويفيض المال ... وفاض صدره بسره إذا امتلأ وباح به ولم يطق كتمه، وكذلك النهر بمائه والإناء بما فيه. وماء فيض: كثير[2].

المعلوماتي لغةً: معلومات جمع: معلومة، والمعلومات هي الأخبار والتحقيقات أو كلّ ما يؤدّي إلى كشف الحقائق وإيضاح الأمور واتّخاذ القرارات.[3]

(ب) مفهوم الفيض المعلوماتي في الاصطلاح:

---

[1] زين الدين محمد عبد الرؤوف المناوي، الإتحافات السنية بالأحاديث القدسية، تح عبد القادر الأرناؤوط وطالب عواد، (دمشق: دار ابن كثير، الطبعة الثانية، 1426هـ/2005م)، 186.

[2] محمد مكرم علي بن منظور، لسان العرب، (بيروت: دار صادر، الطبعة الثالثة، 1414هـ)، 210/7.

[3] عمر أحمد مختار عبد الحميد، معجم اللغة العربية المعاصرة، (الرياض: عالم الكتب، 1429هـ/2008م)، 1544/2.

حالة تحدث نتيجة فرط المعلومات عندما تتجاوز كمية البيانات الواردة قدرة النظام على المعالجة[1].

ولا شك أن في عصرنا الحالي يوجد كثافة ضخمة من المعلومات في كل المجالات مما أنتج ظاهرة تسمى الفائض المعلوماتي، أو المعلومات زائدة عن الحد.

ثانيًا: أسباب ظاهرة الفيض المعلوماتي:

أرجع الباحث ستانلي أوكول ظاهرة الفيض المعلوماتي إلى عدة أسباب أهمها:

إنشاء كميات هائلة من البيانات الجديدة باستمرار وبشكل يومي، والضغط من أجل خلق المعلومات والتنافس عليها في العديد من المؤسسات والقطاعات، خاصة في البيئة الأكاديمية. مما أدى إلى وجود معلومات غزيرة على حساب جودة المعلومات، وعدم التعقيد، وظهور البساطة في إنشاء وازدواجية، وتبادل المعلومات على شبكة الإنترنت.

النمو الهائل لقنوات توصيل المعلومات مثل الراديو والتلفزيون، والوسائط المطبوعة، والمواقع الإلكترونية، والبريد الإلكتروني والهواتف المحمولة.

وجود كثير من المعلومات غير المتسقة والمتناقضة والخاطئة على شبكة الانترنت.

الافتقار لتقنيات سهلة لتحليل مصادر البيانات، ومقارنتها وتقييمها على نحو سريع[2].

تسهم الخوارزميات[3] في زيادة تدفق المعلومات والمحتويات، ووفقًا للبيانات الإحصائية، حدثت زيادة بنسبة 13% في الوقت اليومي أمام الشاشات منذ عام 2013م، أي ما يعادل 49 دقيقة إضافية، وفي عام 2024م، ارتفع

---

[1] (Information overload is defined as follows Information overload happens when a system's processing capacity is exceeded by the amount of data it receives): Stanley, " Information Overload: Causes, Symptoms, Consequences and Solutions ", P3.

[2] (Massive amounts of new data are constantly being created daily, institutions and sectors, the pressure to create and compete in information provision, particularly in the academic setting, has resulted in a quantity over quality effect. The lack of complexity and the emergence of simplicity in the creation, duplication, and sharing of information on the internet, The exponential growth of information delivery channels such as radio, television, print media, websites, e-mail, mobile telephone, A lot of inconsistent, contradicting, and just plain wrong information, and There are no easy techniques for swiftly analyzing, comparing, and assessing data sources): Stanley, "Information Overload: Causes, Symptoms, Consequences and Solutions ", P4.

[3] خطوط سرية من التعليمات البرمجية التي توجه أجهزة الحاسوب لتحقيق أهداف محددة

(Computer algorithms engineered to attain the human mind's attention to influence or alter the mind consciously or subconsciously, with a specific intent): Ashwin Sujay, " Algorithm of Minds (AoM): Algorithms That Control

وقت الشاشة بشكل تدريجي بنسبة 1%، وهو ما يمثل 4 دقائق إضافية مقارنة بعام 2021 م. وتُعزى هذه الزيادة الكبيرة إلى الأشخاص الذين ينغمسون في مشاهدة مقاطع الفيديو القصيرة، وخلاصات الوسائط الاجتماعية المنظمة، والتوصيات الشخصية، وهي مساحات تسود فيها خوارزميات اقتراح المحتوى[1]، وهي تقوم بزيادة التخصيص للمحتوى ثم عرض كم هائل من المحتوى يناسب رغبات المتصفح، وإعطاء أولوية لما يسمى بالمحتويات الرائجة[2] بمعدل كبير.

ثالثًا: أثر الفيض المعلوماتي في العقل

قد يتبادر إلى الذهن أن كثرة المعلومات مفيدة للوصول إلى الحق، لكن ظاهرة الفيض المعلوماتي لها بعض الأضرار على العقل البشري، نظرًا لكثرتها المفرطة وعشوائية المعلومات، وأهم هذه الأضرار تتمثل في النقاط الآتية:

(أ) استكفاء المرء بمعلومات أقل؛ لأنَّ المعلومات المفيدة تعتبر قليلة جدًا بالنسبة للمعلومات المتاحة. والمعلومات الغزيرة دون تصفية للمفيد منها يؤدي إلى تشويه المعلومات واتباع الخاطئ منها.

(ب) المعلومات الغزيرة تصيب الدماغ بحالة من التجمد والإرهاق، فقد ذهب نيكولاس كار[3] أن تعدد المهام المعلوماتية يغرق الذاكرة، وكذلك العشوائية في المعلومات تعود على المخ بما أسماه علماء المخ تكاليف التبديل والتي بدورها تؤثر في الإدراك، وفي كل مرة يحدث التغيير للانتباه، فيكون على المخ أن يعيد توجيه نفسه من جديد، مما يزيد من إرهاق الموارد العقلية.

You ", International Journal of Trend in Scientific Research and Development (IJTSRD), Coimbatore, 1st ed., 2024. P2

[1] (According to statistical data, there has been a 13% surge in daily screen time since 2013, equating to an additional 49 minutes. In 2024, this screen time incrementally rose by 1%, accounting for an extra 4 minutes compared to 2021 [1]. This substantial increase is attributed to people predominantly immersing we in a landscape dominated by short-form videos, curated social media feeds, and personalized recommendations – spaces where content suggestion algorithms reign supreme): Ibid p7.

[2] المحتوى الرائج أو الاتجاه الرائج، يأتي بالإنجليزية بصيغة الاسم، وكذلك بصيغة الفعل بمعنى يسعى لتوليد، أو جذب قدر كبير من الاهتمام أو الانتباه خاصة عبر الإنترنت، وعلى وسائل التواصل الاجتماعي.

(As a noun: a line of development, as a verb: to generate or attract a lot of interest or attention especially online and in social media): Merriam-Webster Dictionary. (n.d.). " Trend", Accessed 1 April 2025, https://www.merriam-webster.com/dictionary/trend.

[3] نيكولاس كار: أستاذ زائر في الاجتماع في كلية ويليامز، وكان محررًا تنفيذيًا لمجلة هارفارد بيزنس ريفيو. وفي عام 2015م، حصل على جائزة نيل بوستمان للإنجاز الوظيفي في النشاط الفكري العام من جمعية البيئة الإعلامية

(visiting professor of sociology at Williams College, and earlier in his career he was executive editor of the Harvard Business Review. In 2015, he received the Neil Postman Award for Career Achievement in Public Mindual Activity from the Media Ecology Association): Carr Nicholas, Nicholas Carr–Official Website, " Nicholas Carr ", Accessed 15 April 2025, https://www.nicholascarr.com//

أشارت ماجي جاكسون[1] أن المخ يستغرق وقتًا كي يغير أهدافه أثناء تعدد المهام، ويتذكر القواعد اللازمة للمهمة الجديدة، وحجب التدخل المعرفي من المعلومات السابقة.

وأشار نيكولاس كار لدراسات عديدة أظهرت أن التبديل بين مهمتين فقط يمكن أن يضيف إلى طاقتنا المعرفية بشكل كبير، مما يعوق تفكيرنا ويزيد من احتمال إغفال المعلومات المهمة أو إساءة تفسيرها[2].

(ج) يؤثر الفيض المعلوماتي في العقل حيث يجعله معتمدًا على المعلومات بشكل كبير كوسيلة لاتخاذ قراراته دون إعمال القدرات العقلية على نحو جيد.

(د) تراكم المعلومات ومن بينها المعلومات الكاذبة، والشائعات لها أضرار بالغة على العقل.

مفهوم الشائعات:

من (شاع: الشيب شيعًا وشياعًا وشيعانًا وشيوعًا ...ظهر وتفرق، وشاع فيه الشيب، .. وشاع الخبر في الناس يشيع شيعًا وشيعانًا ومشاعًا وشيعوعةً، فهو شائع: انتشر وافترق وذاع وظهر. وأشاعه هو وأشاع ذكر الشيء: أطاره وأظهره. وقولهم: هذا خبر شائع وقد شاع في الناس، معناه قد اتصل بكل أحد فاستوى علم الناس به ولم يكن علمه عند بعضهم دون بعض. والشاعة: الأخبار المنتشرة)[3]

أهم أضرار الشائعات على العقل:

[1] ماجي جاكسون: صحفية ومؤلفة كتاب عدم اليقين والحكمة والعجب من عدم اليقين (2023م) والمشتت (الطبعة الثانية، 2018م) أحد أبرز المفكرين في العالم في مجال التغيير المجتمعي.

(Ward-winning journalist Author of Uncertain the Wisdom and Wonder of Being Unsure (2023) and Distracted (2nd ed., 2018) One of the world's leading thinkers on societal change): Maggie Jackson, " Maggie Jackson – Speaker Profile ", Bright Sight Speakers, Accessed 1 April 2025 https://www.brightsightspeakers.com/speakers-a-z/maggie-jackson

[2] (Multitasking. In addition to flooding our working memory with information, the juggling imposes what brain scientists call switching costs on our cognition. Every time we shift our attention, our brain has to reorient itself, further taxing our mental resources, As Maggie Jackson explains in Distracted, her book on multitasking, the brain takes time to change goals, remember the rules needed for the new task, and block out cognitive interference from the previous, still vivid, Many studies have shown that switching between just two tasks can add substantially to our cognitive load, impeding our thinking and increasing the likelihood that we'll overlook or misinterpret important information): Nicholas Carr, "The Shallows: What the Internet Is Doing to Our Brains, " W. W. Norton & Company, New York, 1st ed., 2010, P121.

[3] ابن منظور، لسان العرب، 8/ 191.

1- تناقل الأخبار الكاذبة والشائعات يحدث بلبلة في الفكر، ويشغل العقل عمَّا هو أهم، ويستغرق الإنسان جزءًا من وقته للتأكد من هذه الأخبار.

2- تناقل الشائعات يوغر الصدور ويشيع الكراهية في المجتمع، ويؤثر بشكل عام على الحالة للنفسية للأفراد، مما يترتب عليه أثر في عدم صفاء الذهن، والتشويش على العقل[1].

3- تناقل الأخبار الكاذبة وانتشارها يعدُ مناقضًا لمقاصد الشريعة التي حرصت على وحدة الفكر، وبث الصدق والطمأنينة في المجتمع، وفيه مخالفةٌ للعقل ولفطرة المسلم؛ لأَنَّ الفطرة أن يتفق الناس على تناقل الصدق، والتواتر به، بينما تناقل الكذب والترويج له شيء مستقبح إذا حصل فإنه يغير من طبيعة العقل، وينشر الكذب في المجتمع، ويغير المعايير المنضبطة لتقلي الأخبار كتحري الصدق من المتكلم، وسؤاله عن مصدر الخبر وغيرها من وسائل التثبت[2].

المبحث الثالث: ضوابط التعامل مع الفيض المعلوماتي

يتضح لنا من أقوال بعض العلماء والباحثين المعاصرين أن للفيض المعلوماتي أثرًا ضارًا في العقل، متمثلًا في حالة حيرة للعقل في انتقاء المعلومات وعدم القدرة على التمييز بين الصحيحة منها والخاطئة، وحالة من الخمول العقلي نظرًا لكثرة المعلومات غير المنتقاة، وإرهاق للدماغ بالانتقال بين أكثر من أمر، وذيوع الشائعات.

أرشدنا الإسلامُ إلى عدة ضوابط تحمي العقل من التأثر بهذا المؤثر الضار ومنها:

أولًا: الحفاظ على الوقت وعدم تضييعه فيما لا يفيد، ومحاولة إشغال الوقت في الأفعال النافعة للمرء كطلب العلم، والعبادة، وطلب الرزق، وبر الوالدين وغيرها من أصناف البر:

فعن ابن عباس رضي الله عنهما قال: قال النبي ﷺ: «نِعمتانِ مَغبونٌ فيهِما كثيرٌ من الناسِ: الصِّحَّةُ والفَراغُ».[3]

[1] محمد المكي الناصري، التيسير في أحاديث التفسير، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1405هـ/1985م)، 252/4، (بتصرف).

[2] الماوردي، أدب الدنيا والدين، 262، (بتصرف).

[3] البخاري، الجامع الصحيح، "كتاب الرقاق، بَابُ مَا جَاءَ فِي الرَّقَاقِ وَأَلَّا عَيْشَ إِلَّا عَيْشُ الْآخِرَة"، 88/8، رقم (6412).

ثانيًا: أرشدنا الإسلامُ إلى ضرورة التثبت من صدق المعلومات وصحتها، فقد قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِن جَآءَكُمۡ فَاسِقُۢ بِنَبَإٖ فَتَبَيَّنُوٓاْ أَن تُصِيبُواْ قَوۡمَۢا بِجَهَٰلَةٖ فَتُصۡبِحُواْ عَلَىٰ مَا فَعَلۡتُمۡ نَٰدِمِينَ﴾[1].

فليس كل معلومة متداولة صحيحة، بل في ظل عصر الانفتاح الحالي، وانتشار وسائل التواصل الاجتماعي، وسهولتها تكثر المعلومات على نحو كبير، فلابد من التثبت من صحة المعلومات قبل نشرها.

ومن وسائل التثبت هو استقاء المعلومات من مصادرها الموثوقة كالكتب المنشورة لكُتَّاب ثقات لضمان تأكد نسبة المعلومة إليهم، والمقالات المنشورة في مجلات علمية محكمة، والمواقع المتعمدة المتخصصة بكل مجال.

ثالثًا: الاستعانة بأهل الاختصاص للتثبت من المعلومات، كما قال تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ إِلَّا رِجَالًا نُوحِي إِلَيْهِمْ فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾[2].

فالرجوع لأهل الاختصاص في كل مجال واجب، لأنهم هم المحسنون المدققون في مجالهم، ومن قوله تعالى: ﴿وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِنَ الأَمْنِ أَوِ الْخَوْفِ أَذَاعُوا بِهِ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ وَلَوْلا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ لاتَّبَعْتُمُ الشَّيْطَانَ إِلاَّ قَلِيلا﴾[3]، فالرجوع لأولي الأمر ضمان للتصرف القويم في الفتن، فهم القادرون على استنباط المعلومات، وكلٌ قادر على الاستنباط في مجاله سواء الاقتصادي أو السياسي أو الشرعي، وغيرهم من المجالات.[4]

رابعًا: عدم تصفح وتتبع الأخبار عديمة الفائدة أو في غير دائرة اهتمام الفرد، فعن علي بن حسين، عن أبيه، رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «من حسن إسلام المرء تركه ما لا يعنيه»[5]. فالمسلم الذي يرجو أن ينال درجة

---

[1] سورة الحجرات: الآية 6.

[2] سورة النحل: الآية 43.

[3] سورة النساء: الآية 83.

[4] عبد الرحمن حسن حبنكة، الحضارة الإسلامية أسسها ووسائلها وصور من تطبيقات المسلمين لها ولمحات من تأثيرها في سائر الأمم، (دمشق: دار القلم، 1418هـ/1998م)، 240، 301، (بتصرف).

[5] أبو عبد الله أحمد بن حنبل الشيباني، المسند، تحقيق شعيب الأرناؤوط وعادل مرشد، وآخرون، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1421 هـ/ 2001م)، 259/3، رقم (1737)، قال المحققون: إسناده حسن بشواهده.

الإحسان عليه أن يبتعد ويزهد في المحرمات والمكروهات، وفضول المباحات التي لا تعنيه، ولا تدخل في دائرة اهتمامه، وعليه أن يشتغل بالمفيد لدينه ودنياه[1].

خامسًا: التصدي لظاهرة الشائعات:

تسهم الشائعات- وهي الأخبار الكاذبة- في زيادة الفيض المعلوماتي، فعلى المسلم أن يتقي الله ولا يسهم في تضخم المعلومات خاصةً الكاذبة منه، ويجب التصدي للشائعات من خلال الوسائل الآتية:

(أ) التثبت من الأخبار، والتأكد من صحتها فقد قال تعالى: ﴿يأيها ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِن جَآءَكُمۡ فَاسِقُۢ بِنَبَإٖ فَتَبَيَّنُوٓاْ أَن تُصِيبُواْ قَوۡمَۢا بِجَهَٰلَةٖ فَتُصۡبِحُواْ عَلَىٰ مَا فَعَلۡتُمۡ نَٰدِمِينَ﴾[2].

(ب) حسن الظن بالمسلمين كما يظن المرء بنفسه، فلا يتسرع بتصديق الشائعات ولا ترويجها فقد قال تعالى: ﴿لَّوۡلَآ إِذۡ سَمِعۡتُمُوهُ ظَنَّ ٱلۡمُؤۡمِنُونَ وَٱلۡمُؤۡمِنَٰتُ بِأَنفُسِهِمۡ خَيۡرٗا وَقَالُواْ هَٰذَآ إِفۡكٞ مُّبِينٞ﴾[3].

(ج) عدم تقليد الغرب والكفار والفاسقين في نشر الأخبار، والخوض في الأعراض. وقد حذر الله تعالى المؤمنين من اتباع منهجهم، فقد قال تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا لا تكونوا كالذين آذوا موسى فبرأه الله مما قالوا وكان عند الله وجيهًا﴾[4]، ولابد للمؤمنين من اتباع منهج مغاير في التثبت، وعدم تداول الشائعات والأخبار المغلوطة[5].

سادسًا: الحد من التأثير الضار للخوارزميات باستخدام وسائل التصفية باستبعاد محتويات أو كلمات أو أشخاص، وترتيب نتائج البحث بحسب الأهمية.

سابعًا: على المستوى الفردي، يُوصى بالتدريب على استخدام البريد الإلكتروني، وتعزيز آداب التواصل الافتراضي، والاحترام، والتحلي بالوعي الذاتي تجاه أنفسهم مثل قياس مستويات الضغط التقني أو المواقف تجاه تقنيات المعلومات،

---

[1] زين الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن رجب، جامع العلوم والحكم في شرح خمسين حديثا من جوامع الكلم، تح شعيب الأرناؤوط وإبراهيم باجس، (بيروت: مؤسسة الرسالة، الطبعة السابعة، 1417هـ/1997م)، 289/1، (بتصرف).

[2] سورة الحجرات: الآية 6.

[3] سورة النور: الآية 12.

[4] سورة الأحزاب: الآية 69.

[5] عبد الكريم يونس الخطيب، التفسير القرآني للقرآن، (القاهرة: دار الفكر العربي، 1390هـ/1970م)، 758/11، (بتصرف).

وكذلك بتصفية المعلومات، وكذلك تفويض المهام من البشر إلى الوكلاء الرقميين كالأنظمة أو البرامج الذكية[1].

ثامنًا: على المؤسسات والمسؤولين دور في التصدي الإداري والتقني لهذه الظاهرة من خلال الوسائل الآتية:

- تفعيل العمل الجماعي بأدوار معروفة تم هيكلتها مُسبقًا يساهم في الحد من الفيض المعلوماتي، وعلى المديرين والمسؤولين دور في هذا السياق.
- يتحمل صانعو القرار مسؤولية اختيار البرمجيات المناسبة التي من دورها تقلل من ظاهرة الفيض المعلوماتي.
- يمكن للدعم التقني تقليل كمية المعلومات باستخدام أنظمة التصفية، أو أدوات لاستخراج المعلومات المهمة[2].

أهم النتائج:

للفيض المعلوماتي آثار ضارة على العقل البشري أهمها: استكفاء المرء بمعلومات أقل؛ والتجمد والإرهاق، والاعتماد على المعلومات أكثر من تحليلها، وذيوع الشائعات.

للخوارزميات دور في توجيه البحث لمحتويات غير مفيدة كالمحتويات الرائجة بغض النظر عن قيمتها وفائدتها لمرتادي صفحات الانترنت.

على الأفراد دورٌ في تقليل ظاهرة الفيض المعلوماتي بالحفاظ على الوقت، والتثبت من صدق المعلومات وصحتها، سواء بالنفس أو بواسطة، وعدم تصفح وتتبع الأخبار عديمة الفائدة، وأهمية التصدي لظاهرة الشائعات، والتعامل الجيد مع البريد الإلكتروني، والتحلي بالوعي الذاتي وآداب التواصل.

على المؤسسات وصانعي القرار تقليل الفيض المعلوماتي بتفعيل العمل الجماعي، واختيار البرمجيات المناسبة، وأنظمة التصفية، وتفعيل أدوات لاستخراج المعلومات المهمة.

---

[1] (At the individual level, interventions such as e-mail training, virtual courtesy, respect,.., individuals should develop mindfulness toward themselves (e.g., measuring and reporting levels of technostress or attitudes toward ICT,…, At the individual level, it is recommended to filter information and to delegate tasks from humans to digital agents), Miriam Arnold, Gold Schmitt (Mascha), " Rigotti (Thomas), Dealing with Information Overload: A Comprehensive Review ", Frontiers in Psychology, 2023, Leibniz Institute for Resilience Research, Mainz, Germany & Johannes Gutenberg-University Mainz, DOI: 10.3389/fpsyg.2023.1122200, p9, 25.

[2] (Clarifying and structuring team collaboration ca n also prevent information overload, and managers have a special role to play in this context, Decision-makers at the organizational level are responsible for selecting appropriate software, Technological support can help to reduce the amount of information present by using filtering systems or tools to extract the relevant information). ibid, p25.

المصادر والمراجع

أحمد بن حنبل، أبو عبد الله الشيباني، المسند، تحقيق شعيب الأرناؤوط، وعادل مرشد، وآخرين، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1421هـ/2001م.

الأصفهاني، أبو القاسم الحسين الراغب، الذريعة إلى مكارم الشريعة، تحقيق أبو اليزيد أبو زيد العجمي، القاهرة: دار السلام، 1428هـ/2007م.

الأصفهاني، أبو القاسم الحسين الراغب، المفردات في غريب القرآن، تحقيق صفوان عدنان الداودي، دمشق، بيروت: دار القلم، الدار الشامية، ط1، 1412هـ.

الألوسي، شهاب الدين محمود بن عبد الله، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، تحقيق علي عبد الباري عطية، بيروت: دار الكتب العلمية، 1415هـ.

الألوسي، محمود شكري أبو المعالي، ما دل عليه القرآن مما يعضد الهيئة الجديدة القويمة بالبرهان، تحقيق زهير الشاويش، بيروت: المكتب الإسلامي، ط2، 1391هـ/1971م.

الآمدي، علي بن محمد، الإحكام في أصول الأحكام، تعليق عبد الرزاق عفيفي، بيروت: المكتب الإسلامي، ط2، 1402هـ.

آل تيمية، مجد الدين، وتقي الدين أبو العباس أحمد بن تيمية، المسودة في أصول الفقه، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، القاهرة: مطبعة المدني، 1384هـ/1964م.

ابن أبي الدنيا، عبد الله، العقل وفضله، تحقيق لطفي محمد الصغير، عمّان: دار الراية، 1409هـ/1989م.

ابن الصلاح، عثمان بن عبد الرحمن أبو عمرو، طبقات الفقهاء الشافعية، تحقيق محيي الدين علي نجيب، بيروت: دار البشائر الإسلامية، 1992م.

ابن رجب، زين الدين أبو الفرج عبد الرحمن، جامع العلوم والحكم في شرح خمسين حديثًا من جوامع الكلم، تحقيق شعيب الأرناؤوط، وإبراهيم باجس، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط7، 1417هـ/1997م.

ابن سيده، علي بن إسماعيل المرسي، المحكم والمحيط الأعظم، تحقيق عبد الحميد هنداوي، بيروت: دار الكتب العلمية، 1421هـ/2000م.

ابن تيمية، تقي الدين أبو العباس أحمد، مجموع الفتاوى، جمع وترتيب عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، المدينة المنورة: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، 1425هـ/2004م.

ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر، طبقات الشافعيين، تحقيق أحمد عمر هاشم، ومحمد زينهم محمد عزب، القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، 1413هـ/1993م.

ابن المبرد، جمال الدين يوسف بن حسن، الجوهر المنضد في طبقات متأخري أصحاب أحمد، تحقيق عبد الرحمن بن سليمان العثيمين، الرياض: مكتبة العبيكان، 1421هـ/2000م.

ابن مفلح المقدسي، شمس الدين محمد، أصول الفقه، تحقيق فهد بن محمد السدحان، الرياض: مكتبة العبيكان، 1420هـ/1999م.

ابن مفلح الصغير، إبراهيم بن محمد بن عبد الله، المقصد الأرشد في ذكر أصحاب الإمام أحمد، تحقيق عبد الرحمن بن سليمان العثيمين، الرياض: مكتبة الرشد، 1410هـ/1990م.

ابن منظور، محمد مكرم علي، لسان العرب، بيروت: دار صادر، ط3، 1414هـ.

البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل، الجامع الصحيح، تحقيق جماعة من العلماء، بيروت: دار طوق النجاة، 1422هـ.

Arnold, Miriam, et al., "Dealing with Information Overload: A Comprehensive Review", Frontiers in Psychology, Leibniz Institute for Resilience Research & Johannes Gutenberg-University Mainz, 2023. DOI: 10.3389/fpsyg.2023.1122200.

Carr, Nicholas, The Shallows: What the Internet Is Doing to Our Brains, New York: W. W. Norton & Company, 1st ed., 2010.

Jackson, Maggie, "Maggie Jackson – Speaker Profile", BrightSight Speakers. https://www.brightsightspeakers.com/speakers-a-z/maggie-jackson

Merriam-Webster Dictionary, "Trend", https://www.merriam-webster.com/dictionary/trend (Accessed 1 April 2025).

Nicholas Carr – Official Website, "Nicholas Carr", https://www.nicholascarr.com/ (Accessed 15 April 2025).

Okolo, Stanley Efe, "Information Overload: Causes, Symptoms, Consequences and Solutions", Asian Journal of Information Science and Technology, 11th ed., Delta State, 2021.

ResearchGate, "Stanley Okolo Research Profile", 2021, https://www.researchgate.net/profile/Stanley-Okolo (Accessed 15 April 2026).

Sujay, Ashwin, "Algorithm of Minds (AoM): Algorithms That Control You", International Journal of Trend in Scientific Research and Development (IJTSRD), Coimbatore, 1st ed.

دور الخطاب العقدي في مواجهة الإلحاد

عبد الواجد ديرشوي[1]

الملخص

في ظل تنامي ظاهرة الإلحاد واتساع نطاقها، خاصة بين فئة الشباب، نتيجة لتداخل عوامل فكرية وفلسفية ونفسية وثقافية وإعلامية، مما جعلها من أبرز التحديات الفكرية التي تواجه المجتمعات الإسلامية في العصر الحاضر. وتتمثل إشكالية البحث في فهم طبيعة الإلحاد المعاصر، وبيان مدى قدرة الخطاب العقدي على مواجهته بوسائل علمية ومنهجية تتناسب مع تحديات العصر وتحولاته. وتهدف إلى تقديم معالجة شاملة لظاهرة الإلحاد، وبيان مفهومه واستعراض تطوره التاريخي، ثم تحليل أسبابه الموضوعية والواقعية، إلى جانب أسبابه الفلسفية والمادية. كما تسعى إلى إبراز دور الخطاب العقدي في مواجهته، عبر دراسة أبعاده الفكرية، والتربوية والتوعوية، والثقافية والاجتماعية، مع الوقوف على أبرز الطرق العملية لمعالجة هذه الظاهرة، بما يسهم في بناء وعي إيماني متماسك، وقادر على التفاعل مع التحديات الفكرية المعاصرة. وقد اعتمدت الدراسة المنهج الوصفي في عرض الظاهرة وتحليل أسبابها، والاستقرائي في تتبع النصوص القرآنية وأساليبها في تقرير العقيدة ومخاطبة العقل الإنساني، مع الإفادة من بعض المقاربات المعاصرة في تحليل الخطاب. وتوصلت الدراسة إلى أن الإلحاد ظاهرة مركبة لا ترجع إلى سبب واحد، بل هي نتيجة تفاعل عوامل متعددة. كما أكدت أن مواجهته تتطلب خطاباً عقدياً متوازناً يجمع بين البرهان العقلي والتأصيل الشرعي، ويراعي واقع المتلقي وتساؤلاته، ويعتمد الحوار المنهجي في معالجة الشبهات. وتشير النتائج إلى أن تفعيل أدوار الخطاب العقدي على المستويات الفكرية والتربوية والاجتماعية، إلى جانب استثمار الوسائط الرقمية الحديثة، يسهم في الحد من انتشار الإلحاد وتعزيز الوعي الإيماني وترسيخ القيم العقدية في المجتمع.

الكلمات المفتاحية: الخطاب العقدي، الإلحاد، البرهان العقلي، الشبهات الفكرية.

[1] Dr. Abdulvajed Derşevi Bağımsız araştırmacı, İlahiyat Fakültesi, Kelam Anabilim Dalı, abdulvajed81@gmail.com. Orcıd ID: 0009-0004-9215-6826.

مقدمة

شهد العالم في العصر الحديث تصاعداً ملحوظاً في انتشار ظاهرة الإلحاد بين مختلف الفئات العمرية، ولا سيما في أوساط الشباب، نتيجة لجملة من العوامل المتداخلة، من أبرزها التحولات الثقافية المعاصرة، والانفتاح الإعلامي الواسع، والتأثير العميق لوسائل التواصل الاجتماعي في تشكيل الوعي والأفكار. ولم يعد الإلحاد مقتصراً على كونه إنكاراً مجرداً لوجود الله تعالى، بل أصبح يمثل موقفاً فكرياً ونفسياً مركباً يتراوح بين الشك والتساؤل، وصولاً إلى الرفض الكلي لكل ما يتصل بالعقيدة والدين، الأمر الذي يجعله تحدياً فكرياً واجتماعياً مركباً.

كما أن انتشار الإلحاد في البيئات الغربية، التي تمثل في كثير من الأحيان حاضنة ومركزاً لتطور الخطاب الإلحادي، قد أسهم في تصدير هذه الأفكار إلى مجتمعات أخرى عبر قنوات متعددة، مما زاد من تعقيد الظاهرة وعمّق من آثارها، خاصة في ظل غياب أو ضعف الخطاب الديني المؤثر في بعض السياقات.

وفي مواجهة هذه الظاهرة، يبرز الخطاب العقدي بوصفه أداة محورية في الحفاظ على الهوية الدينية وتعزيز الإيمان، إذ لا يقتصر على عرض المعارف الدينية عرضاً تقريرياً، بل يتجاوز ذلك إلى كونه منهجاً متكاملاً يجمع بين الدليل النقلي والبرهان العقلي، ويعمل على ترسيخ أصول العقيدة الإسلامية، والرد على الشبهات الفكرية والفلسفية المعاصرة بأسلوب علمي رصين. كما يسعى هذا الخطاب إلى بناء وعي إيماني متوازن، يربط بين المعرفة الدينية والتفكير النقدي، بما يقي الأفراد من الوقوع في براثن الشك أو الانجراف وراء التيارات الإلحادية.

وانطلاقاً من أهمية هذا الموضوع، تسعى هذه الورقة إلى معالجة إشكالية الإلحاد من خلال جملة من التساؤلات الرئيسة، من أبرزها: ما الأسباب الموضوعية والعلمية والواقعية التي أسهمت في انتشار ظاهرة الإلحاد؟ وما طبيعة الخطاب العقدي القادر على مواجهة هذه الظاهرة بفاعلية؟ وما أبرز الأساليب والآليات التي يمكن اعتمادها في تجديد هذا الخطاب ليواكب التحديات الفكرية الراهنة؟

وبذلك تهدف هذه الدراسة إلى تقديم رؤية تحليلية تسهم في فهم أعمق لظاهرة الإلحاد، وتبرز دور الخطاب العقدي في مواجهتها، مع اقتراح أفضل السبل لمعالجة هذه الظاهرة في ضوء متغيرات العصر.

1.مفهوم الإلحاد في اللغة والاصطلاح

من **الناحية اللغوية**، يشير ابن منظور في لسان العرب إلى أن الإلحاد يعني الميل والعدول عن القصد والحق، ويستخدم للإشارة إلى الانحراف عن الطريق المستقيم أو العدول عن الحق إلى الباطل.[1]

كما يذكر الفيروز آبادي في القاموس المحيط أن الإلحاد يشمل ترك القصد فيما أمر الله به، أو الميل عن الصواب، بما قد يفضي إلى الظلم أو الشرك أو الانحراف.[2]

يتضح من العرض السابق أن الدلالة اللغوية لمصطلح الإلحاد تدور حول معنى الانحراف والميل عن الجادة، والعدول عن الأصل.

أمّا الإلحاد في الاصطلاح، فهو مذهب فكري ذو طابع فلسفي يقوم على إنكار وجود الله تعالى، ويرتكز على تصوّر ماديّ عدميّ يرى أن الكون وُجد من غير خالق، وأن المادة أزلية قائمة بذاتها، وهي أساس كل موجود. ويترتب على هذا التصور تفسير للوجود تفسيراً مغلقاً يستبعد البعد الغيبي، ويجعل من الظواهر الطبيعية المصدر الوحيد لفهم الكون، كما يفسّر ما وصل إليه الإنسان من تقدم حضاريّ على أنه نتيجة الصدفة أو التطور الطبيعي، دون تدخل أو تدبير من قوة إلهية.[3]

وقد وجد هذا الاتجاه صدى واسعاً في عدد من المجتمعات، شرقاً وغرباً، حيث برزت نزعات إلحادية متأثرة ببعض التيارات الفكرية الحديثة، كالفكر المادي وبعض الاتجاهات العلمانية، التي أسهمت في ترسيخ هذا التصور وانتشاره في أوساط مختلفة.

---

[1] ابن منظور، محمد بن مكرم بن على، أبو الفضل، جمال الدين ابن منظور الأنصاري، لسان العرب (بيروت: دار صادر، 2009)، 389/3.

[2] الفيروز آبادي، مجد الدين أبي طاهر محمد بن يعقوب بن محمد بن إبراهيم بن عمر الشيرازي، القاموس المحيط (بيروت: مؤسسة الرسالة، 2005)، 317.

[3] عبد الرحمن حسن حبنكة الميداني، كواشف زيوف في المذاهب الفكرية المعاصرة (دمشق: دار الفكر، 2009)، 433؛ غالب بن علي عواجي، المذهب الفكرية المعاصرة ودورها في المجتمعات وموقف المسلم منها (جدة: المكتبة العصرية الذهبية، 2006)، 1003.

وعلى هذا الأساس، يُعرَّف الإلحاد المعاصر بأنه موقف فكري يقوم على إنكار وجود الله تعالى إنكاراً كلياً، ويرى أصحابه أن الإنسان قادر على الوصول إلى المعرفة والحقيقة من خلال العلم التجريبي والبحث المحسوس والدراسة العقلية، دون الحاجة إلى الدين أو الوحي، بل يذهب بعضهم إلى نفي دور الدين في تحقيق المعرفة الحقيقية.

2.الإلحاد في القرآن الكريم

ورد مصطلح الإلحاد في القرآن الكريم للدلالة على الميل والانحراف عن الحق، ولا يقتصر استعماله على إنكار وجود الله تعالى فحسب، بل يشمل كل انحراف في باب التوحيد، ولا سيما ما يتعلق بأسماء الله وصفاته. فقد أقرّ بعض الناس بوجود الله سبحانه، ومع ذلك وقعوا في الإلحاد من خلال انحرافهم في أسمائه وصفاته، كما في قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى فَادْعُوهُ بِهَا وَذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ سَيُجْزَوْنَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ [الأعراف: 180].

وقد بيّن المفسرون أن الإلحاد في هذا السياق يتضمن صوراً متعددة، كتحريف معاني الأسماء الحسنى، أو تعطيلها، أو إطلاقها على غير ما يليق بالله تعالى. ويرى ابن عباس رضي الله عنهما أن الإلحاد هنا بمعنى التكذيب، بينما فسّره قتادة بالشرك، وكلا التفسيرين يلتقيان في كونهما انحرافاً عن التوحيد. كما يذكر أهل اللغة أن الإلحاد هو الميل عن الحق، وهو على نوعين: إلحادٌ يفضي إلى الشرك بالله فيبطل الإيمان، وإلحادٌ في الأسباب يضعف الإيمان ولا يبطله.[1]

وفي هذا الإطار، يوضح ابن عاشور أن المقصود بـ "الذين يلحدون" هم الذين لا يقصدون معرفة الحق، بل يسعون لإثارة الفتن ونشر الشبهات بين الناس، ما يهدد استقرار العقيدة والإيمان. ومن هنا يتضح أن القرآن يربط بين الإلحاد وبين الميل عن الحق، وتحذير المؤمنين من الانجرار خلف الشبهات مما يقتضي الإعراض عن مجادلتهم بعد قيام الحجة عليهم.[2]

[1] الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير، تفسير الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن (مصر: دار هجر للطباعة، 2001)، 597/10.
[2] ابن عاشور، محمد الطاهر ابن عاشور (تونس: الدار التونسية، 1984)، 189/9.

ومن هنا، ارتبط مفهوم الإلحاد في التراث الإسلامي بمصطلحات أخرى مثل الزندقة، إذ يشمل كل انحراف عقدي عن أصول الإيمان، سواء تعلّق بإنكار الخالق، أو القول بقدم العالم، أو نفي علم الله بالجزئيات، أو إنكار النبوة. وقد أشار أبو حامد الغزالي في كتابه المنقذ من الضلال إلى هذا المعنى عند حديثه عن ''الدهرية''، بقوله:

"وهم طائفة من الأقدمين جحدوا الصانع المدبر، العالم القادر، وزعموا أن العالم لم يزل موجوداً كذلك بنفسه بلا صانع، ولم يزل الحيوان من النطفة، والنطفة من الحيوان، كذلك كان، وكذلك يكون أبداً وهؤلاء هم الزنادقة".[1]

وفي مفردات القرآن "وألحد فلان مال عن الحق والإلحاد ضربان إلحاد إلى الشرك بالله، وإلحاد إلى الشرك بالأسباب، فالأول ينافي الإيمان ويبطله، والثاني: يوهن عراه ولا يبطله ".

والإلحاد: "الكفر بالله والميل عن طريق أهل الإيمان والرشد، وظهور التكذيب بالعث والجنة والنار، وتكريس الحياة كلها للدنيا فقط "[2]

وعليه، فإن الإلحاد في التصور القرآني مفهوم واسع، لا يقتصر على نفي وجود الله تعالى، بل يشمل كل ميل عن الحق في باب التوحيد، وكل انحراف عن الاعتقاد الصحيح في ذات الله وصفاته وأفعاله، بما في ذلك التكذيب بالآخرة، وقصر الوجود الإنساني على البعد المادي الدنيوي.

3.التطوّر التاريخي للإلحاد

لم يظهر الإلحاد بوصفه مذهباً فلسفياً متكاملاً منذ العصور القديمة، بل تجلّى في بداياته على هيئة نزعات فردية متفرّقة لدى بعض الفلاسفة والمفكرين الذين مالوا إلى تفسير الكون بعيداً عن الإيمان بإله خالق. غير أنّ هذه النزعات لم تتبلور في إطار نظريّ منظّم إلا في العصور الحديثة، حيث ارتبط تشكّل الإلحاد المنهجي بصعود الفلسفات المادية، ولا سيما في الفكر الأوروبي الحديث.

[1] الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي، المنقذ من الضلال (مصر: دار الكتب الحديثة)، 128.

[2] الأصفهاني، أبو القاسم الحسين بن محمد المعروف بالراغب (بيروت: دار المعرفة، 1412)، 737.

وقد أسهمت التيارات المادية في القرن التاسع عشر في ترسيخ الإلحاد ضمن نسق فكري متكامل، كما هو الحال في فلسفة كارل ماركس، الذي قدّم تفسيراً مادياً للتاريخ قائماً على الصراع الطبقي والحتمية التاريخية، وعدّ الدين انعكاساً للواقع الاقتصادي والاجتماعي. وتبعه في ذلك مفكرون شيوعيون، من أبرزهم فلاديمير لينين، الذي تبنّى الموقف الإلحادي بوصفه جزءاً من الأيديولوجيا الشيوعية، داعياً إلى إقصاء الدين عن الحياة العامة. كما أسهم عدد من المفكرين الغربيين في تعزيز النزعة الإلحادية أو التمهيد لها، مثل فريدريش نيتشه الذي أعلن "موت الإله" في سياق نقده للأخلاق التقليدية، وسيغموند فرويد الذي فسّر الدين تفسيراً نفسياً، وتشارلز داروين الذي أسهمت نظريته في التطور في إثارة نقاشات واسعة حول نشأة الحياة.[1]

ومع التقدّم العلمي والتكنولوجي الذي شهده الغرب منذ أواخر القرن السابع عشر وبداية القرن الثامن عشر، وتعاظم الثقة بالعقل والتجربة الحسية، بدأت بعض التصورات المادية تتسلّل إلى مجتمعات أخرى، بما في ذلك العالم الإسلامي، عبر الترجمة والاحتكاك الثقافي، مما أسهم في ظهور تيارات فكرية تتبنّى تفسيرات مادية للكون وتشكّك في المعتقدات الدينية.

وقد بلغ الإلحاد ذروته المؤسسية في ظل الأنظمة الشيوعية، ولا سيما في الاتحاد السوفيتي، حيث سعت السلطة إلى فرض الإلحاد بوصفه جزاً من بنيتها الأيديولوجية، من خلال السياسات التعليمية والثقافية والإعلامية. ومع ذلك، لم تفلح هذه التجربة في القضاء على النزعة الدينية لدى الإنسان، إذ سرعان ما عادت الممارسات الدينية إلى الظهور بعد تراجع تلك الأنظمة، بما يعكس عمق البعد الروحي في الطبيعة الإنسانية، واستمرار الحاجة إلى الإيمان بوصفه مكوّناً أساسياً في حياة الأفراد والمجتمعات.

[1] محمد أقزيم، "منهج العقيدة الإسلامية ودورها في مواجهة التحديات الفكرية المعاصرة: الإلحاد أنموذجًا"، مجلة الدراسات الإسلامية والفكر للبحوث التخصصية 1/9 (2023)، 100.

4.أسباب ظاهرة الإلحاد

لا يمكن فهم ظاهرة الإلحاد بمعزل عن العوامل المتعددة التي أسهمت في نشأتها وانتشارها، إذ تتداخل فيها أسباب واقعية ملموسة مع خلفيات فكرية وفلسفية عميقة. ومن هنا تبرز الحاجة إلى تصنيف هذه الأسباب وبيانها في إطار منهجي، من خلال تناول الأسباب الموضوعية والواقعية من جهة، والأسباب الفلسفية والمادية من جهة أخرى، لما لذلك من أثر في بناء معالجة علمية متكاملة لهذه الظاهرة.

1.4. الأسباب الموضوعية والواقعية لانتشار الإلحاد

لا يمكن النظر إلى ظاهرة الإلحاد بوصفها مجرد انحراف فكري معزول، بل هي في كثير من الأحيان نتيجة تفاعل عوامل واقعية واجتماعية وثقافية متراكمة. ومن أبرز الأسباب الموضوعية التي ساهمت في انتشار الإلحاد في العصر الحديث ما يأتي:

1.1.4. ضعف التوجيه الديني والتأصيل العقدي

يُعدّ ضعف البناء العقدي لدى بعض الأفراد، خاصة في مرحلتي الطفولة والشباب، من أهم الأسباب التي تجعلهم عرضة للتأثر بالشبهات الفكرية، وذلك لأن هذه المرحلة تمثل الأساس في تشكيل البنية المعرفية والاعتقادية لدى الإنسان. وعند غياب التأصيل العقدي المتين، ينشأ لدى الفرد نوع من الفراغ المعرفي، يجعله غير قادر على تفسير القضايا الوجودية الكبرى تفسيراً متماسكاً، الأمر الذي يدفعه إلى البحث عن بدائل فكرية خارج الإطار الديني.

ولا يقتصر أثر هذا الضعف على مجرد الجهل بالمفاهيم العقدية، بل يتجاوز ذلك إلى خلل في منهجية التفكير ذاتها؛ إذ يفقد الفرد القدرة على التمييز بين الشبهة والدليل، وبين الطرح العلمي والانطباعي. وعندما يواجه الشاب تساؤلات فلسفية أو شبهات فكرية عبر الإنترنت أو في محيطه الثقافي، قد لا يجد في تكوينه المعرفي ما يمكّنه من الرد عليها، فيميل إلى البحث عن إجابات خارج الإطار الديني، وربما ينتهي به الأمر إلى تبني مواقف تشكيكية أو إلحادية.

وفي هذا السياق، يشير أبو حامد الغزالي في إحياء علوم الدين إلى أهمية العناية بالتنشئة المبكرة، فقال: "اعلم أن الطريق في رياضة الصبيان من أهم الأمور وأوكدها، والصبي أمانة عند والديه، وقلبه الطاهر جوهرة نفيسة ساذجة خالية عن كل نقش وصورة، وهو قابل لكل ما نُقِش، ومائل إلى كل ما يُمال به إليه".[1]

كما يؤكد عبد الرحمن حسن حبنكة الميداني في كتابه كواشف زيوف في المذاهب الفكرية المعاصرة هذا المعنى بقوله: "وطبيعي أن يكون فشوّ الجهل بالدين، وبالمعارف الحقة في مختلف مجالات العلم، مناخاً ملائماً لتسلل الأفكار الباطلة المموهة بزخارف كاذبات، تخدع الناظرين، وتفتن الجاهلين".[2]

ومن هنا، يمكن القول إن الإلحاد في كثير من صوره المعاصرة لا ينشأ ابتداء عن موقف فلسفي متكامل، بل قد يكون نتيجة تراكمات من الاضطراب المعرفي والتربوي، الأمر الذي يبرز أهمية إعادة النظر في أساليب التوجيه العقدي، بحيث تقوم على بناء الفهم لا مجرد التلقين.

2.1.4. التأثير الثقافي والإعلامي المعاصر

أسهمت العولمة والانفتاح الإعلامي الواسع في انتقال أنماط فكرية وثقافية متعدّدة إلى المجتمعات الإسلامية، كان لبعضها نزعة مادية أو فردانية تُضعف من حضور الدين في المجال العام وتعيد تشكيل منظومة القيم لدى الأفراد. وقد تعزّز هذا التأثير بفعل الإنتاجات الإعلامية والأعمال الفنية التي قدّم بعضها الدين في صورة سلبية، تارة بوصفه عائقاً أمام التقدّم، وتارة باعتباره سبباً للتخلف أو الصراعات، الأمر الذي يترك أثراً تراكمياً في وعي المتلقي، خاصةً لدى من يفتقر إلى تأصيل معرفي راسخ.

ومع الانتشار الواسع لوسائل التواصل الاجتماعي، والمواقع المشبوهة التي يدعمها كبار الملاحدة على الشبكة العنكبوتية،[3] باتت الشبهات الفكرية تُعرض في مقاطع قصيرة ومكثّفة، تُصاغ أحياناً بلغة علمية أو فلسفية جذّابة،

---

[1] الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي، إحياء علوم الدين (بيروت: دار المعرفة، 2005)، 72/3.

[2] عبد الرحمن حسن حبنكة الميداني، كواشف زيوف في المذاهب الفكرية المعاصرة (دمشق: دار الفكر، 2009)، 93.

[3] محمد عبد الستار الفيديميني، الإلحاد أسبابه ومخاطره وسبل مواجهته (موقع ملتقى أهل التفسير، 2020).

في حين لا تُتاح بالقدر نفسه مساحة كافية لعرض الردود العلمية المتوازنة، مما يسهم في ترسيخ الانطباعات السطحية وتعميق حالة الالتباس لدى بعض المتلقين.

ومن جهة أخرى، قد يؤثر الابتعاث الدراسي والاحتكاك بالمجتمعات الغربية في بعض الشباب، إذ يتعرّفون على أنماط حياة تختلف عمّا اعتادوا عليه، وتتسم بقدر أكبر من الحرية في بعض الجوانب الاجتماعية. وهذا قد يسبب لديهم نوعاً من الاضطراب عند المقارنة بين القيم التي نشؤوا عليها وما يشاهدونه من سلوكيات مختلفة. كما تسهم وسائل الإعلام والمحتوى الرقمي، خاصة غير المنضبط منه، في زيادة هذا التأثر وتسريع انتشاره.

وفي بعض الحالات، قد يتحوّل هذا التوتر إلى صراع داخلي بين القناعات الدينية والرغبات السلوكية، الأمر الذي يدفع بعض الأفراد إلى البحث عن مخرج فكري يخفف من هذا التناقض، وقد يتخذ ذلك شكل التشكيك أو الرفض لمنظومة القيم الدينية. ومع ذلك، فإن تعميم هذه الحالة على جميع البيئات غير دقيق، إذ تختلف أنماط التديّن والتديّن الاجتماعي من مجتمع إلى آخر، كما تتباين قدرة الأفراد على التوفيق بين التزامهم الديني ومتغيرات الحياة المعاصرة.[1]

3.1.4. الضغوط الاجتماعية والنفسية

لا ينفصل البعد النفسي عن البعد الفكري في ظاهرة الإلحاد. فبعض حالات الإلحاد ترتبط بتجارب شخصية مؤلمة، كفقدان عزيز، أو التعرض لظلم شديد، أو المرور بأزمات نفسية حادة. وفي ظل غياب الاحتواء الأسري أو الدعم المجتمعي، قد تتحول هذه المعاناة إلى تساؤلات وجودية حادة تقود إلى التشكيك في العدالة الإلهية أو الحكمة من الابتلاء.

كما أن التفكك الأسري، وضعف الروابط الاجتماعية، والشعور بالعزلة، كلها عوامل تجعل الفرد أكثر عرضة لتبني أفكار متطرفة أو مواقف عدَمية تعبر عن رفضه للواقع الذي يعيشه.

ولو تتبعنا سير كثير من الملحدين لوجدنا أن عدداً منهم نشأ في بيئات أسرية مفككة، أو تعرّض لأنماط من القسوة في مرحلة الطفولة أو المراهقة. كما أن البيئة المحيطة بهم قد أسهمت في دفعهم إلى التخلي عن بعض القيم والمبادئ

[1] عمر شريف، تقديم، محمد عمارة، وهم الإلحاد (مصر: الأزهر، 1435)، 148.

التي نشؤوا عليها. ويضاف إلى ذلك تأثير بعض الأحداث السلبية في حياتهم، والتي قد تبقى آثارها ممتدة، خاصة إذا لم يتمكنوا من تجاوزها أو التكيف معها، مما يؤثر في توجّهاتهم الفكرية، ويعزّز ميلهم إلى تبنّي هذه الأفكار التي سبقت الإشارة إليها.[1]

4.1.4. غياب الحوار العقلاني المفتوح

من العوامل المؤثرة في انتشار الشبهات الفكرية ضعف ثقافة الحوار الهادئ حول القضايا العقدية؛ إذ تُقابل التساؤلات الوجودية في بعض البيئات بالرفض أو الاتهام، وينظر إليها أحياناً على أنها مظهر من مظاهر التمرد أو قلة الإيمان، مما يدفع بعض الشباب إلى كتمان تساؤلاتهم، ثم البحث عن إجابات في مصادر غير موثوقة.

وقد أشار ابن خلدون في المقدمة إلى أن الشدة والقهر في أساليب التعليم يفضيان إلى إضعاف الفهم وفساد الملكة، وهو ما ينعكس سلبًا على قدرة المتعلم في معالجة القضايا الفكرية المعقدة.[2]

ومن هنا، فإن غياب المنصات التي تتيح طرح الأسئلة بحرية، ومناقشتها بأسلوب علمي رصين، يفتح المجال أمام الشبهات للانتشار دون تصحيح. وعندما لا يجد الشاب من يستمع إليه بجدية ويحاوره بعقل واحترام، قد ينجذب إلى الخطابات التي تدّعي تقديم أجوبة حاسمة، وإن كانت تفتقر إلى الدقة والصواب.

يتضح من خلال هذه الأسباب أن الإلحاد في كثير من صوره ليس مجرد خيار فكري بحت، بل هو نتيجة خلل تربوي وثقافي واجتماعي متراكم. ومن هنا تتأكد الحاجة إلى خطاب عقدي متجدد، لا يكتفي بالإدانة أو الرفض، بل يعالج الجذور الحقيقية للمشكلة، ويعيد بناء الثقة بين الإنسان وعقيدته على أسس معرفية وروحية متينة.

---

[1] حميد المجيني، سيكولوجيا الالحاد (صحيفة وهج الخليج الإلكترونية، 2021). https://www.wa-gulf.com/955574.

[2] ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، تاريخ ابن خلدون (بيروت: دار الفكر، 1981)، 743/1.

2.4. الأسباب الفلسفية والمادية لظاهرة الإلحاد

إلى جانب العوامل الواقعية والاجتماعية، توجد جذور فكرية عميقة أسهمت في بروز النزعة الإلحادية لدى بعض الأفراد، وهي جذور ترتبط بتحولات فلسفية ومعرفية شهدها العالم الحديث، وأثرت بصورة مباشرة في طريقة فهم الإنسان للوجود والحياة.

1.2.4. الشبهات العقلية والإشكالات الفلسفية

من أبرز الدوافع الفلسفية للإلحاد ما يثار من تساؤلات عقلية تتعلق بقضايا وجودية كبرى، مثل مشكلة الشر والمعاناة في العالم، وطبيعة الصفات الإلهية، وحكمة الخلق، وعلاقة القضاء والقدر بحرية الإنسان.

فبعض الأفراد، حين يعجزون عن التوفيق بين وجود إله كامل القدرة والرحمة وبين ما يشاهدونه من آلام وظلم في العالم، يميلون إلى التشكيك في أصل الإيمان بدل البحث في الأجوبة العقدية والفلسفية التي تناولت هذه الإشكالات عبر التاريخ. وغالباً ما يكون هذا الميل نتيجة اطلاع جزئي أو قراءة مبتورة لا تستوعب العمق الذي عالج به علماء الكلام والفلاسفة هذه المسائل.

ويقول الفيلسوف سير أنتوني فلو الذي كان زعيما للملاحدة خلال النصف الثاني من القرن العشرين، وعندما عاد فلو إلى دائرة الإيمان أعلن: "أنه مهما تعددت أطروحتنا لتفسير هذه المعضلة يقصد الشر فسيظل التفسير الديني هو الأكثر قبولاً والأكثر انسجاما مع طبيعة الحياة".[1]

2.2.4. النزعة المادية في تفسير الوجود وأثرها في انتشار الإلحاد

تُعدّ النزعة المادية من أبرز العوامل الفكرية التي أسهمت في ترسيخ الاتجاهات الإلحادية في العصر الحديث، إذ تقوم على تفسير الوجود تفسيراً محصوراً في المادة وقوانينها، مع إقصاء أي بعدٍ غيبي أو ميتافيزيقي. وقد تجلّت هذه النزعة بوضوح في الفلسفة الماركسية التي صاغها كارل ماركس وفريدريك إنجلز، حيث عملا على تركيب منظومة فكرية

[1] عمر شريف، تقديم، محمد عمارة، وهم الإلحاد (مصر: الأزهر، 1435)، 148.

قائمة على ما يُعرف بـ"المادية الديالكتيكية"،[1] التي ترى أن المادة هي الأصل الأول لكل موجود، وأن الوعي ليس إلا انعكاساً لها.[2]

وتقوم هذه الفلسفة على أن العالم المادي في حالة حركة وتطوّر دائمين نتيجة صراع القوى المتعارضة فيه، وأن هذا التطور يتم بصورة ذاتية دون الحاجة إلى خالق مدبّر، مما يؤدي إلى نفي فكرة الخلق من أساسها، والقول بأزلية المادة وقدَمها. كما تُفسّر الماركسية التاريخ الإنساني تفسيراً مادياً قائماً على الصراع الطبقي،[3] وترى أن الإنسان والكون والحياة جميعها نتاجٌ لهذه العملية الجدلية.

وقد بدأت الماركسية في النصف الثاني من القرن التاسع عشر بوصفها نظرية فلسفية، ثم تحوّلت في القرن العشرين إلى أيديولوجيا سياسية طبّقتها دول كبرى، وفي مقدمتها روسيا (ثم الاتحاد السوفيتي لاحقاً)، إلى جانب عدد من الدول التي تبنّت الفكر الاشتراكي، مما أسهم في انتشار هذا التصور المادي على نطاق واسع، بما في ذلك بعض المجتمعات الإسلامية التي تأثرت بالأنظمة الاشتراكية كما في سورية والعراق.[4]

ولا يقتصر أثر النزعة المادية على الفلسفة الماركسية فحسب، بل يتجلى أيضاً في انتشار التصورات التي تقصر تفسير الكون على العوامل الطبيعية المحسوسة، وترى أن الظواهر الكونية والإنسانية يمكن فهمها تفسيراً كاملاً من خلال القوانين الفيزيائية والبيولوجية، دون الحاجة إلى الإيمان بوجود خالق. ويُلاحظ هنا انتقال المادية من كونها منهجاً علمياً لدراسة الظواهر إلى كونها موقفاً فلسفياً ينكر الغيب ويجعل من المنهج التجريبي معياراً وحيداً للحقيقة، وهو ما يعكس خلطاً بين "العلم" بوصفه أداة معرفية، و"المادية" بوصفها رؤية شمولية مغلقة للوجود.

---

[1] الديالكتيك: فهي كلمة يونانية ولعلها مشتقة من ديالوج أي بمعنى المجادلة والمحادثة أو مجاذبة أطراف الكلام. البوطي، نقض أوهام الجدلية، 17.

[2] أفانا سييف، أسس الفلسفة الماركسية، (بيروت: دار الفارابي، 1984)، 14؛ غالب بن علي عواجي، المذاهب الفكرية المعاصرة، المكتبة العصرية الذهبية، 1082.

[3] عبده غانم، نقض الاشتراكية الماركسية، (بيروت: دار الإيمان للطبع والنشر، 1963م)، 4، محمد البهي، تهافت الفكر الماركسي، (مصر، دار الطباعة المحمدية، ط1، 1981م)، 3.

[4] محمد البهي، تهافت الفكر الماركسي، 45، 50، 53، البوطي، نقض أوهام المادية الجدلية، 28، 29.

وفي هذا السياق، ظهرت الفلسفة الوضعية بوصفها امتداداً للنزعة المادية في الفكر الغربي، حيث سعت إلى حصر المعرفة في نطاق الحسّ والتجربة، وإقصاء الوحي كمصدر للمعرفة. وقد تنبّه عدد من روّاد الفكر الإسلامي إلى خطورة هذا التوجّه، ومنهم رفاعة رافع الطهطاوي، الذي ميّز بين الاستفادة من منجزات الغرب العلمية والعمرانية، وبين الانسياق وراء فلسفاته المادية التي تتعارض مع الأديان السماوية، محذّراً من آثارها في إضعاف الإيمان ونشر النزعة الإلحادية.[1]

وبذلك يتبيّن أن النزعة المادية، بمختلف تجلياتها الفلسفية والعلموية، قد أسهمت في تشكيل أرضية فكرية مهيّأة لانتشار الإلحاد، من خلال تقديم تفسير أحادي للوجود يستبعد البعد الإلهي، ويختزل الإنسان والكون في إطار مادي صرف.

3.2.4. النسبية المعرفية والتجريبية المفرطة وأثرهما في الإلحاد

تُعدّ النسبية المعرفية من الاتجاهات الفكرية المعاصرة التي تُشكك في وجود حقيقة مطلقة، وترى أن المعرفة نسبية ومتغيّرة بحسب السياقات المختلفة. وعند تطبيق هذه الرؤية على المجال الديني، يتحوّل الإيمان إلى مجرد خيار شخصي، مما يُضعف من مكانته بوصفه حقيقة موضوعية.

كما أن المبالغة في اعتماد المنهج التجريبي، وحصر المعرفة فيما يُدرك بالحواس ويُثبت بالتجربة، يؤدي إلى استبعاد قضايا الغيب والوحي، واختزال الوجود الإنساني في بُعده المادي. ويُسهم هذا التوجه، المنتشر في بعض التيارات الفكرية المعاصرة، في إضعاف اليقينيات ورفض المرجعيات الثابتة.

وتنتشر هذه النزعة النسبية في سياق أوسع ضمن بعض التيارات الفكرية المعاصرة، خاصة في البيئات الليبرالية الغربية، حيث تُفضي إلى رفض الثوابت والمعايير الكلية، وإنكار الحقيقة المطلقة، وهو ما ينعكس سلباً على البنية المعرفية،

[1] عمر شريف، تقديم، محمد عمارة، وهم الإلحاد (مصر: الأزهر، 1435)، 9.

والأخلاقية، والسلوكية للفرد، والمجتمع. فحين تُنفى المرجعية الثابتة، يصبح السلوك خاضعًا للأهواء والتقديرات الفردية، فيتحول إلى نمط من "الإطلاقية الذاتية" التي تفتقر إلى الضوابط.[1]

ومن ثمّ، فإن هذه التصورات المعرفية المختلة تمهّد لظهور النزعات الإلحادية، مما يُبرز أهمية الخطاب العقدي في بيان حدود المنهج التجريبي، والتمييز بين العلم والفلسفة، وتقديم رؤية متوازنة تجمع بين العقل والوحي.

5.الخطاب العقدي في مواجهة الإلحاد وأفضل الطرق لمعالجة الظاهرة

بعد دراسة الأسباب الموضوعية والفلسفية التي أسهمت في انتشار الإلحاد، يتضح أن المعالجة لا يمكن أن تكون سطحية أو انفعالية، بل تتطلب خطاباً عقدياً واعياً بطبيعة المرحلة، مدركاً لجذور الإشكال، وقادراً على مخاطبة العقل والوجدان معاً. فالخطاب العقدي المعاصر لم يعد مقصوراً على تكرار المسلّمات، بل أصبح مطالباً بإعادة تقديمها في قالب منهجي يستوعب تحولات الفكر الحديث وتحدياته.

1.5. دور الخطاب العقدي على المستوى الفكري

يؤدي الخطاب العقدي دوراً محورياً في مواجهة الإلحاد من الجانب الفكري، إذ تنشأ كثير من مظاهر الإلحاد عن إشكالات فلسفية أو تصورات عقلية مضطربة، وليس بالضرورة عن رفض متعمد للإيمان. ومن ثمّ، فإن المعالجة الفكرية الرصينة تُعدّ الأساس لتفكيك هذه الظاهرة، من خلال تقديم رؤية متوازنة تجمع بين العقل والنقل، وتوضيح المبادئ العقدية بشكل منهجي يجيب عن الشبهات ويعزز الوعي الديني العميق.

1.1.5. الرد المنهجي على الشبهات الفلسفية

من أبرز وظائف الخطاب العقدي تقديم معالجة عقلانية متوازنة للشبهات الفلسفية التي تُثار حول قضايا الوجود الكبرى، مثل مسألة الشر والمعاناة، وصفات الله تعالى، وحكمة الخلق، وعلاقة القدرة الإلهية بحرية الإنسان. فعلى سبيل المثال، تُطرح مشكلة الشر بوصفها حجة ضد وجود إله كامل القدرة والرحمة، غير أن الخطاب العقدي يوضح أن وجود الشر لا ينفي الحكمة الإلهية، بل قد يكون جزءاً من نظام الابتلاء والاختبار، وأن إدراك الإنسان المحدود

[1] مجموعة من المؤلفين، كتاب مقالات موقع الدرر السنية، نسبية الحقيقة في الفكر الليبرالي، المكتبة الشاملة، 475/2.

لا يحيط بجميع أبعاد الحكمة الكونية. كما يبيّن أن غياب المعاناة كليةً يفرغ الحياة من معناها الأخلاقي ويُضعف مفاهيم المسؤولية والجزاء.

ويستشهد الخطاب العقدي بأمثلة عملية لتوضيح حكمة الشر، كما فعل ابن القيم في كتابه عن القدر، حيث بين أن خلق الشيطان، رغم كونه مصدر الشرور الكبرى، له حكم وفوائد إلهية، منها: تصارع الخير والشر، إظهار صفات الله المتعلقة بالقوة والجبارية والرحمة، تمييز الطائعين من العاصين، وإبراز شرف وكمال بعض الموجودات بالمقارنة مع الشرور المضادة لها.[1]

ويوافق الإمام النورسي على هذا الرأي، مشيراً إلى أن وجود الشياطين في العالم يحمل نتائج حكيمة للإنسان، منها رفع سموه وكماله، ولا يجوز لمن استسلم للشيطان باختياره أن يعتبر خلقه شراً مطلقاً، إذ إن الشر واقع نتيجة الاختيار الذاتي.[2]

ويشير الفيلسوف أنتوني فلو وكثير من الباحثين إلى أن وجود الشر والألم في العالم لا ينفي وجود الإله، وأنه لا علاقة بين وجود الإله وبين تبرير الشر، حتى لو استطاع التشكيك في كفاءة برهان الغائية والنظام.[3] لكنه قد يدفعنا لإعادة النظر في فهم بعض الصفات الإلهية. ويتميز الخطاب العقدي المتوازن بجمعه بين الدليل العقلي والنص الشرعي؛ فهو يستند إلى البراهين العقلية مثل دليل الحدوث والنظام والغائية، وفي الوقت نفسه يؤكد ما جاء في القرآن والسنة من معانٍ تعزز الثقة بالحكمة الإلهية.

2.1.5. تحليل الإشكالات الفكرية المعاصرة في أوساط الشباب

أصبح الخطاب العقدي المعاصر مطالباً بعدم الاكتفاء بالردود العامة، بل من الضروري التعامل مع الأسئلة الواقعية التي يطرحها الشباب، مثل: "لماذا يسمح الله بالشر؟"، و "هل يمكن أن يتعارض العلم مع الإيمان؟"، و "ما الدليل

---

[1] ابن القيم، شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل، 53

[2] النورسي، بديع الزمان سعيد النورسي، المكتوبات (كليات رسائل النور)، ترجمة إحسان قاسم الصالحي (القاهرة: شركة سوزلر للنشر، ط4، 1004هـ)، 230.

[3] محمد فتح على خاني، فلسفة الدين عند هيوم، ترجمة حيدر نجف (بيروت: المركز الإسلامي للدراسات الإستراتيجية، العتبة العباسية المقدسة، 2016)، 354.

على وجود الله؟". فالتجاهل أو الرد بنبرة اتهامية قد يدفع السائل للبحث عن إجابات في مصادر غير موثوقة، مما يزيد من تأثره بالشبهات. أما الخطاب العقدي الرشيد، فيتعامل مع هذه الأسئلة كمدخل للحوار، فيفكك الإشكال، ويميز بين السؤال المشروع والشبهة المغرضة، ويقدّم تفسيرات تراعي البعدين العقلي والنفسي معاً، مع تعزيز الفهم المتوازن للإيمان.

3.1.5. توضيح العلاقة بين العقل والإيمان

يمثّل تصحيح الفهم المغلوط القائل بوجود تعارض بين الدين والعقل أحد أهم أدوار الخطاب العقدي، إذ إن العقيدة الإسلامية لا تُقصي العقل، بل تجعله أداة لفهم النصوص الشرعية، ودليلاً على صدق الوحي، ووسيلة للتأمل في الكون. كما تؤكد أن الإيمان ليس تسليماً أعمى، بل هو اختيار واع قائم على النظر والتفكر، وأن النصوص الشرعية لا تتعارض مع الحقائق القطعية.

إن من أهم أدوار الخطاب العقدي تصحيح الفهم المغلوط القائل بوجود تعارض بين الدين والعقل؛ فالعقيدة الإسلامية لا تُقصي العقل، بل تجعل منه أداة لفهم النصوص الشرعية، ودليلاً على صدق الوحي، ووسيلة للتأمل في الكون. إن توضيح أن الإيمان اختيار واعٍ لا تسليم أعمى، وأن النصوص الشرعية لا تصادم الحقائق القطعية.

وفي هذا السياق، فإن الإيمان باعتباره أمراً فكرياً لا يُواجَه إلا بفكر تصحيحي رصين، يقوم على البرهان والحجة، ويعتمد الخطاب العقلي المنهجي في مناقشة القضايا العقدية والفكرية، قديمها وحديثها. ومن هنا تبرز أهمية العناية بالرسوخ العلمي، وتقديم خطاب عقدي متوازن يراعي العقل، ويخاطب تساؤلات الإنسان المعاصر، مما يسهم في تقليل النزعات الإلحادية التي تنشأ غالباً عن سوء الفهم أو ضعف العرض.[1]

فالخطاب العقدي حين يُبرز انسجام الوحي مع الفطرة والعقل، يعيد الثقة إلى المتلقي ويزيل التصورات الثنائية الزائفة بين الإيمان والعلم. إن الإسلام لا يعادي العلم، بل جعل العقل حكماً في مسار الشك واليقين، سواء في مواجهة النفس أو في الحوار مع الآخرين. وقد ختم القرآن الكريم كثيراً الآيات بالتوجيه إلى التأمل العقلي، مثل قوله تعالى:

[1] محمد عبد الستار الفيديمبني، الإلحاد أسبابه ومخاطره وسبل مواجهته (موقع ملتقى أهل التفسير، 2020).

"أفلا تعقلون" و "لعلكم تعقلون". وبالتالي، فإن الإسلام لا يعارض الحقائق العلمية المؤكدة، بينما تُقيَّم النظريات المؤقتة وفق معايير علمية، ولا تُقاس بمقاييس العقيدة إلا إذا ثبتت قطعاً.[1] كما وصف القرآن الكريم حالة المكابرين بقوله تعالى: "ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى أبصارهم غشاوة".

2.5. دور الخطاب العقدي التربوي والتوعوي

لا يقتصر الخطاب العقدي على تفنيد الشبهات بعد ظهورها، بل يتجاوز ذلك ليؤدي وظيفة وقائية وتربوية تُحصّن الفرد قبل أن يقع في دائرة الاضطراب الفكري. فالبناء العقدي السليم هو عملية ممتدة تبدأ من الطفولة وتستمر عبر مختلف المراحل العمرية.

1.2.5. التربية العقدية منذ الصغر

إن من أهم الوسائل الوقائية في مواجهة الانحرافات الفكرية التربية العقدية المبكرة، إذ ينبغي غرس المبادئ الأساسية للعقيدة في نفوس الأطفال والشباب بأسلوب يتسم بالوضوح والجاذبية، بعيداً عن الجمود والتلقين المجرد. فالتربية العقدية الناجحة تقوم على ترسيخ الإيمان بالله تعالى على أساس الفطرة، مع تقديم الأدلة المناسبة لمستوى النمو العقلي لكل مرحلة عمرية، كما تعمل على تنمية حب المعرفة والبحث المنظم، بحيث يتحول الفضول الفكري إلى وسيلة للفهم الواعي لا مدخلاً للتشكيك غير المنضبط.

وقد أشار أبو حامد الغزالي في إحياء علوم الدين إلى أهمية العناية بالتنشئة المبكرة، فقال: "اعلم أن الطريق في رياضة الصبيان من أهم الأمور وأوكدها، والصبي أمانة عند والديه، وقلبه الطاهر جوهرة نفيسة ساذجة خالية عن كل نقش وصورة، وهو قابل لكل ما نُقِش، ومائل إلى كل ما يُمال به إليه".[2]

---

[1] حسن، عبد القادر، ظاهرة الإلحاد، (القاهرة: مجلة الوعي الإسلامي، السنة السادسة عشرة، العدد 189. رمضان 1400هـ)، 109.

[2] الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي، إحياء علوم الدين (بيروت: دار المعرفة، 2005)، 72/3.

وانطلاقاً من ذلك، تسهم التربية العقدية في ربط العقيدة بالسلوك اليومي، ليُدرك الناشئ أن الإيمان ليس مجرد معارف نظرية، بل هو منظومة قيمية تنعكس في السلوك والممارسة. ومن شأن هذا البناء المبكر أن يكوّن لدى الفرد ما يمكن تسميته بـ"المناعة العقدية"، التي تمكّنه من مواجهة الشبهات والانحرافات الفكرية في مراحل لاحقة من حياته.

وقد أشار القرآن الكريم إلى هذا المنهج التربوي المتكامل، كما في وصايا لقمان لابنه التي جمعت بين ترسيخ التوحيد وتقويم السلوك، قال تعالى: ﴿يَا بُنَيَّ لَا تُشْرِكْ بِاللَّهِ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾ [لقمان: 13].[1]

كما أن نشر التربية الدينية وتعزيز قيم الإيمان والخير في النفوس يُعدّ من أنجع الوسائل في حماية الشباب من مظاهر الانحراف والانحدار، وتوجيههم نحو مسار فكري وسلوكي متوازن.[2]

2.2.5. توظيف التعليم الأكاديمي والديني

يمثل النظام التعليمي ركيزة أساسية في تشكيل الوعي العقدي. ومن هنا تبرز الحاجة إلى إدماج التربية العقدية في المناهج المدرسية والجامعية بطريقة تواكب تحديات العصر، وتعالج الأسئلة الفكرية الراهنة بدل الاكتفاء بالعرض التقليدي للمسائل.

كما أن تنظيم ورش العمل والندوات الحوارية داخل المؤسسات التعليمية يتيح مساحة لطرح الأسئلة الحساسة ومناقشتها في إطار علمي رصين، مما يقلل من احتمالية لجوء الشباب إلى مصادر معرفية غير منضبطة.

3.2.5. الاستفادة من وسائل الإعلام والمنصات الرقمية

في ظل التحول الرقمي المتسارع، أصبح الفضاء الإلكتروني بيئة رئيسة في تشكيل القناعات والأفكار، مما يفرض ضرورة حضور الخطاب العقدي بفاعلية في هذا المجال. ويتحقق ذلك من خلال إنتاج محتوى رقمي مبسّط ومؤثر، كالمقاطع المرئية القصيرة، والمقالات التفاعلية، والبرامج الصوتية، إلى جانب تقديم ردود علمية مباشرة على الشبهات

[1] محمد عبد الصمد، "التربية العقدية والخلقية في أدب الأطفال"، مجلة دراسات، الجامعة الإسلامية العالمية، بنغلاديش، 2006/3.

[2] مجمع البحوث الإسلامية، المؤتمر الثاني لمجمع البحوث الإسلامية، المحرم 1385هـ / مايو 1965م، القاهرة: الدار القومية للطباعة والنشر، 1966، 404.

المتداولة بأسلوب هادئ وموضوعي، مع توظيف لغة معاصرة تستوعب اهتمامات الشباب دون التفريط في أصالة المضمون.

وتُعدّ شبكة الإنترنت من أبرز وسائل الإعلام الحديثة وأكثرها تأثيراً، لما تتميّز به من القدرة على تجاوز الحدود الجغرافية واختصار الزمن، مما يجعلها أداة فعّالة في نشر المعرفة وبناء الوعي. وقد أسهم انتشارها الواسع وسرعة تداول المعلومات عبرها في جعلها من أهم المنصات المؤثرة في مختلف فئات المجتمع، الأمر الذي يتيح فرصة كبيرة لتفعيل الخطاب العقدي في مجالي العرض والردّ، سواء في تقديم مضامين الإيمان أو في معالجة الشبهات.

كما أن الانتشار الكبير لمستخدمي هذه الوسائل، وتأثيرها العميق في تشكيل الاتجاهات الفكرية والسلوكية، يجعل من استثمارها في الدعوة وتعزيز القيم الإيمانية ضرورة ملحة، لا سيما في ظل وجود شواهد متعددة على إسهامها في توجيه الأفراد نحو الاهتمام بالدين أو إعادة النظر في قناعاتهم. ومن ثمّ، فإن الحضور الواعي والمنهجي للخطاب العقدي في المنصات الرقمية يُسهم في الحدّ من احتكار الخطابات المنحرفة لمساحات التأثير، ويعزز من حضور الرؤية الإسلامية المتوازنة في المجال العام.[1]

3.5. دور الخطاب العقدي في البعد الثقافي والاجتماعي

إلى جانب البعدين الفكري والتربوي، يؤدي الخطاب العقدي دوراً مهمًا في تعزيز الهوية الإيمانية على المستوى الثقافي والاجتماعي. فالمساجد والمراكز الإسلامية والمؤسسات الثقافية تمثل بيئات حاضنة تسهم في دعم الأفراد، لا سيما الشباب، من خلال تنظيم الندوات والحلقات الحوارية، وتوفير فضاء آمن للنقاش، مما يعزز الشعور بالانتماء والاستقرار النفسي. كما أن تجسيد القيم الإسلامية في الواقع من خلال القدوة العملية يُعد من أكثر صور الخطاب العقدي تأثيراً.

[1] شميم أحمد بن عبد الحكيم، منهج الدعوة الإسلامية في الرد على الشبهات دراسة منهجية تأصيلية، (السعودية: وزارة التعليم العالي جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، 2008)، 545.

ومن جهة أخرى، تبرز أهمية هذا الخطاب في مواجهة التصورات الخاطئة عن الدين، التي قد تنشأ بفعل الإعلام أو بعض النماذج السلوكية غير المنضبطة، وذلك من خلال تصحيح المفاهيم، وتقديم خطاب معتدل يعكس جوهر العقيدة، وإبراز بعدها الإنساني والحضاري. وبذلك، فإن تعزيز الهوية الدينية لا يتحقق بالانغلاق، بل عبر خطاب واع ومنفتح يبرز قدرة القيم الإيمانية على بناء الإنسان والمجتمع.

4.5. أفضل الطرق العملية لمعالجة ظاهرة الإلحاد

لكي تكون مواجهة ظاهرة الإلحاد فعّالة، لا بد من اعتماد استراتيجية متكاملة تجمع بين الأبعاد الفكرية والتربوية والاجتماعية، ومن أبرز هذه الآليات:

1.4.5. الدعوة إلى توحيد الله

تأتي الدعوة إلى توحيد الله تعالى في مقدّمة مرتكزات الخطاب العقدي في مواجهة الإلحاد، إذ تقوم على ترسيخ الإيمان وقامت عليه الرسالات السماوية جميعاً، حيث انطلقت في تقرير الإيمان بالخالق وإفراده بالعبادة، كما قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولاً أَنِ ٱعْبُدُواْ ٱللَّهَ وَٱجْتَنِبُواْ ٱلطَّٰغُوتَ﴾ [النحل: 36]. وبيّن سبحانه أن الغاية من خلق الإنسان هي تحقيق هذه العبودية، بقوله: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات: 56].. ولم يقتصر القرآن الكريم في تقرير هذه الحقيقة على مجرد الإخبار، بل اعتمد منهجاً عقلياً ومنطقياً متناسقاً مع الفطرة، يقوم على إقامة الأدلة ومخاطبة العقل بالحجج الواضحة، كما في قوله تعالى: ﴿أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ﴾ [الطور: 35]، وقوله: ﴿أَفِي اللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ [إبراهيم: 10]، حيث يُبطل بهذه الأساليب جميع التصورات الباطلة، ويُلزم العقل بالإقرار بوجود الخالق ووحدانيته.[1]

كما وجّه القرآن إلى التفكر في آيات الله في الكون والإنسان، باعتبارها دلائل شاهدة على عظمة الخالق وكمال قدرته، قال تعالى: ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يتبين لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ﴾ [فصلت: 53]، ومن ثمّ، فإن الخطاب العقدي القائم على هذا المنهج يجمع بين البرهان العقلي والخطاب الفطري، ويقدّم التوحيد باعتباره حقيقة

[1] عبد الرحمن عبد الخالق، الإلحاد أسباب هذه الظاهرة وطرق علاجها (الرياض: الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية، 1404)، 32.

يقينية تقوم على الدليل والإقناع، مما يسهم في ترسيخ الإيمان في النفوس، ويعزز القدرة على مواجهة الشبهات والانحرافات الفكرية المعاصرة.

2.4.5. الخطاب العقدي القائم على البرهان العقلي والمنطقي

يعتبر الخطاب العقدي المبني على البرهان العقلي والمنطقي من أبرز الطرق العملية لمواجهة ظاهرة الإلحاد. فهو لا يكتفي بعرض المسلّمات العقدية، بل يعززها بالحجج العقلية الواضحة التي تخاطب الفطرة والمنطق معاً. فالقرآن الكريم استعمل أسلوب الاستفهام الإنكاري لمجادلة الملحدين، كما في قوله تعالى: ﴿أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ﴾ [الطور: 35] و﴿أَفِي اللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ [إبراهيم: 10]، ليثبت وجود الخالق ويُبطل التصورات الباطلة، ويقنع العقل بالنتيجة الصحيحة. ويهدف هذا المنهج إلى تقديم العقيدة بشكل متناسق يجمع بين البرهان العقلي والخطاب الفطري، مع ربط الفكر بالدليل والنص الشرعي، وفتح قنوات الحوار المنهجي مع المخالفين، بما يعزز الإقناع العقلي ويقوّي اليقين الديني.

ولكي يكون الخطاب العقدي فعّالاً في مواجهة الشبهات، يجب أن يتسم بأسلوب الحوار العقلاني المنهجي. ينبغي أن يُقدم الرد بلغة منطقية هادئة، بعيدة عن الانفعال أو التهكم، لتحويل النقاش من صراع إلى بحث مشترك عن الحقيقة. ويُعدّ الإقناع العقلي عنصراً أساساً في الدعوة إلى الله تعالى، إذ إن الإيمان لا يقوم على الإكراه، بل ينبع من الاقتناع والفهم. وفي هذا السياق، يشير عبد الفتاح عاشور إلى أن الإيمان أساسه الإقناع العقلي، وأن قوة المبدأ ووضوح غايته هما ما يجذب القلوب إليه، وهو ما يتجلّى في المنهج القرآني في مخاطبة الإنسان. ومن هنا، فإن نجاح الخطاب العقدي يرتبط بقدرته على تقديم الحقائق بأسلوب واضح ومقنع، يستند إلى الحجة والبرهان.[1]

كما يتطلب الأسلوب الصحيح في الدعوة فهم طبيعة الإشكال لدى المتلقي، وتشخيص مواضع الشبهة قبل تقديم المعالجة المناسبة لها؛ فالداعية، كطبيب القلوب، لا يقدّم العلاج قبل تشخيص الداء، بل يعتمد منهجاً قائماً على

[1] عبد الفتاح عاشور، نهج القرآن في تربية المجتمع (القاهرة: مكتبة الخانجي، 1979)، 448.

الفهم الدقيق للحالة، ثم اختيار الأسلوب الأنسب لمعالجتها. وهذا المنهج القائم على البصيرة يضمن فاعلية الخطاب، ويزيد من فرص تأثيره وتحقيق أهدافه في معالجة الانحرافات الفكرية.[1]

3.4.5. تنسيق الجهود الإسلامية عبر المجامع الكبرى

لمواجهة ظاهرة الإلحاد بفعالية، أصبح من الضروري تنسيق الجهود الإسلامية عبر المجامع الكبرى، مثل منظمة التعاون الإسلامي أو إنشاء مجمع إسلامي دولي يجمع بين علماء الشريعة والمتخصصين في العلوم المختلفة. هذا التنسيق يتيح تقديم ردود علمية ومنهجية على الشبهات الفكرية والفلسفية، ويعزز من فعالية الخطاب العقدي على الصعيدين المحلي والدولي، ويعمل على حماية الهوية الدينية ودعم الشباب في مواجهة الانحرافات الفكرية، ويعزز من حضور الخطاب العقدي في الساحة العالمية.

وفي هذا السياق، يشير علي القره داغي إلى أهمية العمل المؤسسي المنظم، من خلال الدعوة إلى تشكيل لجان علمية متخصصة لوضع ميثاق إسلامي يوضّح التصور الصحيح، وترجمته إلى لغات متعددة ونشره عبر الوسائط المعاصرة؛ وهو ما يمثل نموذجاً عملياً لتفعيل الجهود الجماعية في بيان الحقائق الإسلامية ومواجهة الشبهات.[2]

ويمكن القول في ختام ذلك: إن توحيد الجهود الإسلامية ضمن أطر مؤسسية منسقة يُعدّ خطوة أساسية نحو بناء خطاب عقدي أكثر فاعلية وتأثيراً في مواجهة التحديات الفكرية المعاصرة، وفي مقدمتها ظاهرة الإلحاد.

الخاتمة

يتضح من خلال هذه الدراسة أن ظاهرة الإلحاد المعاصر ليست ظاهرة بسيطة أو عابرة، بل هي نتيجة تداخل مجموعة من العوامل الفكرية والفلسفية والنفسية والاجتماعية، الأمر الذي يجعل التعامل معها يحتاج إلى رؤية شاملة ومتوازنة. كما يظهر أن الإلحاد لا يأخذ صورة واحدة، بل تتعدد أسبابه ودوافعه، مما يستدعي تنوعاً في أساليب معالجته وعدم الاكتفاء بطريقة واحدة في المواجهة.

---

[1] شميم أحمد بن عبد الحكيم، منهج الدعوة الإسلامية في الرد على الشبهات دراسة منهجية تأصيلية، (السعودية: وزارة التعليم العالي جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، 2008)، 44.

[2] القره داغي، علي محي الدين، دور المجامع العلمية والثقافية في التصدي للتطرف، https://iums.me/3504

وقد بيّنت الدراسة أن الخطاب العقدي يمثل عنصراً أساسياً في مواجهة هذه الظاهرة، لما يمتلكه من قدرة على الجمع بين الدليل العقلي والتأصيل الشرعي، إلى جانب مخاطبته للعقل والقلب معاً. كما أن اعتماد الحوار الهادئ، وفهم طبيعة الشبهات، والاقتراب من تساؤلات الإنسان المعاصر، كلها عوامل تزيد من فاعلية هذا الخطاب.

وتؤكد الدراسة أن مواجهة الإلحاد لا تتحقق من خلال الردود النظرية فقط، بل تحتاج إلى تكامل بين الجوانب الفكرية والتربوية والاجتماعية، بحيث يُبنى الإنسان بناءً متكاملاً يحصّنه من الانحرافات. وكلما كان الخطاب العقدي قريباً من واقع الناس، وأكثر وضوحاً وبساطة، كان أقدر على ترسيخ الإيمان وتعزيز الاستقرار الفكري لدى الأفراد.

التوصيات

ضرورة تطوير الخطاب العقدي ليكون أكثر قرباً من واقع الشباب، من خلال استخدام لغة واضحة وأساليب معاصرة تراعي طبيعة تساؤلاتهم واهتماماتهم.

تعزيز دور التربية العقدية في المراحل المبكرة، وربطها بالسلوك اليومي، بما يسهم في بناء وعي إيماني راسخ يحصّن الأفراد من الانحرافات الفكرية.

الاهتمام بالحوار العقلاني المنهجي في معالجة الشبهات، والابتعاد عن أساليب التهجم أو الإقصاء، لما لذلك من أثر في بناء الثقة وإقناع المتلقي.

الاستفادة من وسائل الإعلام والمنصات الرقمية في نشر المحتوى العقدي، وتقديمه بصورة جذابة ومبسطة تناسب طبيعة العصر.

دعم العمل المؤسسي من خلال تنسيق الجهود بين المجامع العلمية والمؤسسات الإسلامية، لإنتاج خطاب علمي متكامل يجمع بين مختلف التخصصات.

المصادر والمراجع

ابن القيم، محمد بن أبي بكر، شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل، بيروت: دار المعرفة.

ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، تاريخ ابن خلدون بيروت: دار الفكر، 1981.

ابن عاشور، محمد الطاهر، التحرير والتنوير، تونس: الدار التونسية، 1984م.

ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، بيروت: دار صادر، 2009م.

أفاناسييف، فيكتور، أسس الفلسفة الماركسية، بيروت: دار الفارابي، 1984م.

أقزيم، محمد. "منهج العقيدة الإسلامية ودورها في مواجهة التحديات الفكرية المعاصرة: الإلحاد أنموذجاً". مجلة الدراسات الإسلامية والفكر للبحوث التخصصية 9، العدد 1 (2023).

البهي، محمد، تهافت الفكر الماركسي، القاهرة: دار الطباعة المحمدية، 1981م.

البوطي، محمد سعيد رمضان، نقض أوهام الجدلية، دمشق: دار الفكر، 1978.

حبنكة، عبد الرحمن حسن، كواشف زيوف في المذاهب الفكرية المعاصرة، دمشق: دار الفكر، 2009م.

خاني، محمد فتح علي، فلسفة الدين عند هيوم، ترجمة: حيدر نجف، بيروت: المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، 2016م.

الراغب الأصفهاني، الحسين بن محمد، المفردات في غريب القرآن، بيروت: دار المعرفة، 1412هـ.

شميم، أحمد بن عبد الحكيم، منهج الدعوة الإسلامية في الرد على الشبهات: دراسة منهجية تأصيلية، الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، 2008م.

الطبري، محمد بن جرير، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، القاهرة: دار هجر، 2001م.

عاشور، عبد الفتاح، نهج القرآن في تربية المجتمع، القاهرة: مكتبة الخانجي، 1979م.

عبد الخالق، عبد الرحمن، الإلحاد: أسباب هذه الظاهرة وطرق علاجها، الرياض: الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية، 1404هـ.

عبد الصمد، محمد، "التربية العقدية والخلقية في أدب الأطفال"، مجلة دراسات، الجامعة الإسلامية العالمية، بنغلاديش، 2006م.

عبد القادر، حسن، ظاهرة الإلحاد، مجلة الوعي الإسلامي، القاهرة

عمارة، محمد، وهم الإلحاد، تقديم: عمر شريف، القاهرة: الأزهر، 1435هـ.

عواجي، غالب بن علي، المذاهب الفكرية المعاصرة ودورها في المجتمعات وموقف المسلم منها، جدة: المكتبة العصرية الذهبية، 2006م.

غانم، عبده، نقض الاشتراكية الماركسية، بيروت: دار الإيمان، 1963م.

الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي، إحياء علوم الدين، بيروت: دار المعرفة، 2005.

الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، المنقذ من الضلال، القاهرة: دار الكتب الحديثة.

الفيديميني، محمد عبد الستار، الإلحاد: أسبابه ومخاطره وسبل مواجهته، موقع ملتقى أهل التفسير، 2020م.

الفيروزآبادي، مجد الدين محمد بن يعقوب، القاموس المحيط، بيروت: مؤسسة الرسالة، 2005م.

القره داغي، علي محيي الدين، دور المجامع العلمية والثقافية في التصدي للتطرف، موقع الاتحاد العالمي لعلماء المسلمين.

مجمع البحوث الإسلامية، المؤتمر الثاني، القاهرة: الدار القومية للطباعة والنشر، 1965م.

المجيني، حميد، سيكولوجيا الإلحاد، صحيفة وهج الخليج الإلكترونية، 2021م.

النورسي، بديع الزمان سعيد، المكتوبات (كليات رسائل النور)، ترجمة: إحسان قاسم الصالحي، القاهرة: شركة سوزلر.

معالم البناء المقاصدي للعلاقات الاجتماعية سورة الحجرات نموذجا

توفيق عبد الرحمن القاسمي[1]

ملخص

تناول هذا البحث المقاصد الشرعية المنظمة للعلاقات الاجتماعية، مع التركيز على ما قررته سورة الحجرات من أسس أخلاقية واجتماعية تسهم في بناء المجتمع وتماسكه. يهدف البحث إلى بيان مفهوم المقاصد الشرعية والعلاقات الاجتماعية، والكشف عن أهمية مراعاة المقاصد في فهم الأحكام المتعلقة بالسلوك الاجتماعي، واعتمد البحث المنهج الاستقرائي التحليلي من خلال تتبع النصوص القرآنية والأحاديث النبوية وأقوال العلماء المتعلقة بالمقاصد والعلاقات الاجتماعية، وتحليل دلالاتها وآثارها في الواقع الاجتماعي. وتوصل إلى أن المقاصد الشرعية تمثل الإطار الكلي الذي تُفهم من خلاله الأحكام المنظمة للعلاقات الإنسانية، وأن مراعاتها تؤدي إلى تحقيق التوازن بين حقوق الأفراد ومصالح المجتمع، وتعزز فاعلية الأحكام الشرعية في معالجة المشكلات الاجتماعية. كما أظهر البحث أن سورة الحجرات اشتملت على منظومة متكاملة من المقاصد الاجتماعية، من أبرزها :ترسيخ مبدأ التوقير والاحترام، وحفظ كرامة الإنسان، وبناء الثقة الاجتماعية، وتعزيز، وحدة المجتمع، وتماسكه .وتجلت هذه المقاصد في النهي عن السخرية واللمز والتنابز، والأمر بالتثبت من الأخبار، والنهي عن سوء الظن والتجسس والغيبة، والدعوة إلى الإصلاح بين المؤمنين، ونبذ العصبية، وجعل التقوى معيار التفاضل بين الناس.

الكلمات المفتاحية: المقاصد، الشرعية، العلاقات، الاجتماعية، سورة الحجرات.

[1] Department of Syariah, Faculty of Islamic Studies and Social Sciences, Universiti Sultan Azlan Shah, Bukit Chandan, 33000 Kuala Kangsar, Perak, Malaysia, tawfeeq534@gmail.com

المقدمة

تُعد المقاصد الشرعية من أهم المرتكزات التي يقوم عليها فهم الشريعة الإسلامية وتنزيل أحكامها على الواقع، إذ تكشف عن الغايات والحِكم التي أرادها الشارع من التشريع، وتُسهم في تحقيق التوازن بين النصوص الشرعية ومتطلبات الحياة الإنسانية. وقد أولت الشريعة عناية خاصة ببناء العلاقات الاجتماعية وتنظيمها، لما لها من أثر مباشر في استقرار المجتمعات وتماسكها. وتبرز أهمية هذا الموضوع في كونه يربط بين الجانب المقاصدي وبين واقع العلاقات الإنسانية، من خلال بيان الدور الذي تؤديه المقاصد في توجيه السلوك الاجتماعي وضبطه وفق قيم العدل والرحمة والتعاون، بما يحقق المصالح ويدفع المفاسد، وتأتي سورة الحجرات بوصفها نموذجا قرآنيا متكاملًا في تنظيم العلاقات الاجتماعية، حيث اشتملت على مجموعة من التوجيهات والأحكام التي ترسخ الأخلاق الاجتماعية، وتضع أسس التعامل بين الأفراد والجماعات على قواعد راسخة من الاحترام، وصيانة الكرامة، وبناء الثقة، وتحقيق وحدة المجتمع.

مشكلة البحث

تنبع مشكلة هذا البحث من الحاجة إلى بيان الدور الذي تؤديه المقاصد الشرعية في تنظيم العلاقات الاجتماعية، وبيان كيفية إسهامها في توجيه السلوك الإنساني وضبطه وفق الغايات التي جاءت بها الشريعة الإسلامية. ورغم كثرة الدراسات التي تناولت المقاصد الشرعية أو العلاقات الاجتماعية كلٌّ على حدة، إلا أن الربط بينهما ما يزال بحاجة إلى مزيد من الإبراز والتحليل.

أهداف البحث

بيان مفهوم المقاصد الشرعية والعلاقات الاجتماعية وأهمية المقاصد في تنظيمها .

استقراء المقاصد الشرعية المنظمة للعلاقات الاجتماعية في سورة الحجرات .

إبراز دور مقاصد سورة الحجرات في تحقيق التماسك والاستقرار الاجتماعي.

أهمية البحث

إبراز البعد المقاصدي في القرآن الكريم.

تقديم معالجة إسلامية للمشكلات الاجتماعية.

تعزيز القيم الأخلاقية والاجتماعية في المجتمع.

الإسهام في الدراسات المقاصدية التطبيقية.

منهج البحث

اعتمد البحث على المنهج الاستقرائي في تتبع النصوص الشرعية المتعلقة بموضوع الدراسة، والمنهج التحليلي في تحليل الآيات واستنباط مقاصدها، مع توظيف المنهج المقاصدي لبيان أثر المقاصد الشرعية في بناء العلاقات الاجتماعية في ضوء سورة الحجرات.

المبحث الأول: الإطار النظري لمقاصد الشريعة والعلاقات الاجتماعية

المطلب الأول: تعريف مقاصد الشريعة

أولا: مفهوم المقاصد

المقاصد في اللغة: مأخوذة من القصد والمقصد، وهما مشتقان من الفعل (قصد)[1]: ويطلق على عدة معان منها: استقامة الطريق والاعتماد والعدل والتوسط، والمقاصد جمع مقصد وهو: موضوع القصد أو الوجهة[2].

وفي الاصطلاح: اجتهد العلماء المعاصرون في تعريف المقاصد واختلفت عباراتهم واتفقت في المعنى المراد فهي تدور حول فكرة واحدة، ولا يوجد فيها ما يُخرج المقاصد عن مدلولها المتفق عليه وسنكتفي هنا بإيراد تعريف ابن عاشور حيث يقول: «مقاصد التشريع العامة هي: المعاني والحكم الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع أو معظمها، بحيث لا تختص ملاحظتها بالكون في نوع خاص من أحكام الشريعة»[3].

1 ابن منظور، محمد بن مكرم بن علي، لسان العرب، بيروت: دار صادر، 2010م، مادة «قصد»، 353/3.

2 إبراهيم أنيس، عبد الحليم منتصر، عطية الصوالحي، المعجم الوسيط، القاهرة، 2004م، مادة «قصد»، 744/2.

3 ابن عاشور، محمد الطاهر، مقاصد الشريعة، قطر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 2004م، ص 50.

فالتعريف يشمل المقاصد بنوعيها الجزئية والكلية، وكلاهما يهدف إلى غاية كبرى، ومقصد أعلى، هو تقرير عبادة الله وتحقيق مصالح العباد يقول الشاطبي: «إن الهدف الأعلى من الوجود هو قيام مصالح الخلق في الدين والدنيا معاً»[1].

ثانياً: مفهوم العلاقات الاجتماعية.

أما المراد بالعلاقات هي: الصلات والروابط القائمة بين الأفراد أو الجماعات أو بين فرد وجماعة.[2] والمجتمع معناه :" كل مجموعة أفراد تربطهم رابطةٌ ما، معروفةٌ لديهم، ولها أثرٌ دائمٌ أو مؤقتٌ في حياتهم، وفي علاقاتهم مع بعض" [3] وعندما نخصه بالمجتمع المسلم فيقصد به: «أناس مسلمون في أرضهم مستقرون، تجمعهم رابطة الإسلام، وتدار أمورهم في ضوء تشريعاتٍ إسلامية وأحكام، ويرعى شؤونهم ولاة أمر منهم وحكام.[4]

أما من حيث المصطلح كاملاً "العلاقات الاجتماعية" فهي تعني الروابط والتفاعلات المستمرة بين فردين أو أكثر في المجتمع تبنى هذه العلاقات على أساس الأفعال المتبادلة والاستجابات، تتجلى من خلال مظاهر عابرة وقتية، مثل التحية في الطريق أو الصلة بين التاجر والمشتري، وقد تكون طويلة الأمد، مثل تلك العلاقات القائمة على أساس الزواج أو الجوار والقرابة ويكون لها تأثيراً مباشرا في سلوك الأفراد، وتشكل أساس البناء الثقافي لأي مجتمع. [5]

المطلب الثاني: أهمية مراعاة المقاصد في العلاقات الاجتماعية.

الشريعة الإسلامية ربطت تنظيم السلوك الإنساني بغايات وحِكم تتحقق من خلالها مصالح الأفراد والمجتمعات. واستحضار هذه المقاصد عند بناء العلاقات الاجتماعية، يسهم في فهم روح التشريع وإدراك أهدافه، ويحول دون الاقتصار على التطبيق الظاهري للنصوص دون استيعاب مراميها وأبعادها. وتتجلى أهمية مراعاة المقاصد الشرعية في بناء العلاقات الاجتماعية في الجوانب الآتية:

---

1 الشاطبي، إبراهيم بن موسى بن محمد، الموافقات، الجيزة: دار ابن عفان، 2008م، 3/1.

2 بدوي، أحمد زكي، معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية، ص 353.

3 علي عبد الواحد وافي، علم الاجتماع، ص 16.

4 عبد الله الجلالي، «مفهوم العلاقات الاجتماعية»، كتاب دروس، ج 58، ص 3.

5 إبراهيم محمد أبو عواد، الإنسان والعلاقات الاجتماعية، ص 210.

1- تحقيق الفهم الصحيح للتوجيهات الشرعية :إن استحضار المقاصد الشرعية يساعد على فهم النصوص المنظمة للعلاقات الاجتماعية فهماً متكاملاً يجمع بين ظاهر النص وغايته، فيكون الالتزام بها قائماً على الاقتناع والوعي لا على مجرد الامتثال، " فالعلم بمقاصد الشريعة يُعين على الفهم الصحيح للنصوص الشرعية، ويُمكّن من استنباط الأحكام منها استنباطا سليمًا، كما يسهم في تنزيل الأحكام والمفاهيم المستنبطة من النصوص على الواقع تنزيلا يحقق الغايات التي شُرعت الأحكام من أجلها، أما إذا غاب النظر المقاصدي عن ذهن المجتهد أو الناظر في النصوص، قصر فهمه، واضطرب اجتهاده، واختل تطبيقه للأحكام، بما قد يفضي إلى تعطيل المقاصد التي أرادها الشارع من تشريعاته. [1]

2- تعزيز فاعلية الأحكام الشرعية في الواقع الاجتماعي: حيث تزداد فاعلية الأحكام الشرعية عندما تُدرك الحكمة والمصلحة وراءها؛ فمقاصد الشريعة تُعزِّز وتُوسِّع آفاق فهم النصوص الشرعية وتكشف عن الحكم والغايات التي قصدها الشارع من تشريع الأحكام. وفي المقابل، فإن إغفال المقاصد يفضي إلى تضييق دلالات النصوص، وقصور في فهمها" [2] ومن جانب آخر فإن معرفة المقاصد تزيد من الفاعلية التطبيقية للأحكام، يقول الغزالي رحمه الله: " ومعرفة باعث الشرع ومصلحة الحكمة استمالةٌ للقلوب إلى الطمأنينة والقبول بالطبع والمسارعة إلى التصديق، فإن النفوس إلى قبول الأحكام المعقولة الجارية على ذوق المصالح أميل منها إلى قهر التحكم ومرارة التعبد، ولمثل هذا الغرض استحب الوعظ وذكر محاسن الشريعة ولطائف معانيها وكون المصلحة مطابقةً للنص، وعلى قدر حذقه يزيدها حسناً وتأكيداً" [3]

3- تحقيق التوازن: المقاصد الشرعية تساعد على تحقيق التوازن، بعيداً عن الإفراط أو التفريط. "ومرونة الشريعة الإسلامية من أبرز سماتها، حيث تتسم بالقدرة على التكيف مع المتغيرات والمستجدات دون التفريط بجوهر النصوص

1 أحمد الريسوني، «المقاصد الشرعية ودورها في استنباط الأحكام»، المسلم المعاصر، العدد 123، السنة الثانية والثلاثون.

2 عبد الحميد محمد السوسوة، «فهم النصوص في ضوء المقاصد: دراسة تأصيلية تطبيقية»، مجلة الشريعة والقانون، ص 429.

3 أبو حامد محمد الغزالي، شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل، ص 541.

الشرعية وأحكامها. حيث تعد انعكاسا مباشرا لفهم المقاصد الشرعية، التي تشكل المفتاح الرئيسي لتحقيق هذا البُعد المرن، من خلال الاجتهاد في ضوء غايات التشريع الكبرى، مثل تحقيق العدل، دفع الضرر، وجلب المصالح.[1]

5- مواجهة المستجدات والتحديات الاجتماعية: تشهد المجتمعات المعاصرة تغيرات متسارعة في أنماط العلاقات الإنسانية ووسائل التواصل والتفاعل الاجتماعي، الأمر الذي يقتضي فهماً يمكن من التعامل مع هذه المستجدات في ضوء مقاصد الشريعة وأهدافها العامة. ولذلك أكد علماء المقاصد أن النظر في المقاصد يمثل أداة مهمة لاجتهاد يراعي الثوابت الشرعية ومتغيرات الواقع في آن واحد.[2]

المبحث الثاني: المعالم المقاصدية المنظمة للعلاقات الاجتماعية في سورة الحجرات

سورة الحجرات تعتبر بمثابة دستور أخلاقي واجتماعي متكامل، وضعت فيه الشريعة الإسلامية القواعد الأساسية لبناء مجتمع مترابط وقوي. حملت السورة في طياتها مقاصد واضحة لحماية العلاقات الإنسانية وصيانتها وتنظم الروابط الاجتماعية بطريقة عملية تبدأ من توقير القيادة واحترام الأفراد، وحفظ كرامة الإنسان، وتسيخ وحدة المجتمع، وبناء الثقة وترسيخ قيم الأخوة والمساواة، وغير ذلك من المعالم التي من شانها تهذيب السلوك وتحقيق الاستقرار والأمن، وسوف نستعرض في أهم المبحث أهم هذه المعالم المقاصدية التي جاءت الأحكام لتحقيقها والحفاظ عليه في هذه والسورة.

المطلب الأول: ترسيخ مبدأ التوقير والاحترام.

عنيت سورة الحجرات، ببناء منظومة من الآداب التي ترسخ احترام أصحاب المقامات ومراعاة حقوقهم وقد افتتحت السورة بجملة من الآداب المتعلقة برسول الله ﷺ، ثم دلت إشاراتها وقواعدها العامة على امتداد هذا المعنى إلى كل من ثبت له حق التوقير من أهل العلم وولاة الأمر وسائر أصحاب الفضل وذلك على الشكل التالي:

1 عبد الحفيظ بلقاضي، «مرونة الشريعة الإسلامية عبر المقاصد الشرعية: تحقيق التوازن بين الثوابت والمتغيرات»، ص 10.

2 سابوترا، رفقي، «تفعيل مقاصد الشريعة الإسلامية كإطار مرجعي لبناء حقوق الإنسان في العصر الحديث»، ص 9.

أ –توقير النبي ﷺ وتعظيم مقام النبوة

استهلت سورة الحجرات تقرير هذا المقصد بأعلى مراتبه، وهو تعظيم مقام النبي ﷺ، فقال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيِ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَاتَّقُوا اللَّهَ﴾ [الحجرات: 1] ثم قال سبحانه: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَرْفَعُوا أَصْوَاتَكُمْ فَوْقَ صَوْتِ النَّبِيِّ وَلَا تَجْهَرُوا لَهُ بِالْقَوْلِ كَجَهْرِ بَعْضِكُمْ لِبَعْضٍ﴾ [الحجرات: 2]. تدل هذه الآيات على أن تعظيم النبي ﷺ أصل شرعي يراد به صيانة مقام النبوة، وترسيخ هيبتها في نفوس المؤمنين، حتى تبقى المرجعية التي يحملها محفوظة من كل ما يخل بمكانتها أو ينتقص من حرمتها. ومن هنا جاءت التوجيهات القرآنية لتؤسس علاقة قائمة على الأدب والتعظيم، بما ينسجم مع رفعة مقام الرسالة وعظيم منزلتها.وقد بيّن القرطبي رحمه الله: أن النهي الوارد في الآية لا يقتصر على منع صور الاستخفاف الظاهرة، بل يشمل كل ما ينافي التعظيم الواجب للنبي ﷺ، فقال :" وليس الغرض برفع الصوت ولا الجهر ما يقصد به الاستخفاف والاستهانة؛ لأن ذلك كفر والمخاطبون مؤمنون، وإنما الغرض الصوت نفسه، والمسموع من جرسه غير مناسب لما يهاب به العظماء ويوقر الكبراء، فيتكلف الغض منه ورده إلى حد يميل به إلى ما يستبين فيه المأمور به من التعزير والتوقير" [1]ويكشف هذا التوجيه عن أن الشريعة أرست منظومة من الآداب التي تحفظ للنبي ﷺ حقه في التعظيم، وتربي المؤمنين على مراعاة مقامات أهل الفضل.

وقد تجلت سرعة امتثال الصحابة رضي الله عنهم لهذا التوجيه، حتى صار الأدب مع النبي ﷺ سلوكا عمليا متجذرا في حياتهم اليومية؛ فقد كان أبو بكر الصديق رضي الله عنه يقول عند مخاطبته للنبي ﷺ: «لا أكلمك إلا كأخي السِّرار»[2] أي لا أرفع صوتي عندك وإنما أخاطبك بخفض ومناجاة. وكما ورد في الصحيحين «أن عمر رضي الله عنه بعد ذلك إذا كلم النبي ﷺ لم يُسمِعْه حتى يستفهمه» [3] وكان ثابت بن قيس بن شماس رضي الله عنه، وقد عُرف

1 القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، 300/16.

2 أخرجه البخاري، صحيح البخاري، 7302.

3 أخرجه البخاري، صحيح البخاري، 7302.

بارتفاع صوته، يخشى أن يكون قد شمله الوعيد الوارد في الآية، فاعتزل الناس وجلس في بيته حزينا حتى بعث إليه النبي ﷺ فبشره بأنه من أهل الجنة، فاستقر قلبه واطمأن.[1]

ب– استمرار التوقير لنبي ﷺ بعد وفاة.

ولم يقتصر هذا الأدب على حياة النبي ﷺ، بل بقي حكمه مستمرا بعد وفاته؛ لأن تعظيمه من تعظيم الرسالة التي بُعث بها، ولذلك عدّ العلماء هذه الآيات أصلاً في وجوب تعظيم النبي ﷺ حيا وميتا، يقول القاضي عياض :" اعلم أن حرمة النبي ﷺ بعد موته، وتوقيره وتعظيمه لازم كما كان حال حياته، وذلك عند ذكره صلى الله عليه وسلم، وذكر حديثه وسنته، وسماع اسمه "[2]

فالتعظيم للنبي ﷺ حق ثابت لمقام النبوة، يستمر ببقاء رسالته وسنته، ويتجلى في توقير حديثه، وتعظيم ما جاء به من الشريعة المتمثلة في القرآن الكريم والسنة النبوية، وذلك من خلال الالتزام بها ظاهرا وباطنا، وتحكيمها في مختلف شؤون الحياة الخاصة والعامة. فالمعيار في صدق التوقير لا يقوم على المظاهر الشكلية أو الادعاءات اللفظية، وإنما يظهر في مدى الانقياد العملي للهدى النبوي والامتثال لأوامره واجتناب نواهيه. ويُفهم من ذلك أن تقديم أي تشريع أو منهج أو حكم على ما جاء به النبي ﷺ يُعد منافياً لمقتضى الإيمان، إذ إن الإيمان الصادق يقتضي التسليم الكامل والرضا بحكمه دون حرج أو اعتراض. ومن ثم فإن تقديم القوانين أو التصورات البشرية المخالفة لهديه يدخل في معنى التقدم بين يديه، لأنه يعكس خللا في ترتيب المرجعيات الشرعية، ويؤدي إلى إضعاف مركزية السنة في بناء التصور والسلوك، وهو ما يتنافى مع حقيقة التعظيم والتوقير الذي جاءت به النصوص الشرعية. [3]

ج –توقير أهل العلم وحملة الشريعة

ويمتد هذا المعنى ليشمل كل من يحمل ميراث النبوة ويقوم بوظيفة البلاغ والتعليم؛ إذ يستفاد من هذه الآيات مشروعية توقير أهل العلم وأهل القرآن وأصحاب السابقة في الخير، باعتبارهم منارات هداية تحفظ للأمة دينها وقيمها. وقد

1 زكريا محيي الدين يحي بن شرف النووي، المنهاج في شرح صحيح، 301/2.

2 القاضي عياض، الشفا بتعريف حقوق المصطفى، طبعة جائزة دبي الدولية، 2013م، 91/2.

3 عبد اللطيف بن محمد الحسن، «منهج أهل السنة في تعظيم النبي ﷺ»، مجلة المنار، ص 44.

قال النبي ﷺ «إن من إجلال الله تعالى إكرام ذي الشيبة المسلم، وحامل القرآن غير الغالي فيه ولا الجافي عنه، وإكرام ذي السلطان المقسط »[1] فجعل إكرام هؤلاء من إجلال الله سبحانه وتعالى، لما يحملونه من رمزية دينة ومصالح عامة.

وفي هذا السياق يقول البيهقي: " فقرن اسم العلماء باسم الملائكة كما قرن اسم الملائكة باسمه، وكما وجب الفضل للملائكة بما أكرمهم به، فكذلك يجب الفضل للعلماء بما أكرمهم به من مثله"[2] فالتوقير هنا لا يُعد تكريما لأشخاص، بل هو تعظيم للعلم الذي يحملونه، وحماية لمكانته في نفوس الناس، بما يعزز المرجعية العلمية، ويحفظ المجتمع من الفوضى الفكرية والاضطراب في تلقي الدين.

د- توقير ولاة الأمر وتحقيق المصلحة العامة.

كما يستفاد من هذه التوجيهات مشروعية توقير ولاة الأمر العادلين، وحفظ مكانتهم بما يحقق انتظام شؤون المجتمع واستقرار مصالحه، فإن هيبة السلطة تمثل أحد الأسس التي تقوم عليها المصلحة العامة، يقول القرافي:" ضبط المصالح العامة واجب، ولا تنضبط إلا بعظمة الأئمة في نفس الرعية، ومتى اختُلِف عليهم أو أُهينوا تعذرت المصلحة "[3] . ويكشف هذا عن أن التوقير ليس غاية في ذاته، وإنما وسيلة إلى حفظ النظام العام، وصيانة المجتمع من الفوضى والاضطراب، وتحقيق مقاصد الشريعة في الأمن والاستقرار.

وعليه، فإن مقصد ترسيخ الاحترام والتوقير يُعد من المقاصد الاجتماعية البارزة في مطلع سورة الحجرات؛ إذ أرست الآيات معايير الأدب مع النبي ﷺ، ثم امتدت دلالاتها إلى كل من له حق التوقير من أهل العلم وولاة الأمر، بما يحقق بناء مجتمع يقوم على احترام المقامات، ومعرفة الحقوق، ومراعاة مراتب الناس، ويعزز قيم الانضباط والانسجام والاستقرار الاجتماعي.

المطلب الثاني: حفظ كرامة الإنسان.

---

1 أخرجه أبو داود، 4843؛ وابن خزيمة، 3316.

2 أبو بكر البيهقي، شعب الإيمان، 217/3.

3 شهاب الدين القرافي، الذخيرة، 234/13.

أكدت سورة الحجرات، على حفظ كرامة الإنسان وحرصت على صيانة شخصيته من كل ما يمس مكانته أو ينتقص من قدره. وقد جاء هذا المقصد امتداد للتكريم الأول لجنس الإنسان الذي قرره القرآن بقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ﴾ [الإسراء: 70] فجعلت الشريعة المحافظة على كرامة الإنسان أصلًا حاكماً للعلاقات الاجتماعية، ويتجلى ذاك من خلال جملة من التوجيهات التي تهدف إلى حماية الإنسان من الاعتداء المعنوي الذي قد يكون أشد أثرا من الاعتداء المادي وذلك على النحو التالي:

أ- النهي عن السخرية والاستهزاء.

ومعنى السخرية هو: "الاستهانة والتحقير، والتنبيه على العيوب والنقائص، على وجه يضحك منه، وقد يكون ذلك بالمحاكاة في القول والفعل، وقد يكون بالإشارة والإيماء" [1]

والاستهزاء كما يعرفه ابن تيمية: " بأن الاستهزاء هو السخرية؛ وهو حمل الأقوال والأفعال على الهزل واللعب لا على الجد والحقيقة، فالذي يسخر بالناس هو الذي يذم صفاتهم وأفعالهم ذما يخرجها عن درجة الاعتبار كما سخروا بالمطوعين من المؤمنين في الصدقات" [2]

وهي من السلوكيات المحرّمة لما لها من آثار سلبية على الأفراد والمجتمع، وقد نهى عنها الله، بقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا يَسْخَرْ قَوْمٌ مِنْ قَوْمٍ عَسَى أَنْ يَكُونُوا خَيْرًا مِنْهُمْ وَلَا نِسَاءٌ مِنْ نِسَاءٍ عَسَى أَنْ يَكُنَّ خَيْرًا مِنْهُنَّ﴾ [الحجرات: 11] يقول ابن جرير الطبري: "إن الله عم بنهيه المؤمنين عن أن يسخر بعضهم من بعض جميع معاني السخرية، فلا يحل لمؤمن أن يسخر من مؤمن لا لفقره، ولا لذنب ركبه، ولا لغير ذلك" [3].

كما حذّر النبي ﷺ من احتقار الآخرين، وبيّن خطورة الكلمة الجارحة، وُبيّن عواقب ذلك، فعن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ :«بِحَسْبِ امْرِئٍ مِنَ الشَّرِّ أنْ يَحْقِرَ أخَاهُ المسْلِمَ» [4] يقول ابن عثيمين رحمه الله:

1 مرتضى الزبيدي، إتحاف السادة المتقين بشرح إحياء علوم الدين، 503/7.
2 أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية، الفتاوى الكبرى، 22/6.
3 ابن جرير الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، 376/22.
4 أخرجه مسلم، 2564.

"يعني يكفي المؤمن من الشر أن يحقر أخاه المسلم وهذا تعظيم لاحتقار المسلم، وأنه شر عظيم، لو لم يأت الإنسان من الشر إلا هذا، لكان كافيا فلا تحقرن أخاك المسلم، لا في خلقته ولا في ثيابه ولا في كلامه ولا في خلقه ولا غير ذلك" [1]

ب- النهي عن اللمز الهمز

اللمز: هو العيب، وقيل :العيب بالسر، وأصله الإشارة بالعين، يقال :لمزه إذا عابه، ورجل لماز واللمزة والهمزة بمعنى واحد، وهو الذي يغتاب الناس ويغضهم [2] وذهب بعض العلماء الى التفريق بينهم فقالوا: " أن الهمزة :الذي يهمز بلسانه، واللمزة :الذي يلمز بعينه" [3]. ويقول ابن تمية رحمه الله: " اللمز: هو العيب والطعن، ومنه قوله تعالى: "ومنهم من يلمزك في الصدقات" أي يعيبك ويطعن عليك، والهمز :العيب والطعن بشدة وعنف، ومنه همز الأرض بعقبه" [4]وقد حرم الله لمز المسلم لأخيه، كما هو صريح قوله :﴿ولا تلمزوا أنفسكم﴾، والنهي يقتضي التحريم، ولقد توعد الله سبحانه أصحاب هذا السلوك بقوله: ﴿وَيْلٌ لِكُلِّ هُمَزَةٍ لُمَزَةٍ﴾ يقول ابن عباس رضي الله عنه: هم المشاؤون بالنميمة، المفرقون بين الأحبة، الباغون للبرآء العيب [5]. واللمز قبيحة اجتماعية تورث الأحقاد والأضغان، وتقطع أواصر الأخوة الإيمانية، وهو ظلم من الإنسان لأخيه الإنسان، وعدوان على حقه عليه، فرب لمز خفي أشد من طعن صريح، وأعمق جرحا في داخل النفس. [6]

ج- النهي عن التنابز بالألقاب

النبز بالتحريك اللقب، والجمع الأنباز، ويقال :النبز، والنبز لقب السوء، وتنابزوا بالألقاب، أي :لقب بعضهم بعضاً[7].

---

1 ابن عثيمين، شرح رياض الصالحين، 260/6.

2 انظر: الجوهري، الصحاح، 894/3، مادة «لمز»؛ والقرطبي، الجامع لأحكام القرآن، 166/8.

3 جمال الدين أبو الفرج ابن الجوزي، زاد المسير في علم التفسير، 226/9.

4 ابن تيمية، منهاج السنة النبوية، 236/5.

5 الحسين بن مسعود البغوي، تفسير البغوي، 529/5.

6 علوي بن عبد القادر السقاف، موسوعة الأخلاق الإسلامية، الدرر السنية.

7 الأزهري، تهذيب اللغة، 176/9، مادة «لقب»؛ وابن الجوزي، زاد المسير، 468/7.

والألقاب: جمع لقب، وهو اسم يسمى به الإنسان غير اسمه الأصلي، ويراعى فيه المعنى، بخلاف الأعلام، والألقاب ثلاثة :لقب تشريف، ولقب تعريف، ولقب تسخيف، وهذه الأخير هو المقصود بقوله تعالى :﴿ولا تنابزوا بالألقاب﴾ يقول الطبري رحمه الله "نهى المؤمنين أن يتنابزوا بالألقاب، والتنابز بالألقاب :هو دعاء المرء صاحبه بما يكرهه من اسم أو صفة، وعم الله بنهيه ذلك، لم يخصص به بعض الألقاب دون بعض، فغير جائز لأحد من المسلمين أن ينبز أخاه باسم يكرهه، أو صفه يكرهها" [1].

ويتبين مما سبق العناية الكبيرة بحفظ كرامة الإنسان وصيانة مكانته داخل المجتمع، فنهت عن جميع السلوكيات التي تمس اعتباره المسلم، وتجرح مشاعره وتسبب في وإثارة العداوة والبغضاء وتقويض لأسس الاحترام، وقد أكدت الآيات هذا المعنى بقول الله تعالى: ﴿بِئْسَ الِاسْمُ الْفُسُوقُ بَعْدَ الْإِيمَانِ﴾ [الحجرات: 11]، فجعلت هذه الممارسات من مظاهر الفسوق المنافية لكمال الإيمان ومقتضيات الأخوة الإيمانية. دعت المؤمنين إلى التوبة، فقال سبحانه: ﴿وَمَن لَّمْ يَتُبْ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ [الحجرات: 11]، في إشارة إلى أن حفظ كرامة المسلم واجب شرعي والمخالفة في ذلك أثم يستوجب التوبة ومقصد اجتماعي أصيل، لا يكتمل بناء المجتمع المؤمن إلا بالمحافظة عليه والبعد عن كل ما يخل به أو ينتقص منه.

المطلب الثالث: بناء الثقة الاجتماعية

تُعد الثقة من الركائز المهمة التي يقوم عليها استقرار المجتمع وتماسكه، إذ لا يمكن أن تستقيم العلاقات بين الأفراد والجماعات في ظل انتشار الشكوك والاتهامات والأخبار غير الموثوقة. وقد أولت سورة الحجرات عناية خاصة ببناء هذه الثقة وحمايتها من العوامل التي تؤدي إلى زعزعتها، من خلال مجموعة من التوجيهات والآداب التي ترسخ على الشكل التالي:

1 الطبري، جامع البيان، 133/26.

أ– التبيّن والتثبت:

التبّين مأخوذ من الإبانة هو الظهور واستبان الشّيء: ظهر. واستبنته: عرفته، هو مرتبة من مراتب وصول العلم يراد بها طلب الحقيقة بعد التباسها.[1]والتثبت مأخوذ من "الثَّبَات" ويعني التّأني والتريّث وعدم التّسرع. ومعناه اصطلاحاً: فحص الدليل والتحقق من حقيقة الحدث أو القول قبل اتخاذ أي موقف أو قرار بشأنه[2].

وبعض العلماء جعل التبين والتثبت بمعنى واحدا وذلك عند توجيههم لقراءة حمزة، والكسائي ''فتثبتوا"[3] ورأي البعض اختلافا في مدلولاتها يقول الشوكاني رحمه الله: «والمراد من التبين التعرف والتفحص، ومن التثبت :الأناة وعدم العجلة، والتبصر في الأمر الواقع، والخبر الوارد حتى يتضح ويظهر[4]. وكلا المعنين يؤكد أهمية هذا المبدأ المهم لذلك بدأ هذا التوجيه بالنداء للمؤمنين ولا يخفى ما في ذلك من التهيئة والتحفيز لأهمية الأمر يقول سبحانه: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ﴾ [الحجرات: 6]. يقول السعدي رحمه الله: " وهذا من الآدابِ التي يجب التَّأدُّبُ بها واستعمالُها، وهو أنَّه إذا أخبَرَهم فاسِقٌ بخبَرٍ أن يتَثَبَّتوا في خَبَرِه، ولا يأخُذوه مجَرَّدًا؛ فإنَّ في ذلك خطَرًا كبيرًا، ووقوعًا في الإثمِ؛ ويكونُ سببًا للنَّدامةِ " [5]

تُبرز النصوص القرآنية أن الثقة تُعد السياج الأول الذي تُصان به العلاقات داخل المجتمع المسلم، إذ يجب أن يستقر في النفوس حسن الظن ابتداءً وعدم الاسترسال في الاتهام عند سماع الأخبار. ويتجلى هذا المعنى في قصة الإفك، حيث قال تعالى: ﴿لَوْلَا إِذْ سَمِعْتُمُوهُ ظَنَّ الْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بِأَنفُسِهِمْ خَيْرًا وَقَالُوا هَٰذَا إِفْكٌ مُّبِينٌ﴾ [النور: 12]، فالأصل عند تلقي الخبر الثقة وحسن الظن بالمؤمنين، لا المبادرة إلى الاتهام أو التشكيك. ثم تأتي مرحلة التثبت والتبين بقوله تعالى: ﴿لَوْلَا جَاءُوا عَلَيْهِ بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ﴾ [النور: 13]، فالثقة لا تزعزع بمجرد الشائعات. والعلاقات لا تهدم بمكيدة فاسق، بل لا بد من تعميق الثقة بالمسلمين إنزالهم منزلة النفس والذود عن أعراضهم يقول سبحانه:

1 الجوهري، الصحاح، 2083/5؛ ابن منظور، لسان العرب، 67/13.

2 الأزهري، تهذيب اللغة، 191/14؛ الرازي، مختار الصحاح، ص 48؛ ابن منظور، لسان العرب، 19/12.

3 حمد حبش، القراءات المتواترة وأثرها في الرسم القرآني والأحكام الشرعية، ص 359.

4 محمد بن علي الشوكاني، فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير، 71/5.

5 عبد الرحمن السعدي، تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، ص 799.

﴿لَوْلَا إِذْ سَمِعْتُمُوهُ قُلْتُمْ مَا يَكُونُ لَنَا أَنْ نَتَكَلَّمَ بِهَٰذَا سُبْحَانَكَ هَٰذَا بُهْتَانٌ عَظِيمٌ﴾ [النور: 13] وختمت الآية ببيان العاقبة المترتبة على ترك التثبت، فقال تعالى: ﴿فَتُصْبِحُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ﴾ [الحجرات: 6]، وهو تعليل يكشف عن البعد المقاصدي للأمر بالتبيّن؛ فالندم يترتب عن عدم التثبت فالقرار المبني على خبر غير متحقق قد يفضي إلى الإساءة إلى الأشخاص أو الجماعات، وظلم الأبرياء، وإفساد العلاقات، وزعزعة الثقة بين أفراد المجتمع فيكون الندم حينئذٍ غير قادر على إزالة آثاره. ومن هنا جاءت الشريعة بتقديم التثبت قبل إصدار الأحكام أو اتخاذ المواقف، حمايةً للحقوق، وصيانةً للثقة، وضمانًا لاستقرار العلاقات الاجتماعية.

ب– النهي عن سوء الظن:

الظنَّ: العَلِم بغيرِ يقينٍ، والظِّنَّةُ: التُّهمةُ. والظَّنينُ: المتَّهَمُ[1] يقول الجُرجانيُّ: "الظَّنُّ هو الاعتقادُ الرَّاجِحُ مع احتمالِ النَّقيضِ" وقيل: " سُوءُ الظَّنِّ هو: اعتقادُ جانبِ الشَّرِّ وترجيحُه على جانبِ الخيرِ فيما يحتَمِلُ الأمرينِ معًا" [2] فسلامة القلوب من الريبة والشكوك، من أهم مقومات بناء الثقة الاجتماعية، ولذلك حرم الله سوء الظن بقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ﴾ [الحجرات: 12]. ويقول السعدي رحمه الله:" ﴿إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ﴾ كالظَّنِّ الخالي من الحقيقةِ والقرينةِ، وكظَنِّ السُّوءِ الذي يقترنُ به كثيرٌ من الأقوالِ والأفعالِ المحرَّمةِ؛ فإنَّ بقاءَ ظَنِّ السُّوءِ بالقَلبِ لا يقتصِرُ صاحبُه على مجرَّدِ ذلك، بل لا يزالُ به حتى يقولَ ما لا ينبغي، ويفعَلَ ما لا ينبغي، من الإساء للمسلِمِ وبغضُه" [3] وقد أكد النبي ﷺ هذا المعنى بقوله: «إياكم والظن فإن الظن أكذب الحديث» يقول الصَّنعانيُّ: "سمَّاه حديثا؛ لأنَّه حديثُ النَّفسِ، وإنما كان الظَّنُّ أكذَبَ الحديثِ؛ لأنَّ الكَذِبَ مخالفةُ الواقعِ من غيرِ استنادٍ إلى أمارةٍ، وأمَّا الظَّنُّ فيزعُمُ صاحبُه أنَّه استند إلى شيءٍ، فيخفى على السَّامعِ كونُه كاذبًا بحَسَبِ الغالِبِ، فكان أكذَبَ الحديثِ" [4].

1 ابن منظور، لسان العرب، 273/13؛ إبراهيم أنيس وآخرون، المعجم الوسيط، 578/2

2 صالح بن عبد الله بن حميد، موسوعة نضرة النعيم في مكارم أخلاق الرسول الكريم، 4652/10.

3 عبد الرحمن بن ناصر السعدي، تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، 801/1.

4 محمد بن إسماعيل الأمير الصنعاني، سبل السلام شرح بلوغ المرام، 664/2-665.

فالأصل في العلاقات الاجتماعية أن تُبنى على حسن الظن لا على التوجس والاتهام. وسوء الظن يولد الشكوك ويهدم الثقة ويفسر التصرفات تفسيرًا سلبيًا، مما يؤدي إلى اضطراب العلاقات وانتشار العداوة والبغضاء بين أفراد المجتمع.[1]

ج- النهي عن التجسس:

التجسس: ويراد به جس الأخبار والجاسوس :وهو الذي يبحث عن الأخبار ثم يأتي بها[2]. والتجسس، والتحسس بمعنى واحد، وفرق بينهم بعض العلماء فقالوا: التجسس غالبا يطلق في الشر، والتحسس يكون في الخير.

والنهي عن التجسس من الوسائل التي اعتمدتها السورة في بناء الثقة الاجتماعية، فقال تعالى:﴿وَلَا تَجَسَّسُوا﴾ [الحجرات: 12]. فالتجسس حرام بتحريم الله ورسوله، وكبيرة من كبائر الذنوب، كما نص عليه أهل العلم[3]، وهو خصلة ذميمة، يجب على المسلم شدة الحذر منها، والبعد عن الوقوع فيها قال الطبري ":﴿ولا تجسسوا﴾ ولا يتبع بعضكم عورة بعض، ولا يبحث عن سرائره، يبتغي بذلك الظهور على عيوبه، ولكن اقتنعوا بما ظهر لكم من أمره، وبه فأحمدوا أو ذموا، لا على ما تعلمونه من سرائره "[4] فالتجسس يمثل اعتداءً على خصوصيات الآخرين ويهدم الشعور بالأمان ويشيع مناخا من الريبة والخوف بين أفراد المجتمع، بحيث يشعر كل فرد بأنه مراقب أو مهدد بكشف أسراره.

د- النهي عن الغيبة:

الغِيبةُ، وهي ذِكرُ العَيبِ بظَهرِ الغَيبِ، وغابه: ذَكَره بما فيه من السُّوءِ[5]. الغِيبةِ اصطِلاحًا: "ذِكرُ المرءِ بما يَكرَهُه بظَهرِ الغَيبِ".[6]

1 علي بن غازي التويجري، المنهيات في سورة الحجرات، ص 93.

2 الأزهري، تهذيب اللغة، 448/10، مادة «جسس»؛ والقرطبي، الجامع لأحكام القرآن، 333/16.

3 الذهبي، الكبائر، ص 259، ذكره تحت الكبيرة التاسعة والستين.

4 الطبري، جامع البيان، 135/26.

5 ابن فارس، مقاييس اللغة، 403/4؛ والقرطبي، الجامع لأحكام القرآن، 335/16.

6 ابن حجر العسقلاني، فتح الباري، 469/10.

وعرَّفها الجَوهَريُّ بقَولِه: "أن يتكَلَّمَ خَلفَ إنسانٍ مستورٍ بما يَغُمُّه لو سَمِعه، فإن كان صِدقًا سُمِّي غِيبةً، وإن كان كَذِبًا سُمِّيَ بُهتانًا" [1]. وفي الحديثِ أن النَّبيُّ ﷺ قال في بيان حقيقة الغِيبةِ: «ذِكْرُك أخاك بما يَكرَهُ»[2].

وقد دلّ النهي الصريح على تحريم الغيبة بقوله تعالى: ﴿وَلَا يَغْتَب بَعْضُكُم بَعْضًا ۚ أَيُحِبُّ أَحَدُكُمْ أَنْ يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا فَكَرِهْتُمُوهُ﴾ [الحجرات: 12] فقد جاء التشبيه ليؤكد شناعة هذا الفعل وعظيم خطره، حيث شبّه المغتاب بمن يأكل لحم أخيه ميتًا، وهو تصوير يبعث في النفس النفرة والكراهية، وفي ذلك إشارة إلى ما تنطوي عليه من اعتداء على الكرامة وإفساد لأواصر المودة. وتنعكس آثار هذا السلوك على البيئة من خلال بعث مشاعر التوجس والاحتقان وإضعاف الثقة المتبادلة، الأمر الذي يهدد استقرار العلاقات واستمرارها.

وهنا نلاحظ ترابطٌ دقيق يكشف عن تدرج الأسباب المؤدية إلى فساد العلاقات؛ إذ يبدأ الأمر بسوء الظن الذي يستقر في القلب، ثم يدفع صاحبه إلى التجسس طلباً لما يؤيد ظنه، فإذا وقف على عيب أو ظن أنه وقف عليه، انتقل إلى نشره بالغيبة. فجاء النهي عن هذه الآفات مرتَّبًا بحسب تسلسلها الواقعي، حمايةً للعلاقات الاجتماعية من بدايات الانحراف قبل أن تتفاقم آثارها، وترسيخًا للثقة المتبادلة بين أفراد المجتمع.

المطلب الرابع: حفظ وحدة المجتمع وتعزيز التماسك الاجتماعي.

يتجلى مقصد وحدة المجتمع في سورة الحجرات من خلال التوجيهات التي تعالج أسباب التفرق، وتدعو إلى الأخوة والتعاون، فقد جمعت السورة بين الأحكام الوقائية التي تمنع نشوء النزاعات، فأقرت مبدأ المساواة وأبطلت العصبية، وجعلت التقوى مناط التفاضل، والتعارف أساسًا للعلاقات، ومن جهة أخرى أقرت وسائل علاجية تعيد اللحمة عند وقوعها فأمرت بالإصلاح بين المؤمنين، ونصرة المظلوم، وردع المعتدي والتي من شأنها أن تحفظ تماسك المجتمع واستقراره. ويتجلى هذا المقصد من خلال الآتي:

1 الصحاح في اللغة، 196/1.

2 رواه مسلم، 2589.

أ – ترسيخ مبدأ المساواة الإنسانية.

المساواة الإنسانية، من الركائز المهمة التي تقوم عليها وحدة المجتمع المسلم، يقول الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَى﴾ [الحجرات: 13] فجاء الخطاب عامًا للناس جميعا، مؤكدا وحدة أصلهم، وأنهم يرجعون إلى أب واحد وأم واحدة، وأن اختلاف الناس في أوطانهم وألسنتهم وأعراقهم لا يغيّر من حقيقة اشتراكهم في الإنسانية، ولا يمنح أحدًا حق الاستعلاء على غيره أو الانتقاص من كرامته.[1]

ويؤكد هذا المعنى ما ورد في السنة من تقرير لمبدأ المساواة، بقوله النبي ﷺ :«لا فضل لعربي على أعجمي، ولا لأحمر على أسود، ولا لأسود على أحمر إلا بالتقوى »[2] وفي رواية :«إن الله قد أذهب عنكم عُبِّيَّة الجاهلية وتعاظمها بالآباء، الناس لآدم وآدم من تراب»[3] وهذه النصوص تقطع كل أسباب التمايز العرقي أو الطبقي، فالمجتمع الإسلامي يقوم على قاعدة العدل الذي يربط بين الأفراد برابطة المسؤولية المشتركة، بما يمنع نشوء الامتيازات الطبقية أو الاستثناءات غير المبررة التي تخلّ بتوازن المجتمع أو تضعف تماسكه.[4]

أما المساواة في التشريع، فإن الشرع الإسلامي قد راعى المصالح العامة وجميع الأحكام الواردة في صيغ خاصة محمولة على العموم[5] ويؤكد هذا المعنى ما قرره ابن حزم رحمه الله بقوله: « فكل خطاب منه ﷺ لواحد فيما يفتيه ويعلمه إياه، هو خطاب لجميع أمته إلى يوم القيامة»[6] وهو تقرير يرسخ شمولية الخطاب الشرعي وعمومه، بما يجعل الأحكام النبوية إطارا عاما ينظم حياة الأمة كلها دون استثناء.

1 محمد حسن بدارن، ومنير القباطي، «مبدأ المساواة في الإسلام: دراسة تحليلية في مفاهيم التميز والتمييز»، بحث منشور في مجلة الشريعة والقانون، جامعة العلوم الإسلامية، العدد 9، أكتوبر 2021م، ص 25.

2 أخرجه أبو نعيم، حلية الأولياء، 100/3؛ والبيهقي، شعب الإيمان، وصححه الألباني.

3 أخرجه الترمذي، 3270؛ والبيهقي، شعب الإيمان، 5130.

4 محمد رجا حنفي عبد المتجلي، «حق المساواة في الإسلام»، مجلة الداعي الشهرية، الصادرة عن دار العلوم ديوبند، الهند، يوليو–سبتمبر 2005م، العدد 6–7، ص 8.

5 موسوعة الأعمال الكاملة للإمام محمد الخضر حسين، 38/5، جامع الكتب الإسلامية.

6 أبو محمد علي بن أحمد ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، 131/3.

ب– التعارف والتعاون بين الشعوب والقبائل.

يُبرز الخطاب القرآني في سورة الحجرات بُعدا اجتماعيا مهما في تنظيم العلاقة بين الناس، يقوم على تحويل اختلاف الشعوب والقبائل من سببٍ للتنافر والتفاضل إلى مجالٍ للتواصل وبناء العلاقات المشتركة. قال تعالى: ﴿وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا﴾ [الحجرات: 13] يقول ابن جرير الطبري رحمه الله : " ليعرف بعضكم بعضا في النسب, وجعلنا هذه الشعوب والقبائل لكم أيها الناس, ليعرف بعضكم بعضا في قرب القرابة منه وبعده, لا لفضيلة لكم في ذلك"[1] ويقول السعدي رحمه الله: " أي :قبائل صغارا وكبارا، وذلك لأجل أن يتعارفوا، فإنهم لو استقل كل واحد منهم بنفسه، لم يحصل بذلك التعارف الذي يترتب عليه التناصر والتعاون، والتوارث، والقيام بحقوق الأقارب، ولكن الله جعلهم شعوبا وقبائل، لأجل أن تحصل هذه الأمور وغيرها، مما يتوقف على التعارف، ولحوق الأنساب" [2]. وفيما سبق إشارة إلى أن التعدد والتنوع مقصود شرعا لتوسيع دائرة المعرفة وتبادل المنافع والخبرات، وتعزيز فرص التعاون ومدخلًا لبناء شبكة من العلاقات الإنسانية المتوازنة التي تحفظ تماسك المجتمع وتحقق مصالحه.

ج– نبذ العصبية والتمييز وترسيخ معيار التقوى

امتدادٍ لما سبق من جعل التعارف غاية من التنوع الإنساني، جاءت التوجيهات هنا لتقويّض كل أشكال التفاضل القائم على الطبقات، والأعراق وتعيد ضبط معيار الكرامة على أساسٍ أخلاقيٍّ جامع وهو التقوى. قال تعالى: ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾ [الحجرات: 13]، وجعل الأولى والمكانة بالأعمال الصالحة قال تعالى: ﴿ وَقُلِ اعْمَلُوا فَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ ﴾ [التوبة: 105] وبناء على ذلك فقد أعيدت صياغة المجتمع تحت مسميات إسلامية جديدة مبنية على الأيمان والتقوى، والعمل الصالح، كالهجرة والنصرة والسبق في الإيمان وأبطلت جميع مظاهر العصبية الجاهلية، سواء كانت عصبية قبلية، أو دينية، أو جغرافية، أو عرقية، وأصبحت تلك الانتماءات وسائل

1 محمد بن جرير الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، 312/22.

2 عبد الرحمن بن ناصر السعدي، تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، ص 802.

تعريف وتنظيم لا أدوات تفاضل واستعلاء. وبذلك تُغلق تختفي أسباب الاحتقار والتنازع والإقصاء، وتُرسَّخ قيم العدل والمساواة والإنصاف بين أفراد المجتمع.

د- الصلح بين المؤمنين.

الصلح لغة: اسم من المصالحة، وهي المسالمة بعد المنازعة،[1] وفي الصلح اصطلاحا: معاقدة يتوصل بها إلى موافقة بين مختلفين.[2]

الصلح مشروع بين المسلمين، وبين أهل العدل والبغي، وبين الزوجين عند الشقاق، وبين الجيران والأقارب والأصدقاء، وبين المتخاصمين في غير مال، وبين المتخاصمين في المال[3] وشرع الله الصلح ورغب فيه؛ لما فيه من الائتلاف بعد الاختلاف، وقطع النزاع والشقاق، والتوفيق بين المتخاصمين، وللحفاظ على المودة والألفة بين المسلمين. وإبقاء روابط الأخوة رغم ما قد يطرأ عليها من نزاع أو سوء فهم. [4]وقد قررت السورة هذا المبدأ بشكل صريح في قوله تعالى: ﴿وَإِن طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا﴾ [الحجرات: 9]، فالأصل هو البقاء في دائرة الإيمان والأخوة، حتى عند وقوع الاقتتال، يقول ابن كثير رحمه الله: "فسماهم مؤمنين مع الاقتتال. وبهذا استدل البخاري وغيره على أنه لا يخرج من الإيمان بالمعصية وإن عظمت" [5] وأكد الله ذلك بالآية الأخرى بقوله ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ﴾ [الحجرات: 10] فالواجب الشرعي يتجه إلى معالجة أسباب الخلاف وإعادة اللحمة الاجتماعية ولا يُترك النزاع حتى يتحول إلى قطيعة دائمة، وإنما تُفعّل فيه آليات الإصلاح التي تعيد العلاقات إلى أصلها القائم على الأخوة والتراحم، كما يعزز هذا المعنى ما تضمنته الآية من أمرٍ عام بالإصلاح دون تقييدٍ بمرحلة معينة، مما يدل على سعة هذا المبدأ ومرونته في معالجة مختلف صور النزاع الاجتماعي، بما يضمن بقاء المجتمع في حالة توازن واستقرار دائمين.

---

1 ابن منظور، لسان العرب، 517/2.

2 ابن النجار، منتهى الإرادات، 447/2.

3 الموسوعة الفقهية، «فضل الإصلاح بين الناس»، 439/2.

4 التويجري، موسوعة الفقه الإسلامي، 647/3.

5 ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، تفسير سورة الحجرات

هـ- الوقوف في وجه الباغي.

محاولات الإصلاح لا ينبغي أن تتوقف عند عدم التوافق على الصلح أو الرضا به، بل لا بد أن تنقل إلى مناصرة المظلوم والوقف ضد الطرف الباغي، يقول تعالى: ﴿فَإِن بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَىٰ فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّىٰ تَفِيءَ إِلَىٰ أَمْرِ اللَّهِ ۚ فَإِن فَاءَتْ فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا﴾ [الحجرات: 9]

والبغي هو: تجاوز الحد والامتناع عن قبول الصلح: فإن بغت إحدى الطائفتين على الأخرى، وتجاوزت حدود العدل والحق، فقاتلوا أيها المؤمنون الفتة الباغية، حتى تفئ وترجع إلى حكم الله تعالى وأمره، وتقبل الصلح.[1] ويعزز هذا المعنى ما قرره النبي ﷺ في بيان مسؤولية الأمة تجاه منع الظلم، بقوله: «انصر أخاك ظالما أو مظلومًا» قالوا: يا رسول الله، هذا ننصره مظلوما فكيف ننصره ظالما؟ قال :«تمنعه من الظلم فذلك نصره» [2]وهو توجيه نبوي يؤسس لمبدأ اجتماعي مهم، وهو أن حماية المجتمع لا تتحقق بترك الظالم يتمادى، بل بكفّ أذاه وردّه إلى العدل، حتى تبقى العلاقات داخل الجماعة قائمة على الإنصاف وعدم التعدي.

خاتمة

خلص البحث إلى أن المقاصد الشرعية تمثل إطارًا كليًا لفهم الأحكام الشرعية وتطبيقها بما يحقق مصالح العباد، وأن سورة الحجرات تقدم نموذجًا متكاملًا في تنظيم العلاقات الاجتماعية وترسيخ أسس المجتمع المتماسك. وقد أبرزت الدراسة أن تعظيم النبي ﷺ، وتوقير أهل العلم، وحفظ كرامة الإنسان، وبناء الثقة الاجتماعية، وتحقيق المساواة والتعارف والإصلاح بين المؤمنين، ومواجهة البغي، تشكل مقاصد أساسية في بناء العلاقات الاجتماعية وفق التصور الإسلامي. كما تبين أن المنهج المقاصدي يسهم في تجاوز الفهم الشكلي للنصوص إلى إدراك غاياتها وآثارها الاجتماعية، بما يعزز الوعي بالأحكام الشرعية ويحوّلها إلى سلوك عملي يسهم في تحقيق الأخوة والاستقرار والعدالة داخل المجتمع.

1 محمد سيد طنطاوي، التفسير الوسيط للقرآن الكريم، تفسير سورة الحجرات.

2 أخرجه البيهقي، 11510، واللفظ له؛ والترمذي، 2255؛ وأحمد، 11949.

نتائج البحث

أن المقاصد الشرعية تمثل الإطار الكلي الذي تُفهم من خلاله الأحكام الشرعية، وأنها تقوم على تحقيق مصالح العباد في الدنيا والآخرة، مع إبراز مقصد العبادة لله تعالى باعتباره الغاية العليا للتشريع.

أن العلاقات الاجتماعية في الإسلام ليست علاقات عفوية مجردة، بل هي روابط منظمة تقوم على أسس شرعية تهدف إلى تحقيق التماسك الاجتماعي، وضبط السلوك الإنساني وفق القيم الإسلامية .

أن مراعاة المقاصد الشرعية في العلاقات الاجتماعية يؤدي إلى فهم أعمق للنصوص الشرعية ويمنع الجمود على الظواهر دون إدراك المقاصد والغايات، مما ينعكس على سلامة التطبيق .

أن النظر المقاصدي يسهم في رفع فاعلية الأحكام الشرعية داخل المجتمع، من خلال تعزيز القناعة بها وتحويلها من التزام شكلي إلى سلوك واعٍ ومؤثر .

أن سورة الحجرات تمثل نموذجًا قرآنيًا متكاملًا في تنظيم العلاقات الاجتماعية، إذ جمعت بين التوجيهات الأخلاقية والتشريعات الوقائية والعلاجية لبناء مجتمع متماسك قائم على الأخوة والإصلاح .

أن ترسيخ مبدأ التوقير والاحترام يبدأ بتعظيم مقام النبي ﷺ، ثم يمتد إلى توقير أهل العلم وولاة الأمر، بما يحقق الانضباط والاستقرار الاجتماعي .

أن تعظيم النبي ﷺ لا يقتصر على حياته فقط، بل يمتد بعد وفاته من خلال الالتزام بسنته وتحكيم شريعته، مما يجعل السنة مرجعية سلوكية وتشريعية دائمة في حياة الأمة .

أن توقير أهل العلم يمثل حماية للمرجعية الدينية والفكرية في المجتمع، ويسهم في منع الفوضى الفكرية، ويعزز الثقة بالمصادر العلمية الموثوقة .

أن حفظ كرامة الإنسان يعد مقصدًا محوريًا في سورة الحجرات، حيث حظرت جميع صور الاعتداء المعنوي مثل السخرية واللمز والتنابز، لما لها من أثر سلبي على التماسك الاجتماعي .

أن الشريعة أولت عناية كبيرة بحماية الإنسان من الأذى المعنوي، واعتبرت انتهاك الكرامة سببًا لانتشار العداوة والبغضاء وضعف العلاقات الاجتماعية .

أن بناء الثقة الاجتماعية في سورة الحجرات يتحقق من خلال التثبت في الأخبار، وحسن الظن، والنهي عن التجسس والغيبة، مما يضمن سلامة العلاقات من الشكوك والاتهامات .

أن التدرج في النهي عن الآفات الاجتماعية (سوء الظن ثم التجسس ثم الغيبة) يكشف عن منهج وقائي متكامل لحماية المجتمع من تفكك العلاقات وانهيار الثقة .

أن مقصد وحدة المجتمع يقوم على إلغاء العصبيات الجاهلية، وتثبيت مبدأ المساواة الإنسانية، وجعل التقوى معيار التفاضل الوحيد بين الناس .

أن مبدأ التعارف بين الشعوب والقبائل في الإسلام يهدف إلى تحويل التنوع الإنساني من سبب للصراع إلى أداة للتعاون وبناء العلاقات الإيجابية .

أن الشريعة أقرت مبدأ الإصلاح بين المؤمنين كوسيلة أساسية لحل النزاعات، مع الحفاظ على رابطة الأخوة الإيمانية حتى في حالات الاقتتال .

أن مواجهة البغي والوقوف مع المظلوم يمثل آلية شرعية لحماية المجتمع من الظلم، ويؤكد أن العدالة الاجتماعية لا تتحقق إلا بردع المعتدي وإرجاعه إلى الحق .

المصادر والمراجع

الأحمدي، أحمد عبد الحكيم عبد الكريم. "قاعدة لا ضرر ولا ضرار وتطبيقاتها التربوية والاجتماعية ".مجلة الحكمة العالمية للدراسات الإسلامية والعلوم الإنسانية، المجلد 8، العدد 3.

ابن الجوزي، جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي .زاد المسير في علم التفسير .ط3. بيروت: المكتب الإسلامي، 1404هـ/1984م.

ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي .فتح الباري شرح صحيح البخاري .القاهرة: دار الريان للتراث، 1407هـ/1986م.

ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد .الإحكام في أصول الأحكام .تحقيق أحمد محمد شاكر، وتقديم إحسان عباس. بيروت: دار الآفاق الجديدة.

ابن حميد، صالح بن عبد الله، نضرة النعيم في مكارم أخلاق الرسول الكريم صلى الله عليه وسلم .ط4. جدة: دار الوسيلة للنشر والتوزيع.

بلقاضي، عبد الحفيظ. "مرونة الشريعة الإسلامية عبر المقاصد الشرعية: تحقيق التوازن بين الثوابت والمتغيرات ".مجلة منار الإسلام للدراسات والبحوث 17 .يوليو 2025.

البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين .شعب الإيمان .تحقيق عبد العلي عبد الحميد حامد. ط1. الرياض: مكتبة الرشد، 1423هـ/2003م.

التويجري، علي بن غازي. "المنهيات في سورة الحجرات شرح آياتها، وبيان حكمها، وأدلة النهي عنها، مع بعض أحكامها، مجلة الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، العدد 139، 1428هـ.

الثجلي، محمد رجا حنفي عبد المتجلي. "حق المساواة في الإسلام ".مجلة الداعي، دار العلوم ديوبند، الهند، العدد 6، سبتمبر 2005م.

حبش، محمد .القراءات المتواترة وأثرها في الرسم القرآني والأحكام الشرعية .ط1. دمشق: دار الفكر، 1419هـ/1999م.

الحسن، عبد اللطيف بن محمد. "منهج أهل السنة في تعظيم النبي ﷺ ".مجلة البيان، العدد 139 ربيع الأول 1420هـ/يوليو 1999م.

حاج، محمد شيخ أحمد محمد .مقاصد الشريعة الإسلامية وأثرها في رعاية حقوق الإنسان: دراسة تأصيلية مقارنة . مجمع الفقه الإسلامي، السودان، 2012م.

الريسوني، أحمد، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي .ط2. الرياض: الدار العالمية للكتاب الإسلامي، 1412هـ/1992م.

الزبيدي، محمد بن محمد الحسيني، إتحاف السادة المتقين بشرح إحياء علوم الدين .بيروت: مؤسسة التاريخ العربي، 1414هـ/1994م.

الزحيلي، محمد مصطفى، القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة .ط1. دمشق: دار الفكر، 1427هـ/2006م.

السعدي، عبد الرحمن بن ناصر .تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان .تحقيق عبد الرحمن بن معلا اللويحق. ط1. بيروت: مؤسسة الرسالة، 1420هـ/2000م.

السلمي، عياض بن نامي .أصول الفقه الذي لا يسع الفقيه جهله .ط1. الرياض: دار التدمرية، 1426هـ/2005م.

السوسوة، عبد المجيد محمد. "فهم النصوص في ضوء المقاصد: دراسة تأصيلية تطبيقية ".مجلة الشريعة والقانون، جامعة الكويت، مج31، ع104، 2016م.

الشوكاني، محمد بن علي بن عبد الله .فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير .ط1. دمشق– بيروت: دار ابن كثير ودار الكلم الطيب، 1414هـ.

الصنعاني، محمد بن إسماعيل الأمير .سبل السلام شرح بلوغ المرام .تحقيق عصام الصبابطي وعماد السيد. ط5. القاهرة: دار الحديث، 1418هـ/1997م.

الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير .جامع البيان عن تأويل آي القرآن .تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي. ط1. القاهرة: دار هجر، 1422هـ/2001م.

الغزالي، محمد .شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل .ط1. بغداد: مطبعة الرشاد، 1970م.

القرافي، شهاب الدين أحمد بن إدريس .الذخيرة .تحقيق محمد بو خبزة. ط1. بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1994م.

القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري .الجامع لأحكام القرآن .تحقيق أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش. ط2. القاهرة: دار الكتب المصرية، 1384هـ/1964م.

غلانت، فاطمة الزهراء .البعد المقاصدي لمبدأ التكافل في الإسلام .أطروحة دكتوراه، جامعة باتنة، الجزائر، 2009م.

مبدأ المساواة في الإسلام: دراسة تحليلية في مفاهيم التميز والتمييز. بدران محمد حسن، ومنير القباطي .مجلة الشريعة والقانون، جامعة العلوم الإسلامية، العدد 9، أكتوبر 2021م.

النووي، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف. المنهاج في شرح صحيح مسلم بن الحجاج .بيروت: دار الخير، 1416هـ/1996م.

حفظُ الصحة في ضوء القواعد المقاصدية الوسائلية، دراسة تأصيلية تطبيقية

كلتوم حسيني[1]

ملخص:

يشهد العالم المعاصر تطورا متسارعا في المجال العلمي والتكنولوجيات الحيوية، ينبني عليه تعقد النظم الصحية أفضى إلى حدوث نوازل ومستجدات تستدعي دقة النظر والدراسة. كان هذا البحث ناظرا إلى بيان دور القواعد المقاصدية الوسائلية في توجيه التطبيقات المتعلقة بالمجال الصحي. فتحدث عن المفاهيم الأساسية المتعلقة بالقواعد المقاصدية الوسائلية والصحة، وتطرق إلى تأصيل قاعدة الوسائل تأخذ أحكام المقاصد، وقاعدة سد الذرائع، وبيان أثرهما في بناء الأحكام الصحية، من خلال تنزيلهما على المجال محل الدراسة، تأكيدا على دورهما في تحقيق المصالح ودرء المفاسد. ليخلص في النهاية إلى أن حفظ الصحة يعد وسيلة لتحقيق مقصد حفظ النفس. وأن القواعد المقاصدية الوسائلية توفر إطارا شرعيا لتأصيل كثير من التدابير الوقائية المعاصرة، يساعد على بناء تصور شرعي متكامل للصحة ويضمن تحقق مقاصد الشريعة الإسلامية في حفظ الأنفس ورعايتها.

الكلمات المفتاحية: مقاصد الشريعة، حفظ الصحة، حفظ النفس، القواعد المقاصدية، سد الذرائع.

[1] باحثة دراسات عليا، تخصص فقه مقارن وأصوله، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية قسنطينة، الجزائر

مقدمة

إن الشريعة الإسلامية تنظر إلى مصالح الإنسان في الدين والدنيا، باعتباره حامل لواء التكليف وأمين رسالة التعمير، فحَفِظَت عليه ضروريات بقائه واستمرار نوعه، وجعلت حفظ النفس من عظيم مقاصدها، باعتبارها القوة الكامنة التي يستقيم بها الشأن الإنساني، وتخيَّرت إلى تحقيق هذا المقصد وسائلَ وأسبابا، وجعلت لهذه الوسائل ضوابطَ وقيودا.

فكانت القواعد المقاصدية ضوابط كلية تُعين على فهم الأحكام العامة وربطها بجزئياتها. لتصير أداة منهجية في فهم روح التشريع وتيسير سبل الاجتهاد. فانفتحت هذه القواعد على مختلف الجوانب التشريعية، لا سيما المتعلقة بالوسائل، كونها تنظر إليها باعتبار مقاصدها ومآلاتها.

وكانت الصحة أول أسباب حفظ النفس وأوثقها صلة به، وجُعِلَت مقصودة بذاتها لبناء العبد المتوازن واستدامة آثاره في الحياة، إذ بها يتهيأ البدن للامتثال والطاعة، والعمل والإنتاج، ومع التطور العلمي السريع، وتعقد النُّظم الصحية وتغيّر أنماط المعيشة، كثرت المستجدات وتشابكت المصالح وتنامت الحاجات الإنسانية، مما أبان عن مسيس الحاجة إلى تنظيمها وربطها بأصول الشريعة الحنيفة، فاستُدعيت قواعد المقاصد الوسائلية لضبطها بما يُجلِّ الصلاح ويدرأ الفساد.

إشكالية البحث:

إلى أي مدى تسهم القواعد المقاصدية الوسائلية في تأصيل مبدأ حفظ الصحة في الشريعة الإسلامية؟

أهمية الموضوع:

تتجلى أهمية هذا الموضوع من أهمية العلم الذي تنتمي إليه، فعلم مقاصد الشريعة من أجل العلوم وأشرفها، خاصة وأنت المقاصد بنت الأصول. وتزداد أهميته لما رُبط بمجال وسائلي تعلق بالصحة، كون الصحة وسيلة لحفظ النفس التي تُعد من الكليات الضرورية، ولعلها تتفوق على الدين أحيانا كما قال الشاطبي: "إذا عُدِمَ الدين، عُدِمَ ترتب الجزاء المرتجى، وإذا عُدِمَتِ النفس، عُدِمَ من يتدين"[1]، وتنضوي تحت هذه الكلية وسائل حافظة لها والتي لها عُلقة بالصحة، ويزيد الموضوع أهمية مما قاله ابن عاشور في كتابه مقاصد الشريعة الإسلامية لما طرق مبحث الوسائل قال أن هذا موضوع الوسائل لم يأخذ حقه من الدراسة، خلا القليل مما تناوله العزّ بن عبد السلام في كتابة قواعد الأنام والإمام القرافي في الفروق. ولما صار المجال الصحي طافحا بالنوزال، التي تمس كلية حفظ النفس، وكان التأليف في

[1] الموافقات، إبراهيم بن موسى اللخمي الشاطبي، ت: مشهور بن حسن آل سلمان، ط1، دار ابن عفان ، السعودية، 1417هـ/1997م، ج2، ص32.

قواعد المقاصد مادة خامًا، وجب إبراز أهمية القواعد المقاصدية الوسائلية في توجيه السلوكيات الصحية بما يحقق مصلحة حفظ النفس.

وللإجابة على الإشكالية المطروحة انتهج البحث المسلك التالي:

أولا: التأصيل المفاهيمي لحفظ الصحة والقواعد المقاصدية الوسائلية، مفهوم حفظ الصحة، مفهوم القواعد المقاصدية الوسائلية.

ثانيا: القواعد المقاصدية الوسائلية المتعلقة بحفظ حفظ الصحة، قاعدة للوسائل أحكام المقاصد وأثرها في حفظ الصحة، وقاعدة سد الذرائع وفتحها وأثرها في حفظ الصحة.

أولا: التأصيل المفاهيمي لحفظ الصحة والقواعد المقاصدية الوسائلية

تقوم الشريعة الإسلامية في بنائها الكلي على رعاية مصالح العباد، وحفظ مقومات وجودهم، على وجه يحقق سلامتهم الدينية والدنيوية، ومن أهم مجالات هذه الرعاية ما اتصل بصحة الإنسان وغذائه، لِمَا لهما من عُلْقَةٍ مباشرةٍ بحفظ النفس واستمرارها وقدرتها على القيام بوظائفها التي من أجلها خُلِقَتْ، ولا يتأسس هذا المقصد إلا بوسائل يُقوِّمها ميزان الشرع، ناظرًا إلى آثارها ومآلاتها.

تأسيسًا عليه؛ تعتبر قواعد المقاصد الوسائلية أصولا كاشفة عن منهج الشريعة في التعاطي مع الوسائل، فالوسيلة معتبرة بقدر ما تفضي إليه من جلبٍ للمصالح أو دفعٍ للمفاسد، فيصبح حضور هذا المنهج المقاصدي آكِدًا في المجال الصحي، إذ تتغيّر الوسائل، وتتجدد أنماطها، في حين تبقى الغاية الشرعية ثابتة في حفظ النفس وصيانتها من أسباب الضعف والعجز والهلاك.

1. مفهوم حفظ الصحة ومكانته ضمن مقاصد الشريعة.

مادة حَفِظَ، والحفظ نقيض النسيان وهو التعاهد وقلة الغفلة، وحفظ المال والسِّر حِفظا، أي رعاه[1]

إذن فحفظ الشيء صيانته ورعايته ووقايته من الضياع والفساد، لا يخرج تعريفه الاصطلاحي عن معناه اللغوي، إذ يُقصد به صيانة الشيء ورعايته، عن طريق بذل ما من شأنه ضمان بقاؤه، وحمايته من الفساد والتلف.

والصّح والصِّحة والصّحاح، خلاف السقم وذهاب المرض، وقد صحَّ فلان من علّته واستصح. وصححه الله فهو صحيح وصِحاح، وكذلك صحيح الأديم أي مقطوع من غير عيب، وهي البراءة من كل عيب وريب. والسفر مصحة (مفعلة من الصحة والعافية) وأرض مَصَحَّةٌ ومَصِحَّةٌ بمعنى بريئة من الأوباء ولا تكثر فيها العِلل والأسقام.[(2)]

[1] لسان العرب، جمال الدين ابن منظور، دار نشر أدب الحوزة، قم، إيران، 1405هـ، ج7، ص441.

[2] لسان العرب، المصدر السابق، ص507-508.

ليس بعيدا عن تعريف ابن منظور، عرّفها جيرارد كورنو في معجم المصطلحات القانونية بأنها حالة الشخص الذي يتمتع بسلامة بدنية وعقلية، [1] أي أنه أوردها في مقابل المرض.

والصحة اصطلاحا [2] هي حالة من التوازن النسبي لوظائف الجسم، الناجمة عن تكيفه مع عوامل البيئة المحيطة وهو مفهوم فيه دلالة على اتساع أبعادها واعتماد تعزيزها والارتقاء بها على السلامة والكفاءة الجسمية والعقلية وارتباطها بالسياق الاجتماع والثقافي والعلاقات مع الغير، ويتوقف مدلولها في عبارة أخرى مكافئة على التوافق بين صحة الجسم والنفس والمجتمع في إطار القيم. [3]

عرّفت الصحة منظمة الصحة العالمية في المادة الأولى من ميثاقها، أثناء الندوة العالمية بنيويورك بتاريخ 1946/07/22م، على أنها: "حالة من اكتمال السلامة بدنيًا وعقليًا واجتماعيًا، لا مجرد الخلوِ من المرض أو العجز"[4].

يَتَّضِح من تعاريف الصحة أن مفهومها لا يقتصر على غياب المرض أو العجز، بل يتعداه ليشمل أبعادا كثيرة تعكس تكامل الإنسان من جوانبه المختلفة، فالصحة ليست مفهوما بيولوجيًا فحسب، بل حالة مركبة تتداخل فيها العوامل العضوية، والنفسية، والاجتماعية، والبيئية، مما يدل على نظرة شمولية تحقق التوازن والرفاه في مختلف مجالات الحياة.

غير أن تعريف منظمة الصحة يُنتقض من حيث تعارضه مع الواقع، فاكتمال السلامة أمر لا ينضبط ويتنافى مع الحياة الواقعية، فتعرَّف الصحة بأنها:

الحالة المتوازنة للكائن الحي، التي تتيح له الأداء المتناغم والمتكامل لوظائفه الحيوية، بهدف الحفاظ على حياته ونموه الطبيعي [5].

ويقصد بحفظ الصحة مجموع التدابير الوقائية والعلاجية التي يراد بها المحافظة على سلامة البدن الإنسان وقواه ووظائفه، ووحمايته من أسباب المرض والضرر، واستدامة قدرته على القيام بمصالحه الدينية والدنيوية.

ولما كان شأن الإنسان خلافة الأرض، صار مكلفا مسؤولا، والتكليف لا يتأتى إلا بالاستطاعة والقدرة النفسية والبدنية. ولما كان حفظ النفس مقصدا كليا، تُذُرَّعَ إليه بحفظ الصحة باعتباره مقصدا تبعيا. لتيجلَّى البناء المقاصدي في العلاقة بين الوسيلة والمقصد.

ولما صارت هذه العلاقة آكدة، صيّرت حفظ الصحة على بعدين أساسسين:

---

[1] Vocabulaire de droit, Gérard Cornu, Presse universitaire de France, Delta, 1987, P744-745.

[2] تعريف الصحة باصطلاح أهل الفن، يعني بالاصطلاح الطبي، وليس بالمفهوم الشرعي الذي يقابل البطلان والفساد.

[3] البيئة والصحة العامة، إحسان علي محسنة، دار الشروق للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، 1994م، ص71.

[4] ديباجة دستور منظمة الصحة العالمية، منظمة الصحة العالمية، مؤتمر الصحة الدولي، نيويورك، 19-1946/06/22م، الوثائق الرسمية لمنظمة الصحة العالمية، العدد02، ص100.

[5] مفاهيم الصحة والمرض والتعافي، عفاف عيسى نظام، كلية التمريض، جامعة حماة، سوريا، دون تاريخ، ص2.

حفظ من جانب الوجود:

يحفظ الإنسان صحته بإيجاد كل ما من شأنه أن سيتجلب العافية والاستقرار الوظيفي للبدن والنفس والعقل، ويتمثل هذا في:

- الحرص على النظافة الشخصية؛ الالتزام بنظافة البدن والروح، والمأكل، والملبس، والمحيط.
- القيام بالأنشطة البدنية والفكرية، ففي ممارسة مختلف الرياضات صونٌ لكفاءة الجهاز الدوري والعضلي وصقلٌ لمرآة العقل، وتحقيقٌ للاستقرار النفسي.
- إعطاء الجسم حقه من النوم والراحة لتعزيز التوازن الحيوي الفيزيولوجي والنفسي، وتجديد الطاقة واستعادة النشاط.
- التغذية المتوازنة: توفير كفاية الجسم من طعام وشراب بلا إفراط ولا تفريط.

حفظ من جانب العدم:

تُحفظ الصحة عدما بمنع كل ما من شأنه أن يضعف البدن ويزيح حالة العافية والاستقرار الوظيفي للنفس والعقل ويمثل في:

- تجنّب أسباب المرض: عدم إجهاد البدن وحمله أكثر مما يطيق، تفادي الملوثات وإزالة عوامل الضرر.
- تعهد البدن بالعلاج والوقاية الطبية بالاستدراك عليه تداويًا حال زيارة الأسقام، وعنايةً اتقاءً منها، وذلك بالحرص على إجراء الفحوصات الدورية وأخذ التطعيمات الموسمية والإجبارية والالتزام بالإجراءات الاحترازية حال تفشي الأمراض (الحجر الصحي).
- تقليل المخاطر التي تؤدي إلى إهلاك النفس واجتناب الانحرافات الجنسية، والابتعاد عن السحر والعين والحسد.

بناءً على ما تقدم؛ يتضح أن حفظ الصحة لا يخرج عن حفظ النفس بل هو من صميمه، إذ يشترك معه في ثلاثة من خمسة مقاصد متلاحمة؛ حفظ النفس والعقل والنسل، والصحة عُمدة ذلك كله، فلا يتحقق بقاء الأبدان، ولا صفاء الإدراك، ولا استمرار الذرية، إلا بسلامة الأجهزة البدنية والنفسية والعقلية وصلوحيتها لأداء وظائفها الحيوية.

2. مفهوم القواعد المقاصدية الوسائلية.

تعريف القواعد المقاصدية

القاعدة على وزن فاعلة وهي الأساس، فقواعد كل شيء أسسه وأصوله التي يقوم عليها، وقواعد البيت أساسه، قال تعالى: {وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَاهِيمُ الْقَوَاعِدَ} [البقرة: 126] وقوله تعالى: {فَأَتَى اللَّهُ بُنْيَانَهُمْ مِنَ الْقَوَاعِدِ} [النحل:26]، والقاعدة في هاتين الآيتين بمعنى الأساس وما يُرفع عليه البنيان، وقواعد الهودج خشباته الجارية مجرى قواعد البناء.

فكل ما يرتكز عليه الشيء فهو قاعدة، وتُجمع على قواعد وهي أسس الشيء وأصوله حسًّا كان كقواعد البيت، أو معنويًا كقواعد الدين ودعائمه.

وورد في اصطلاح العلماء لفظ القاعدة بعدة معاني منها:

هي "قضية كلية منطبقة على جميع جزئياتها"[1].

وهي "الأمر الكلي الذي ينطبق على جزئيات كثيرة تفهم أحكامها منه"[2].

المعنى الاصطلاحي للقاعدة امتداد للتعريف اللغوي، أي أنه لم يخرج عن أصل المفهوم اللغوي، فكما أن البناء يقوم على أساسه الحسي، فإن الأحكام الفرعية الكثيرة ترتكز على القاعدة الكلية التي هي أساسها ومنطلقها.

تعريف المقاصد:

باب قصد، يقال: قصدته قصدا ومقصدا، وللقصد في اللغة معاني، منها إتيان الشيء واعتماده وأمِّهِ، قصد الرجل الأمر يقصده قصدا، إذا أمَّهُ [3]، وقصدت الشيء وله: اعتمدته [4]. ومنها الاعتدال والاستقامة، كالاقتصاد ضد الافراط، وهو ما بين الاسراف والتقتير، واقتصد فلان في أمره: أي استقام [5].

في الاصطلاح لم يُعرِّف العلماء القدامى المقاصد تعريفًا واضحًا ومحددًا، وإنما وجِدت لها جمل وكلمات تعلق ببعض أنواعها وأقسامها، وبأمثلتها وتطبيقاتها. فذكروا بعض الحِكم والأسرار والعلل المتصلة بأحكامها وأدلتها، وذكروا الضروريات الخمس، وذكروا النصوص العامة التي تدل على حقيقتها وحجيتها. ولعل منابع قرائحهم وأفهامهم نضبت فجعلتهم في غُنيَّة عن وضع تعريف دقيقً لها. حتى إن الشاطبي رحمه الله لم يُعرِّفها في تآليفه ولم يضع لها حدًّا، بل أشار في مقدمة الموافقات [6] إلى أنه لا يقدر أن يطلع على هذا الكتاب إفادة وإستفادة إلا من كان ربّانا من علوم الشريعة أصولا وفروعا، عقلا ونقلا، فإن هذا إماءُ إلى كون المقاصد كانت واضحة عندهم في معناها، وإلا احتيجت إلى تنصيص على حدِّها.

---

[1] التعريفات، علي بن محمد الجرجاني، مكتبة لبنان، بيروت، 1985م، ص177.

[2] الأشباه والنظائر، تاج الدين السبكي، ت: عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1991م، ج1، ص11.

[3] جمهرة اللغة، ابن دريد الأزدي، ت: رمزي منير بعلبكي، ط1، دار العلم للملايين، بيروت، 1987م، ج2، ص656.

[4] المخصص، علي بن اسماعيل ابن سيده المرسي، ت: خليل ابراهيم جفال، ط1، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1417هـ/1996م، ج4، ص383.

[5] القاموس المحيط، محمد بن يعقوب الفيروزابادي، ت: محمد نعيم العرقسوسي، ط8، موسسة الرسالة، بيروت، 1426هـ/2005م، ج1، ص396.

[6] الموافقات، مصدر سابق، 1417هـ/1997م، ج2، ص32. بتصرف

أما العلماء المعاصرون فقد اعتنوا عناية فائقة بالمقاصد ومنهم من جعله عِلْمًا مستقلا عن أصول الفقه، وعَلَمًا على مُراد الشارع، خاصة لما انبروا لمعالجة القضايا المعاصرة، وتنزيل الفقه على الواقع وتحقيق المصلحة العامة، فدُونت المقاصد، ووضعت لها الحدود والتعاريف، ومن التعاريف الواردة عليها:

تعريف الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور، قال عنها بأنها: المعاني والحكم الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع أو معظمها، بحيث لا تختص ملاحظتها بالكون في نوع خاص من أحكام الشريعة [1].

أما علّال الفاسي فعرّفها بـ: "وهي الغاية من الشريعة، والأسرار التي وضعها الشارع عند كل حكم من أحكامها" [2].

وقد عرّفها نور الدين الخادمي بقوله: هي المعاني الملحوظة في الأحكام الشرعية، والمترتبة عليها سواء أكانت تلك المعاني حِكما جزئيا أم مصالح كلية أم سمات إجمالية، وهي تتجمّع ضمن هدف واحد هو تقرير عبودية الله ومصلحة الإنسان في الدارين[3].

تعريف القواعد المقاصدية باعتباره لقبا

عرّف عبد الرحمان الكيلاني القواعد المقاصدية بأنها: "ما يعبر عن معنى عام مستفاد من أدلة الشريعة المختلفة، اتجهت إرادة الشارع إلى إقامته من خلال ما بنيَّ عليه من أحكام [4]".

وعرفها محمد شبير بأنها: "قضية كلية تعبر عن إرادة الشارع من تشريع الأحكام وتستفاد عن طريق الاستقراء للأحكام الشرعية [5]".

وقال عنها محمد همام ملحم بأنها: "أمر كلي قطعي مستفاد من استقراء معانٍ كلية شُرِّعت لأجلها الأحكام [6]".

وبناءً على ما سبق يُمكن القول بأن القاعدة المقاصدية قضية كلية مصلحية مستفادة من أدلة الشريعة المختلفة، تُستنبط عن طريق استقراء الأحكام العامة، وتُعبر عن إرادة الشارع في تحقيق المصالح ودرء المفاسد، وتهدف إلى ضبط الفهم والاجتهاد في تقدير عِلَلِ الأحكام وتنزيلها.

مفهوم القواعد الوسائلية

---

[1] مقاصد الشريعة الإسلامية، محمد الطاهر بن عاشور، ت: محمد الطاهر الميساوي، ط2، دار النفائس، الأردن، 1445هـ/2023م، ص209.

[2] مقاصد الشريعة ومكارمها، علال الفاسي، ط5، دار الغرب الإسلامي، المغرب، 1993م، ص7.

[3] الاجتهاد المقاصدي حجيته، ضوابطه، مجالاته، نور الدين الخادمي، ط1، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، 1419هـ/1998م ج1، ص52-53.

[4] قواعد المقاصد عند الإمام الشاطبي، عبد الرحمان الكيلاني، دار الفكر للنشر والتوزيع، دمشق، 1421هـ/2000م، ص55.

[5] القواعد الكلية والضوابط الفقهية، محمد عثمان شبير، دار النفائس، الأردن، 1421هـ/2000م، ص31.

[6] القواعد المقاصدية في تصنيف الأولويات وتطبيقاتها في القضية الفلسطينية، محمد همام ملحم، ط1، دار النداء، اسطنبول، 2019، ص38.

تنتظم القواعد المقاصدية ضمن قواعد المقاصد العامة، وقواعد المقاصد في الاجتهاد، وقواعد الكشف عن مقاصد الشارع، وقواعد مقاصد المكلفين، وقواعد الموازنة والترجيح بين المصالح والمفاسد، وقواعد الوسائل، ولعل الأخيرة ضابطة للمجال الصحي، ذلك أن الصحة والغذاء وسيلتان لتحقيق مقصد حفظ النفس.

تعريف قواعد الوسائل باعتبار مركبا وصفيا

مصدرها وسل، بمعنى رغب وطلب، يقال وسل إذا رغب، والواسل الراغب إلى الله عزّ وجل[1]. قال تعالى:{أُوْلَئِكَ الَّذِينَ يَدْعُونَ يَبْتَغُونَ إِلَى رَبِّهِمُ الْوَسِيلَةَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ وَيَرْجُونَ رَحْمَتَهُ وَيَخَافُونَ عَذَابَهُ إِنَّ عَذَابَ رَبِّكَ كَانَ مَحْذُورًا} [الإسراء: 57]، فالوسيلة ما يتوصل به إلى الشيء، أو يتقرب به إليه.

الوسائل اصطلاحا:

عرّفها القرافي بأنها الطرق المفضية إلى المقاصد، وحكمها حكم ما أفضت إليه من تحليل أو تحريم، غير أنها أخفض رتبة من المقاصد في حكمها[2].

والوسائل عند ابن عاشور: هي الأحكام التي شُرِّعت لأن بها تحصيل أحكام أخرى، فهي غير مقصودة لذاتها، بل لتحصيل غيرها على الوجه المطلوب الأكمل، إذ بدونها قد لا يحصل المقصد أو يحصل معرّضا للاختلال والإنحلال[3].

وقال عنها مصطفى مخدوم بأنها: الأفعال التي لا تُقصد لذاتها، لعدم تضمنها المصلحة أو المفسدة، وعدم أدائها إليها مباشرة، ولكنها تقصد للتوصل بها إلى أفعال أخرى هي المتضمنة للمصلحة أو المفسدة، والمؤدية إليها[4].

قَمِنٌ بالبيان الإشارة إلى أن العلماء قد اختلفوا في صياغة حدِّ الوسائل، غير أن كلمتهم اتحدت في اعتبار أن الوسيلة ما يُتوصل به إلى المقصد أو ما يُتَحَصَّل به الحكم.

تعريف قواعد الوسائل باعتباره لقبا

هي القواعد الكلية التي تجلّي أحكام الوسائل المفضية إلى المقاصد من حيث رتبتها وأهميتها وعلاقتها بما يقاربها وما يجوز تعاطيه منها وما لا يجوز، وهي في الأصل قواعد مقاصدية تدلي بنَسب وثيق إلى الحقل الأصولي، أو الحقل الفقهي، أو إلى الحقلين معا على سبيل الاشتراك[5].

---

[1] مقاييس اللغة، أحمد بن فارس، مقاييس اللغة، ت: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، دمشق، 1399هـ/1979م، ج6، ص110.

[2] الذخيرة، شهاب الدين القرافي، ت: محمد حجي، ط1، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1994م، ج1، ص153.

[3] مقاصد الشريعة، مرجع سابق، ص359.

[4] قواعد الوسائل في الشريعة الإسلامية، مصطفى بن كرامة الله مخدوم، ط1، مكتبة كنوز إشلبيليا، السعودية،1420هـ/1999م، ص54.

[5] قواعد الوسائل وأثرها في تنمية العمل الخيري، قطب الريسوني، بحث مقدم إلى مؤتمر العمل الخيري الخليجي الثالث، دائرة الشؤون الإسلامية والعمل الخيري، دبي، 20-2008/01/22م، ص7.

يبدو أن قطب الريسوني له قصب السبق في وضع حد لقواعد الوسائل باعتبارها قواعدًا مستقلةَ، ويمكن تعريفها بأنها:

عبارة عن أحكام كلية عامة تهدف إلى تنظيم وتوجيه استخدام الوسائل وتحدد إذا ما كانت الوسيلة المستخدمة تؤدي إلى مقصد شرعي، وتبيّن معايير تصنيفها بين ما هو جائز ومحظور، بحسب إفضاءها.

ثانيا: القواعد المقاصدية الوسائلية المتعلقة بحفظ حفظ الصحة

يتعلق بحفظ الصحة جملة من القواعد المهمة يُذكر منها ما يلي:

قاعدة الوسائل تأخذ أحكام المقاصد وأثرها في حفظ الصحة.

التعريف بالقاعدة

وتعني القاعدة أن كل ما يؤدي إلى حصول المقصد من فعل أو وسيلة يُعطَى نفس حكم المقصد، فإن كان المقصد مشروعا صارت الوسيلة إليه مشروعة، وإن كان محرما صارت وسيلته محرمة. وفي ذلك يقول القرافي أن" حكم الوسائل حكم ما أفضت إليه"[1]، فإن كان المقصد واجبا أو محرما، اكتسبت وسيلته صفة الوجوب أو التحريم، وإن كان مندوبا أو مباحا أو مكروها، فكل ما يُتَوَسَّلُ به إليه يعتليه الندب، أو الإباحة أو التحريم تبعا له.

وفي ذات السياق يقول ابن القيم: "فوسائل المحرمات والمعاصي في كراهتها والمنع منها بحسب إفضائها إلى غاياتها وارتباطها بها، ووسائل الطاعات والقربات في محبتها والإذن فها بحسب إفضائها إلى غاياتها[2]". وقد سبق بيان ذلك في معرض الحديث عن علاقة المقاصد بالوسائل.

وبالتالي يحكم على الوسيلة إلى الشيء، تبعا لمقصدها، فهي ليست مقصودة لذاتها دائما وإنما مكملة للمقصد وخادمة له، تُعتبر بالنظر إلى ما تفضي إليه من مصلحة أو مفسدة.

أدلة القاعدة

يستدل لقاعدة "الوسائل تأخذ حكم المقاصد" من نصوص الكتاب والسنة:

قال تعالى: {ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ لاَ يُصِيبُهُمْ ظَمَأٌ وَلاَ نَصَبٌ وَلاَ مَخْمَصَةٌ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلاَ يَطَؤُونَ مَوْطِئًا يَغِيظُ الْكُفَّارَ وَلاَ يَنَالُونَ مِنْ عَدُوٍّ نَّيْلاً إِلاَّ كُتِبَ لَهُم بِهِ عَمَلٌ صَالِحٌ إِنَّ اللَّهَ لاَ يُضِيعُ أَجْرَ الْمُحْسِنِينَ}[سورة التوبة: 121] يقول العزّ بن عبد السلام استدلالا بالآية: "وإنما أثيبوا على الضمأ والنصب وليسا من فعلهم، لأنهم تسببوا إليهما بسفرهم

[1] أنوار البروق في أنواء الفروق، شهاب الدين القرافي، وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف، السعودية، 1431هـ/2010م، ج2، ص33.

[2] إعلام الموقعين عن رب العالمين، محمد بن أبي بكر بن القيم الجوزية، ت: مشهور حسن آل سليمان، ط1، دار ابن الجوزي، السعودية، 1463هـ، ج3، ص553.

وسعيهم، وعلى الحقيقة؛ فالتأهب للجهاد الذي هو وسيلة إلى إعزاز الدين، وغير ذلك من مقاصد الجهاد، فالمقصود ما شرع الجهاد لأجله، والجهاد وسيلة إليه، وأسباب الجهاد كلها وسائل إلى الجهاد، الذي هو وسيلة إلى مقاصده"[1].

يُفهم من هذا أن السعي بالسفر والتأهب، ليس واجبا في ذاته ولكنه لما ارتبط بالجهاد صار وسيلة إليه فأخذ حكم الجهاد نفسه وأُثيبَ عليه، والجهاد في ذاته وسيلة واجبة تأخذ حكمها من وجوب إعزاز الدين.

قال الله عزّ وجلّ: {وَتَعَاوَنُواْ عَلَى الْبَرِّ وَالتَّقْوَى وَلاَ تَعَاوَنُواْ عَلَى الإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ} [المائدة:03] يُعقِب العزّ بن عبد السلام عن الآية قائلا إن فيها: "نهي عن التسبب إلى المفاسد، وأمر بالتسبب إلى تحصيل المصالح"[2].

فلما كان البر والتقوى مقصدا مطلوبا شرعا، كان التعاون عليه وسيلته المأمور بها، فأخذ حكمه. ولما كان الإثم والعدوان منهي عنه شرعا، صار التعاون عليه وسيلة تؤدي إليه، فحرمت بالتَّبع.

– عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم:"من سلك طريقا يلتمس فيه علما، سهل الله له به طريق إلى الجنة"[3]. في الحديث ترغيب وتحبيب في طلب العلم لما له من أجر عظيم في الدنيا والآخرة. ويستشف منه أنه لما كان دخول الجنة مقصدا وهو أعظم المقاصد المطلوبة شرعا، صار كل شيء يوصل إليها مطلوب شرعا، ولما كان طلب العلم مطلوبا وجوبا أو ندبا، صار التماس سبل تحصيله وسيلة مطلوبة إيجابا أو ندب.

عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم:"من تطهر في بيته، ثم مشى إلى بيت من بيوت الله ليقضي فريضة من فرائض الله، كانت خطواته: إحداهما تحط خطيئة، والأخرى ترفع درجة"[4].

إن التطهر في البيت، والمشي إلى المسجد وسائل لأداء الصلاة، ولما كانت الصلاة واجبة، أصبحت كل الوسائل المودية إليها واجبة. حتى الخطوات إلى المسجد مُثابٌ عليها مع أنها مجرد وسيلة إلا أنها لما ارتبطت بمقصد عظيم اكتسبت منه صفة القُربة وشرف العظمة.

أثر قاعدة الوسائل تأخذ أحكام المقاصد في حفظ الصحة

وُكِّلَ إلى الإنسان مسؤولية حماية نفسه، وصيانتها من مجلبات الهلاك، ذلك أن النفس لله أودعه أمانة حفظها ورعايتها، ولأن هذا المقصد شريف في ذاته، فإن كل وسائله تأخذ حكمه وشرفه، لأجل ذلك وجبت النظافة الشخصية والالتزام بإزالة النجاسات، وتعهد البدن بالغسل وتطهير الملبس وتنظيف المأكل والمشرب والمحيط، لأنها

---

[1] قواعد الأحكام في مصالح الأنام، العز بن عبد السلام، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، 1414هـ/1991م، ج1، ص125.

[2] قواعد الأحكام في مصالح الأنام، مرجع سابق، ج1، ص156.

[3] أخرجه مسلم في الصحيح، كتاب الذكر والدعاء والتوبة والاستغفار، باب فضل الاجتماع على تلاوة القرآن وعلى الذكر، حديث رقم: 2699، ج4، ص2074.

[4] أخرجه مسلم في الصحيح، كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب المشي إلى الصلاة تمحى به الخطايا وترفع به الدرجات، حديث رقم: 666، ج1، ص462.

وسائل مجلبة للعافية. ومتى ارتبطت بالتجمل والتزين وتحسين الهيئة والظهور الاجتماعي اللائق اكتسبت صفة الندب والاستحباب كونها من متمِّمات المقصد. أما إذا هوس الإنسان بالنظافة وبالغ فيها خيلاءً وتفاخرا أو تشبهًا بأهل الرفاه، فإنها تُكره لكراهة مقصدها، وتحرم إذا قُصد إليها باستعمال مواد ثبت ضررها كمسببات الحساسية (حقن البوتوكس[1]) أو المواد المشتقة من أصول محرمة أو مواد كُسِبَتْ بطرق غير شرعية.

وبالتدليل على أفضال الأنشطة الرياضية ومساهمتها في رفع التوازن الصحي للإنسان، وُجِدَ أنها وسيلة لتحسين الأداء الحيوي للجسم، وتعتيلها الأحكام التكليفية ما ثبت مقصدها، فتجب عندما يتوقف عليها بقاء النفس، كأن يوصي الأطباء بممارستها لعلاج مرضٍ مُتعيِّنٍ بحيث لا يتحقق الشفاء منه إلا بها، كاضطرابات التمثيل الغذائي في داء السكري من النوع الثاني الذي ينتج عن اضطراب في تنظيم نسب السكر والأنسولين في الدم، حيث تساعد الرياضة المنتظمة على حرق فائض الغلوكوز مما يقلل من مقاومة الأنسولين، أو كانت بديلا عن علاج دوائي له آثار مضرة بالجسم، مثل السمنة؛ إذ يساعد النشاط البدني على إنقاص الوزن دون الحاجة إلى أدوية التخسيس الكيميائية.

وتندب وتستحب إن أُريد بها تنشيط النفس وترويض البدن على الطاعات والعمل، والتسلية والترفيه، وتكره إن كان فيها شُغلٌ عن أداء الواجبات الشرعية أو إرهاق للبدن دون فائدة تُرجى، أما إذا أدت إلى التعصب والعدوان (حال التعصب لفرق وأندية كرة القدم)، أو تُوُسِّلَ بها إلى كشف العورات أو الاختلاط المحرم، فإنها تحرم بتحريم المقصد.

أما إراحة الجسم بإعطائه حقه من النوم والاسترخاء فإنما يجب لتعزيز توازنه الفيزيولوجي، وحفظ الجهاز العصبي من التلف والانهيار، ويكره الإفراط في النوم المؤدي إلى الخمول والكسل، ويُحرم إن اتُّخِذ ذريعة إلى تفويت الواجبات الشرعية.

وتُعْطَى التغذية حكم الوجوب بقدر ما يتوقف عليها من بناء الجسد، ودوام نشاط أجهزته الحيوية، أما إن كانت التفريط أو الإفراط في الأكل يُلقي بالإنسان في فم المهالك والمضار فإنها تُحرم من هذا الوجه.

وتُنزّل هذه القاعدة على مسؤولية الإنسان تجاه بدنه من خلال تعهده بالرعاية الصحية وقاية وعلاجا، كونهما من وسائل الحفظ الصحية، فتتفاوت أحكامهما بتفاوت مقاصدهما الجزئية. فيُندب ويستحب إجراء الفحوصات الدورية باعتبارها وسيلة للكشف المبكر عن الأمراض، وعند تأكد الإصابة بالمرض فإن الاستدراك عليه بالتداوي يصبح واجبا، ويكره تركه تهاونا إن كانت العّلة خفيفة غير مهلكة، أو كانت مشقته أكثر من آلام السقم. ويُحرم إذا رُفِض الدواء مع إدراك خطورة الداء، أو كان العلاج في أصله يسبب ضررا أكبر، أو إذا تعالج المريض بأدوية محرمة.

---

[1] البوتوكس مادة بروتينية مستخلصة من بكتيريا كلوستديوم بوتيلينوم Clostidium botilinum، تسبب شللا عضليا عن طريق تثبيط الإشارات العصبية المتجهة إلى العضلات، تستخدم في العلاجات التجميلية والطبية، غير أن لها مضاعفات خطيرة على صحة المريض إذ تسبب حساسية مفرطة، وفي حالات كثيرة تؤدي إلى الإصابة بداء البوتيليزم Botulism وهو مرض عصبي قاتل.

Complication and safety in the use of Botulinum toxin type-A (BoNT-A) for aesthetic purposes, Alisson de Aquino Firmino, International journal of Health Science, Salvador, Brazil, 2023, N°100, p3.

ولأن الأصل في العورة الستر، والكشف عنها محرم شرعا، احتراما لخصوصية الإنسان وصيانة لكرامته، غير أنه إذا استدعت الضرورة إلى كشفها كُشفت[1]، متى اضطر إليها المبتلى غير باغٍ ولا راغب، لتوقف تشخيص مرضه وعلاجه عليه، فهنا صار الانكشاف وسيلة لمقصد ضروري وحتمي، فأخذت صفة الحتمية منه واتبعته في وجوب الحكم.

كما أنه يُباح للإنسان أن يؤثر غيره ببعض دمه، إعانة على علاجه وإنقاذا لحياته، فالوسيلة أُبيحت لأنها ارتبطت بغاية شريفة وقصد مباح، لكن إن كان هذا المتبرع مصابا بالأنيميا أو الهيموفيليا[2] أو أيٍّ من أمراض الدم، فإنه يُحرم عليه التبرع، لأن ذلك يُعَدُّ ذريعة إلى إهدار الصحة وإلقاء النفس إلى التهلكة، ويناقض مقصد حمايتها من الأذى.

ثم إن استعمال المخدرات محرم لثبوت ضررها[3]، غير أنه يجري مجرى الأسباب المباحة والواجبة إذا ارتبط استخدامها بغايات طبيّة مُلِحَة، كتسكين الآلام الشديدة، حيث يجب على المريض وبإشراف طبي أن يتناول العقاقير المحتوية على مواد مخدرة لتخفيف آلامه إن لم يوجد بديل آخر، فإن امتنع عن ذلك يُحكم عليه بالحرمة لتعمده إيذاء النفس بحملها على ما لا تطيق. كما ليس من حقة الاعتراض على التنويم الجراحي بحجة احتواءه على مخدر، لأنه لا سبيل إلى علاجه وإجراء عمليات شق الجسد دونه، فإن أبى يؤثم، فليس له خيار منع استخدامه، لأن المقصد مشروع ووسيلته مباحة ومشروعة، وإن خالفه لعدم قبول الوسيلة فقد تعمد الإضرار بالنفس المؤتمن عليها.

تأسيسا على ما سبق، فإنه لما كان مقصد حفظ الصحة ضروريا وواجبا، صارت كل وسائله العلاجية والوقائية في رتبة الضروريات، يعتليها حكم الوجوب، ويلحقها حكم التحريم كلما أفضت إلى إفساد صحي يناقض مقصد حفظ الصحة.

قاعدة سد الذرائع وفتحها وأثرها في حفظ الصحة

شرح القاعدة

الذرائع في لغة الشرعيين ما يكون طريقا لمحرم أو لمحلل، فإنه يأخذ حكمه فالطريق إلى الحرام حرام، والطريق إلى المباح مباح، وما لا يؤدي الواجب إلا أنه واجب فهو واجب[4].

---

[1] الفقه الميسر، عبد الله بن محمد الطيار، عبد الله بن محمد المطلق، ومحمد بن إبراهيم الموسى، ط1، دار الوطن للنشر، الرياض، 1432هـ/2011م، ج12، ص120.

[2] الهيموفيليا: اضطراب وراثي نادر، يتمثل في نقص أحد عوامل تخثر الدم مما يجعل الدم لا يتجلط طبيعيا. فيسبب نزيفا متكررا ومستمرا.
Hemophilia: the past, the present, and the future, Omar Matuk-Villason, Jonathan C, Roberts, MD, Fernando F, Corrales-Medina, MD, Pediatrics in Review, united states, 2021, N°12, p672.

[3] حكم استعمال المخدرات في التداوي، حاتم الحاج، المؤتمر التاسع عشر للأئمة لدى جمعية علماء فقه القضايا الطبية، مجمع فقهاء الشريعة بأمريكا، من 22 إلى 24سبتمبر 2023م، هيوستن، ص23.

[4] أصول الفقه، محمد أبو زهرة، دار الفكر العربي، القاهرة 1377هـ/1958م، ص287.

ويدور المعنى العام لقاعدة سد الذرائع حول تعلقها بالوسائل الجائزة في ذاتها إذا كان الأخذ بها يفضي إلى ممنوعٍ شرعا، فتُسَدُ احترازا من ذلك الإفضاء. وتأكيدا على هذا المعنى يقول القرافي[1] سدُّ الذريعة هو: "حسم مادة الفساد دفعا لها"ثم أضاف:" بل الذرائع ثلاثة أقسام:

قسم أجمعت الأمة على سده ومنعه وحسمه، كحفر الآبار في طرق المسلمين، فإنه وسيلة إلى إهلاكهم.

وقسم أجمعت الأمة على عدم منعه، وأنه ذريعة لا تسد ووسيلة لا تحسم، كالمنع من زراعة العنب خشية لخمر، فإنه لم يقل به أحد.

وقسم اختلف فيه العلماء هل يسد أم لا؟ كبيوع الآجال عند المالكية".

ويقول ابن عاشور أن لفظ سد الذرائع أُصطُلِح لإبطال الأعمال التي تؤول إلى فساد معتبر، وهي في ذاتها لا مفسدة فيها.[2] وعليه يتجه الأخذ بسد الذرائع إلى الأخذ بنهايات الأمور ومآلات الأفعال، وفي ذات السياق يقول الشيخ محمد أبو زهرة: "فالأصل في اعتبار الذرائع هو النظر إلى مآلات الأفعال، فيأخذ الفعل حكما يتفق مع ما يؤول إليه، سواء أكان يقصد ذلك الذي آل إليه الفعل أم لا يقصده، فإذا كان الفعل يؤدي إلى مطلوب فهو مطلوب وإن كان يؤدي إلى شر فهو منهي عنه[3].

وبالتالي؛ فقاعدة سد الذرائع تقوم مباشرة على المقاصد والمصالح، فهي تقوم على أساس أن الشارع ما شرع أحكامه إلا لتحقيق مقاصدها، من جلب المصالح ودرء المفاسد، فإذا أصبحت أحكامه تستعمل ذريعة لغير ما شرعت له، ويتوسل بها إلى خلاف مقاصدها الحقيقية، فإن الشرع لا يقر إفساد أحكامه وتعطيل مقاصده، ولا يجوز لأهل الشريعة أن يقفوا مكتوفي الأيدي، أمام هذا التحريف للأحكام عن مقاصدها، بدعوى عدم مخالفة ظواهرها ورسومها.[4]

إن منطق سد الذرائع يقوم على منع كل وسائل الفساد وقطع الطرق المفضية إليه، غير أن الشريعة الإسلامية لم تقتصر على ذلك، فكما أمرت بقطع طرق الحرام، فإنها في مقابل ذلك حرصت على تسهيل كل الوسائل إلى تفضي إلى تحقيق المصالح، وهذا ما يعرف بمبدأ فتح الذرائع.

---

[1] أنوار البروق في أنواء الفروق، مرجع سابق، ج2، ص32.

[2] مقاصد الشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ص311.

[3] أصول الفقه، مرجع سابق، ص288.

[4] نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، أحمد الريسوني، دار الأمان، الرباط، 1430هـ/2009م، ص74.

يُفهم من هذا أن الشريعة كما سدّت ذرائعَ، فتحت أُخَرْ، يقول القرافي: اعلم أن الذريعة كما يجب سدها يجب فتحها"[1]. ومعنى فتح الذرائع هو إجازة الوسائل المؤدية إلى كل خير وبر ومعروف، وتكون الدعوة إلى الطاعات والخيرات، وسائر الأمور النافعة.

إذن؛ متعلق قاعدة الذرائع سدًّا وفتحًا، هو الأفعال الجائزة في ذاتها، لكنها قد تؤدي إلى مصلحة راجحة فتطلب مباشرتها، وقد تؤدي إلى مفسدة راجحة، فينهى عن مباشرتها[2].

أدلة قاعدة سد الذرائع

الأدلة على الذرائع سدًّا وفتحًا كثيرة متعددة، يُتَخَيَّرُمنها ما يأتي:

– قال تعالى:{وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ كَذَٰلِكَ زَيَّنَّا لِكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلَهُمْ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِم مَّرْجِعُهُمْ فَيُنَبِّئُهُم بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ}[الأنعام:109] تخاطب الآية النبي صلى الله عليه وسلم والمؤمنين كافة، بالانتهاء عن سب آلهة الكفار، مخافة أن يسبوا الإسلام أو النبي صلى الله عليه وسلم والله عزّ وجل، فلا يحل للمسلم أن يسبّ دينهم ولا صلبانهم ولا يتعرض لما يؤدي إلى ذلك أو نحوه[3].كما بيّن ابن القيم رحمه الله وجه النهي في ذلك في قوله: "فسب آلهة المشركين مع كونه غيضا وحمية لله تعالى وإهانة لآلهتهم، إلا أنه سيكون وسيلة وذريعة لهم لسبِّ الله تعالى، وكانت مصلحة ترك مسبته تعالى أرجح من سبنا لآلهتهم، وهذا كالتنبيه بل كالتصريح عن المنع من الجائز لئلا يكون سببا في فعل ما لا يجوز"[4].

– قال تعالى: {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الَّذِينَ اتَّخَذُوا دِينَكُمْ هُزُوًا وَلَعِبًا مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ وَالْكُفَّارَ أَوْلِيَاءَ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ}[المائدة: 59] نهى الله عزّ وجلّ عن ولاية غير المسلمين، سواء كانوا كفارًا، أو مشركين، أو من أهل الكتاب، أو منافقين، والنهي عن ولايتهم حسمًا لذريعة الافتتان في الدين. وتأكيدا على حرمة الكفر والنهي عن جميع ما يؤدي إليه، وبَيَّنَ جلّ شأنه علّة النهي في قوله: {وَدُّوا لَوْ تَكْفُرُونَ كَمَا كَفَرُوا فَتَكُونُونَ سَوَاءً فَلَا تَتَّخِذُوا مِنْهُمْ أَوْلِيَاءَ حَتَّىٰ يُهَاجِرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَإِن تَوَلَّوْا فَخُذُوهُمْ وَاقْتُلُوهُمْ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ وَلَا تَتَّخِذُوا مِنْهُمْ وَلِيًّا وَلَا نَصِيرًا}[النساء:88].

– ويستدل أيضا بتحريم الزنا، فلما حرمها الله تعالى، نهى عن كل وسيلة تقرب إليه، لقوله: {وَلَا تَقْرَبُوا الزِّنَاإِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلًا}[الإسراء:32] والنهي عن الاقتراب أبلغ من النهي عن الفعل، ولأجل ذلك حرم الله تعالى

---

[1] أنوار البروق في أنواء الفروق، مرجع سابق، ج2، ص33.

[2] قواعد الوسائل في الشريعة الإسلامية، مصطفى بن كرامة الله مخدوم، ط1، مكتبة كنوز إشبيليا، السعودية، 1420هـ/1999م، ص367.

[3] المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، عبد الحق بن غالب بن عطية الأندلسي المحاربي، ت: عبد السلام عبد الشافي، ط1، دار الكتب العلمية بيروت، 1422هـ، ج2، ص322.

[4] إعلام الموقعين عن رب العالمين، مرجع سابق، ج4، ص6.

على النساء إبداء الزينة للأجانب والتبرج، والخضوع في القول والضرب بالأرجل. ولأجل ذلك أيضا أمر بغض البصر وستر العورة، وناهم عن الخلوة مع غير ذي محرم، كل ذلك لأنها وسائل إلى الزنا والفاحشة[1].

وأما من السنة الشريفة فإن النبي صلى الله عليه وسلم كف عن قتال المنافقين بالمدينة مع كونه مصلحة لئلا يكون وسيلة لنفور الناس عن دين الله، فعن جابر بن عبد الله رضي الله عنه قال: "كنا في غزاة، قال سفيان مرة: في جيش، فكسع رجل من المهاجرين رجلا من الأنصار، فقال الأنصاري: يا للأنصار، وقال المهاجري: يا للمهاجرين، فسمع ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقال: ما بال دعوى الجاهلية، قالوا يا رسول الله: كسع رجل من المهاجرين رجلا من الأنصار، فقال: دعوها فإنها منتنة، فسمع بذلك عبد الله بن أُبَيّ فقال: فعلوها، أما والله لئن رجعنا إلى المدينة ليخرجنّ الأعزّ منها الأذل، فبلغ النبي صلى الله عليه وسلم، فقام عمر فقال: يا رسول الله، دعني أضرب عنق هذا المنافق، فقال النبي صلى الله عليه وسلم: دعه، لا يتحدث الناس أن محمدا يقتل أصحابه[2].

– عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: "نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يبيع حاضر لبادٍ، ولا تناجشوا، ولا يبيع الرجل على بيع أخيه، ولا يخطب على خطبة أخيه"[3] مع أن الأصل في الخطبة الإباحة، إلا أن النبي صلى الله عليه وسلم نهى عنها، ذلك لأنها تؤدي إلى الفرقة والعداوة، ولأن الأصل في التشريع نشر المودة والرحمة بين الناس، فلما كانت الخطبة على الخطبة تؤدي إلى نشر البغضاء والفتنة مُنِعَتْ حفاظا على لُحْمَةِ المسلمين.

وفتحا للذريعة يستدل له من الكتاب بقوله تعالى: {أَمَّا السَّفِينَةُ فَكَانَتْ لِمَسَاكِينَ يَعْمَلُونَ فِي الْبَحْرِ فَأَرَدْتُ أَنْ أَعِيبَهَا وَكَانَ وَرَاءَهُمْ مَلِكٌ يَأْخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ غَصْبًا}[الكهف:78] يقول الإمام البخاري: أن موسى والخضر عليهما السلام لما ركبا السفينة، فاجأ الخضر موسى بن قلع لوحا من ألواح السفينة بالقدوم، فقال له موسى عليه السلام: قوم حملونا بغير نولٍ، عمدت إلى سفينتهم، فخرقتها لتغرق أهلها لقد جئت شيئا إمرا[4]. فوجه الدلالة من الآية جواز اقتحام ما هو ممنوع في الظاهر لرجحان مصلحته في الباطن والمآل[5].

---

[1] سد الذرائع في الشريعة الإسلامية، محمد هشام البرهاني، ط1، دار الفكر، دمشق، 1995م، ص363-370

[2] أخرجه البخاري في الصحيح، كتاب تفسير القرآن، سورة المنافقين، حديث رقم 4905، ج6، ص154. ومسلم في الصحيح، كتاب البر والصلة والآداب، باب نصر الأخ ظالما ومظلوما، حديث رقم، 2584، ج4، 1998.

[3] أخرجه البخاري، كتاب البيوع، باب لا يبيع على بيع أخيه، حديث رقم 2140، ج3، ص69. ومسلم في الصحيح، كتاب النكاح، باب تحريم الخطبة على خطبة أخيه حتى يأذن أو يترك، حديث رقم 1413، ج2، ص1033.

[4] صحيح البخاري، كتاب تفسير القرآن، سورة الكهف، حديث رقم 4725، ج6، 88.

[5] الاجتهاد الذرائعي في المذهب المالكي وأثره في الفقه الإسلامي، محمد التلمساني الإدريسي، ط1، دار ابن حزم، بيروت، 1431هـ/2010م، ص499.

يقول القرطبي: وكان يأخذ كل سفينة جيدة غصبا، لذلك عابها الخضر وخرقها، ففي هذا من الفقه؛ العمل بالمصالح إذا تحقق وجهها، وجواز إصلاح كل المال بإفساد بعضه[1].

– قال الله تعالى: {مَا قَطَعْتُمْ مِنْ لِينَةٍ أَوْ تَرَكْتُمُوهَا قَائِمَةً عَلَى أُصُولِهَا فَبِإِذْنِ اللَّهِ وَلِيُخْزِيَ الْفَاسِقِينَ}[الحشر:05].

يقول الواحدي أنه لما نزل رسول الله صلى الله عليه وسلم ببني النضير، وقد تحصنوا بحصونهم، أمر بقطع نخيلهم، وإحراقها، فجزع أعداء الله عند ذلك، وقالوا: زعمت يا محمد أنك تريد الصلاح، أمن الصلاح عقر الشجر المثمر، وقطع النخيل؟ وهل وجدت فيما زعمت أنه أنزل عليك، الفساد في الأرض؟ فشق ذلك على النبي صلى الله عليه وسلم، ووجد المسلمون من قولهم، وخشوا أن يكون ذلك فسادا، واختلفوا في ذلك، فقال بعضهم: لا تقطعوا، فإنه مما أفاء الله علينا، وقال بعضهم: بل اقطعوا، فأنزل الله تبارك وتعالى الأية تصديقا لمن نهى عن قطعه، وتحليلا لمن قطعه، وأخبر أن قطعه وتركه، كليهما بإذن الله تعالى[2].

ويتخرّج على هذه الآية قاعدة سد الذرائع سدّا وفتحًا، بأحد وجهي التخيير؛ ففي الأولى: يبيح سبحانه محظورا هو حرق الشجر، وإتلاف الأموال، لتحقيق أمر مطلوب، هو انتصار المسلمين، وظفرهم بعدوهم، إعلاءً لكلمة الله سبحانه، من باب فتح الذرائع.

وفي الأخرى: يبيح سبحانه دفع ضرر كبير هو سيطرة العدو وتمكينه في الأرض، أو رقاب المسلمين، بمحظور دونه في الخطورة بمراحل، هو إتلاف المال، من باي سد الذرايعة[3].

– عن المغيرة بن شعبة: أنه خطب امرأة، فقال النبي صلى الله علية وسلم: "انظر إليها، فإنه أحرى أن يُؤْدَمَ بينكما"[4]، لأن الأمر بغض البصر لأنه أحفظ للفروج، جاء الحديث في إباحة النظر إلى المخطوبة، كونه وسيلة للإيدام والمودة ودعوة إلى النكاح، يقول الإمام ابن القطان: مسألة نظر الذي يريد أن يتزوج مندوب إليه، لصحة الأحاديث بذلك، وللمرأة المخطوبة أن تَجَمَّلَ للخطاب وتتشوف بزينتها للذين طلبوها للنكاح، الذين يريدون النظر إليها، إذا صحت في ذلك نيتها وسلمت سريرتها[5].

---

[1] الجامع لأحكام القرآن، الجامع لأحكام القرآن، محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي، ت: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، ط2، دار الكتب المصرية، القاهرة، 1384هـ/1964م، ج11، ص36.

[2] أسباب نزول القرآن، علي بن أحمد الواحدي النيسابوري، ت: عصام بن عبد المحسن اللحيدان، ط2، دار الإصلاح، الدمام، 1412هـ/1992م، ص417.

[3] سد الذرائع في الشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ص395-396.

[4] أخرجه الترمذي في السنن، كتاب النكاح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، باب ما جاء فيمن تنكح على ثلاث خصال، حديث رقم:1111ج2، ص559. والنسائي في السنن، كتاب النكاح، باب إباحة النظر إلى المرأة قبل تزويجها، جديث رقم: 5328، ج5، ص162، وابن ماجه في السنن، كتاب النكاح، باب الظر إلى المرآة إذا أراد أن يتزوجها، حديث رقم 1865، ج1، ص599.

[5] إحكام النظر في أحكام النظر بحاسة البصر، علي بن محمد ابن القطان الكتامي الفاسي، ت: إدريس الصمدي، ط1، دار القلم، دمشق، 1433هـ/2012م، ص470، وص483.

– عن زيد بن خالد الجهني، عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، أنه قال:"من جهَّز غازيا في سبيل الله فقد غزا، ومن خلف غازيا في سبيل الله بخير فقد غزا"[1]، يُفهم من الحديث أن من يسَّر سبل الجهاد للغزاة يأخذ أجر الغازي، لما له من إسهام في تمكينه من وهذا فتح لباب الوسائل المؤدية إلى الخير.

وفي معرض الحديث عمن يساعد الغزاة ويهيء لهم أسباب السفر يقول الإمام النووي أنه: حصل له أجر بسبب الغزو وهذا الأجر يحصل بكل جهاد وسواء قليله أو كثيره، ولكل خالف له في أهله بخير من قضاء حاجة لهم، وإنفاق عليهم، أو مساعدتهم في أمرهم، ويختلف قدر الثواب بقلة ذلك وكثرته، وفي هذا الحديث الحث على الإحسان إلى من فعل مصلحة للمسلمين، أو قام بأمر من مهماتهم[2].

أثرقاعدة سد الذرائع وفتحها في حفظ الصحة

يُعبر مبدأ سد الذرائع عن الروح الوقائية في بنيان التشريع الإسلامي، حيث يَمنع الوسائل المباحة قبل أن تستحيل إلى الفساد. ويتضح هذا في باب الطهارة، إذ تقرر أن النظافة وسيلة وقائية تغلق منافذ الأدواء، وأن الإهمال اليسير في العناية الشخصية بالبدن أو المحيط يفتح بابا لتراكم الأوساخ والقاذورات، مما يدخل على النفس الضرر والعطب. لأجل ذلك وُطِّنَ الإنسان على ضرورة إزالة النجاسات ومنع أسبابها حفاظا على نظافته بكل أشكالها، لأنها تقيه من مصارع السوء والأذى. وما جُعلت في المقام الوقائي إلا لأنها أولى من العلاج بعد وقوع الداء.

وينضوي النوم المعتدل تحت مظلة سدّ ذرائع الأذى، فالإنسان إذا لزم الفُرش فوق الحدِّ المعتبر فيزيولوجيا ورث ثقل العضل وخمول الإرادة وركود العقل، وإذا تجاهل حاجة جسده إلى الراحة وتلاعب بساعات نومه وسهر حتى وقت متأخر، أضر بصحته، ذلك أن السهر المفرط مظِنة السقم فكان إلى الفساد أقرب منه إلى الصلاح، وهذا واقع مُعاش يُلاحظ في شباب الأمة لما أدمنوا الشاشات وتعلقوا بوسائط ومواقع التواصل الاجتماعي، فقلبوا آية السكن المرجو من الليل، فأدى بهم إلى اختلال الفكر، واختلاط الأمزجة، ووهن العزائم، واعتلال الأبدان، وصاروا قوة معطلة عن الإنتاج والتطور، هذا الضرب الشبابي المضياع إذا كثر صنفه أثّر في نهضة الأمة وقادها نحو الزوال.

لأجل ذلك منع التفريط في النوم والإفراط في السهر دفعا لذريعة التلصص على الصحة الفردية واستلاب صحة الأمة الموكلة برسالة الاستخلاف.

---

[1] أخرجه البخاري في الصحيح، كتاب الجهاد والسير، باب فضل من جهز غازيا أو خلفه، حديث رقم2843: ج4، ص27، ومسلم في الصحيح، كتاب الإمارة، باب فضل إعانة الغازي في سبيل الله بمركوب وغيره وخلافته في أهله بخير، حديث رقم 1895: ج3، ص1506،

[2] المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، محيي الدين يحي بن شرف النووي، ط2، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1392هـ، ج13، ص40.

وفي تشريع الرياضة استدعاء للنفع والخير حيث تأكد أنها تقي من كثير من الأمراض الخطيرة والمزمنة، وتحفظ المزاج وتنمي حسّ الانضباط، وتعين البدن على العمل، فإذا التزم الإنسان بها فتح على صحته فوائد جمة، كالاستقرار النفسي، والمرونة البدنية والحركية والتجديد المناعي.

وعليه ففي ممارسة الأنشطة الرياضية، غلق لذرائع إعطاب كفاءة الأجهزة الحيوية في الجسم، وفتح للذرائع المفضية إلى السلامة الصحية، البدنية والعقلية والنفسية، والتي ينبني عليها مقصد حفظ النفس.

ولما أُنيط بالإنسان حفظ صحته، مُنِعَ عنه كل ما من شأنه أن يتلفها، أو أن يؤثر في وظائفه الحيوية والنفسية والعقلية، فإعمال قاعدة سد الذرئع، يتجسد كثيرا في دفع الطرق المؤدية إلى الإضرار بالصحة. ويشمل هذا قطع مسببات المرض كالملوثات بمختلف أشكالها، حيث إن في غسل الخضر والفواكه احترازا من آثار الأتربة وبقايا المبيدات الكيميائية التي تتراكم في الجسد دون أن تُهضم فتُوَرِّثُ أوراما وأمراضا مستعصية، وفي تفادي وضع الطعام الساخن في الآنية البلاستيكية حفظ من التسمم، إذ إن حرارته المرتفعة تساعد على هجرة السموم نحو الأكل فتخالطه وتتسرب إلى الجسم مسببة آفات لا برء لها. وفي اجتناب مواد التنظيف القوية حماية للجهاز التنفسي من التسمم وللجلد من الحساسية، كذلك شأن العطور الصناعية ذات التركيز العالي. ولا يُغفل دوام الحرص على النظافة الشخصية ونظافة الماء الشروب، وطهارة الماعون متكرر الاستعمال، ونقاء الثوب، وصفاء الجو والمحيط، والتحرز عن مواطن القذى والعدوى، ففي جميع ما ذكر دفع لكثير من الأذى، إذ تعتبر ذرائعَ تمنع طَرَقَاتِ الأمراض وزيارات الأسقام.

ويُلتفت إلى سلوكيات الإنسان اليومية، فيُمنع عنه إجهاد البدن بالرياضات العنيفة والقاسية، وإرهاقه بالسهر المزمن، لأن فيها إفسادا لقواه، وإتلافا للأنسجة العضلية. ويُناط به كذلك الامتناع عن القيادة المتهورة إذ تعتبر استدعاءً للخطر وذريعة إلى الهلاك المحتم، فالتفحيط وسيلة لفقدان التحكم في توازن وسرعة المركبة مما يسبب حوادث خطيرة، تنجر عنها إصابات جسدية مباشرة كالإعاقات والصدمات النفسية، وغالبا ما تصل إلى إزهاق الأرواح.

ثم إن التدخين والخمر والمخدرات وما شاكلها من المسكرات من مداخل الأسقام، وذرائع إلى الإدمان، حيث يُبتدئ باستلان النشوة ثم التعود عليها والتعلق بها إلى إن أن يُنتهى باستلاب الإرادة وعدم القدرة على الكف عن التعاطي، فكان اجتنابها سدّا للطرق الموصلة إلى تليف الكبد، وضعف الذاكرة واعتلال العقل، ووهن الجسد. الأمر سيان عند منع استخدام الأدوية دون إشراف طبي، والتطبب بالأعشاب مجهولة المصدر أو المكونات بدعوى الطب البديل، إذ تعتبر مباشرة تسميم الدم والأجهزة الحيوية.

كما أن المخدرات الالكترونية أو ما يصطلح عليها بالإدمان الرقمي من أخطر وسائل العصر على الصحة، ذلك أن التعرض المطول لأشعة الشاشات الزرقاء يجهد العين ويضعف البصر، يشتت الانتباه ويقلل التركيز، والتنقل بين

المحتويات والمقاطع القصيرة (الريلز) يسلِب الذهن ويورث القلق والتوتر والاكتئاب، فضلا عن تأثيره النفسي في المزاج بسبب التحفيز السريع وخلق حالة من عدم الرضا والسخط الناتجة عن المقارنات الاجتماعية. فكانت الدعوة إلى الاقتصاد في استخدامها فيما فيه النفع الخالص وإلا فالترك أسلم لأن هذا يفضي في الغالب إلى مشاكل صحية بدنية ونفسية.

ويُفقه سدُّ الذرائع في اجتناب الانحرافات الجنسية، إذ يُدَرّبُ الإنسان على توقي كل مقدمات وأسباب الفاحشة احترازا من الوقوع في الحرام، وبالنظر إليها كسلوك إشباع بيولوجي غير منضبط فهي من أشد منافذ الضرر الصحي، إذ تُمهد لانتقال الاعتلالات الجنسية المستعصية، على شاكلة داء التهاب الكبد والزُّهري والإيدز، كما تُذكي الاضطرابات الهرمونية، وتضاعف الأذى العاطفي والنفسي فتورث عقدة الذنب لتعارض هذه السلوكيات مع القيم والمبادئ.

ومن أهم طرائق سياسة النفس، امتناع الإنسان عن تَعَلُّمِ السحر وتَعْلِيمِهِ، وانتهاؤه عن إتيان الكهنة والدجلة، والكفر بمنفعة التمائم والعزائم، ذلك أن تعلُّقه بالأسباب الغيبية يُصيِّره أسيرا للوهم والخيال، لا يسلم من تردد الخوف والتوجس، ويمتد أثر هذا التعلق النفسي ليجده استفحل في بدنه، متجسدا في حالة من التأثيرات الإيحائية السلبية (Noceboeffects)[1]. وغاية الامتناع عن ذلك سد ذرائع الخلل الصحي الحسي والمعنوي، خاصة لما يرتبط خطره بالاعتقاد.

ويحتاط للإصابة بالعين والحسد بدوام الذكر والدعاء والتحصين، ومنع النفس عن التطلع إلى ما عند الناس تهذيبا لها، والكف عن التباهي المجلب للأحقاد والضغائن، ودفع الغلو في الظنون واستثارة الريبة كونها ممارسات مرضية غالبة الإفضاء إلى الاضطراب النفسي والعقلي.

وعليه، تتنزل قاعدة سد الذرائع ها هنا في صيانة الفطرة من موارد الشيطان والهواجس النفسية والتعلق المرضي بالغيبيات، في قطع كل ما يفضي إلى تآكل الإيمان، وإذكاء الوهم والوسواس.

وفتحًا لذرائع الصلاح يُعتاز إلى كشف العورة أو خلوة الطبيب بالمريضة لغاية التطبيب، مع أن الأصل فيهما المنع والتحريم سدا لذريعة الفتن، إلا أنهما أبيحتا لمصلحة التشخيص السريري ما لم يوجد بديل عن ذلك. إذ لو ترك المريض دون تشخيص علته أو علاجها، فإن تفاقم المرض يودي بحياته، فكانت الإباحة جارية على سنن مقاصد حفظ البدن.

---

[1] التأثير الإيحائي السلبي، ظاهرة نفسية وجسدية تتمثل في وجود تغير ملاحظ في شعور الإنسان وسلوكه وجسمه بسبب اعتقاده أو توقعه أن شيئا ما سيؤثر عليه، تؤدي هذه التوقعات غالبا إلى إصابته بأمراض فيزيولوجية واضطرابات بسيكولوجية.

Nocebo effects, Abas Khan, MohadSarwar Mir, Ruksana Hamid, RayeesUlhamidWani, Aditum Journal of clinical and biomedical rechearch, Sher-i- Kashmir Institute of Medical sciences, India, 2023, p1.

وتتنزَّل هذه القاعدة كذلك على بتر الأعضاء، كونه من التعدي على الجسد المحرم شرعا، لكن لما كان العضو مريضا بحيث لا يمكن علاجه وبقاؤه يهدد الأعضاء السليمة أُحتيج إلى إزالته للمصلحة الراجحة. حال بتر القدم السكري، حيث تتلف الأنسجة (الغرغرينا)[1] لدى مريض السكري بسبب نقص التروية الدموية مما يعكس إنعدام الاستجابة المناعية، فتصبح القدم المصابة بؤرة لانتشار الالتهاب، إلى سائر الجسد، فيكون قرار بترها تدخلا طبيا عاجلا تقتضيه مصلحة حفظ الحياة.

ويتجسد أيضا فتح ذريعة الصلاح في إجهاض الأجنة المحرم شرعا، لكن إذا كان بقاء الجنين في رحم أمه مفضٍ إلى هلاكها، كان الإبقاء على حياتها دونه، درءًا لمفسدة التهلكة وتحصيلا لمصلحة حفظ الحياة المتيقنة على الحياة المتوقعة.

خاتمة:

إن الربط التأصيلي المقاصدي للقواعد المقاصدية والواقع التطبيقي للصحة وما تنبني عليه من وسائل، يظهر أهمية انبناء القواعد المقاصدية الوسائلية على ضوابط وقيود تحتكم إليها صِنعةُ الطبِّ بما تنطوي عليه من تدابير علاجية ووقائية تحقق المصلحة العامة. ومع استكمال أوجه هذا البحث خَلُصَ إلى جملة من النتائج أهمها:

يُعبّرُ عن القواعد المقاصدية الوسائلية بأنها قضية كلية مستفادة من كليات الشريعة الإسلامية، تُناط بتقويم الوسائل الصحية من حيث عِلّيتها وآثارها، وربط حكمها بمدى تحقيقها لحفظ النفس واستقامة قِوَامَها، وصيانة الفطرة وحفظ نظام المصالح مع اعتبار المآل واختلاف الأحوال، يُرجع إليها في تنزيل الأحكام على النوازل المتعلقة بالمجال الطبي.

يمثل ارتباط الصحة بكلية حفظ النفس، علاقة الكلي بالجزئي في البناء المقاصدي، كما يُعبِّر هذا الارتباط عن علاقة الوسيلة بالمقصد، فمع كون الصحة مقصودة بذاتها، إلا أنها مما يُتوسّلُ به إلى حفظ المقصد العام وهو حفظ النفس.

تمثل قواعد المقاصد الوسائلية أدوات اجتهادية تعمل على ربط الأحكام الشرعية بغاياتها العملية، حيث تؤسس قاعدة الوسائل تأخذ أحكام المقاصد لمشروعية مختلف الوسائل التي تحقق حفظ الصحة والتغذية، وتسهم قاعدة سد الذرائع وفتحها في فتح الوسائل التي تحقق المصلحة الصحية وتقطع الوسائل التي تفضي إلى الفساد

[1] الغرغرينا: الموت النسيجي، وهي حالة طبيعية تتميز بموت وتلف الأنسجة في جزء معين من الجسم (خاصة الأطراف لأنها أكثر عرضة للجروح)، تحدث نتيجة نقص تدفق الدم، ونقص إمدادات الأوكسجين الحيوي. فيموت العضو بعد أن يصاب بعدوى بكتيرية تنتشر وتستفحل في الجسد، فيضطر الأطباء إلى بتر العضو المصاب حماية لباقي الأعضاء.

Kumar A, Gangrene: Types, Characteristics and Treatment, Clinical Dermatology open Access Journal, Devi Ahilya university, India, 2020, N°5(2), p2

المصادر والمراجع:

أسباب نزول القرآن، علي بن أحمد الواحدي النيسابوري، ت: عصام بن عبد المحسن اللحيدان، ط2، دار الإصلاح، الدمام، 1412هـ/1992م.

إحكام النظر في أحكام النظر بحاسة البصر، علي بن محمد ابن القطان الكتامي الفاسي، ت: إدريس الصمدي، ط1، دار القلم، دمشق، 1433هـ/2012م.

الاجتهاد الذرائعي في المذهب المالكي وأثره في الفقه الإسلامي، محمد التلمساني الإدريسي، ط1، دار ابن حزم، بيروت، 1431هـ/2010م.

الاجتهاد المقاصدي: حجيته، ضوابطه، مجالاته، نور الدين الخادمي، ط1، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، 1419هـ/1998م.

إعلام الموقعين عن رب العالمين، محمد بن أبي بكر بن القيم الجوزية، ت: مشهور حسن آل سليمان، ط1، دار ابن الجوزي، السعودية، 1463هـ.

أنوار البروق في أنواء الفروق، شهاب الدين القرافي، وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف، السعودية، 1431هـ/2010م.

الأشباه والنظائر، تاج الدين السبكي، ت: عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1991م.

أصول الفقه، محمد أبو زهرة، دار الفكر العربي، القاهرة، 1377هـ/1958م.

البيئة والصحة العامة، إحسان علي محسنة، دار الشروق للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، 1994م.

التعريفات، علي بن محمد الجرجاني، مكتبة لبنان، بيروت، 1985م.

الجامع لأحكام القرآن، محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي، ت: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، ط2، دار الكتب المصرية، القاهرة، 1384هـ/1964م.

جمهرة اللغة، ابن دريد الأزدي، ت: رمزي منير بعلبكي، ط1، دار العلم للملايين، بيروت، 1987م.

حكم استعمال المخدرات في التداوي، حاتم الحاج، المؤتمر التاسع عشر للأئمة لدى جمعية علماء فقه القضايا الطبية، مجمع فقهاء الشريعة بأمريكا، من 22 إلى 24 سبتمبر 2023م.

ديباجة دستور منظمة الصحة العالمية، منظمة الصحة العالمية، مؤتمر الصحة الدولي، نيويورك، 19-1946/06/22م، الوثائق الرسمية لمنظمة الصحة العالمية، العدد 02.

الذخيرة، شهاب الدين القرافي، ت: محمد حجي، ط1، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1994م.

سد الذرائع في الشريعة الإسلامية، محمد هشام البرهاني، ط1، دار الفكر، دمشق، 1995م.

سنن ابن ماجه، محمد بن يزيد ماجه القزويني، ت: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب، حلب، من دون تاريخ.

سنن الترمذي، محمد بن عيسى بن سورة الترمذي، ت: شعيب الأرنؤوط، ط1، دار الرسالة العالمية، 1430هـ/2009م.

السنن الكبرى، أحمد بن شعيب النسائي، ت: حسن عبد المنعم شلبي بمساعدة مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، ط1، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1421هـ/2001م.

صحيح البخاري، محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة ابن بردزبه البخاري، ت: جماعة من العلماء، الطبعة السلطانية، المطبعة الكبرى الأميرية، بولاق، مصر، 1311هـ.

صحيح مسلم، مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري، ت: محمد فؤاد عبد الباقي، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاؤه، القاهرة، 1374هـ/1955م.

الفقه الميسر، عبد الله بن محمد الطيار، عبد الله بن محمد المطلق، ومحمد بن إبراهيم الموسى، ط1، دار الوطن للنشر، الرياض، 1432هـ/2011م.

القاموس المحيط، محمد بن يعقوب الفيروزابادي، ت: محمد نعيم العرقسوسي، ط8، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1426هـ/2005م.

قواعد الأحكام في مصالح الأنام، العز بن عبد السلام، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، 1414هـ/1991م.

قواعد المقاصد عند الإمام الشاطبي، عبد الرحمان الكيلاني، دار الفكر للنشر والتوزيع، دمشق، 1421هـ/2000م.

القواعد الكلية والضوابط الفقهية، محمد عثمان شبير، دار النفائس، الأردن، 1421هـ/2000م.

القواعد المقاصدية في تصنيف الأولويات وتطبيقاتها في القضية الفلسطينية، محمد همام ملحم، ط1، دار النداء، إسطنبول، 2019م.

قواعد الوسائل في الشريعة الإسلامية، مصطفى بن كرامة الله مخدوم، ط1، مكتبة كنوز إشبيليا، السعودية، 1420هـ/1999م.

قواعد الوسائل في الشريعة في الشريعة الإسلامية، مصطفى بن كرامة الله مخدوم، ط1، مكتبة كنوز إشلبيليا، السعودية، 1420هـ/1999م.

قواعد الوسائل وأثرها في تنمية العمل الخيري، قطب الريسوني، بحث مقدم إلى مؤتمر العمل الخيري الخليجي الثالث، دائرة الشؤون الإسلامية والعمل الخيري، دبي، 20-2008/01/22م.

لسان العرب، جمال الدين ابن منظور، دار نشر أدب الحوزة، قم، إيران، 1405هـ.

المخصص، علي بن إسماعيل ابن سيده المرسي، ت: خليل إبراهيم جفال، ط1، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1417هـ/1996م.

مقاصد الشريعة، محمد الطاهر بن عاشور، ت: محمد الطاهر الميساوي، ط2، دار النفائس، الأردن، 1445هـ/2023م.

مقاصد الشريعة ومكارمها، علال الفاسي، ط5، دار الغرب الإسلامي، المغرب، 1993م.

مقاييس اللغة، أحمد بن فارس، ت: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، دمشق، 1399هـ/1979م.

مفاهيم الصحة والمرض والتعافي، عفاف عيسى نظام، كلية التمريض، جامعة حماة، سوريا، دون تاريخ.

المفردات في غريب القرآن، الراغب الأصفهاني، ت: محمد سيد كيلاني، دار المعرفة، بيروت، 1340هـ/1921م.

المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، عبد الحق بن غالب بن عطية الأندلسي المحاربي، ت: عبد السلام عبد الشافي، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1422هـ.

الموافقات، إبراهيم بن موسى اللخمي الشاطبي، ت: مشهور بن حسن آل سلمان، ط1، دار ابن عفان، السعودية، 1417هـ/1997م.

المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، محيي الدين يحيى بن شرف النووي، ط2، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1392هـ.

نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، أحمد الريسوني، دار الأمان، الرباط، 1430هـ/2009م.

Complication and safety in the use of Botulinum toxin type-A (BoNT-A) for aesthetic purposes, Alisson de Aquino Firmino, International journal of Health Science, Salvador, Brazil, 2023, N°100.

Gangrene: Types, Characteristics and Treatment, Kumar A, Clinical Dermatology open Access Journal, Devi Ahilya university, India, 2020, N°5(2),

Hemophilia : the past, the present, and the future, Omar Matuk-Villason, Jonathan C, Roberts, MD, Fernando F, Corrales-Medina, MD, Pediatrics in Review, united states, 2021, N°12.

Nocebo effects, Abas Khan, MohadSarwar Mir, Ruksana Hamid, RayeesUlhamidWani, Aditum Journal of clinical and biomedical rechearch, Sher-i- Kashmir Institute of Medical sciences, India, 2023.

آليات الإصلاح الاجتماعي في التشريع الجنائي الإسلامي

فطيمة بوالطين[1]

الملخص

اعتنى التشريع الجنائي الإسلامي باعتباره الدستور القانوني الذي يضبط السلوكيات داخل المجتمع الإسلامي بمختلف الأساليب التي تبني الفرد وتصلح المجتمع. وإن كانت العقوبات أحد الركائز في العملية الإصلاحية، إلا أنها لا تشكل سوى جزء ضئيل منها، إذ أن العملية الإصلاحية وفق الرؤية الإسلامية–والتي كرسها التشريع الجنائي الإسلامي– تقوم على الجوهر الأخلاقي وتربية الضمير الخاص والعام، ناهيك عن الدور التربوي الذي تقوم به مختلف الحلقات التي تشكل المجتمع، لتأتي العقوبات حدود، قصاص، وتعازير بعد ذلك لتحقيق الردع سواء للجاني أو لبقية أفراد المجتمع، إن التشريع الجنائي الإسلامي الذي يستمد قواعده من القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة، لا يهمل حيثيات الواقع، ولا الظروف التي تصنع مختلف الأحداث، وبالتالي فإن الأحكام التي تنجر عنه توازن بين الفرد ومتطلباته، وبين المجتمع وحاجته إلى إرساء قواعد إصلاحية ثابتة تحافظ على سلامة أفراده وتقيه من الانحرافات.

الكلمات المفتاحية: التشريع الجنائي الإسلامي، الإصلاح المجتمعي، آليات الإصلاح.

[1] دكتوراه العلوم الإسلامية، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، الجزائر.

مقدمة

اجتهدت مختلف النظم القانونية لضبط سلوكات الأفراد داخل مجتمعاتهم، حماية للأنفس والممتلكات، وضبطا للحياة العامة، ورغم ما حققته من نتائج واقعيا إلا أنها لا زالت بحاجة إلى التعديل المستمر، لتستطيع مواكبة التطورات التي تطرأ على المجتمعات. وإن كان هدف الشريعة الإسلامية في جزء منه متعلقا بحفظ الأمن والاستقرار داخل المجتمع الإسلامي، فإن مقاصدها الكبرى تركز على حفظ الكليات الخمس من نفس وعقل ودين ونسل ومال، وتجريم كل ما يهددها.

إن الشريعة الإسلامية تتعالى عن كل المنظومات القانونية الوضعية، باعتبار ربانية مصدرها، وسمو قواعدها، وكمال أحكامها، بما يتناسب مع الإنسان ومتطلباته المختلفة، "وقد جاءت الشريعة كاملة لا نقص فيها، جامعة تحكم كل حالة، مانعة لا تخرج عن حكمها حالة، شاملة لأمور الأفراد والجماعات والدول، فهي تنظم الأحوال الشخصية والمعاملات وكل ما يتعلق بالأفراد، وتنظم شؤون الحكم والإدارة والسياسة وغير ذلك مما يتعلق بالجماعة، كما تنظم علاقات الدول بعضها بالبعض الآخر في الحرب والسلم"[1]. ولم تهمل الشريعة الإسلامية مصالح العباد ولا ما يهدد مصالحهم أيضا، بل جاءت وفق نسق متكامل يراعي مختلف العوامل التي تتحكم في سير الأحداث داخل المجتمع. وتجدر الإشارة إلى أن الشريعة الإسلامية تمتلك من الليونة ما يجعلها قادرة على صياغة مختلف الأحكام التشريعية، مهما تعددت النوازل، واختلفت الأزمنة، "ولم تأت الشريعة لوقت دون وقت، أو لعصر دون عصر، أو لزمن دون زمن، وإنما هي شريعة الزمن كله حتى يرث الله الأرض ومن عليها.

وقد صيغت الشريعة بحيث لا يؤثر عليها مرور الزمن، ولا يبلى جدتها، ولا يقتضي تغيير قواعدها العامة ونظرياتها الأساسية، فجاءت نصوصها من العموم والمرونة بحيث تحكم كل حالة جديدة ولو لم يكن بالإمكان توقعها، ومن

[1] عبد القادر عودة، التشريع الجنائي الإسلامي مقارنة بالقانون الوضعي، ج1، دط، دار الكتاب العربي، لبنان، دت، ص16.

ثم كانت نصوص الشريعة غير قابلة للتغيير والتبديل كما تتغير نصوص القوانين الوضعية وتتبدل"[1]. وهنا يكمن الفرق الجوهري بينهما؛ كون القوانين الوضعية ناتجة عن الاجتهاد البشري بما يتناسب مع وقائع وبيئات بعينها.

وإن كان المقصود بالإصلاح الاجتماعي هو "مناقضة الفساد الاجتماعي، وإقامة مجتمع بديل عنه، يبنى على أسس فكرية وعقدية سليمة، تنشأ عنها سلوكيات صحيحة، تشمل جميع المظاهر الاجتماعية"[2]، فإن الشريعة الإسلامية قد أرست دعائم ذلك كله في التشريع الجنائي الذي ضمنته مختلف الأساليب الإصلاحية سواء ما كان موجها للفرد منها أو للمجتمع.

ويمكن التعبير عن التشريع الجنائي الإسلامي بكونه" مجموعة الأحكام والقوانين التي تحدد الأفعال المجرمة وتقرر عقوباتها، وكل ما يتعلق بها من ظروف تشديد أو تخفيف أو عفو... وهو مجموعة من القواعد التشريعية التي تنظم أحكام التجريم والعقاب، فضلا عن أصول الإجراءات بما يكفل تتبع الجريمة منذ وقوعها حتى صدور حكم نهائي فيها وفق أصول الشريعة الإسلامية"[3]، وعلى الرغم من أن الهدف من التشريع الجنائي الإسلامي هو إحلال العقوبة المناسبة بالجناة أو المجرمين، إلا أنه لا يغفل مرحلة ما قبل الجريمة، بما شرعه من إجراءات احترازية تبني الإنسان أخلاقيا لتحقق الردع الداخلي أو الضمير، وهو أحد أهم الأساليب التي تقلل من الإجرام.

إن ما يميز التشريع الجنائي الإسلامي عن غيره من النظم القانونية الوضعية أنه يتصف بالكمال والسمو باعتبار مصدره، وبالثبات والليونة باعتبار نصوصه وما ينتج عنها من أحكام، فإن كانت نصوص الوحي ثابتة لا تتغير بتغير المكان والزمان، فإن الأحكام المستخرجة منها خاضعة لتلك التغيرات، وهذا لا ينفي عنها بعض الثبات في جزء من أحكامها (كالحدود مثلا)، ويرجع هذا إلى أن تطورات الحياة على اختلافها تحمل نوازل فقهية جديدة، وجبت معالجتها وفق الرؤية التي يقتضيها الواقع المعاصر، من دون إهمال للنصوص التشريعية باعتبارها القاعدة التأسيسية

[1] عبد القادر عودة، مرجع سابق، ص16.

[2] نور الدين أبو لحية، الإصلاح الاجتماعي عند أبي حامد الغزالي دراسة علمية، دار الأنوار للنشر والتوزيع، د م ن، ط2، 2016، ص 37

[3] خالد ضو، مميزات التشريع الجنائي الإسلامي عن التشريعات الجنائية الوضعية، مجلة قضايا معرفية، مج2، ع6، 2021، الجزائر، ص 23-24

لاستنباط الأحكام الشرعية، أو تقصير في التعاطي مع مختلف الأدوات الاجتهادية التي تجعل تفاعل المجتهد- وهو ابن بيئته- غير ملائم لتطورات الحياة وما تستدعيه من أحكام جديدة.

إن عملية الإصلاح الاجتماعي تبدأ في التشريع الجنائي الإسلامي بتجريم السلوكات التي تهدد الفرد والمجتمع، وضبطها وفق المعايير الأخلاقية التي حددها القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة، ثم تأتي مرحلة معالجة الانحرافات عن طريق العقوبات، وبالتالي فإن العملية الإصلاحية التي كرسها التشريع الجنائي الإسلامي تقوم على ثلاثة نقاط أساسية:

أولا: تجريم السلوكيات التي تهدد الكليات الخمس وتخل بالنظام الاجتماعي

إن الجريمة كما حددها التشريع الجنائي الإسلامي هي "إتيان فعل محرم معاقب على فعله، أو ترك فعل محرم الترك معاقب على تركه، أو هي فعل أو ترك ما نصت الشريعة على تحريمه والعقاب عليه"[1]، وتجدر الإشارة إلى أن" أساس اعتبار الفعل أو الترك جريمة في الشريعة الإسلامية يرجع إلى ما في هذا الفعل أو تركه من ضرر بالمجتمع، بأي صورة تهدد سلامته وأمنه واستقراره ونظامه وعقيدته، أو ضرر بالفرد يتمثل بالاعتداء على مصالحه التي تحرص الشريعة على تحقيقها والمحافظة عليها، وهذه المصالح هي المتعلقة بالدين والنفس والعقل والنسل والمال، فكل عمل فيه اعتداء على مصالح الأفراد أو إضرارا بالمجتمع يعد جريمة شرعية بلا استثناء"[2]. وكل فعل يندرج تحت مسمى الجريمة فإنه يلزم صاحبه العقاب وفق ما قرره التشريع الجنائي الإسلامي. والملاحظ هنا أن هذا لا يعفي الإنسان من المساءلة متى ما تعلق الأمر بالأفعال التي تبدو في ظاهرها ذات ضرر محدود يعود على مرتكبها، كالامتناع عن إخراج الزكاة مثلا، لأن مصلحة الفرد مرتبطة بمصلحة الجماعة ولا تنفك عنها، كما أن التغاضي عن السلوكيات المنحرفة قد يوسع من دائرة مرتكبيها، وبالتالي فالتشريع الجنائي الإسلامي بتجريمه لهذه الأفعال التي تخل بالمصالح سواء الفردية أو الجماعية قد قطع الطريق أمام التطبيع مع الجرائم والاعتياد عليها حتى لو عادت نتائجها على مرتكبها فقط.

[1] عبد القادر عودة، مرجع سابق، ص66.

[2] محمد شلال العاني وعيسى صالح العمري، فقه العقوبات في الشريعة الإسلامية، ط1، دار المسيرة للنشر والتوزيع والطباعة، الأردن، 1998، ص24

وتجدر الإشارة إلى أن الفصل بين الديني والدنيوي غير ممكن، لأن تجريم فعل ما يقوم على الفعل ذاته أولا ثم على ما يترتب عنه بعد ذلك، وهنا يكون الاختلاف في درجة الجرم أو شدته، وبالتالي فإن العقوبة تقرر بناء على ذلك (حدود، قصاص، وتعازير)، فالعلاقة بين الجرم والعقوبة هي علاقة طردية. والملاحظ أن التشديد في العقوبات يمس الجرائم التي تخل بالنظام العام أو تهدد الكليات الخمس بشكل أكبر.

والمتتبع لآي الذكر الحكيم يجد الحث على مكارم الأخلاق وما يترتب عنها من جزاء أخروي، والنهي عن كل الأفعال المشينة وما يترتب عنها من وعيد وعقاب أخروي، وبالتالي فإن الآثار المترتبة عن سلوكات المكلفين تمتد من الدنيا إلى الآخرة، وهذه نقطة بالغة الأهمية، فالتذكير بوجود عقوبة أخروية يجعل تجريم الفعل أكثر تقبلا، وتحقيقا للردع أيضا. وهذا بطبيعة الحال لا ينفصل عن العنصر الآتي والمتعلق بتربية الضمير الأخلاقي لدى الأفراد.

ثانيا: تربية الضمير الأخلاقي لدى الأفراد

تقوم الشريعة على الأوامر الإلهية الداعية إلى محاسن الأخلاق والفضائل الإنسانية، كما أنها تركز على القيمة الأخلاقية للفعل الإنساني، والتي تمتد من الباطن إلى الظاهر، بحيث لا ينفصل الإيمان والتصور عن السلوك الواقعي، بغض النظر عن آثار ذلك فردا أو جماعة، على الرغم من أن التشديد يكون أكثر في القضايا ذات البعد الجماعي بصورة ظاهرة. لذلك فإن إصلاح المجتمع من أهداف الشريعة الكبرى، حيث تغلب المصلحة العامة وتوضع كأولوية في النظام التشريعي الإسلامي. ولا يمكن تحقيق ذلك من دون بناء أفراد صالحين يقيمون شريعة الله في أنفسهم.

إن التنشئة الاجتماعية في المنظومة الإسلامية تقوم على تفعيل الفضائل في النفس منذ الطفولة، ناهيك عن الترغيب في العبادات وسبل الخير، لذلك – فمن المفروض- أن تنتج أفرادا على وعي بما يجب فعله وما ينبغي تركه، وفق نسق يوازن بين متطلبات الفرد النفسية والسلوكية، وما يفرضه من واجبات اتجاه المجتمع بما في ذلك من حفظ النظام العام وعدم التعدي على حقوق الآخرين مهما كانت. إضافة إلى الترغيب في التوبة وجعلها ركيزة أساسية للتطهير من الذنوب.

كما أن تزكية النفس مطلب هام لا يرتبط بصلاح الفرد فقط، بل يترتب عنه جزاء أخروي، قال تعالى: (قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّاهَا)[1]، والملاحظ أيضا أن تزكية النفس في القرآن الكريم مرتبطة بالعمل الصالح، إذ أنه ينميها، وهو سبيل للتطهير الروحي من الرذائل، قال تعالى: (خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِم بِهَا)[2].

ويمكن اعتبار العبادات على سبيل المثال لا الحصر منفذا لتحقيق الرقابة الداخلية وتقوية الإيمان العاصم من الوقوع في الفواحش بما فيها الجرائم، ففي قوله تعالى: (إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنكَرِ)[3]، جعل الصلاة وهي عماد الدين من أساليب الوقاية من السلوكات المنحرفة. وبالتالي فإن المطلوب هو تفعيل الرقابة الداخلية أو الضمير إن صح هذا التعبير، مما سيربط السلوك بالإنسان ذاته، فلا يتجرأ على التعدي على حدود الله سواء كان فعله مرئيا أم غير مرئي، لأن الله تعالى يراه، فالتخفي من الناس للقيام بالجرائم يوحي بتدني "الإيمان" وهو الوقود الروحي للفعل الإنساني، "وإذا كانت الشريعة الإسلامية قد عنيت بإبراز الفضيلة العامة فإننا يجب أن نلقي بثقلنا عليها، إذ أن دور الإنسان في تحقيق هذه الفضيلة جوهر وأساسي. ولن يصل المجتمع إلى كماله إلا إذا ساهم الإنسان بنشاط إيجابي لتحقيق الفضيلة عمليا. وفي هذا يكمن جوهر الإيمان، فالمؤمن هو المخاطب أساسا بأحكام الشريعة الإسلامية، بمعنى أنه إذا وجد الإيمان وتغلغل في نفوس البشرية فلن تجد الجريمة طريقها إليه"[4].

كما أن "الشريعة الإسلامية دين وقانون، ولذلك فإن من وسائل الهداية فيها الترغيب في رضا الله والترهيب من غضبه، وشدة العقوبة الحدية توضح للمسلم وزن الجناية المعنية في نظر الله سبحانه وتعالى، ومادام هو طامعا في رضا الله وخائفا من غضبه.. فإن هذا الطمع في رضاه والخوف من غضبه يلعبان دورا كبيرا في كف المسلمين عن ارتكاب الجرائم الحدية"[5]، وهذا عامل مهم في جعل الأحكام الشرعية قابلة للتطبيق الاختياري، ناهيك عن تحقيقها للردع

---

[1] الشمس: 09

[2] التوبة: 103

[3] العنكبوت: 4

[4] عبد الرحيم صدقي، الجريمة والعقوبة في الشريعة الإسلامية دراسة تحليلية لأحكام القصاص والحدود والتعزير، ط1، مكتبة النهضة المصرية، مصر، 1987، ص25-53

[5] الصادق المهدي، العقوبات الشرعية وموقعها من النظام الاجتماعي الإسلامي، ط1، الزهراء للإعلام العربي، مصر، 1987، ص61.

بشقيه الخاص والعام، "وكون القواعد القانونية الشرعية من الدين فمصدرها واحد وهو الله سبحانه وتعالى، مما جعلها محل تقديس واحترام وانقياد لها من قبل المؤمنين بهذا الدين، مما وفر لها رصيدا ضخما من عوامل طاعتها طاعة اختيارية لا تحظى بمثلها القواعد القانونية الوضعية. مما يجعل لهذه القواعد القانونية الشرعية مددا لا ينضب في بقائها واستمرارها. لأن القانون الذي يكتب له النجاح والبقاء هو الذي يظفر باحترام وبطاعة اختيارية من قبل المخاطبين به فيطبق على هذا الأساس"[1]. على خلاف القوانين الوضعية التي تكون الطاعة فيها مرتبطة بما يترتب عن مخالفتها غالبا.

ثالثا: تربية الضمير الأخلاقي الجماعي

تعتبر تربية الضمير الأخلاقي الجماعي من الآليات المهمة في الإصلاح الاجتماعي، ومن أجل تحقيق ذلك فإن التشريع الجنائي الإسلامي قد وضع مجموعة من القواعد التي تحقق ذلك، ابتداء من تربية الضمير الأخلاقي الفردي الذي يصنع فردا صالحا، وهو اللبنة الأساسية في إيجاد مجتمع صالح.

والمتتبع للأحكام الأخلاقية في القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة يجد أن الشريعة الإسلامية قد انطلقت في التأسيس الأخلاقي الجمعي من أفعال بسيطة إلى أخرى أكثر تعقيدا، وربطتها بالإيمان، ثم بما يترتب عنها من جزاء أو عقاب (دنيوي وأخروي)، فالإنسان الصالح بهذا المفهوم يكون سلوكه موافقا لأحكام الشريعة، وعلى سبيل المثال لا الحصر فقد جعل النبي الأكرم فعلا بسيطا كإماطة الأذى عن الطريق صدقة، والصدقة مفهوم ديني يترتب عن القيام به جزاء دنيوي وهو زيادة البركة في الرزق وجزاء أخروي بكونه أحد أبواب الخير التي تنجي الإنسان من العذاب وترفع درجته في جنات النعيم. وفي ذات السياق فـ "المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده"؛ إذ أن تمثل الإسلام فعليا في أحكامه وتشريعاته وتوصياته ينافي التسبب بالأذى للآخرين، سواء كان هذا الأذى بالقول أو بالفعل، من ناحية أخرى، فإن جعل العفو مكرمة هو مقصد عظيم من مقاصد الشريعة الإسلامية، وبالتالي يكون دافعا للعفو والصفح عن الجاني في الجرائم المتعلقة بالقصاص مثلا، فتسقط عقوبة القتل باعتبار أن النفس بالنفس حين العفو، ويكتفى

[1] عبد الكريم زيدان، نظرات في الشريعة الإسلامية والقوانين الوضعية، ط1، مؤسسة الرسالة ناشرون، سوريا، 2011، ص84

بالدية فقط. وتكريسا للعفو قال تعالى: (وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا ۖ فَمَنْ عَفَا وَأَصْلَحَ فَأَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ ۚ إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ)[1]، فالوصول إلى العفو من السمات التي كرستها الشريعة الإسلامية، لذلك يمكن لأهل المجني عليه إسقاط القصاص والعفو عن القاتل وهنا تكون الدية بمثابة تسوية للموضوع بدلا من القتل. "ولا مجال بين ذلك فيها للتشفي أو الانتقام، وإنما المصلحة الحاكمة لنظام المجتمع التي يجب حفظها وصيانتها، فكل فعل يضر بمصالح العباد يجب دفعه ودرؤه، وكل فعل فيه مصلحة يجب أخذه وجلبه، لذلك كانت العقوبة في الإسلام رحمة وعدلا، لأن فيها حفظا لأمن المجتمع واستقراره، فلا ظلم ولا عدوان، وإنما الحق والعدل والنصرة للضعيف والمظلوم"[2]، قال تعالى: (وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُم بِهِ ۖ وَلَئِن صَبَرْتُمْ لَهُوَ خَيْرٌ لِّلصَّابِرِينَ)[3].

لا ينفصل الفرد عن الجماعة في الرؤية الإسلامية، لذلك فمصلحة الفرد لا تعارض مصلحة الجماعة، أما ما يجعل هذه المصالح محمية ويحقق الرقابة على السلوكيات داخل المجتمع فهو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وقد حث القرآن الكريم عليه وجعله من الواجبات التي تلزم الجماعة المسلمة، قال تعالى: (وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ ۚ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ)[4]، ومن الصفات التي ذمها القرآن الكريم في حديثه عن بني إسرائيل أنهم (كَانُوا لَا يَتَنَاهَوْنَ عَن مُّنكَرٍ فَعَلُوهُ ۚ لَبِئْسَ مَا كَانُوا يَفْعَلُونَ) [5]، وفي وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إشراك لكل أفراد المجتمع في عملية الرقابة على السلوك العام وحمايته من الانحراف، وفي تفصيل ذلك جعل النبي الأكرم النهي عن المنكر فرض عين على كل مسلم حسب استطاعته: "من رأى منكم منكرا فليغيره بيده فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه وذلك أضعف الإيمان"(رواه مسلم).

إن صور التلاحم الاجتماعي التي كرستها الشريعة الإسلامية كفيلة بأن تجعل كل فرد قائما بالمسؤوليات المنوطة به على أكمل وجه، ولا يخص هذا فئة دون غيرها، ولكن التكليف مرتبط بكل شخص حسب مكانته وقدرته على

---

[1] الشورى: 40

[2] جمال زيد الكيلاني، مقاصد العقوبة في الشريعة الإسلامية، مج28، مجلة جامعة النجاح للأبحاث، 2014، ص92

[3] النحل:126

[4] آل عمران: 104

[5] المائدة: 79

التغيير. كما أن روح الجماعة التي تكرسها الأحكام الشرعية تجعل المجتمع متماسكا وقادرا على تصحيح الانحرافات بشكل مستمر، ويمكن ملاحظة ذلك من خلال الأثر الذي تتركه العبادات الجماعية كالصلاة والحج مثلا إذ تزول الفوارق بين الناس وتترسخ المساواة، كما أن شكل العلاقات وفق الرؤية الإسلامية يجعل الأدوار موزعة بين مختلف الفاعلين في المجتمع، فالأسرة والجيران والمسجد ... كلها حلقات مهمة في الإصلاح الاجتماعي ولا ينبغي إهمال دورها ولا التقليل منه.

رابعا: العقوبات

العقوبة في التشريع الجنائي الإسلامي هي آخر حلقات الإصلاح الاجتماعي، وهي "جزاء وضعه الشارع للردع عن ارتكاب ما نهى عنه وترك ما أمر به، فهي جزاء مادي مفروض سلفا، يجعل المكلف حجم عن ارتكاب الجريمة، فإذا ارتكبها زجر بالعقوبة حتى لا يعاود الجريمة مرة أخرى، كما يكون عبرة لغيره"[1]. وبالتالي فإنها تأتي للحفاظ على الفرد ومصالحه والمجتمع ونظامه.

ويمكن القول أن العقوبة هي "حق اجتماعي وحق فردي معا، مع غلبة الحق الأول على الثاني، لأن الجريمة قد مست حقا فرديا ثابتا، وحقا اجتماعيا في وقت واحد، واجتماعية العقاب الغالبة تستلزم الصرامة، حيث أن الأمر قد فاق مجرد الضرر الشخصي. ومن هنا رفضت في الفكر الإسلامي فكرة الشفاعة أو العفو في الحدود التي ترتبط بحق الجماعة "حق الله تعالى" وبرزت فكرة الدفاع الشرعي"[2]. وبالتالي فالعقوبات المقدرة لا يمكن إسقاطها أو تغييرها إلا في حالات استثنائية تستدعي ذلك. وللعقوبة غرضان؛ "غرض قريب وغرض بعيد: فالغرض القريب أو العاجل هو إيلام المجرم لمنعه من العودة إلى ارتكاب الجريمة ومنع الغير من الاقتداء به. والغرض البعيد أو الآجل هو حماية مصالح الجماعة"[3].

[1] أحمد فتحي بهنسي، العقوبة في الفقه الإسلامي، دار الشروق، القاهرة، ط5، 1983، ص13.

[2] الحسيني سليمان جاد، العقوبة البدنية في الفقه الإسلامي دستوريتها وعلاقتها بالدفاع الشرعي، ط1، دار الشروق، مصر، 1991، ص25

[3] أحمد فتحي بهنسي، مرجع سابق، ص18

والملاحظ في العقوبات أنها متعلقة بحالة الجاني نفسه، فمثلا في جريمة الزنا نجد التفريق بين المحصن وغير المحصن وبالتالي فعقوبة المحصن أشد لانتفاء حاجته إلى ارتكاب هذه الجريمة، كذلك عدم تطبيق حد قطع اليد في السرقة وقت المجاعات والفقر، أو إن كان السارق محتاجا ولا يجد ما يسد به رمقه، كما نجد التشديد في عقوبة الحرابة لكونها تمس المصلحة العامة مباشرة، لذلك نلاحظ أن الجرائم ذات البعد الفردي أقل شدة من الجرائم ذات البعد الجماعي.... الخ، فمراعاة الحالات الخاصة يعبر عن ليونة الشريعة الإسلامية ورحمتها وعدلها، وحرصها على مصلحة الإنسان. وبناء على ذلك فإن "العقوبة في الحدود الشرعية يتحقق فيها الشقان: العدل والتكفير، ومصلحة المجتمع"[1]. وتخضع العقوبات لشروط صارمة، ولا يحق للقاضي تغييرها في الحدود والقصاص سواء بتخفيفها أو إسقاطها إن ثبت الجرم، أو بالتشديد فيها زيادة على الحد المطلوب –والتشديد يمس من يكرر الجرم ذاته–، ومن عدالة التشريع الجنائي الإسلامي أنه عادل، فالقصاص في العقوبات يكون مساويا للجرم، قال تعالى: (وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنْفَ بِالْأَنْفِ وَالْأُذُنَ بِالْأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ فَمَنْ تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَهُ وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُون) [2].

إن الشريعة الإسلامية "تتصل قوانينها بقانون السلوك الإنساني العام، فأحكامها تتفق مع قانون الأخلاق والفضيلة، وهي تعاقب على ما يرتكب من الرذائل، بيد أن عقابها قسمان: عقاب دنيوي وعقاب أخروي"[3]. والعقاب الدنيوي متعلق بالحدود والقصاص والتعازير، أي بالجرائم المثبتة وفق الشروط التي وضعها الفقهاء والمستمدة من النصوص الشرعية، وفيها تقويم للجاني وردع لغيره ممن تسول لهم أنفسهم السير على خطاه، بينما يتعلق العقاب الأخروي للمجرم الممتنع عن التوبة أو لمن استطاع النجاة من العقوبة لعدم إثباتها أو لكون الجاني قد وجد مسلكا ينجو من خلاله. "إذا لم تفلح العقوبة رغم ذلك في زجره، فإن هذا يعني أنه بحاجة إلى علاج أشد قد يصلح حاله فيحدث

[1] المرجع نفسه، ص27

[2] المائدة: 45

[3] محمد أبو زهرة، الجريمة والعقوبة في الفقه الإسلامي العقوبة، دط، دار الفكر العربي، مصر، دت، ص18

له توبة نصوحا لما يذوقه من ألم العقوبة ونكال الفضيحة، وقد يستأصله باعتباره عضوا فاسدا يحول بين المجتمع وبين مسيرة تقدمه"[1].

تعددت أساليب إصلاح المجرم في التشريع الجنائي الإسلامي بناء على حالته وحيثيات ارتكاب الجريمة ذاتها، فالشارع يراعي الخطأ والنسيان والضعف والإكراه، والعقوبة قد تخفف في الحالات التي تستدعي ذلك، ناهيك أن تطبيقها خاضع لشروط صارمة قلما اجتمعت، وكل هذا حفاظا على النفس الإنسانية وفي ذلك دفع للأحكام المبنية على الشك بدلا من اليقين المعضد بالأدلة القاطعة الثبوت. فالقوانين المنظمة للسلوك داخل المنظومة الأخلاقية والتشريعية الإسلامية لا تهدف إلى الانتقام من الجاني، بل تسعى إلى إصلاحه حفاظا على الأمن العام وسلامة الفرد والمجتمع. "وبذلك تكون القوانين لحماية المصالح المعتبرة في المجتمع من غير أن يكون للهوى الشخصي أثر في تقدير العقوبة، إنما يكون تقديرها بمقدار ما فوت على المجتمع من خير، وما أنزله بالمجني عليه من ضرر، وبمقدار ما يتحمل الجاني من تبعة"[2]، ناهيك عن أن "كل العقوبات ثبتت بحكم من الشارع، إما بالنص عليها وإما بالقياس على ما جاء به النص، أو بالاجتهاد على ضوئها، وهي بكل أقسامها لدفع الفساد، وحماية الأمور الخمسة التي أجمعت الشرائع كلها على ضرورة المحافظة عليها، فكل ما يعد ضررا في نظر الشارع يكون دفعه واجبا، وبمقدار قوته تكون قوة الدفع، وقوة الدفع هي العقوبة"[3]، وبالتالي فدور العقوبة هو حماية الفضائل الإنسانية والزجر عن كل سلوك يؤدي إلى التعدي عليها، حفاظا على المجتمع من انتشار الرذائل والموبقات.

إن استسهال ارتكاب الجرائم لا يهدد الفرد فقط، بل إن أضراره تمتد إلى تهديم المجتمع والبنية الأخلاقية التي تحكمه، ولذلك فإن الردع العام ضروري جدا في تحقيق الزجر عن الوقوع في الجرائم، وبالتالي فإن صرامة تطبيق العقوبات أمر ضروري لحماية الصالح العام. وقد فرق التشريع الجنائي الإسلامي بين الجرائم التي تمس الفرد وبين التي تمس الجماعة وتتعدى على النظام العام، حيث أجاز العفو في الحالة الأولى، وشدد العقوبة في الحالة الثانية. "ليكون هذا النظام

[1] محمد عطية الفيتوري، فقه العقوبة الحدية في التشريع الجنائي الإسلامي، مج2، ط1، منشورات جامعة قان يونس بنغازي، ليبيا، 1998، ص633

[2] محمد أبو زهرة، مرجع سابق، ص39

[3] المرجع نفسه، ص53

العقابي فريد في مثاليته، حيث نظم عمله على وجه يكفي بلوغ أقصى الفائدة منه. وآية ذلك أن الشريعة الإسلامية جعلت نظامها العقابي يدور في ثلاث دوائر هي الحدود والقصاص والتعزير، والمشرع الإسلامي قد حدد العقوبة كما ونوعا وصفة في جرائم القصاص والحدود، وترك تحديد العقوبة في دوائر التعازير لأهل الاختصاص، على أن يكون هذا الترك محكوما بالقواعد العامة في الدائرتين السابقتين، وألا يصطدم بنص وألا يخرج عن روح الفقه الإسلامي"[1].

وبناء على ذلك يمكن تقسيم العقوبات إلى قسمين: الأول عقوبات مقدرة وتشمل الحدود (الردة، الزنا، شرب الخمر، الحرابة، البغي، السرقة، القذف)، والقصاص (القتل العمد، القتل شبه العمد، القتل الخطأ، الجرح العمد، والجرح غير العمد)، وعقوبات غير مقدرة وهي التعازير (كالامتناع عن الشهادة، عدم إخراج الزكاة، السب والشتم.. الخ). فالعقوبة في الحدود مقدرة وهي حق لله تعالى، والملاحظ في هذا النوع من العقوبة هو" أن يقدر الشارع الحد الأعلى لها، فلا يترك لولي الأمر تقدير الحد الأعلى لها.. وليست كالقصاص، لأن القصاص تحده الجريمة ذاتها، إذ أن أساسه المساواة بين الأذى الذي نزل بالمجني عليه والعقاب الذي ينزل بالجاني، أما حقوق الله تعالى أو حقوق المجتمع، فالتقدير فيها بمقدار ما نزل بالمجتمع والفضيلة من أذى، وذلك يكون بتقدير الشارع، حتى لا يكون خاضعا لهوى الحكام، ولذا حد الشارع الحد الأعلى الذي لا يتجاوزه حاكم ولا قاض"[2]، "كما أن المشرع الإسلامي لم يغفل شخصية الجاني بل ضيق من دائرة الذين يجب أن توقع عليهم هذه العقوبات المحددة إلى درجة التلاشي تقريبا في بعض جرائم الحدود مثل الزنا –الرجم– أو الجلد حسب كل واقعة–والسرقة– القطع– أو التعزير وذلك نتيجة لما وضعه المشرع الإسلامي من شروط وقيود إثباتية تسبق وجوبا تنفيذ العقوبة"[3].

[1] الحسيني سليمان جاد، مرجع سابق، ص23

[2] محمد أبو زهرة، مرجع سابق، ص60

[3] الحسيني سليمان جاد، مرجع سابق، ص23

والجدير بالذكر أنه يجب تأجيل إقامة الحد في حالتين: إن كانت المستحقة لإقامته حاملا، أو كان المستحق لإقامته مريضا مرضى يرجى شفاؤه منه قريبا[1] أما من لا يرجى شفاؤه فتخفف الآلة الضاربة فيقام عليه الحد مخففا[2]، وقد تم الربط بين العقوبة والجناية جسامة وتخففا في الفقه الإسلامي، بقدر تراعى فيه المصلحة العامة دون إفراط ولا تفريط[3].

ويجب التنويه في قضية الحدود إلى اعتراض بعض فقهاء القانون الوضعي عليها وعلى تطبيقها "والرد على ذلك أن الله سبحانه وتعالى هو خالق النفس البشرية، وهو أدرى بما يصلحها ويصلح حال الجماعة، فعددت الشريعة الجرائم الكبرى وحددت لها الحدود. وهي وإن بدت شديدة أمام بعض من لا يدركون حكمتها إلا أنها من شدتها زاجرة قاطعة للجرائم، ولم يسمح الله لعباده بالترخص في تقدير عقوبتها زيادة أو نقصانا، إلا أنه أحاطها بضمانات تجعل من المستحيل توقيع العقوبة على بريء، فشدد في وجوب البينة وقيام الأدلة القاطعة"[4].

من ناحية أخرى وباعتبار أن التعازير عقوبات غير مقدرة، "فالقاعدة العامة في عقوبة التعزير جوهرها. أن القصد منه الزجر ومن ثم فإن العقوبة يجب أن تكون عند تحقيق هذا الغرض، فلا يجوز أن تقف دون الحد الذي يتحقق معه هذا الزجر والمنع، ولا أن تكون أزيد مما يلزم لتحقيق ذلك، بل تكون على قدر الحاجة بما يتحقق معه الغرض من فرضها دون زيادة أو نقص، فتحقق بذلك العدالة في فرضها، ومن المعروف أن العقوبة في التعزير تبدأ بالأقل مثل النصح والإنذار واللوم وتنتهي بأشد العقوبات مثل الحبس أو الجلد وقد تصل إلى القتل في بعض الجرائم الخطيرة"[5]،وتحديد ذلك متعلق بما يراه ولي الأمر وبما تقتضيه ظروف وقوع الجريمة وملابساتها بين أن تكون العقوبة بدنية أو مالية أو الحبس أو النفي.

---

[1] محمد أبو زهرة، مرجع سابق، ص291

[2] المرجع نفسه، ص294

[3] لحسيني سليمان جاد، مرجع سابق، ص23

[4] – علي منصور، مقارنات بين الشريعة الإسلامية والقوانين الوضعية، ط1، دار الفتح للطباعة والنشر، لبنان، 1970، ص44

[5] الحسيني سليمان جاد، مرجع سابق، ص72

وبهذا نخلص إلى أن "الإسلام عنى بتحقيق فكرة تناسبية العقوبة من خلال وضع معاملة عقابية مختلفة تزداد حدة وشدة إذا كان الاعتداء على مصلحة ضرورية"[1]. ويمكن تلخيص المبادئ التي تقوم عليها العقوبة في الشريعة الإسلامية إلى عدة نقاط:

المساواة في المسؤولية الجنائية والعقوبات

العقوبة في ظاهرها أذى، ولكنها تحفظ الفرد والمجتمع، قال تعالى: (وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ)[2]، وقوله أيضا تشديدا على قدسية الإنسان وحياته: (مِنْ أَجْلِ ذَٰلِكَ كَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَن قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا)[3]

التفريق بين العمد وشبه العمد والخطأ

استبعاد من لهم موانع المسؤولية الجنائية: صغر السن، الإكراه، الجنون..

التوبة؛ حيث تسقط عقوبة بعض الجرائم كالحرابة مثلا، ولا تسقط حقوق الأفراد بطبيعة الحال.

المساواة أمام النص بما يلزم به المكلف أفرادا وجماعات، ويمكن استحضار الكثير من المواقف من السنة النبوية الشريفة، حيث رفض النبي صلى الله عليه وسلم الشفاعة والتفريق بين شرفاء القوم ومن دونهم في تطبيق الحدود.

التحقيق الجنائي في الشريعة الإسلامية يشدد على شروط كشف الجريمة خاصة في جرائم الحدود، وبالتالي فإن نسبة الخطأ في ذلك تكاد تنعدم، ويمكن ضرب المثل هنا بالزنا إذ يصعب اجتماع كل الشروط معا لإثبات الجريمة ما لم يعترف الجاني.

إن تشريع العقوبات كجزء من مكافحة الجرائم وتحقيق الردع العام لم يكن الطريقة الوحيدة لإصلاح المجتمع والحفاظ عليه، بل إن التشريع الجنائي الإسلامي قد اعتمد العديد من الأساليب التي تؤدي إلى نفس الهدف، إذ أن التعامل

[1] عبد الرحيم صدقي، الجريمة والعقوبة في الشريعة الإسلامية دراسة تحليلية لأحكام القصاص والحدود والتعزير، ط1، مكتبة النهضة المصرية، مصر، 1987، ص90

[2] البقرة: 179.

[3] المائدة: 32.

مع الجاني كفرد وجب تقويم اعوجاجه بكل الطرق المتاحة هو مطلب مهم لتحقيق الأمن الاجتماعي، والحفاظ على المنظومة الأخلاقية التي أرساها القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة، لذلك فإن الاهتمام بباب العبادات وتفعيل تأثيرها النفسي والسلوكي كان من مقاصد الشريعة الإسلامية، بوصفها أحد أهم الأساليب التي تبني الفرد وترسخ القيم العليا بداخله، مما يصنع فيه ضميرا حيا ينأى بنفسه عن الرذائل والسلوكات التي حذر الشارع منها. ورغم ما قد يحدث من انفلات فإن باب التوبة مفتوح للمخطئ، وفي توبته كفارة لذنوبه وتطهير له منها.

إن التشريع الجنائي الإسلامي قد أرسى العدالة أمام قوانينه التي تحكم النظام الاجتماعي بشكل عام، وساوى في تطبيقها بين كل الناس، وتعامل بصرامة مع كل الجرائم التي تهدد الأمن والاستقرار، ولا يمنع هذا من فتح باب العفو أمام الجرائم المتعلقة بالأفراد تكريسا للتسامح ونبذا للعداوات. وفي كل هذا إصلاح للمجتمع وتصحيح لانحرافاته.

المصادر والمراجع:

خالد ضو، مميزات التشريع الجنائي الإسلامي عن التشريعات الجنائية الوضعية، مجلة قضايا معرفية، مج2، ع6، 2021، الجزائر

جمال زيد الكيلاني، مقاصد العقوبة في الشريعة الإسلامية، مج28، مجلة جامعة النجاح للأبحاث،2014

الحسيني سليمان جاد، العقوبة البدنية في الفقه الإسلامي دستوريتها وعلاقتها بالدفاع الشرعي، ط1، دار الشروق، مصر، 1991

الصادق المهدي، العقوبات الشرعية وموقعها من النظام الاجتماعي الإسلامي، ط1، الزهراء للإعلام العربي، مصر، 1987

عبد الرحيم صدقي، الجريمة والعقوبة في الشريعة الإسلامية دراسة تحليلية لأحكام القصاص والحدود والتعزير، ط1، مكتبة النهضة المصرية، مصر، 1987

عبد الرحيم صدقي، الجريمة والعقوبة في الشريعة الإسلامية دراسة تحليلية لأحكام القصاص والحدود والتعزير، ط1، مكتبة النهضة المصرية، مصر، 1987

عبد القادر عودة، التشريع الجنائي الإسلامي مقارنة بالقانون الوضعي، ج1، دط، دار الكتاب العربي، لبنان، دت

عبد الكريم زيدان، نظرات في الشريعة الإسلامية والقوانين الوضعية، ط1، مؤسسة الرسالة ناشرون، سوريا، 2011

علي منصور، مقارنات بين الشريعة الإسلامية والقوانين الوضعية، ط1، دار الفتح للطباعة والنشر، لبنان، 1970

محمد أبو زهرة، الجريمة والعقوبة في الفقه الإسلامي العقوبة، دط، دار الفكر العربي،مصر، دت

محمد عطية الفيتوري، فقه العقوبة الحدية في التشريع الجنائي الإسلامي، مج2، ط1، منشورات جامعة قان يونس بنغازي، ليبيا، 1998

الأحكام الفقهية لتعدّد الزّوجات

أحمد بن عبد الله خويلدي[1]

مقدمة

تعد الأسرة عماد الحياة وأساس نشأة المجتمعات وقيام الحضارات، ولهذا شرَّع الله تعالى الزّواج لأهداف متعدّدة منها: تحصين النفس، المحافظة على النّسل، وهو كلي من الكلّيات الخمسة الضرورية، وكذلك المعاشرة بالمعروف

أهمية الموضوع

تكمن أهمية الموضوع في أنها مسألة تمس قسم الأحوال الشّخصية الذي يدرس الأسرة وما يتعلّق بها من قضايا، وكذلك إبراز مشروعية تعدّد الزّوجات والحكمة منه، كما تتجلّى بوضوح في ذكر الأحكام الشّرعية، والأسباب والضّوابط لموضوع التّعدّد، ومقاربتها وتصويب نظرة المجتمع.

إشكالية الدراسة.

بناء على ما سبق بيانه جاء هذا الموضوع يبحث في قضية من قضايا تخصّ الفرد بصفة خاصّة والأسرة والمجتمع بصفة عامة، والتي هي قضية تعدّد الزّوجات، محاولة في ذلك بيان مشروعيته والحكمة منه، وأحكام وأسباب التّعدّد وضوابطه، ووجهة نظر المجتمع له، وللحديث على ذلك أكثر طُرِحَتُ الإشكالية الآتية:

ما المقصود بتّعدّد الزّوجات؟ وما نظرة المجتمع إليه؟

وتندرج تحت هذه الإشكالية تساؤلات فرعية منها:

- ما مفهوم تعدّد الزّوجات ؟.
- ما هي الأحكام الشّرعية التي تحكمه؟.

[1] أستاذ الفقه وأصوله ومقاصد الشريعة، كلية العلوم الإسلامية، قسم الشريعة جامعة الشهيد حمه لخضر الوادي الجمهورية الجزائرية Khouildi-ahmed@univ-eloued.dz

- ما أهم أسباب تعدّد الزّوجات؟.
- ما هي الضّوابط الشّرعية التي يُبْنَى عليها التعدّد ؟.
- كيف ينظر المجتمع لموضوع تعدّد الزّوجات؟.

وللإجابة عن هذه التساؤلات وُضِعَتْ لها بعض الفرضيات وهذا شيء من التفصيل:

أسباب اختيار الموضوع.

- التّعرف على مسألة تعدّد الزّوجات الذي يهم كلّ أسرة مسلمة، وإبراز أهم الأسباب التي تدفع بالزّوج إلى ذلك والقيود التي تحكمه.
- التعرّف على وجهة نظر المجتمع لتعدّد الزّوجات، ومعرفة الآثار التي تنعكس عنه.
- عدم التّقيد والانضباط بالأحكام الشّرعية الخاصة بتعدّد الزّوجات.
- التّعرف على أهم الضّوابط والأحكام الشّرعية التي تخصه.

أهداف الدراسة.

- معرفة وفهم مسألة تعدّد الزّوجات.
- إبراز أهم أسبابه وضوابطه.
- التّعرف على نظرة المجتمع إليه، وما هي أهم معالمه؟
- معرفة ما مدى تطبيق المجتمع لأحكام الشّريعة الإسلامية لمسألة التّعدّد؟

المنهج المتبع في الدّراسة.

يختلف المنهج بحسب طبيعة الموضوع، فقد اتبَعَتْ الدّراسة الحالية المنهج الوصفي، في وصف مسألة التّعدّد والمنهج الاستقرائي في جمع المعلومات الخاصة بالموضوع من الكتب الفقهية، والمنهج التّحليلي.

الدراسات السابقة.

هناك دراسات سابقة كثيرة تمت مناقشتها، والتي تناولت موضوع تعدّد الزّوجات، حيث اختيرت بعض منها ورتبت ترتيبا تاريخيا من القديم إلى الحديث:

تعدّد الزّوجات من النّواحي الدِّينية والاجتماعية والقانونية، لدّكتور عبد النّاصر توفيق العطار السّنة الرّابعة الكتاب السّابع والأربعون، غرة صفر 1392هـ– مارس 1972م. سبب التأليف كان اقتراح من العالم الاجتماعي قاسم أمين في كتابه تحرير المرأة، حيث اقترح فيه تقييد الطّلاق، وتقييد تعدّد الزّوجات كان في القرن التاسع عشر، لكن كان لابد من علاج ومكان يتعين علاجه بنشر الوعي الاجتماعي، وأن يعلم الشّعب المصري بدل أن يتجه إلى الدّعوة إلى أمر بضاف إلى ما عليه إجماع المسلمين، من عصر النّبيّ صلّى الله عليه وسلّم إلى عصرنا هذا.
ومن أهم النّتائج المتوصل إليها أن التّعدّد علاج صالح للمجتمع قبل أن يكون حلّا فرديا لمشاكل بعض النّاس فيه، وكذا التزام بأحكام الإسلام هو خير عاصم للعقل البشري من الانحراف الفكري، ثم عرض لأهم التّوصيات منها ينبغي على النّاس عامة والباحثين خاصة أن يطلبوا الدّليل الشّرعي أثناء التّعدّد.

عامر مصطفى صولة، بعنوان "مشكلة تعدّد الزّوجات أمام القانون الليبي وحقوق الإنسان في ميثاق الأمم المتحدة". ركزت الدراسة على توضيح مسألة تعدّد الزّوجات وموقف كل من الإسلام والقانون اللّيبي منها ونظرة حقوق الإنسان في ميثاق الأمم المتحدة لها، وذلك بدراسة القوانين والمواثيق الدولية لحقوق المرأة والتي تسعى للقضاء على التميز ضد المرأة، كما هدفت الدراسة إلى كيف عالجت الشريعة الإسلامية تعدّد الزّوجات وقامت بتقييد وفرض شروط على الزّوج، وما هي الفوائد المترتبة من تعدّد الزّوجات ثمّ بعد ذلك دراسة المواد القانونية في القانون الليبي؟، حيث المنهج المتبع في هذه الدراسة منهج التاريخي الوثائقي إضافة إلى المنهج الاستقراء و ختمت بأهم النّتائج منها : تعدّد الزّوجات مبدأ معروف منذ القدم، ولكن تعدّد الإسلام أفضلها لأنّه قيده بشروط وضوابط.

تعدّد الزّوجات وأثره في التّماسك الأسري دراسة ميدانية على عينة من الأزواج والزّوجات بولاية وهران، 2015/2014، لفيروز علو. والتي تمحورت إشكاليتها حول: ما مستوى التّماسك الأسري لدى الأزواج

والزّوجات في الأسرة متعدّدة الزّوجات؟ و من الفرضيات المقترحة أن مستوى التّماسك الأسري لكلّ من الأزواج والزّوجات هو متوسط، كما هدفت هذه الدّراسة إلى محاولة تناول ظاهرة التّعدّد الزّواجي من النّاحية النّفسية والاجتماعية ومعرفة مدى تقبل الزّوجة الأولى للزّوجة الثّانية(الضّرة)، وذلك بالاستعانة بأداة الاستبيان لقياس التّماسك الأسري على عينة قوامها 51 زوجة وزوج معدّد، الذي تم اختيارهم بصورة مقصودة من ولاية وهران، وفي الأخير خُتمت الدّراسة بخاتمة ذُكرت فيها أهم النّتائج المتوصل إليها منها: أن متغير الجنس ليست له أثر على مستويات التّماسك الأسري، كما ذكرت أهم التّوصيات والمقترحات.

نصيرة منصور تعدّد الزّوجات دراسة فقهية مقاصدية، قسم علوم الإسلامية، تخصص الفقه المقارن، سنة الجامعية1437/1436هـ-2016/2015م، كلّية العلوم الإنسانية والاجتماعية، والتي تمحورت إشكاليتها حول: ما هي النَّظْرات الكلّية للتعدد؟، والتي هدفت إلى بيان النّظرات الكلّية للتّعدّد -تجلية مراد الشّارع من التَّردُّد في التّعدّد سوق ثمرات الأحكام، والمنهج المتبع في هذه الدّراسة الوصفي التّحليلي إضافة إلى أداة الاستقراء، وختمت الباحثة موضوعها بخاتمة تطرقت فيها بأهم النّتائج منها: أنّ الأصل في الزّواج التّعدّد والاستثناء الواحدة.

تتّفق الدّراسات المذكورة آنفا مع الدّراسة الحالية في كون أنّهم تناولوا موضوع التعدّد.

لكن اختلفت الدّراسة الحالية مع بعض الدّراسات من حيث المنهج، وما يميز هذه الدراسة عن الدراسات السابقة، في كونها عالجت الموضوع من النّاحية الشرعية (أحكام الفقهية)، والتي ارتكزت على ثلاث جوانب وهي الأحكام، الأسباب والضّوابط، والحكمة من التعدد بصفة عامة فهي دراسة فقهية خالصة **المبحث الأول: حقيقة تعدّد الزوجات**

يتناول المبحث الأول حقيقة تعدّد الزّوجات ويندرج تحته ثلاثة مطالب، حيث خصص المطلب الأول لتعريف تعدّد الزّوجات، وخصص المطلب الثّاني لمشروعية تعدّد الزّوجات، أمّا المطلب الثّالث خصص للحكمة من تعدّد الزّوجات.

المطلب الأول: تعريف تعدّد الزّوجات.

قبل الدخول في ما يتعلق بتعدّد الزّوجات، لابدّ من معرفة معنى تعدّد الزّوجات من جانب اللّغوي والاصطلاحي.

الفرع الأول: تعريف تعدّد الزّوجات في اللّغة.

أولا: من معاني التعدّد: إنّ للفظة التعدّد عدّة معان في اللّغة نذكر منها:

(عَدَّ) الْعَيْنُ وَالدّال أصل صحيح واحد لا يخلو من العَدِّ الذي هو الإحصاء[1].

جاء في لسان العرب: التعدّد: عدد: العدّ من عدّ يعدّ عدّا وتعدادا، والعدد بمعنيين:

الإحصاء كقوله تعالى: ﴿وَأَحْصَى كُلَّ شَيْءٍ عددا﴾؛ أي أحصى كلّ شيء معدودا. ويقال: عددت الدّراهم عدّا وما عُدّ فهو معدود وعدد، وبمعنى الكثرة: يقال " هذه الدّراهم عديد"؛ أي هذه الدّراهم مثلها في العدة، والقوم يتعادون ويتعدّدون على عدد كذا؛ أي يزيدون عليه في العدد.[2]

العَدُّ: الإحصاء والكثرة في الشيء...، العدد: المعدود، ومنه قولك: سِنُو عُمْرِكَ التي تَعُدُّهَا.

عِدّة المرأة: أيام أقرائها، وأيام إحدادها على الزّوج[3].

وعَدَّادُ الشيء: زمانه وعهده وأفضله...، وعدَّده: أي جعله عدّة للدّهر[4].

من خلال هذه التعريفات اللّغوية يستنتج أن معنى التّعدّد في اللّغة، هو الإحصاء والكثرة والزّيادة في الشّيء مهما كان نوعه.

ثانيا: الزّوج في اللّغة

(أَزْوَجَ) بينهما: قرن (زَوَاجَهُ) مُزاوجة، وزِوَاجاً: خالطه...

(زَوَّجَ) الأشياء تَزويجا، وزَوَاجا: قرن بعضهما ببعض وفلاناً امرأةً. وبها: جعله يتزوّجها...

(الزَّوَاجُ): اقتران الزّوج بالزّوجة، أو الذّكر بالأنثى.

---

[1] أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرّازي، أبو الحسين (ت:395هـ)، معجم مقاييس اللّغة، تح: عبد السّلام محمّد هارون، دار الفكر، (د مكان)، (دط)، (دتا)، ج4، ص29.

[2] ينظر: ابن منظور، لسان العرب، مادة (عدد)، دار صادر، بيروت، ط03، 1414هـ، ج03، ص281-282.

[3] ينظر: الفيروز آبادي، القاموس المحيط، تح: محمد نعيم العرقسوسي، مؤسسة الرّسالة للنّشر والتّوزيع، بيروت – لبنان، ط8، 1426هـ -2005م، ص297.

[4] ينظر: أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني الكوفي، الكلّيات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، تح: عدنان درويش ومحمد المصري، مؤسسة الرسالة للنشر والتوزيع، بيروت –لبنان، ط2،1419هـ -1998م، ص148.

(الزَّوْجُ): كل واحد معه آخر من جنسه، والشكل يكون له نقيض...، كالذكر والأنثى، وفي التنزيل العزيز: ﴿قُلْنَا احْمِلْ فِيهَا مِنْ كُلٍّ زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ﴾ [هود: 40].. وبعل المرأة، والزّوجة، وخلاف الفرد،...وكل شيئين اقترن احدهما بالآخر فهما زوجان. والصّنف وفي التّنزيل العزيز: ﴿وَأَنْبَتْنَا فِيهَا مِنْ كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ﴾ [ق: 7]...، وجمعه أزواج. وزِوَجَة (الزَّوْجَةُ): امرأة الرجل..[1].

الزّوج في اصطلاح الفقهاء: هو البعل والزّوجة وكل واحد مع آخر من جنسه[2].

إذن: فالزّوج في اللّغة هو خلاف الفرد، والذي نعني به الارتباط والاقتران.

الفرع الثاني: تعريف تعدد الزوجات في الاصطلاح،

من وجهتي الفقه وقانون أسرة الجزائري:

أولا: في الفقه الإسلامي

لتعدّد الزّوجات تعريفات اصطلاحية عديدة ومختلفة في الفقه الإسلامي، وهي متقاربة من حيث معناها وهذه بعضها:

أ/ تعدّد الزّوجات: "يدلّ على الإباحة للرّجل بالجمع بين أكثر من زوجةٍ في عصمته بشرط ألّا يزيدوا عن أربعة"

ب/ وفي تعريف آخر أنّه: "نظام يباح بمقتضاه للرَّجل أن يكون في عصمته أكثر من زوجة واحدة"[3].

ج/ التعدّد: "هو ضبط التّشريع للمكلف بعدد من الزّوجات"[4].

د/ يعني به "زواج الرّجل بأكثر من زوجة"[5].

---

[1] مجمع اللّغة العربية، المعجم الوسيط، باب الزّاي: مادّة (زاج)، مكتبة الشّروق الدّولية، جمهورية مصر، ط4، 1425 هـ-2004م، ص205-206.

[2] محمد عميم الاحسان المجددي البركتي، التعريفات الفقهية، (حرف العين)، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ط1، 1424هـ-2003م، ص109.

[3] فضيلة بوعزيز، نظام تعدّد الزّوجات في الفقه الإسلامي وقانون الأسرة الجزائري، رسالة الماستر في القانون الأسرة، غير مطبوعة، إشراف: عينوش عائشة، قسم القانون الخاص، كلّية الحقوق العلوم السّياسية، جامعة أكلي محند أولحاج، بويرة، 2014هـ 2015م، ص10.

[4] نصيرة منصور، تعدّد الزّوجات دراسة مقاصدية، رسالة الماستر، غير مطبوعة، إشراف: نصر الدّين أجدير، قسم العلوم الإسلامية، كلّية العلوم الإنسانية والاجتماعية، بجامعة أبي بكر بلقايد، تلمسان، 1436-1437 هـ/2015-2016م، ص20.

[5] فيروز بن علو، تعدّد الزّوجات وأثره في التّماسك الأسري، دراسة ميدانية على عيّنة من الأزواج والزّوجات بولاية وهران، رسالة الماجستير في علم النّفس الأسري، غير مطبوعة، تحت إشراف: فراحي فيصل، قسم علم النّفس والأرطوفونيا بكلية العلوم الاجتماعية، جامعة وهران 2محمد بن أحمد، وهران، 2014هـ 2015م، ص13.

هـ/ ويعرف أيضا "أن يتزوّج الرّجل بأكثر من زوجة في حدود الأربع"[1].

تعدّد الزّوجات: "يدلّ على الإباحة للرّجل بالجمع بين أكثر من زوجةٍ في عصمته بشرط ألّا يزيدوا عن أربعة".

ويعني ذلك أنه يحل للرجل بإعادة الزواج بأكثر من زوجة على ألا يتعدى أربعة نساء.

ثانيا: تعدّد الزّوجات في قانون الأسرة الجزائري

نص المشّرع الجزائري عملا بأحكام الفقه الإسلامي على أنّ التعدّد: هو حالة استثنائية يسمح به عند الضرورة، وذلك في حدود الشريعة الإسلامية حيث تنص المادة الثّامنة (8) من (ق –أ –ج) المعدّل سنة 2005 على ما يلي:" يسمح بالزّواج بأكثر من زوجة واحدة في حدود الشّريعة الإسلامية متى وجد المبرّر الشّرعي وتوفرت شروط ونيّة العدل".

يجب على الزّوج إخبار الزّوجة السّابقة والمرأة التي يقبل الزّواج بها، وأن يقدم طلب الترخيص بالزّواج إلى رئيس المحكمة لمكان مسكن الزّوجية.

يمكن لرئيس المحكمة أن يرخص بالزّواج الجديد، إذا تأكّد من موافقتهما وأثبت الزّوج المبرّر الشّرعي وقدرته على توفير العدل والشّروط الضّرورية للحياة الزّوجية".[2]

تعقيب: المشرع الجزائري لم يعرج إلى تعريف تعدّد الزّوجات صراحة، ولكن أشار إلى بعض الضّوابط والإجراءات التي لابد من توفرها حتى يتم إبرام عقد الزّواج بشكل صحيح، والذي يعنينا هنا لفظتي (في حدود الشّريعة الإسلامية ولفظة العدل).

التعريف الإجرائي لتعدّد الزّوجات: من التعريفات السالفة الذكر يتضح معنى تعدّد الزّوجات بـأنّه:

الزّواج الثّاني للرّجل القوقي في وجود المرأة الأولى أو غيابها، لأي سبب من الأسباب سواء عامة أو خاصة، وبضوابط مشّروعة، بحيث لا يتضرّر أحد الزّوجين.

---

[1] فضيلة بوعزيز، نظام تعدّد الزّوجات في الفقه الإسلامي وقانون الأسرة الجزائري، مرجع السّابق، ص11.

[2] مولود ديدان، قانون الأسرة – حسب آخر تعديل–، المادة8: (أمر رقم 05– 02 المؤرخ في 27 فبراير 2005)، دار بلقيس للنّشر، الجزائر، ص6.

ثالثا: مصطلحات ذات صلة بالموضوع.

الأحكام: جمع حُكْم ويعرف (الحُكْم) على أنّه العلم والفقه[1].

الفقه: الفهم والفطنة. وفي علم الشريعة الإسلامية أصول الدّين[2].

المجتمع: هو مجموعة من الافراد تربطهم روابط مختلفة في شتى المجالات وتحكمهم عادات وتقاليد التي تختلف من مجتمع الى آخر، ومن مكان وزمان.

المطلب الثّاني: مشروعية تعدّد الزّوجات

مسألة تعدّد الزّوجات مشروعة بالكتاب، والسّنة والإجماع، وهذا ما يراد تبيانه في هذا المطلب.

من الكتاب

قوله تعالى: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَى فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَلِكَ أَدْنَى أَلَّا تَعُولُوا﴾ [النساء:03].

ذكر الواحدي النيسابوري في أسباب النّزول: " أنهم كانوا يتحرجون عن أموال اليتامى ويترخصون النّساء ويتزوّجوا ما شاءوا، فربما عدلوا وربما لم يعدلوا، فنزلت آية اليتامى: ﴿وآتوا اليتامى أموالهم﴾ [النساء:02]، كما أنزل الله تعالى أيضا: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَى﴾ [النساء:03]، يقول: كما خفتم ألا تقسطوا في اليتامى، فكذلك فخافوا في النّساء أن لا تعدلوا فيهن، فلا تتزوجوا أكثر ما يمكنكم القيام بحقهنّ، لأنّ النّساء كاليتامى في الضّعف والعجز"[3].

قوله تعالى: ﴿فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ﴾ [النساء:03]؛" أي انكحوا ما شئتم من النّساء سواهنّ، إن شاء أحدكم اثنتين، وإن شاء ثلاثا وإن شاء أربعا.

---

[1] مجمع اللغة العربية، معجم الوجيز، مادة (حَكَمَ)، مجمع اللغة العربية للنشر، ط1، 1400هـ- 1980م، ص 165.

[2] المرجع نفسه، مادة (فقس)، ص478.

[3] أبو الحسن علي بن أحمد الواحدي النيسابوري، أسباب النّزول، دار ومكتبة الهلال، بيروت، (دط)، 1991م، ص100-101.

﴿فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً﴾؛ أي إن خفتم عدم العدل بين الزّوجات، فالزموا الاقتصار على واحدة، ﴿أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ﴾؛ أي اقتصروا على نكاح الإماء بملك اليمين، إذ ليس لهنّ من الحقوق كما للزّوجات، ﴿ذَلِكَ أَدْنَى أَلَّا تَعُولُوا﴾؛ أي الاقتصار على الواحدة أو على ملك اليمين أقرب ألّا تميلوا وتجوروا "[1].

وقوله عزَّ وجلَّ: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَى فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَلِكَ أَدْنَى أَلَّا تَعُولُوا﴾ [النّساء: 3].

وجه الدلالة من الآية: قال ابن حجر[2] في فتح الباري في قوله تعالى ﴿فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ﴾ [النساء: 3]: أنّها صيغة تقتضي الطلب، وأقل درجاته النّدب، فثبت الترغيب[3].

وهناك من فسرها بقوله: أي وإن خفتم ألّا تعدلوا في يتامى النّساء، التي تحت حجوركم وولايتكم، وخفتم أن لا تقوموا بحقهن، لعدم محبتكم إياهن- فاعدلوا إلى غيرهنّ، وانكحوا" ما طاب لكم من النّساء"؛ أي ما وقع عليهنّ [4] اختياركم، ثم ذكر العدد الذي أباح من النّساء فقال:" مثنى وثلاث ورباع" أي: من أحبَّ أن يأخذ اثنتين فليفعل، أو ثلاث فليفعل، رباع فليفعل، ولا يزيد عليها، لأن الآية سبقت لبيان الامتنان- فلا يجوز الزّيادة على غير ما سمى الله تعالى إجماعا.

فإنما يباح له ذلك إذا أمن على نفسه الجور والظلم، ووثق بالقيام بحقوقهن، فإن خاف شيئا من هذا، فليقتصر على واحدة، أو ما ملك يمينه، فإنّه لا يجب عليه القسم، في ملك اليمين...ونكاح الخبيثة غير مأمور به، بل منهي عنه،

---

[1] محمد علي الصابوني، صفوة التفاسير، المكتبة العصرية، سيدا بيروت، ط1، 1424هـ 2004م، ج1، ص 219.

[2] ابن حجر: أحمد بن على بن محمد الكناني العسقلاني (ت852 هـ) من أئمة العلم والتاريخ، أصله من عسقلان بفلسطين، مولده ووفاته بالقاهرة، انكب على الحديث ورحل في طلبه وولى القضاء مرة، وتصانيفه كثيرة منها: (الدرر الكامنة في اعيان المائة الثامنة) وأشهرها الفتح الباري في شرح صحيح البخاري: موسوعة الأعلام، ج1، ص123.

[3] أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (ت: 852) هـ، فتح الباري شرح صحيح البخاري، تح: محمد عبد السّلام شاهين، كتاب النّكاح: باب الترغيب في النّكاح قوله تعالى ﴿فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ﴾ الآية، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، 2009م، مج02، ص971.

[4] عبد الرحمان بن ناصر السعدي (1308- 1376هـ)، تيسير الكريم الرحمان في تفسير كلام المنان، تح: عبد الرحمان بن معلى اللويحق، دار التوبة لطبع والنشر والتوزيع، (د. ط)، (د. تا)، ص142.

كالمشركة والفاجرة[1]، كما قال تعالى: ﴿وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّى يُؤْمِنَّ﴾ [البقرة: 221]، وقال أيضا: ﴿وَالزَّانِيَةُ لَا يَنْكِحُهَا إِلَّا زَانٍ أَوْ مُشْرِكٌ﴾ [النور: 03].

وقيل عن هذه الآية في صحيح البخاري: عن الزّهري[2] قال: أخبرني عروة أنّه سأل عائشة عن قوله تعالى: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَى فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَلِكَ أَدْنَى أَلَّا تَعُولُوا﴾[النساء: 03] قالت: "يا ابن أختي، اليتيمة تكون في حجر وليها، فيرغب في مالها وجمالها يريد أن يتزوجها بأدنى من سنّة صداقها، فنهوا أن ينكحوهنّ إلاّ أن يقسطوا لهنّ فيكملوا الصّداق، وأمروا بنكاح من سواهنّ من النّساء"[3].

دليلهم من السنّة:

حديث ابن عمر رضي الله عنهما: «أن غيلان بن سلمة الثّقفي أسلم، وله عشر نسوة في الجاهلية، فأسلمن معه، فأمره النّبي صلّى الله عليه وسلّم أن يتخير أربعا منهنّ»[4].

وجه الدلالة من الحديث: "أنّه لو كان يجوز الجمع بين أكثر من أربع لسوغ له رسول الله صلّى الله عليه وسلّم سائر هنّ في بقاء العشرة وقد أسلمن معه، فلمّا أمره بإمساك أربع وفراق سائر هنّ دلّ على أنّه لا يجوز الجمع بين أكثر من أربع بحال، وإذا كان هذا في الدّوام، ففي الاستئناف بطريق الأولى والأحرى، والله سبحانه وتعالى أعلم بالصّواب"[5].

---

[1] عبد الرحمان بن ناصر السعدي، تيسير الكريم الرّحمان في تفسير كلام المنّان، مرجع السّابق، ص143.

[2] الزهري (ت124هـ): أبو بكر محمد بن مسلم بن عبيد الله بن شهاب الزهري من بنى زهرة ابن كلاب من قريش " أول من دون الحديث واحد كبار الحفاظ والفقهاء، تابعي من أهل المدينة كان يحفظ كثيرا جدا بالنسبة لعصره من الأحاديث مات بشعب آخر حد الحجاز: موسوعة الأعلام، ج1، ص 249.

[3] رواه البخاري في صحيحه، كتاب النّكاح، باب الترغيب في النّكاح لقوله تعالى: ﴿فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ﴾ الآية، رقم الحديث: 5063، دار اليقين للنّشر والتّوزيع، مصر– المنصورة، (د ط)، 1432هـ -2011م، ص630.

[4] رواه أبو يعلى في مسنده، تح: حسين سليم أسد ، باب مسند عبد الله بن عمر، رقم الحديث: 5437، ج9، ص325. قال المحقق إسناده صحيح.

[5] عماد الدّين أبو الفداء إسماعيل بن كثير القرشي الدمشقي (ت: 774هـ)، تفسير القرآن العظيم، دار الجيل، بيروت–لبنان، (دط)، (دتا)، ج 1، ص427.

وفي حديث آخر: "كَانَ عِنْدَ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ تِسْعٌ، كَانَ يَقْسِمُ لِثَمَانٍ، وَلاَ يَقْسِمُ لِوَاحِدَةٍ"[1]

دليلهم من الإجماع:

تعدّد الزّوجات موضوع قد أجمع عليه منذ عهد الصّحابة إلى يومنا هذا.

"... بضوابط الشّرعية، وأخصّها عدم تجاوز الأربع مع العدل الممكن شرعا، ولا حق لأحد في الزّيادة قولا منه أن به أن يتأسى بالنّبي صلّى الله عليه وسلّم في جمعه بين تسع.

...وهكذا يكون الكتاب والسنّة وإجماع أهل العلم في أمة الإسلام، أدلّة عظيمة على شرع تعدّد الزّوجات في الإسلام، مع تقييد هذا التعدّد بأربع، والوقوف به عند واحدة عندما يغلب الظّن إمكان الجور حال التعدّد، وتحريم الزّيادة على الأربع يؤخذ من الكتاب والسّنة معا ولا مجال لاختلاف في هذا العدد[2]".

الأحكام التكليفية

بعد معرفة أن حكم تعدّد الزّوجات مباح في أصله، لأنّ المباح يكون ما إذا "تساوت الموانع والدّوافع"[3]، "فيكون تعدّد الزّوجات مباحا مع الاعتدال وإذا لم يخف شيئا، أو لم يقصد بهذ ا الزّواج إقامة السنّة، بل كان يقصد الشّهوة، ومع ذلك ففيه ثواب عدم الوقوع في الزّنا"[4].

كما يمكن أن تعتري بمسألة تعدّد الزّوجات أحكام اتكليفية الأخرى على النّحو الآتي:

1. " فإذا كان الرّجل بحاجة لزوجة أخرى: كأن كان لا تعفّه زوجة واحدة، أو كانت زوجته الأولى مريضة، أو عقيما، وهو يرغب بالولد، وغلب على ظنّه أنّه يقدر على العدل بينهما، كان هذا التّعدّد مندوبا، لأنّ فيه مصلحة مشروعة، وقد تزوّج كثير من الصّحابة رضي الله عنهم بأكثر من زوجة واحدة.

---

[1]- رواه البخاري في صحيحه، كتاب النّكاح، باب كثرة النّساء، رقم الحديث5067، مرجع السّابق، ص631.

[2] عامر مصطفى صولة، مشكلة تعدّد الزّوجات أمام القانون اللّيبي وحقوق الإنسان في ميثاق الأمم المتحدة، رسالة ماجستير، غير مطبوعة، إشراف: عون الرفيق وسُوندي، قسم الشّريعة الإسلامية، كلّية الدّراسات العليا، جامعة مولانا مالك إبراهيم الإسلامية الحكومية، مالانج، 2013م، ص37.

[3] وهبة الزّحيلي، الأسرة المسلمة في العالم المعاصر، مرجع السّابق، ص 42.

[4] محمد أمين الضنّاوي، أصول المعاشرة الزّوجية في الكتاب والسّنة، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، دط، 2002م، ص45.

2. إذا كان التعدّد لغير حاجة، وإنما لزيادة التّنعم والترفيه، وشك في قدرته على إقامة العدل بين زوجاته، فإنّ هذا التّعدّد يكون مكروها"[1]،وكذلك إذا خاف الزّوج الوقوع في الجور والضّرر، من غير تيقن، لعجزه عن الإنفاق أو إساءة العشرة، أو فتور الرّغبة في النّساء" [2]، " لأنّه ربما لحق بسببه ضرر في الزّوجات من عدم قدرته على العدل بينهنّ"[3].

والنّبيّ صلّى الله عليه وسلّم يقول: « دع ما يريبك إلى ما لا يريبك »[4]

3. " إذا تيقن الشّخص ظلم المرأة والإضرار بها "[5]، "أو إذا غلب على ظنّه، أو تأكّد أنّه لا يستطيع إنْ تزوّج أكثر من واحدة أنْ يعدل بينهنّ: إما لفقره، أو لضعفه، أو لعدم الوثوق من نفسه في الميل والحيف، فإنّ التّعدّد عندئذ يكون حراما، لأنّ فيه إضرارا بغيره "[6]؛ "لأنّ الضّرر حرام، وما أدى إلى حرام فهو حرام "[7].

"ويحرم الزّواج في كل من قسم المندوب والمباح والمكروه إن أدى إلى محرَّم، كترك واجب، مثل تأخير الصلاة عن أوقاتها اشتغالا بتحصيل نفقتها، أو أدى إلى الإضرار بها، كعدم قدرته على الوطء، أو على النّفقة أو التّكسب من الحرام.

والمنع في عدم قدرته على الوطء مقيد بما إذا لم تعلم المرأة بذلك، وإلّا جاز النّكاح إنْ رضيت، أمّا مع الاكتساب الحرام، فلا يجوز وإن رضيت"[8].

---

[1] مصطفى الخِنْ وآخرون، الفقه المنهجي على مذهب الإمام الشافعي، مرجع السّابق، ج4، ص35.

[2] وهبة الزّحيلي، الأسرة المسلمة في العالم المعاصر، مرجع السّابق، ص 41.

[3] مصطفى الخِنْ وآخرون، الفقه المنهجي على مذهب الإمام الشافعي، مرجع السّابق، ج4، ص35.

[4] رواه البخاري في صحيحه، كتاب البيوع، باب تفسير المُتَشَبِّهَاتِ، (د:رقم)، مرجع السّابق، ص244.

[5] وهبة الزّحيلي، الأسرة المسلمة في العالم المعاصر، مرجع السّابق، ص41.

[6] مصطفى الخِنْ وآخرون، الفقه المنهجي على مذهب الإمام الشافعي، مرجع السابق، ج 4، ص35-36.

[7] وهبة الزحيلي، الأسرة المسلمة في العالم المعاصر، مرجع السابق، ص41.

[8] الحبيب بن الطاهر، الفقه المالكي وأدلته، مرجع السّابق، ج3، ص186.

"ويجب أن يعلم أنه لو عدّد الزّوج في الحالتين الأخيرتين، وعقد على الثانية، أو الثالثة، كان العقد صحيحا، وترتبت عليه آثاره: من جلّ المعاشرة، ووجوب المهر، والنفقة وغيرها، وإن كان مكروها في الثانية، وحراما في الثالثة، فالحرمة توجب الإثم، ولا تبطل العقد"[1].

أحكام في مسائل تتعلق بالتعدّد

أولا: زواج الخامسة من تزوّج بأربع نساء ثم عقد على الخامسة فالعقد عليها فاسد، والنّكاح باطل يجب إنهاؤه؛ لأنّه لا يحلّ للمسلم أن يجمع في عصمته أكثر من أربع زوجات، لقوله تعالى: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَى فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَلِكَ أَدْنَى أَلَّا تَعُولُوا﴾ [النّساء: 3]، "وللرّجل أن يطأ بملك اليمين ما شاء من النّساء، فإذا اشترى أَمَّة تستبرأ بحيضة ثم يطأها"[2].

ثانيا: إذا أسلم الكافر وتحته أختان من أربع نسوة وأسلمت، "أوكنّ كتابيات، اختار أربعا، وفارق الباقي، وإذا أسلم الكافر وتحته أختان اختار منهما واحدة، وإن جمع بين امرأة وعمّتها أو خالتها اختار واحدة"[3].

المطلب الثالث: الحكمة من مشروعية تعدّد الزّوجات ومن تعدّده صلّى الله عليه وسلّم

الله تعالى جعل لكلّ شيء خلقه أو شرعه لطلب أو نهي لحكمة، ومن حِكَم تعدد الزّوجات وتعدده صلى الله عليه وسلم:

الحكمة من مشروعية تعدد الزوجات

"أباح الله عز وجل للرّجل أن يتزوّج بأربع نساء لا يزيد عليها، بشرط أن يكون عنده قدرة بدنية، وقدرة مالية، وقدرة على العدل بينهن، لما في ذلك من المصالح الكثيرة من عفة فرجه، وإعفاف من يتزوجهن، والإحسان إليهن، وتكثير

[1] مصطفى الخِنْ وآخرون، الفقه المنهجي على مذهب الإمام الشافعي، المرجع السّابق، ج 4، ص36.

[2] محمد بن إبراهيم بن عبد الله التويجري، مختصر الفقه الإسلامي على ضوء القرآن والسنّة، باب الخامس، كتاب النكاح وتوابعه، المرجع السّابق، ص 788.

[3] محمد بن إبراهيم بن عبد الله التويجري، مختصر الفقه الإسلامي على ضوء القرآن والسنّة، نفس المرجع ، ص792.

النّسل الذي تكثر به الأمة، ويكثر به مَنْ يعبد الله وحده، فإنْ خاف ألا يعدل بينهنّ فليس له أن يتزوّج إلّا واحدة، أو ما ملكت يمينه، وملك اليمين لا يجب عليه القسم لها"[1].

قال الله تعالى: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَى فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَلِكَ أَدْنَى أَلَّا تَعُولُوا﴾ [النّساء:3].

كما أباحه" ليحمي من لا يمكن أن تعفّهم زوجة واحدة، وهذا أمر فطري، فيمكن أن يجرهم ذلك إلى ما ليس بمشروع[2]، أو أنّهم رزقوا بزوجات قليلات الرّغبة في الرّجال، أو ذوات مرض، أو تطول عندهنّ فترة الحيض، أو نحو ذلك[3]، فخير لهم وللمجتمع أن يتزوجوا امرأة أخرى في ظل سياج من الرعاية، وتشريع من الحقوق الملزمة، والكرامة اللائقة، من أن يقعوا في الزّنى"[4].

"ومنها: أن الإناث كلّهنّ مستعدّات للزّواج، وكثير من الرّجال لا قدرة لهم على القيام بلوازم الزّواج لفقرهم، فالمستعدون للزّواج من الرّجال أقل من المستعدّات له من النّساء؛ لأنّ المرأة لا عائق لها، والرّجل يعوقه الفقر وعدم القدرة على لوازم النّكاح، فلو قصر الواحد على الواحدة لضاع كثير من المستعدّات للزّواج أيضا بعدم وجود أزواج لهنّ، فيكون ذلك سببا لضياع الفضيلة وتفشي الرذيلة والانحطاط الخُلقي، وضياع القيم الإنسانية كما هو واضح"[5].

"وشرعه أيضا ليحمي المرأة من أن يلهث وراءها أصحاب الشّهوات، لا بعقد يضمن ويحمي أبناءها، وإنّما عن طريق المسافحة والمخادنة، مما يجعل تلك المرأة عرضة للطرد والحرمان من كل حقّ، ويجعل أولادها محرومين من حقوق

---

[1] محمد بن إبراهيم بن عبد الله التويجري، مختصر الفقه الإسلامي على ضوء القرآن والسنّة، باب الخامس، كتاب النّكاح وتوابعه، دار أصداء المجتمع للنّشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية، ط1437،17هـ- 2016م، مرجع السّابق، ص776.

[2] مصطفى الخِنْ وآخرون، الفقه المنهجي على مذهب الإمام الشافعي، الأحوال الشّخصية (أحكام الأسرة)، دار القلم للطباعة والنّشر والتّوزيع، دمشق، ط3، 1413هـ-1996م، ج4، ص37.

[3] ينظر: يوسف القرضاوي، الحلال والحرام في الإسلام، دار الهدى عين مليلة: الجزائر، (دط)، (د تا)، ص152.

[4] مصطفى الخِنْ وآخرون، الفقه المنهجي على مذهب الإمام الشافعي، المرجع السّابق، ج4، ص37-38.

[5] أبو يحي محمّد بن عبده، تبصير النّساء بما يهمهنّ من شريعة ربّ الأرض والسّماء، دار العواصم للنّشر والتّوزيع، القاهرة- مصر، ط1، 1430هـ-2009م، ص350.

النّسب، والعطف الأبوّة، فلأنّ تكون زوجة ثانية محفوظة الحقوق والكرامة خير لها من ألف مرة من أن تظل أيّما، أو تعيش خدينة أو عشيقة، مما يعرضها في النّتيجة للبؤس والشقاء "[1].

"أو يكون لإشهار شعيرة طمسها النّاس، ونشرها في النّاس وإصلاح لحال أرملة، أو القيام على شؤون أيتام، أو إنقاذ مسلمة من الضياع ومصارع الفتن والضلال... أو نحو ذلك من المصالح"[2].

يمكن للحياة الزّوجية أن تطرأ عليها بعض الظّروف سواء على الرّجل أو على المرأة، فلهذا أبيح التعدد كَحَلٍّ لتلك العوارض والذي يكون في صالح الرّجل والمرأة، "وحلا لما يقع فيه المجتمع من حرج وضيق كتفشي العنوسة وغيرها من الأمور التي تدعو إلى ذلك، وإنّنا نرى فيه حالة استثنائية أوجبها الشّارع الحكيم حين توافر شروطها وتقتضيها المصلحة الرّادعة للفساد ودفع الضرر"[3].

"ونهي الله تعالى من ألا يكون التعدّد بجمع بين الأقارب لما فيه من غيرة بين الزّوجات التي تؤدي إلى العداوة وقطع الأرحام"[4].

الحكمة من تعدده صلى الله عليه وسلم

زواج الرّسول صلّى الله عليه وسلّم بتسع نسوة فكان هذا شيئا خصّه الله به لحاجة الدعوة في حياته، وحاجة الأمّة إليهنّ بعد وفاته[5]، أو لمساواة امرأة استشهد زوجها في معركة حربية، أو كرهته، أو لأهداف إنسانية أخرى، أو بأمر الله تعالى، ولم يبدأ بالتعدّد إلّا بعد سِنِّ الثّالثة والخمسين"[6].

أولا: الحكمة التعليمية تخريج بعض المعلّمات للنّساء، يعلمهنّ الأحكام الشّرعية...، إذ كثير من الصحابيات يستحيين من سؤال النّبيّ صلّى الله عليه وسلّم في بعض الأمور الخاصة بهنّ، "كأحكام الحيض، والنّفاس، والجنابة،

---

[1] مصطفى الخِنْ وآخرون، الفقه المنهجي على مذهب الإمام الشافعي، المرجع السّابق، ج4، ص38.

[2] أبو يحي محمّد بن عبده، تبصير النّساء بما يهمهنّ من شريعة ربّ الأرض والسّماء، المرجع السّابق، ص350.

[3] التواتي بن التواتي، المبسط في الفقه المالكي بالأدلّة، المرجع السّابق، ص311.

[4] يُنظر: محمد بن إبراهيم بن عبد الله التويجري، مختصر الفقه الإسلامي على ضوء القرآن والسّنّة، المرجع السابق، ص776.

[5] يوسف القرضاوي، كتاب الحلال والحرام في الإسلام، المرجع السّابق، ص150.

[6] وهبة الزّحيلي، الأسرة المسلمة في العالم المعاصر، دار الفكر دمشق-سورية، 1420 ط1،-2000م، ص63.

والأمور الزوجية وغيرها من الأحكام، وكانت المرأة منهنّ تأتي إلى السيدة عائشة في الظلام تسألها عنها، ... فكان نساء الرسول خير معلمات وموجهات لهنّ، وعن طريقهن تفقه النّساء في دين الله.

ولقد أصبح من هؤلاء الزّوجات معلّمات ومحدثات نقلن هَدْيَهُ عليه السلام واشتهرن بقوة الحفظ والنّبوغ والذّكاء"[1].

ثانيا: الحكمة التشريعية والتي جاءت "لإبطال بعض العادات الجاهلية المستنكرة، مثل (بدعة التَّبني) التي كان يفعلها العرب قبل الإسلام فقد كانت دينا متوارثا عندهم...، وما كان الإسلام ليقره على باطل، ولا ليتركهم يتخبطون في الظلمات الجهالة، فمهد لذلك بأن أَلْهَمَ رسوله صلى الله عليه وسلم أن يتبنى أحد الأبناء وكان ذلك قبل البعثة النبوية، فتبنى (زيد بن الحارثة) على عادة العرب قبل الإسلام، وقد زوجه بابنة عمته (زينب بنت جحش الأسدية) ...، ولكنّ ساءت العلاقات بينهما، ولحكمة يريدها الله تعالى طلّق زيد زينب، فأمر الله رسوله أن يتزوجها ليبطل بدعة التبني ويقيم أسس الإسلام"[2].

ثالثا: الحكمة الاجتماعية تظهر بوضوح في زواجه بعدة نساء في مختلف الطبقات الاجتماعية (اليهودية، الصغيرة والكبيرة، البكر والثيب، بنات أصحابه ومصاهرتهم...)، "كزواجه بالسيدة (عائشة) ابنة الصديق أبي بكر رضي الله عنه أسبق النّاس إلى الإسلام، وقدّم نفسه وروحه وماله، في سبيل نصرة دين الله،...كما تزوّج بالسّيدة (حفصة) ابنة الفاروق عمر وزيره الثاني الفاروق (عمر) رضي الله عنه...، الذي أعز الله به الإسلام والمسلمين ... فكان زواجه بابنتهما أعظم شرف لهما بل أعظم مكافأة ومنّة، ثم اتصاله صلّى الله عليه وسلّم بقريش اتصال مصاهرة ونسب، وتزوجه العديد منهنّ، مما ربط بين هذه البطون والقبائل برباط وثيق، وجعل القلوب تلتف حوله، وتلتقي حول دعوته في إيمان، وإكبار، وإجلال".

---

[1] محمد علي الصّابوني، روائع البيان تفسير آيات الأحكام من القرآن، المكتبة العصرية لطباعة والنّشر والتّوزيع، صيدا- بيروت، (د ط)، 1430هـ-2009م، ج2، ص 298-300.

[2] ينظر: محمد علي الصّابوني، روائع البيان تفسير آيات الأحكام من القرآن، المرجع السّابق، ج2، ص300-301.

"كما يقابل ذلك إكرامه لعثمان وعلي رضي الله عنهما بتزويجهما ببناته، وهؤلاء الأربعة هم أعظم أصحابه، وخلفاؤه من بعده في نشر ملته، وإقامة دعوتهن فما أَجَلَّها من حكمة، وما أكرمها من نظرّة؟"[1].

رابعا الحكمة السياسية: "تزوج النبي صلى الله عليه وسلم ببعض النّسوة، من أجل تأليف القلوب عليه، وجمع القبائل حوله، فمن المعلوم أن الإنسان إذا تزوّج من قبيلة، أو عشيرة، يصبح بينه وبينهم قرابة و(مصاهرة) وذلك بطبيعته يدعوهم إلى نصرته وحمايته"[2].

وإليك بعض نماذج من تعدده صلى الله عليه وسلم: فأُمّ سلمة رضي الله عنها التي "كانت مستبعدة لِأَنْ يرزقها الله تعالى بخير من أبي سلمة،...فزواجه منها كان لإبدال ما أصابها...مع ايجاد تمام مصالح لابنتها،... وزواجه من زينب بنت جحش رضي الله عنها: ...فإنما كان لتحريم التبني...، وأما زواجه من جويرية بنت الحارث رضي الله عنها: تعلمنا أنه يصح أن يكون العتق صداقا، وأنّه لا يشترط أن يكون الصداق مالا فيصح أن يكون شيئا معنويا[3].

وزواج صلى الله عليه وسلم من أم حبيبة رضي الله عنها: "فكان إشارة إلى عدم مواخذة الابن بفعل الأب، حيث كان أبوها أبو سفيان يعادي النبي صلى الله عليه وسلمن وكان يقود الجيوش لمآربه دعوته، وزواجه من صفية رضي الله عنها: فكان جبرانا لخاطرها المنكسر بعد موت أبيها عمها وزوجها، ...وهكذا غالب زوجاته رضي الله عنهنّ كان في زواجه منهنّ الفوائد والمصالح"[4]

المبحث الثاني: ضوابط وأسباب تعدد الزوجات

في هذا المبحث نتعرف على ضوابط الشرعية وهل لكل من أراد التعدد له ذلك وقت شاء؟ وبأي امرأة شاء؟ وبأي عدد شاء؟ أم أنّ هناك شروط وضوابط تقيده وفق المنظور الإسلامي؟ و التعرف على الأسباب التي تدفع بالزوج في التفكير بإعادة الزّواج.

---

[1] المرجع نفسه، ج2، ص 302- 303.

[2] المرجع نفسه، ج2، ص304.

[3] أبو يحي محمّد بن عبده، تبصير النّساء بما يهمهنّ من شريعة ربّ الأرض والسّماء، مرجع السّابق، ص363-364.

[4] المرجع نفسه، ص 365.

المطلب الأول: ضوابط تعدّد الزّوجات

أبيح التّعدّد في الشّريعة الإسلامية والذي يحقّق مصلحة الطّرفين، حيث قبل مجيء الإسلام كان النّاس يتزوّجون بما شاءوا بلا تحديد، كما لا يلتزمون بالعدل بينهنّ، مما أدى إلى ما يسمّى بالظلم والجور، لذلك جاء الإسلام فوضع حدا لذلك من خلال تقييد مسألة التّعدّد بضوابط مُحْكَمَة تتلاءم مع كلّ شخص وهي كالآتي:

القدرة على العدل[1]

وهو شرط في إباحة التّعدّد، حيث يكمن في:" ثقة المسلم في نفسه أن يعدل بين زوجتيه أو زوجاته في المأكل والمشرب والملبس والمسكن والمبيت والنّفقة[2]، وسائر ما هو مادي من غير التّفرقة بين غنية ولا فقيرة، وعظيمة وحقيرة"[3]، وهذا بقدر الاستطاعة.

"أمّا من لم يثق في نفسه بالقدرة على أداء هذه الحقوق بالعدل والسويّة حرّم عليه أن يتزوّج بأكثر من واحدة [4]"، والذي يؤكد ذلك قوله تعالى: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَى فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَلِكَ أَدْنَى أَلَّا تَعُولُوا﴾ [النّساء: 3].

وحديث أبي هريرة أنَّ النّبيّ صلّى الله عليه وسلّم قال: « من كانت له امرأتان فمال إلى إحداهما جاء يوم القيامة وشقه مائل»[5]، لما فيه من الظلم والجور ففي الآية والحديث فيه تنبيه من ذلك، وهذا النّوع من العدل يسمّى العدل الظّاهري.

---

[1] العَدل: من يُتَّصف بالعدالة، وأيضاً: هي عبارةٌ عن الأمر المتوسّط بين الإفراط والتفريط. ينظر: التعريفات الفقهية، محمد عميم الاحسان المجددي البركتي، (حرف العين)، المرجع السابق، ص144.

[2] يوسف القرضاوي، الحلال والحرام في الإسلام، المرجع السّابق، ص151.

[3] السّيد سابق، فقه السّنة، المرجع السّابق، مج02، ص110.

[4] يوسف القرضاوي، الحلال والحرام في الإسلام، المرجع السّابق، ص151.

[5] رواه أبو داوود في سننه، تح: محيي الدين عبد الحميد، كتاب النكاح، باب القسم بين النساء، رقم الحديث: 2133، ج2، ص242.

أمّا النّوع الثّاني منه فهو العدل غير المستطاع (الباطني) والذي راجع إلى الفطرة الطّبيعية, فهو معفى عنه؛ حيث لا يسوّي بينهنّ فيما لا يقدر عليه ولا يتحكم فيه من ميل القلب والمحبّة أو في الجماع، فلا يكلّف الله نفسا إلّا وسعها"[1].

وهذا ما جاءت به الآية ﴿وَلَنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ فَلَا تَمِيلُوا كُلَّ الْمَيْلِ فَتَذَرُوهَا كَالْمُعَلَّقَةِ وَإِنْ تُصْلِحُوا وَتَتَّقُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَحِيمًا﴾ [النّساء:129]، وفي قول النبيّ صلّى الله عليه وسلّم «اللّهم هذا قسمي فيما أملك فلا تلمني فيما تملك ولا أملك»[2].

ومع أن الميل القلبي لا يؤاخذ عليه الرّجل؛ فإنّه ينبغي أن يجاهد نفسه ما استطاع في التّحكم فيه[3].

"فعلى الزّوج أن يعاشر زوجاته باللّطف والبشاشة ولا يحرمهنّ ما يطلبنَ من المباح، ولا يمنعهنّ حقوقهنّ، ولا يكلّفهنّ ما لا يطقنَ، ويرعاهنّ ويخدمنهنّ؛ لتحقق سعادتهنّ"[4]، لقوله تعالى: ﴿وَإِنْ عَزَمُوا الطَّلَاقَ فَإِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ [البقرة: 227].

حكم القسم بين الزّوجات

قسم الزّوج بين زوجتيه فصاعدا واجب إجماعا[5] والدّليل على ذلك:

قوله تعالى: ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً﴾ [النّساء: 3].

عن أبي هريرة عن النّبي صلّى الله عليه وسلّم قال:« من كانت له امرأتان فمال إلى إحداهما جاء يوم القيامة وشقه مائل»[6].

---

[1] ينظر: الصادق عبد الرحمان الغرياني، مدونة الفقه المالكي وأدلته، مؤسسة الريان للطباعة والنشر والتوزيع، (دم)، (د ط)، (د تا)، مرجع السّابق، ص524.

[2] رواه أبو داوود في سننه، رقم الحديث: 2134، المرجع السابق، ج2، ص242.

[3] الصادق عبد الرحمان الغرياني، مدونة الفقه المالكي وأدلته، المرجع السّابق، ص525.

[4] محمد بن إبراهيم بن عبد الله التويجري، موسوعة الفقه الإسلامي، المرجع السّابق، ج 4، ص141.

[5] التواتي بن التواتي، المبسط في الفقه المالكي بالأدلّة، المرجع السّابق، مج4، ص321.

[6] رواه الترميذي في سننه, الجامع الصحيح, كتاب النكاح, باب ماجاء في الرجل يسلم وعنده عشر نسوة, رقم الحديث: 1128, تح خالد عبد الغني محفوظ, 294.

"يجب على الزّوج إذا كان بالغا عاقلا أن يقسم بين زوجاته في المبيت ويسوّي بينهنّ بحيث يبقى عند كل واحدة ليلة ويوما، ثم ينتقل إلى الأخرى [1]، هذا قول عامّة العلماء، وذهب بعضهم إلى وجوب ذلك في اللّيل دون النّهار، ولا يسقط حقّ الزّوجة مرضها ولا حيضها، ويلزمه المقام عندها في يومها وليلتها[2]،... ولو كان الزّوج مريضا، أو لا يقدر على الجماع[3] فمثال الامتناع شرعا إحرام الزّوجة بحجّ أو عمرة، والمظاهر من زوجة، فالمانع في الأوّل من جهتها، وفي الثّاني من جهته؛ ومثال الامتناع عادة الرتقاء؛ ومثال الامتناع طبعا الجذماء[4]، لأنّ الغرض من التّسوية والعدل في المبيت المؤانسة والسَّكن والألفة، إلّا إذا كان الزّوج لشدّة مرضه يضرّه التّنقل بين زوجاته، فله أن يختار الإقامة عند من شاء منهنّ"[5].

فقد كان النّبيّ صلّى الله عليه وسلّم كما جاء في الصّحيح: «يسأل في مرضه الذي مات فيه يقول أين أنا غدا أين أنا غدا يريد يوم عائشة فأذِن له أزواجه يكون حيث شاء فكان في بيت عائشة حتّى مات عندها»[6].

"فإذا صحّ استأنف القسم، والإماء والحرائر والكتابيات والمسلمات في ذلك سواء"[7].

"القسم للزّوجة الجديدة يختلف بين البكر والثّيب، فإذا تزوّج الرّجل بالبكر فلها سبع ليالي متواليات، أمّا إذا كانت ثيّب فلها ثلاث ليالي، ثمّ قسم بعد ذلك ودليله"[8]:

عن أنس أنّه قال: "من السّنة إذا تزوّج الرّجل البكر على الثّيب أقام عندها سبعا وقسم، وإذا تزوّج الثّيب على البكر أقام عندها ثلاثا ثمّ قسَّم"، قال أبو قلابة: لو شئت لقلتُ أن أنسا رفعه إلى النّبيّ صلّى الله عليه وسلّم[9].

---

[1] الصادق عبد الرحمان الغرياني، مدونة الفقه المالكي وأدلته، المرجع السّابق، ص227.

[2] التواتي بن التواتي، المبسط في الفقه المالكي بالأدلة، المرجع السابق، مج 4، ص317.

[3] الصادق عبد الرحمان الغرياني، مدونة الفقه المالكي وأدلته، المرجع السّابق، ص227.

[4] الحبيب بن طاهر، الفقه المالكي وأدلته، المرجع السّابق، ج3، ص327.

[5] الصادق عبد الرحمان الغرياني، مدونة الفقه المالكي وأدلته، المرجع السّابق، ص227.

[6] رواه البخاري في صحيحه، كتاب المغازي، باب مرض صلى الله عليه وسلم ووفاته، رقم الحديث: 4450، ج6، ص13.

[7] التواتي بن التواتي، المبسط في الفقه المالكي بالأدلة، المرجع السّابق، مج 4، ص 317.

[8] الحبيب بن طاهر، الفقه المالكي وأدلته، المرجع السّابق، ص330.

[9] رواه البخاري في صحيحه، كتاب النّكاح، باب إذا تزوج الثيب على البكر، رقم الحديث: 5214، ص647.

"وعلّة تخصيص الجديدة بأيام، أنّ الجديدة يلحقها من الاستحاش والانقباض والخجل عندما تتزوّج، ما تحتاج به إلى التّأنيس...، وهذا التّعليل بناء على أنّ الحقّ في التّخصيص للمرأة لا للزوّج"[1].

ففي الصّحيح عن أنس رضي الله عنه قال:" السّنّة إذا تزوّج البكر أقام عندها سبعا وإذا تزّوج الثّيب أقام عندها ثلاثا وقال أنّه ليس بك على أهلك هوان إن شئت سبّعت لكِ وإن سبّعت لكِ سبّعتُ لنسائي"[2]، وكذلك أقام رسول الله صلّى الله عليه وسلّم عند صفية ثلاثا، وكانت ثيبا.

"ولا يجب القسم بين الزّوجات، والتّسوية بينهنّ في الوطء، فإنّ ذلك متروك لتهيّؤ الإنسان واستعداده،...لكن لا يجوز له قصد الإضرار بواحدة منهنّ[3]،.. والزّوج مخيّر عند الزّواج بجديدة في البداءة بما يشاء، ولا تجاب البكر أو الثّيب لأكثر ممّا جعله لها الشّرع[4]، ...ويجوز أن يُؤْثِر الزّوج زوجة على أخرى، برضاها سواء في نظير شيء تأخذه منه أو بغير نظير... كما يجوز له أن يأخذ عطية من إحدى زوجاته في نظير إمساكها في عصمته وعدم طلاقها. وليس ذلك من أكل أموال النّاس بالباطل"[5].

"يجوز لمن له عدّة زوجات أن يدخل على المرأة التي ليس لها ذلك اليوم ويدنو منها لكن بدون جماع، ويتفقد أحوالهنّ فإذا جاء اللّيل انقلب إلى صاحبة النَّوْبَة فخصّها باللّيل[6].

ولا يجمع بينهنّ في منزل واحد إلّا برضاهنّ، ولا يدخل لإحداهنّ في يوم الأخرى وليلتها لغير حاجة وضرورة؛ فالأكثرون على جوازه؛ مالك وغيره"[7].

---

[1] الحبيب بن الطاهر، فقه المالكي وأدلته، المرجع السّابق، ج03، ص331.

[2] رواه مسلم في صحيحه، كتاب الرضاع، باب قدر ما تستحقه البكر على الثيب في إقامة الزوج عندها عقب الزفاف، رقم الحديث:1461، ج2، ص1084.

[3] الصادق عبد الرحمان الغرياني، مدونة الفقه المالكي وأدلته، المرجع السّابق، ص 350.

[4] الحبيب بن الطاهر ، فقه المالكي وأدلّته، ج03، ص331.

[5] المرجع نفسه، ج03، ص 329.

[6] ينظر: موسوعة الفقه الإسلامي، باب الثاني: النّكاح وتوابعه، المرجع السّابق، ج 04، ص150.

[7] التواتي بن التواتي، المبسط في الفقه المالكي بالأدلة، المرجع السّابق، مج 4، ص317.

"ويجوز القسم بأكثر من يوم وليلة لكلّ واحدة أو بأقلّ من ذلك إذا رضينَ، إلّا إذا كانت كلّ زوجة في بلد يبعد عن الأخرى، فله أن يقسم بينهنّ بالجمعة، أو الشّهر، مما لا ضرر عليه فيه، ولا حقّ لهنّ في الاعتراض.

وندب ابتداء في القسم بين الزّوجات باللّيل، لأنّه وقت الإيواء"[1].

فعن عائشة رضي الله عنها: «كان رسول الله صلّى الله عليه وسلّم لا يفضل بعضنا على بعض في القسم من مكثه عندنا وكان قَلَّ يوم إلّا وهو يطوف علينا جميعا فيدنو من كلّ امرأة من غير مسيس حتى يبلغ إلى التي هو يومها فيبيت عندها»[2].

لذلك قال العلماء: "لا يجوز للرّجل أن يطأ إذا سافر الرّجل بإحدى زوجاته، أو بات خارج البيت في نوبة إحداهنّ، أوجار وظلم في القسم، وبقي عند زوجة عدد أيام أكثر من غيرها وجب أن يستأنف التّسوية في القسم من جديد، ولا يحاسب المظلومة، ولا يعوّضها عمّا فاتها من الأيام، لأنّ المقصود من القَسَم المؤانسة والعِشْرَة، وتحصين المرأة، وقد فات بفوات أيامه، فلا يعرض الأخرى أيضا لمثل ذلك، ولا يعتدّ بأيام الجور، لأنّ المعدوم شرعا كالمعدوم حسّاً[3].

ويفوت القسم في المبيت بفوات زمنه، سواء فاته لعذر أم لا، فلا يقضى،.. ولو ظلمها الزّوج ..."[4].

"وجاز للرّجل أن يفضل أحدى زوجاته فيبيت عندها أكثر من غيرها، إذا رضيت الأخرى، طوعا أو بمقابل"[5].

ففي الصّحيح عن عائشة:: « أنّ سودة بنت زمعة وهبت يومها لعائشة وكان النّبيّ صلّى الله عليه وسلّم يقسم لعائشة بيومها ويوم سودة»[6]، وقد فعلت ذلك سودة حين أَسَنَّت، وخافت أن يفارقها رسول الله صلّى الله عليه وسلّم، وفيها وفي أشباهها نزل قول الله تعالى: ﴿وَإِنِ امْرَأَةٌ خَافَتْ مِنْ بَعْلِهَا نُشُوزًا أَوْ إِعْرَاضًا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يُصْلِحَا بَيْنَهُمَا صُلْحًا وَالصُّلْحُ خَيْرٌ﴾ [النّساء: 128].

---

[1] الصادق عبد الرحمان الغرياني، مدونة الفقه المالكي وأدلته، المرجع السّابق، ص5227.

[2] رواه أبو داوود، في سننه، تح: محي الدين عبد الحميد، كتاب النكاح، باب القسم بين النساء، رقم الحديث: 2135، ج2، ص242.

[3] الصادق عبد الرحمان الغرياني، مدونة الفقه المالكي وأدلته، المرجع السّابق، ص527- 528.

[4] الحبيب بن طاهر، الفقه المالكي وأدلته، المرجع السّابق، ج3، ص328.

[5] الصادق عبد الرحمان الغرياني، مدونة الفقه المالكي وأدلته، المرجع السّابق، ص529.

[6] رواه البخاري في صحيحه، كتاب النكاح، باب المرأة تهب يومها من زوجها لضرتها وكيف يقسم، رقم الحديث: 5212، ص647.

"ولمن وهبت ليلتها لضرّتها تطوعا أن ترجع عن ذلك متى شاءت،... لأنّ الغيرة قد تلحقها وتشتدّ عليها وطأها، فلا تقدر معها على استمرار الوفاء"[1].

القسم عند السّفر: "إذا أراد الزّوج السّفر، فإنه يختار من يشاء للسّفر معه؛ إلّا إذا أراد السّفر لعبادة كحجّ وغزو، فإنّه يقرع بينهنّ. فمن خرج سهمها أخذها معه، لأنّ الرّغبات تعظم في العبادات؛ لما ثبت أنّ النّبيّ صلّى الله عليه وسلّم كان إذا أراد الخروج في السّفر أقرع بين نسائه، وهو إنّما كان يسافر للحجّ والغزو"[2].

"إذا سافرت المرأة بلا زوجها، أو أبت السّفر معه أو المبيت عنده في فراشه فلا قسم لها ولا نفقة لأنّها عاصية كالنّاشز.

من سافر مع زوجاته قسم بينهنّ في الطّريق وقت نزوله قَلَّ أو كثر أمّا إذا أقام في مكان فحكمه في القسم كالمقيم.

إذا سافر الزّوج بإحدى زوجاته بقرعة ثم رجع من سفره بدأ بالقسم من لها النّوبة قبل السّفر.

إذا سافرت الزّوجة بإذنه لحاجتها أو حاجة أجنبي ...فلا قسم لها، فأمّا إذا كان لحاجته فيقضي لها ما فاتها"[3].

القدرة المالية والبدنية

أولا/ القدرة المالية: من أسباب وجوب النّفقة هي الرّابطة الزّوجية، والتي تعتبر فرض عين مقارنة بالنّفقات الأخرى، وقد حثّ عليها القرآن الكريم والسنّة النّبوية خاصة النّفقة على الأهل، كما يعتبر" شرط لا بد منه في كلّ زواج، وليس خاصا بالتّعدّد، فلا يجوز للرّجل أنْ يتزوّج امرأة ولو كانت هي الأولى، إلّا إذا كان قادرا على الإنفاق عليها[4]".

لقوله تعالى: ﴿وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ خَيْرٍ فَلِأَنْفُسِكُمْ وَمَا تُنْفِقُونَ إِلَّا ابْتِغَاءَ وَجْهِ اللَّهِ وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ خَيْرٍ يُوَفَّ إِلَيْكُمْ وَأَنْتُمْ لَا تُظْلَمُونَ﴾ [البقرة: 272] وقوله أيضا: ﴿الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ بِاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ سرا وعلانية فلهم أجرهم عند ربهم وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَاهُمْ يَحْزَنُونَ﴾ [البقرة: 274].

---

[1] الصادق عبد الرحمان الغرياني، مدونة الفقه المالكي وأدلته، المرجع السّابق، ص529.

[2] الحبيب بن الطاهر، الفقه المالكي وأدلّته، المرجع السّابق، ص332.

[3] محمد بن إبراهيم بن عبد الله التويجري، مختصر الفقه الإسلامي في ضوء القرآن والسنة، دار أصداء المجتمع للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية، ط17، 1437هـ-2016م، ص805.

[4] الصادق عبد الرحمان الغرياني، مدونة الفقه المالكي وأدلته، المرجع السّابق، ص225.

كما هي واجبة على الزّوج نحو الزّوجة لقوله تعالى: ﴿وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾ [البقرة: 233]، لأنّ الرّجل له في ذلك القوامة لقوله تعالى: ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَمَا أَنْفَقُواْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ﴾ [النّساء:34].

وجاء في الصّحيح عن النّبيّ صلّى الله عليه وسلّم قال: «إنّ المسلم إذا أنفق على أهله نفقة وهو يحتسبها كانت له صدقة»[1].

"وعليه إذا تيقن الإنسان من قدرته على تحقيق الشّرط الأوّل الذي هو العدل في نفسه بقي عليه أن يتأكّد من قدرته على استفاء الشّرط الثّاني الذي هو القدرة على الإنفاق على نسائه الاثنين أو الثّلاث أو الأربع" [2] ، لقوله عز وجل: ﴿وَلْيَسْتَعْفِفِ الَّذِينَ لَايَجِدُونَ نِكَاحًا حَتَّى يُغْنِيَهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ﴾ [النّور: 33]، وذلك تفاديا من إلحاق الضّرر بالزّوجات وظلمهم، لقوله صلّى الله عليه وسلّم: « يا معشر الشّباب من استطاع منكم الباءة فليتزوّج...»[3]، والباءة: مؤن الزّواج وتكاليفه[4].

فالنّفقة الواجبة لا تكون إلّا في المستلزمات الضّرورية كالمطعم والملبس والمسكن...، وهي أمور لا تجب فيها التّسوية كما عرف في المطلب الذي سبق، بل يجب فيها العدل على قدر حالة الزّوج والزّوجة، وأعرافهما.

النّفقة والكسوة: "لا يجب التّسوية في النّفقة والكسوة، بل الواجب على الزّوج أن يوفر لكلّ واحدة منهنّ ما يناسب حالها عرفاً، حسب عادتها وعرف بلدها وحال الزّوج حيث أن النّفقة تكون بقدر العسر واليسر والمقدار الواجب

---

[1] رواه البخاري في صحيحه، كتاب الزكاة، باب فضل النفقة والصدقة عل الأقربين والزوج والأولاد، رقم الحديث:1002، ج2، ص695.

[2] عبد الكريم الغوط، سلطة القاضي في إبرام عقد الزّواج وإنهائه، المرجع السّابق، ص38-39.

[3] رواه البخاري في صحيحه، كتاب النكاح، باب قول النبي صلى الله عليه وسلم «من استطاع الباءة فليتزوج فإنه أغض للبصر وأحصن للفرج» وهل يتزوج مَنْ لا أَرَبَ لَهُ في النكاح؟، رقم الحديث: 5065، ص630.

[4] وهبة الزحيلي، الأسرة المسلمة في العالم المعاصر، المرجع السّابق، ص62.

توفيره هو حد الكفاية، إذ لا يجوز أن ينقص منه، ولكن له أن يزيد عليه إذا أراد "[1]، والدّليل ما جاء في الصّحيح أن النّبيّ صلّى الله عليه وسلّم قال لهند بنت عتبة: «خذي ما يكفيك وولدك بالمعروف»[2].

وفي حديث حكيم بن معاوية القشيري عن أبيه، قال قلت: «يا رسول الله ما حقّ زوجة أحَدِنا عليه قال: أن تُطعِمَها إذا طعمت وتكسوها إذا اكْتَسَيْتَ أو اكْتَسَبْتَ ولا تضرب الوجه ولا تقبح ولا تهجر إلّا في البيت»[3].

المسكن الواجب لكل زوجة: "على الزّوج أن يوفر لكلّ زوجة مسكنا ملائما حسب قدرته، والمسكن الملائم هو ما ينغلق عليه باب يجعله مستقلا عن غيره، ويشتمل على المرافق الضّرورية، من مطبخ ومرحاض، وللزّوج أن يسكن زوجاته في بيت واحد، كان البيت يشتمل على حجرات، وكل حجرة مستقلة بمرافقها، بحيث تستقلّ كلّ واحدة بحجرة، فإن كانت المرافق مشتركة في البيت الواحد، فلا يجوز إلّا برضاهنّ "[4].

ثانيا/ القدرة البدنية: من مقاصد الزّواج هو الإنجاب وتكثير النّسل ولا يكون ذلك إلّا بالجماع، فمن لا قدرة له في ذلك فلا يمكنه الإقدام إلّا إذا رضيت الزّوجة بذلك.

عدد الزوجات

التّعدّد لم يكن مقيدا بعدد، حتى مجيء الإسلام فقصّره على أربع ، وذلك رحمة الله بعباده وحكمته، فقد جاء في محكم التّنزيل: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ أَلاَّ تُقْسِطُوا فِي الْيَتامى فَانْكِحُوا مَا طابَ لَكُمْ مِنَ النِّساءِ مَثْنى وَثُلاثَ وَرُباعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلاَّ تَعْدِلُوا فَواحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمانُكُمْ ذلِكَ أَدْنى أَلاَّ تَعُولُوا﴾ [النّساء:3]، أي إن أحسستم من أنفسكم الخوف من أكل مال الزّوجة اليتيمة فعليكم ألّا تتزوّجوا بها، فإنّ الله جعل لكم مندوحة عن اليتامى بما أباحه لكم من التزوّج

[1] عبد الكريم الغوط، سلطة القاضي في إبرام عقد الزّواج وإنهائه، المرجع السّابق، ص 39.

[2] رواه البخاري في صحيحه، كتاب النفقات، باب إذا لم ينفق الرجل فللمرأة أن تأخذ بغير علمه ما يكفيها وولدها بالمعروف، رقم الحديث 5364، ص665.

[3] رواه أبو داوود في سننه، تح: محي الدين عبد الحميد، كتاب النكاح، باب حق المرأة على زوجها، رقم الحديث: 2142، ج2، ص244.حكم الالباني حسن صحيح.

[4] الصادق عبد الرحمان الغرياني، مدونة الفقه المالكي وأدلته، المرجع السّابق، ص526-527.

بغيرهنّ واحدة أو ثنتين أو ثلاثا أو أربعا...،ولكن إن خفتم ألّا تعدلوا بين الزّوجين أو الزّوجات فعليكم أن تلتزموا واحدة فقط"[1].

"فقد شرع العقد في الأقل والأكثر، فإذا علم عن حاله الضّعف قضاء الحقّ يقتصر على الأقل وهي الواحدة، وإذا عرف القيام بحقّ النّكاح ينهي العقد إلى الأربع"[2] ؛"لأنّ تحديد تعدّد الزّوجات إلى الأربع، دون زيادة، ناظرة إلى تمكين الزّوج من العدل وحسن المعاشرة"[3].

وبالتالي لا يجوز للزّوج أن يتزوّج أكثر من العدد المحدّد في الآية، ولو كان ذلك "في عدّة امرأة مطلّقة منهنّ، وينتظر حتى تنقضي عدتها، ثم يتزوّج بمن أراد"[4].

"فالأربع هي الحدّ الأعلى للإباحة، وهذا ما أجمع عليه أهل الصّدر الأوّل، وجمهور العلماء؛ لأنّ مقام الآية امتنان وإباحة، فلو كان جمع أكثر من أربع نسوة في وقت واحد جائزاً لذكرته الآية على هذا النّحو هو الذي دلّت عليه سنّة رسول الله صلّى الله عليه وسلّم، وهي المُبينة للقرآن"[5].

وهذا ما يوضحه حديث ابن عمر رضي الله عنهما: «أن غيلان بن سلمة الثّقفي أسلم، وله عشر نسوة في الجاهلية، فأسلمن معه، فأمره النّبي صلّى الله عليه وسلّم أن يتخير أربعا منهنّ»[6].

عن قيس بن الحارث قال: أسلمت وعندي ثمان نسوة، فذكرت ذلك للنّبيّ صلّى الله عليه وسلّم؛ فقال النّبيّ صلّى الله عليه وسلّم: « اختر منهنّ أربعاَ »[7].

---

[1] أحمد مصطفى المراغي، تفسير المراغي، المرجع السّابق، ج4، ص179-180.

[2] التواتي بن التواتي، المبسط في الفقه المالكي بالأدلّة، المرجع السّابق، ص316.

[3] محمد الطاهر بن عاشور، مقاصد الشّريعة الإسلامية، تح: ومراجعة محمد الحبيب ابن الخوجة، وزارة شؤون الدينية والأوقاف، 1425هـ-2004م، ج3، ص353.

[4] وهبة الزّحيلي، الأسرة المسلمة في العالم المعاصر، المرجع السّابق، ص60-61.

[5] الصادق عبد الرحمان الغرياني، مدونة الفقه المالكي وأدلته، المرجع السّابق، ص523.

[6] رواه أبو يعلى في مسنده، تح: حسين سليم أسد ، باب مسند عبد الله بن عمر، رقم الحديث: 5437، ج9،ص325. إسناده صحيح.

[7] رواه أبو داوود في سننه، كتاب الطلاق، الباب فيمن أسلم وعنده نساء أكثر من أربع او أختان، رقم الحديث: 2241، ج3، ص556. حديث حسن

"وفي هذا المباح غنى وكفاية، فهو يلبّي حاجة الرّجل للجماع في كل يوم مع مرور كلّ شهر، بسبب نزول الحيض بمقدار أسبوع لكلّ واحدة منهنّ، كما يسدّ الباب أمام الانحراف، أو ما قد يتخذه بعض الرّجال من العشيقات والخدينات، ويحمي النّساء من الجور عليهنّ بسبب العجز عن القيام بحقوقهنّ، هذا ما وضحته الآية الثّالثة من سورة النّساء"[1].

تحريم الجمع بين ما يحرم الجمع بينهن

"لأن الجمع بين ذوات الأرحام عادة يؤدي إلى قطيعة الرّحم، بسبب تحاسد وتباغض وعداوة الضّرائر، وقطيعة الرّحم حرام، فما أدى إليه فهو حرام.

وكذلك يحرم باتفاق الفقهاء الجمع بين المرأة ومحارمها بعد الفرقة بسبب طلاق أو وفاة، مادامت في العدة، لكن أباح المالكية والشّافعية دون غيرهم الزّواج بأخت المطلّقة في أثناء العِدّة من طلاق بائن، بينونة صغرى أو كبرى.

فلا يجوز لرجل أن يتزوّج أكثر من أربع زوجات، ولو في عِدّة امرأة مطلّقة منهنّ، وينتظر حتى تنقضي عِدَّتها، ثم يتزوّج بمن أراد"[2]

المطلب الثاني: أسباب تعدّد الزّوجات

هناك أسباب تدفع الرّجل إلى التفكير بمسألة التّعدّد وهي على نوعين عامة وخاصة، وهذا شيء من التفصيل:

الأسباب العامة:

أولا/تكثير النّسل الذي تكثر به الأُمَّة ويكثر به من يعبد الله وحده وتقوى به الأُمَّة المسلمة[3]:

[1] محمد بن إبراهيم بن عبد الله التويجري، موسوعة الفقه الإسلامي، المرجع السابق، ج4، ص17-18.

[2] وهبة الزّحيلي، الأسرة المسلمة في العالم المعاصر، المرجع السّابق، ص60-61.

[3] محمد بن ابراهيم بن عبد الله التويجري، موسوعة الفقه الإسلامي، المرجع السابق، ج4، ص16.

"يعد الزّواج أحسن وسيلة لإنجاب الأولاد وتكثير النّسل، واستمرارية الحياة مع المحافظة على الأنساب التي يولّيها الإسلام عناية فائقة،...ففي كثرة النّسل مصالح عامة وخاصة، ما جَعل الأمم تحرص أشد الحرص على تكثير أفرادها، بإعطائها المكافآت التّشجيعيّة لمن كثر نسله وزاد عدد أبنائه"[1]

"قال رسول الله صلّى الله عليه وسلّم :« تزوّجوا الولود الودود فإنّي مُكاثر بكم الأمم»"[2].

ثانيا: معالجة حالة قِلّة الرّجال وكثرة النّساء صيانة للنّساء من التبذل[3] والانحراف

"عند زيادة النّساء على الرّجال في الأحوال العادية، كما نجد الحال في شمال أوروبا فالنّساء فيها في غير أوقات الحروب وما بعدها تفوق الرّجال بكثير،...فيكون التّعدّد في هذه الحالة أمرا أخلاقيا واجتماعيا...،خير من تسكع النّساء الزائدات عن الرّجال في الطُّرقات لا عائل لهنّ ولا بيت يؤويهنّ، ومنذ ذلك الوقت تنبَّه عقلاء الغربيين إلى من ينشأ من منع تعدّد الزّوجات من تشرد النّساء وانتشار الفاحشة وكثرة الأولاد غير الشّرعيين، وأعلنوا أنّه لا علاج لذلك إلّا السّماح بتعدّد الزّوجات" [4].

"وعند قلّة الرّجال عن النّساء قلة بالغة وذلك إثر الحروب والكوارث العامة؛ "فقد يكون عدد الإناث في شعب من الشّعوب أكثر من الذّكور وهذا ما يحدث عادة في أعقاب الحروب، بل تكاد تكون الزّيادة في عدد الإناث مطردة في أكثر الأمم حتى في أحوال السِّلم، نظرًا لما يعانيه الرّجال من الاضطلاع بالأعمال الشّاقة التي تهبط بمستوى السّن عندهم أكثر من الإناث "[5].

فهذه الزّيادة إذًا تبيح التّعدّد والأخذ به "لكفالة العدد الزّائد وإحصائه، وإلَّا اضطررن النّساء إلى الانحراف واقتراف الرذيلة، أو يقضين حياتهنّ في ألم الحرمان وشقاء العزوبة.

---

[1] السّيد سابق، فقه السنة، المرجع السّابق، مج02، ص09.

[2] رواه النسائي في السنن الصغرى، تح: أبو الفتاح أبو غدة، كتاب النكاح، باب كراهية تزويج العقيم، رقم الحديث: 3227، ج6، ص65. حكم الالباني حسن صحيح.

[3] التبذل: له معنيان في اللغة،1 – ترك التزيين والتهيؤ بالهيئة الحسنة الجميلة على التواضع، 2 ترك التعاون، ينظر: إلى معجم مصطلحات والألفاظ الفقهية، محمد عبد الرحمان عبد المنعم، جامعة الأزهر–القاهرة، ج3، ص 421.

[4] ينظر: مصطفى السباعي، المرأة بين الفقه والقانون، دار الوراق للنشر والتوزيع، بيروت، ط8، 1422هـ–2001م، ص67.

[5] السَّيد سابق، فقه السنة، المرجع السّابق، مج2، ص77.

لهذا اضطرت بعض الدّول التي تشهد كثرة عدد النّساء على الرّجال إلى إباحة التّعدّد؛ لأنّها لم تر حلًّا أمثل منه مع مخالفته لما تعتقده ومنافاته لما أَلِفَتْهُ ودرجت عليه" [1].

ثالثا: زيادة عدد العوانس والمطلّقات والأرامل

هناك أسباب عديدة تؤدي إلى الزّيادة في عدد العوانس في أي مجتمع كان عازف شبابه عن الزّواج منها:

- " توفر الفرص للالتقاء بالنّساء خارج إطار الزّواج ومسؤولياته.
- تكاليف الزّواج ومسؤولياته ما تنوء به ظهور الشّباب؛ وذلك عند عدم وجود مسكن مناسب، أو عدم وجود ما يدفعه للمهر.
- أسباب اجتماعية كأن لا يقبل الأب زوجًا لابنته من طبقة اجتماعية ما، أو انتماء قبلي معين".
- هذا فيما يخص زيادة عدد العوانس أما الزّيادة في المطلّقات والأرامل فيمكن أن تحدث لأسباب وهي:
- "كثرة الطّلاق لعدم احترام الأسرة ومكانتها.
- الأحداث والحوادث...فيموت بذلك المرأة زوجها فتصبح حينها أرملة.
- أن يكون عدد النّساء أكثر من عدد الرّجال وذلك لما يتعرض له الرّجال من مخاطر في حياتهم"[2].

ومن مبررات ذلك: " احتياج بعض النّساء الأرامل إلى رعاية زوج بعد فقدان زوجها الأول، أو تكون الأرملة صغيرة السّن بحاجة فعلًا إلى الزّواج" [3].

الأسباب الخاصة

أولا/ العقم: "وهو أن تكون المرأة عقيما وهو يحبُّ الذُّرِيَّة ولا حرج عليه في ذلك، فحبّ الأولاد في النّفس البشرية، ومثل هذا ليس أمامه إلّا أحد الأمرين: إمّا أنْ يطلِّق زوجته العقيم، أو أن يتزوّج أخرى عليها، ولا شك في أنّ الزّواج

[1] المرجع نفسه، ص77.

[2] الهادي أحمد محمد حسن، تعدّد الزّوجات الأسباب والضّوابط، مجلّة الشّريعة والدّراسات الإسلامية، ع16، رمضان 1431هـ- اغسطس 2010م، ص24-25.

[3] فيروز بن علو، تعدّد الزّوجات وأثره في التّماسك الأسري، المرجع السّابق، ص18.

عليها أكرم بأخلاق الرّجال ومروءتهم من تطليقها وهو من مصلحة الزّوجة العاقر نفسها، وقد رأينا بالتّجربة أنّها- في مثل هذه الحالة- تفضل أن تبقى زوجة ولها شريكة أخرى في حياتها الزّوجية على أن تفقد بيت الزّوجية، ثم لا أمل لها بعد ذلك في من يرغب في الزّواج منها بعد أن يعلم أن طلاقها كان لعقمها، فحينئذ مخيرة بين التّشرد أو العودة إلى بيت الأب، وبين البقاء في بيت زوجها لها حقوقها الزّوجية الشّرعية وكرامتها الاجتماعية، ولها مثل ما للزّوجة الثّانية من حقوق ونفقات"[1].

وأما في" ما إذا كان الرّجل عقيما فمن حقّ المرأة أن تطلب الطّلاق"[2].

ثانيا/كره الرجل لزوجته:"كراهية الرّجل للمرأة تكون إمّا بسبب نزاع بينه وبينها أو بينه وبين أهلها، فيشتد الأمر ويتصلَّب الطرفان وتستعصي الحلول"[3].

"قال رسول الله صلّى الله عليه وسلّم :«القلوب بين إصبعي من أصابع الرّحمن يُقَلِّبُها كيف يشاء»"[4]؛ " فمن كان حبيب اليوم ربما تتغير نحوه غدا، وقد تشتد الكراهية وتكثر الخصومات فبدلا من التّفريق بين الزّوجين وخاصة إذا عندهما أطفال فلا بأس أن يتزوّج بأخرى، الأمر الذي يؤدي إلى هدوء العش الزّوجي بل وربمّا عودة الحبّ من جديد، وكم من رجل كره زوجته وتزوّج بأخرى فعاد إلى الأولى أشد حبّاً وتقديراً فتكون قد كسبت مرتين؛ انتهاء الكراهية بينهما وازدياد حبّه لها من جهة أخرى"[5].

ثالثا/زيادة القدرة الجِنسيّة عند بعض الرّجال: "أن تكون للرّجل من القوّة الجنسيّة ما لا يكتفي معه بزوجته، إمّا لشيخوختها وإمّا لكثرة الأيام التي لا تصلح فيها للمعاشرة الجنسيّة-وهي أيام الحيض والحمل والنّفاس والمرض وأشبهها- وفي هذه الحالة نجد الأولى والأحسن أنْ يصبر على ما هو فيه، ولكن إنْ لم يكن له صبرٌ فماذا يفعل؟ أنغمض أعيننا عن الواقع وننكره...أم نحاول علاجه؟ وبماذا نعالجه؟ أنبيح له الاتصال الجنسيّ المحرم؟ وفي ذلك إيذاء

---

[1] عبد الكريم الغوط، سلطة القاضي في إبرام عقد الزّواج وإنهائه، المرجع السّابق، ص70.

[2] الهادي أحمد محمد حسن، تعدّد الزّوجات الأسباب والضّوابط، المرجع السّابق، ص27.

[3] محمد بن إبراهيم بن عبد الله التويجري، موسوعة الفقه الإسلامي، المرجع السّابق، ج4، ص17.

[4] رواه مسلم، كتاب القدر، باب تصريف الله تعالى القلوب كيف يشاء، رقم الحديث: 2654، ج4، ص2045.

[5] الهادي أحمد محمد حسن، تعدّد الزّوجات الأسباب والضّوابط، المرجع السّابق، ص27.

للمرأة الثّانية التي اتصل بها وضياع حقوقها وحقوق أطفالها عدا ما فيه من منافاة لقواعد الدِّين والأخلاق، أم نبيح له الزّواج منها زواجا شرعيا تصان فيه كرامتها ويعترف لها بحقوقها ولأولادها بنسبهم الشّرعي معه" [1].

رابعا/ العجز عن القيام بالواجبات الزّوجية لمرض أو سواه: وهو " أن تصاب الزّوجة بمرض مُعْدٍ أو منفِّرٍ بحيث لا يستطيع معها الزّوج معاشرتها معاشرة الأزواج، فالزّوج هنا بين حالتين: إمّا أنْ يُطَلِّقها وليس في ذلك شيء من الوفاء ولا المروءة ولا كرم الأخلاق، وفيه الضّياع والمهانة للمرأة المريضة معا، وإمّا يتزوّج عليها أخرى ويبقيها في عصمته لها حقوقها كزوجة ولها الإنفاق عليها، وهذه الحالة الثّانية أكرم وأنبل وأضمن لسعادة الزّوجة المريضة وزوجها على السواء" [2].

وهذا إكرام آخر للمرأة فإن قعد بها المرض عن أداء واجباتها الزّوجية فمن الوفاء لها إبقاؤها على ذمة الزّوج والزّواج بامرأة أخرى"[3].

خامسا/رغبة الرّجل في الاقتران بامرأة أحبَّها: "ثمة مناسبات تجعل الرّجل يتعرَّف على امرأة أخرى وبخاصة المجتمعات التي فيها قدر من الاختلاط، أو سمع بمزاياها وقد لا تكون في زوجته مثل هذه المزايا فيرغب في الزّواج منها، فحرصا على عفافه والتزامه للطريق السّليم يتقدم للأخرى، فهل يكون من الإنصاف للأولى أن يطلِّقها أو أن يحاول الوصول إلى المرأة الأخرى خارج نطاق الزّواج"[4].

سادسا/ كثرة أسفار الزّوج: " إن كثرة أسفار الزّوج وإقامته في بلد آخر قد تطول يتخذ زوجة يعيش معها بطريقة مشروعة أو بترك الزّوج يقع في الخطأ، إن بعض الرّجال ينتقل عمله من بلد إلى آخر فتأبى زوجته الانتقال معه وهو لا يريد مفارقتها، فهل يتركها وأطفالها بالطّلاق أو تبقى على ذمته يزورها ويؤدي واجبه نحوها"[5].

---

[1] عبد الكريم الغوط، سلطة القاضي في إبرام عقد الزّواج وإنهائه، المرجع السّابق، ص71.

[2] راسم شحدة سدر توفيق، تعدّد الزّوجات بين الإسلام وخصومه، رسالة ماجستير، مطبوعة، إشراف: هارون كامل محمود الشرباتي، جامعة الخليل، فلسطين، ص248.

[3] الهادي أحمد محمّد حسن، تعدّد الزّوجات الأسباب والضّوابط، المرجع السّابق، ص26.

[4] المرجع نفسه، ص26-27.

[5] المرجع نفسه، ص27.

سابعا/ نظرة الرّجل إلى المرأة:" قد يكون الرّجل من أهل الصّلاح والورع أو صاحب شخصية جذابة وذا مكانة اجتماعية مرموقة، فترى كثير من النّساء أنّه ممن يشرفهنّ الارتباط بمثل هذا الرّجل، و المثل الأعلى للمسلمين هو رسول الله صلّى الله عليه وسلّم الذي وهبت النّساء أنفسهنّ له، وقد كان معروفا عن الحسن بن علي رضي الله عنهما أنّه خير من تزوّج وخير من طلّق"[1].

ويمكن أن تكون هناك أسباب أخرى غير الذي ذكرت لأنّ أحوال النّاس تختف لعدة عوامل.

خاتمة

في ختام هذه الدراسة نذكر النتائج المتوصل إليها:

التعدّد في اللغة من الإحصاء والكثرة والزيادة في الشيء مهما كان نوعه.

الزوج هو خلاف الفرد والذي نعني به الاقتران والارتباط.

تعدد الزوجات تعريفه يختلف بين الفقهاء والعلماء.

تعدد الزوجات هو الزّواج الثّاني للرّجل في وجود المرأة الأولى أو غيابها بأي سبب من الأسباب سواء عامة أو خاصة، وبضوابط مشّروعة، بحيث لا يتضرر أحد الزّوجين.

مسالة تعدد الزوجات مشروعة بالكتاب والسنة النبوية المطهرة والاجماع.

لتعدد الزوجات أحكام كثيرة منها ما هو ظاهر وما هو تعبدي وخير دليل في ذلك تعدده صلى الله عليه وسلم.

يمكن لتعدد أن يكون ثمرة للأسرة بصفة خاصة وللمجتمع بصفة عامة إذا وضع في اطاره الصحيح.

أي خلل في أحكام الشريعة للتعدد يخل بالعلاقة الزوجية.

الأصل في التعدد الإباحة ويمكن أن يكون واجبا أو مندوبا أو حراما أو مكروها حسب حالة الزوج الذي يريد التعدد.

[1] المرجع نفسه، ص28.

أن أسباب إعادة الزواج لا تقتصر فقط على العقم والوفاة بل هناك أسباب أخرى والتي تختلف حسب متغير الزمان والمكان والأزواج.

يوجد أسباب يمكن للزوج أن يصرح بها وأخرى لا.

يمكن أن يكون في اتخاذ قرار إعادة الزواج للزوج طرف آخر.

تعدد الزوجات له ضوابط شرعية تحكمه ويمكن أن نتخذ العرف ضابط إذا كان يوافق الشرع.

المصادر والمراجع

ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي بن محمد الكناني، *فتح الباري شرح صحيح البخاري*، تحقيق محمد عبد السلام شاهين، دار الكتب العلمية، بيروت، 2009م.

ابن عاشور، محمد الطاهر، *مقاصد الشريعة الإسلامية*، تحقيق ومراجعة محمد الحبيب ابن الخوجة، وزارة الشؤون الدينية والأوقاف، 1425هـ/2004م.

ابن عبده، محمد، أبو يحي، *تبصير النساء بما يهمهن من شريعة رب الأرض والسماء*، دار العواصم للنشر والتوزيع، القاهرة، ط 1، 1430هـ/2009م.

ابن فارس، أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي، أبو الحسين، *معجم مقاييس اللغة*، تحقيق عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، د. م، د. ط، د. ت.

ابن كثير، إسماعيل بن عمر القرشي الدمشقي، أبو الفداء(، *تفسير القرآن العظيم*، دار الجيل، بيروت، د. ط، د. ت.

ابن منظور، محمد بن مكرم، *لسان العرب*، دار صادر، بيروت، ط 3، 1414هـ.

البخاري، محمد بن إسماعيل، *الجامع الصحيح*، دار اليقين للنشر والتوزيع، المنصورة، د. ط، 1432هـ/2011م.

البركتي، محمد عميم الإحسان المجددي، *التعريفات الفقهية*، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1424هـ/2003م.

بن علو، فيروز، *تعدد الزوجات وأثره في التماسك الأسري: دراسة ميدانية على عينة من الأزواج والزوجات بولاية وهران*، رسالة ماجستير في علم النفس الأسري، غير منشورة، إشراف فيصل فراحي، قسم علم النفس والأرطوفونيا، كلية العلوم الاجتماعية، جامعة وهران 2، وهران، 2014م/2015م.

بوعزيز، فضيلة، *نظام تعدد الزوجات في الفقه الإسلامي وقانون الأسرة الجزائري*، رسالة ماستر في قانون الأسرة، غير منشورة، إشراف عائشة عينوش، قسم القانون الخاص، كلية الحقوق والعلوم السياسية، جامعة أكلي محند أولحاج، البويرة، 2014م/2015م.

التويجري، محمد بن إبراهيم بن عبد الله، *مختصر الفقه الإسلامي على ضوء القرآن والسنة*، دار أصداء المجتمع للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية، ط 17، 1437هـ/2016م.

حسن، الهادي أحمد محمد، تعدد الزوجات: الأسباب والضوابط، *مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية*، ع 16، رمضان 1431هـ/أغسطس 2010م.

الخن، مصطفى، والبغا، مصطفى، والشربجي، علي، *الفقه المنهجي على مذهب الإمام الشافعي*، دار القلم للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، ط 3، 1413هـ/1996م.

الزحيلي، وهبة، *الأسرة المسلمة في العالم المعاصر*، دار الفكر، دمشق، ط 1، 1420هـ/2000م.

السباعي، مصطفى، *المرأة بين الفقه والقانون*، دار الوراق للنشر والتوزيع، بيروت، ط 8، 1422هـ/2001م.

السعدي، عبد الرحمن بن ناصر، *تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان*، تحقيق عبد الرحمن بن معلا اللويحق، دار التوبة للطباعة والنشر والتوزيع، د. م، د. ط، د. ت.

الصابوني، محمد علي، *روائع البيان: تفسير آيات الأحكام من القرآن*، المكتبة العصرية للطباعة والنشر والتوزيع، صيدا-بيروت، د. ط، 1430هـ/2009م.

الصابوني، محمد علي، *صفوة التفاسير*، المكتبة العصرية، صيدا-بيروت، ط 1، 1424هـ/2004م.

صولة، عامر مصطفى، *مشكلة تعدد الزوجات أمام القانون الليبي وحقوق الإنسان في ميثاق الأمم المتحدة*، رسالة ماجستير، غير منشورة، إشراف عون الرفيق وسوندي، قسم الشريعة الإسلامية، كلية الدراسات العليا، جامعة مولانا مالك إبراهيم الإسلامية الحكومية، مالانج، 2013م.

عبد المنعم، محمد عبد الرحمن، *معجم المصطلحات والألفاظ الفقهية*، جامعة الأزهر، القاهرة.

الغرياني، الصادق عبد الرحمن، *مدونة الفقه المالكي وأدلته*، مؤسسة الريان للطباعة والنشر والتوزيع، د. م، د. ط، د. ت.

الفيروزآبادي، محمد بن يعقوب، *القاموس المحيط*، تحقيق محمد نعيم العرقسوسي، مؤسسة الرسالة للنشر والتوزيع، بيروت، ط 8، 1426هـ/2005م.

الكفوي، أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني، *الكليات: معجم في المصطلحات والفروق اللغوية*، تحقيق عدنان درويش ومحمد المصري، مؤسسة الرسالة للنشر والتوزيع، بيروت، ط 2، 1419هـ/1998م.

مجمع اللغة العربية، *المعجم الوجيز*، مجمع اللغة العربية، القاهرة، ط 1، 1400هـ/1980م.

مجمع اللغة العربية، *المعجم الوسيط*، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ط 4، 1425هـ/2004م.

منصور، نصيرة، *تعدد الزوجات: دراسة مقاصدية*، رسالة ماستر، غير منشورة، إشراف نصر الدين أجدير، قسم العلوم الإسلامية، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة أبي بكر بلقايد، تلمسان، 1436-1437هـ/2015-2016م.

الواحدي، علي بن أحمد النيسابوري، أبو الحسن، *أسباب النزول*، دار ومكتبة الهلال، بيروت، د. ط، 1991م.

تصوّر فضل الرحمن للوحي ومنهجه الحداثي في التفسير: دراسة نقدية

أنس دمير[1]

ملخص

يُعَدّ فضل الرحمن (ت. 1988)، أحد أبرز المفكرين الباكستانيين في القرن العشرين، من أكثر الأسماء تأثيرًا في الفكر الإسلامي المعاصر بما طوّره من منهج تاريخي في فهم القرآن الكريم وتفسيره. وقد حظيت أفكاره بحضور واسع في الأوساط الأكاديمية الغربية، كما أصبحت مرجعًا مهمًّا للاتجاهات الحداثية والتاريخانية في التفسير داخل العالم الإسلامي، ولا سيما في تركيا. تتناول هذه الدراسة تصوّر فضل الرحمن للوحي، والمنهج الحداثي/التاريخاني الذي بناه على هذا التصوّر، وذلك في إطار مقارن مع الفهم التقليدي للوحي والتفسير في المدرسة السنية، تبدأ الدراسة بعرض موجز لحياة فضل الرحمن وآثاره، ثم تنتقل إلى تحليل تصوّره للوحي والمنهج التفسيري الحداثي/التاريخاني الناشئ عنه، وذلك في ضوء نظرية "الحركة المزدوجة". وتتمثل الإشكالية الرئيسة للبحث في مدى انسجام الدور الفاعل الذي ينسبه فضل الرحمن إلى النبي صلى الله عليه وسلم في تشكّل الوحي، ومنهجه الذي يحصر آيات الأحكام في سياقاتها التاريخية، مع دلالات النصوص ومبدأ الإلزام الكوني للقرآن الكريم. ومن هذه الزاوية، تهدف الدراسة إلى تقديم تقويم نقدي يسهم في الأدبيات المعاصرة من خلال اختبار الاتساق الداخلي بين تصوّر فضل الرحمن للوحي ونظريته في التاريخية والكونية بوصفها منهجًا لفهم القرآن، وذلك في ضوء المعايير التفسيرية. وقد اعتمد البحث منهج المسح الوثائقي والمنهج التاريخي التحليلي، إلى جانب المنهج الوصفي النقدي القائم على المقارنة بين النصوص. وتوصلت الدراسة إلى أن تصوّر فضل الرحمن للوحي يتضمن عبارات متعارضة في بعض جوانبه، وأن التمييز الذي يقيمه بين التاريخية والكونية لا يقدّم معيارًا موضوعيًّا منضبطًا، كما أن منهجه المقترح يفضي في بعض تطبيقاته إلى الإخلال بمبدأ وحدة القرآن وتكامله.

الكلمات المفتاحية :التفسير، فضل الرحمن، الوحي، الحداثة، التاريخية.

[1] طالب دكتوراه، جامعة السلطان محمد الفاتح الوقفية، معهد الدراسات العليا، قسم العلوم الإسلامية
ORCID: https://orcid.org/0000-0002-7282-6886

المقدمة

تحوّل النقاش في العصر الحديث حول الكيفية التي ينبغي أن يُفهم بها القرآن الكريم من كونه مسألة تتعلق بتفسير الآيات فرادى إلى إشكال منهجي يقتضي إعادة النظر في العلاقة بين النص والتاريخ والوحي والأخلاق والمعيارية. فمنذ النصف الثاني من القرن التاسع عشر، أدّت مواجهة العالم الإسلامي لقضايا التحديث والاستعمار والقانون والتعليم والتحوّلات الاجتماعية إلى بروز سؤالٍ أكثر إلحاحًا حول المنهج الذي يمكن من خلاله وصل التراث التفسيري الكلاسيكي بالقضايا المعاصرة. وفي هذا السياق، وإلى جانب الاتجاهات المختلفة التي مثّلها كلٌّ من محمد عبده، وسيد أحمد خان، وأمين الخولي، ترك اقتراح فضل الرحمن القائم على قراءة القرآن في سياقه التاريخي وفي ضوء مقاصده الأخلاقية الكلية أثرًا ممتدًّا في النقاشات المعاصرة حول التفسير.

تتناول هذه الدراسة، بعد تقديم نبذة عن حياة فضل الرحمن وآثاره، تصوّره للوحي ومنهجه التجديدي في التفسير؛ وهو من المفكرين الذين برزت أعمالهم في مجال المنهجية، وكان تأثيرهم ملحوظًا بوجه خاص في الأوساط الأكاديمية. وتتمثل الإشكالية الرئيسة لهذه الدراسة في مدى انسجام تصوّر فضل الرحمن للوحي، الذي طوّره في إطار فهم القرآن الكريم، والمنهج التفسيري الحداثي/التاريخاني المنبثق عن هذا التصوّر، مع وحدة القرآن الداخلية وتصوّر أهل السنة للوحي والنبوة. كما أن استعمال فضل الرحمن في مؤلفاته المختلفة عبارات تبدو متعارضة في هذا الموضوع يقتضي التساؤل عن مدى اتسام تصوّره للوحي بالاتساق المنهجي، فضلًا عن ضرورة بحث مدى توافق منهجه التفسيري القائم على التمييز بين «التاريخي» و«الكوني» مع مبدأ القراءة الكلية للقرآن الكريم.

استُخدم في هذه الدراسة كلٌّ من تحليل الوثائق بوصفه أحد مناهج البحث النوعي، والمنهج التاريخي النقدي التحليلي .وفي هذا الإطار، جرى أولًا استقراء أعمال فضل الرحمن ذات الصلة بالموضوع من الدراسات، ثم جُمعت عباراته المتعلقة بالوحي ومنهج التفسير ورتبت ترتيبًا زمنيًّا وموضوعيًّا. وبعد ذلك قورنت هذه المعطيات بالمبادئ الأساسية في أصول التفسير الكلاسيكية، مثل: وحدة القرآن، ووظيفة أسباب النزول، ووحدة اللفظ والمعنى في

الوحي، وأُخضعت لتحليل الاتساق الداخلي في النص. وفي المرحلة الأخيرة أُجريت قراءة مقارنة مع المصادر الثانوية ذات الصلة بالموضوع، ثم قُيّمت النتائج التي تم التوصل إليها.

وقد اقتصر نطاق الدراسة على آراء فضل الرحمن المتعلقة بالقرآن والوحي، أما مقترحاته التجديدية في أصول الفقه والحديث والكلام فقد استُبعدت من نطاق البحث، لكونها لا تشكّل موضوع الدراسة بصورة مباشرة.

١. الخلفية الفكرية والمؤلفات ذات الطابع المنهجي

١.١. حياته وتوجّهاته الفكرية

وُلِد فضل الرحمن، الذي نشأ في أسرة متديّنة، في 21 سبتمبر/أيلول 1919 بمدينة هزاره في الهند، الواقعة في شمال غربي باكستان الحالية. وكان والده المولوي شهاب الدين من خريجي دار العلوم بديوبند، وقد تلقّى العلوم الإسلامية التقليدية على أيدي عدد من العلماء المعروفين، من أمثال رشيد أحمد الكنكوهي وشيخ الهند المولوي محمود حسن. ومع تكوينه التقليدي هذا، كان من الداعين إلى ضرورة تفاعل الإسلام مع التطورات المعاصرة بما يمكّنه من مواجهة تحديات العصر. تلقّى فضل الرحمن تعليمه الأول على يد والده، ثم بدأ دراسته في المدرسة الدينية. وبعد انتقال أسرته إلى مدينة لاهور سنة 1933 التحق بالتعليم الجامعي. وتخرّج في جامعة البنجاب سنة 1940، ثم أتمّ دراسته للماجستير في الجامعة نفسها سنة 1942، وعُيّن في العام ذاته معيدًا بها. وبين عامي 1946 و1949 أعدّ أطروحته للدكتوراه في جامعة أكسفورد، واهتم خلال هذه الفترة كذلك بالفلسفة الإسلامية[1]. ويمكن عدّ هذه المرحلة نقطة تحوّل في المسار الفكري لفضل الرحمن. وقد عبّر هو نفسه عن ذلك بقوله:

"بعد أن أنهيت دراستي للدكتوراه في جامعة أكسفورد بإنجلترا وبدأت التدريس في جامعة درهام، شعرت بتعارض بين التعليم الحديث الذي كنت قد تلقيته من قبل وبين تعليمي التقليدي. وفي أواخر أربعينيات القرن العشرين وأوائل

[1] Ebubekir Sifil, "Fazlurrahman Kimdir?", *Fazlur Rahman'ı Doğru Anlamak,* haz. Ahmet Tahir Dayhan (İzmir: Tibyan Yayıncılık, 2011), 38; Alparslan Açıkgenç, "İslâmî Uyanış ve Yenilikçilik Düşünürü: Fazlur Rahman'ın Hayatı ve Eserleri", *İslâmî Araştırmalar Dergisi* Fazlurrahman Özel Sayısı 4/4 (Ekim 1990), 234; a.mlf., "Fazlurrahman", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/280.

خمسينياته مررت بمرحلة من الشك العميق نشأت عن اشتغالي بالفلسفة، وقد أدّى ذلك إلى زعزعة معتقداتي التقليدية بصورة جذرية"[1].

وبعد إتمامه الدكتوراه بدأ فضل الرحمن التدريس في أكسفورد أستاذًا للحضارة الفارسية والفلسفة الإسلامية، ثم انتقل إلى جامعة درهام، ومنها إلى جامعة ماكغيل سنة 1958. وبعد ثلاث سنوات من العمل هناك عاد إلى باكستان بدعوة من أيوب خان، الذي كان قد تولّى السلطة إثر انقلاب عسكري، وعمل مستشارًا له. كما تولّى بين عامي 1961 و1968 مهام إدارية ورئاسة معهد البحوث الإسلامية. وخلال عمله في المعهد أسهم في إصدار مجلة "Islamic Studies" باللغة الإنجليزية ومجلة "Fikr-o-Nazar" باللغة الأردية، كما درّس لعدد كبير من الطلاب في المعهد وأتاح لبعضهم فرص الدراسة في الخارج. وأثارت الآراء التي طرحها فضل الرحمن في كتبه ومقالاته ردود فعل شديدة لدى علماء باكستان. ومع تصاعد هذه الاعتراضات اضطر إلى مغادرة باكستان سنة 1968 والاستقرار في الولايات المتحدة. وفي سنة 1969 بدأ التدريس في جامعة شيكاغو، وظل يعمل فيها أستاذًا للفكر الإسلامي حتى وفاته في 26 يوليو/تموز 1988[2].

ويُفسِّر هذا المسار الحياتي اتصاله المباشر بكلٍّ من التعليم الإسلامي الكلاسيكي والمناهج التاريخية والفلسفية والنقدية في الأكاديمية الغربية، كما يوفّر سياقًا تاريخيًّا لبحثه عن منهجٍ إعادةِ تأسيسٍ بين التراث والحداثة.

١.٢. المؤلفاته

كانت أطروحة الدكتوراه التي أعدّها فضل الرحمن في جامعة أكسفورد بإنجلترا حول القسم المتعلق بعلم النفس من كتاب "النجاة" لابن سينا (ت. 428). وقد نُشرت هذه الدراسة سنة 1952 بعنوان "**Avicenna's Psychology**" (**علم النفس عند ابن سينا**)، واشتملت، إلى جانب الترجمة الإنجليزية لذلك القسم، على تحليل النص ومقارنته بآراء عدد من الفلاسفة، من أمثال أرسطو (384–322 ق.م.) والفارابي (ت. 339)[3].

[1] Fazlur Rahman, "An autobıographıcal note", çev. Bekir Demirkol, *İslâmî Araştırmalar Dergisi* Fazlurrahman Özel Sayısı 4/4 (Ekim 1990), 227.
[2] Sifil, "Fazlurrahman Kimdir?", 38-39; Açıkgenç, "Fazlurrahman", 12/280.
[3] Açıkgenç, "Fazlurrahman", 12/286.

وتناول فضل الرحمن في هذا العمل آراء ابن سينا في موضوعات من قبيل العقل وأقسامه، والنفس وقواها والنفس الإنسانية، والإدراك وأنواعه، ومسألة التناسخ والنبوة، كما درس على وجه الخصوص نظريته في العقل في ضوء أفكار أفلوطين وأرسطو والأفلاطونية المحدثة، ساعيًا إلى إبراز الجوانب الأصيلة في فكره[1].

وأثناء إعداد أطروحته للدكتوراه درس فضل الرحمن بصورة معمقة علم النفس لدى الفلاسفة المسلمين المشّائين، ولاحظ وجود اختلاف بين تصوراتهم للنبوة وبين تصورات عدد من ممثلي الاتجاه الإسلامي التقليدي، مثل الأشعري (ت. 324)، والغزالي (ت. 505)، وابن تيمية (ت. 728). إلا أن التصور الفلسفي للنبوة كما عرضه الفلاسفة، ولا التصور التقليدي لها، لم يكن أيٌّ منهما مُرضيًا له؛ ولذلك واصل دراساته في مفهوم النبوة في الإسلام بعد إتمام الدكتوراه في أكسفورد، وأثناء عمله أستاذًا للحضارة الفارسية والفلسفة الإسلامية في جامعة درهام[2]. وفي هذا السياق نشر كتابه "**Prophecy in Islam**" (**النبوة في الإسلام**)، الذي تناول فيه تصورات عدد من الفلاسفة والمتكلمين المسلمين للنبوة وقام بتقويمها[3].

وفي هذا الكتاب، الذي عقد فيه مقارنة بين الفلسفة الهلنستية والفكر الإسلامي في العصور الوسطى في موضوع النبوة، تناول مذهب العقل ونظرية العقل عند اثنين من كبار فلاسفة الإسلام، وهما الفارابي وابن سينا، كما بحث آراء عدد من مفكري الإسلام ومتكلميه في العصور الوسطى، مثل ابن حزم (ت. 1064/456)، والغزالي، والشهرستاني (ت. 548)، وابن تيمية، وابن خلدون (ت. 808)، في موضوعات من قبيل النبوة والمعجزة. وبعبارة أخرى، درس البعدين الفلسفي وغير الفلسفي لمبحث النبوة من منظور تاريخي[4].

ومن أبرز مؤلفات فضل الرحمن الأخرى ما يأتي:

Islamic Methodology in History (**المنهج الإسلامي في التاريخ**): وهو كتاب جُمعت فيه خمس مقالات كانت قد نُشرت في مجلة "Islamic Studies". وقد تناول فيه المصادر الأربعة الرئيسة في الإسلام، وهي القرآن

[1] Bilal Kuşpınar, "Fazlur Rahman'ın Eserlerinin Genel Bir Tanıtımı", *İslâmî Araştırmalar Dergisi* Fazlurrahman Özel Sayısı 4/4 (Ekim 1990), 332.
[2] Açıkgenç, "İslâmî Uyanış ve Yenilikçilik Düşünürü: Fazlur Rahman'ın Hayatı ve Eserleri", 235.
[3] Açıkgenç, "Fazlurrahman", 12/286.
[4] Kuşpınar, "Fazlur Rahman'ın Eserlerinin Genel Bir Tanıtımı", 332-333.

والسنة والاجتهاد والإجماع، في تطورها التاريخي، وسعى إلى بيان كيفية تطبيقها ومدى حضورها في العالم الإسلامي. كما أبدى أسفه لكون هذه المبادئ الأربعة قد عوملت في الغالب باعتبارها مسائل أساسية في الفقه الإسلامي فحسب، في حين أُهمل بعدها المتصل بالفكر الإسلامي العام[1].

Islam (الإسلام): يهدف هذا الكتاب إلى التعريف بالإسلام، ويبدو أن المخاطبين الرئيسيين فيه هم المسلمون. ويتكون من أربعة عشر فصلًا؛ خُصّص الفصل الأول لحياة النبي صلى الله عليه وسلم، والثاني للقرآن الكريم، بينما تناولت الفصول الأخرى السنة والحديث، والفقه، والفلسفة الإسلامية، والتصوف، والتعليم الإسلامي، ووضع الإسلام في العصر الحديث[2].

Major Themes of the Qur'an (الموضوعات الرئيسة في القرآن): يختلف هذا الكتاب عن كثير من مؤلفات فضل الرحمن الأخرى من حيث المنهج والمضمون. ويتمثل هدفه في عرض الخطوط الرئيسة لما يقرره القرآن في موضوعات الله والإنسان والمجتمع. وقد استعرض المؤلف في مقدمة الكتاب الدراسات المتعلقة بالقرآن وأخضعها لتقويم عام. وانتقد بعض الباحثين الغربيين الذين تعاملوا مع القرآن بوصفه مجرد تكرار أو محاكاة لليهودية والمسيحية، ونظروا إلى النبي محمد صلى الله عليه وسلم باعتباره تابعًا لهاتين الديانتين، ورأى أن هذا التصور حال دون الموضوعية في دراساتهم. كما انتقد بعض الترجمات الغربية للقرآن بسبب ما رآه من تعسف في ترتيب الآيات زمنيًّا، وانتقد كذلك عددًا من الدراسات الموضوعية للقرآن بسبب افتقارها إلى تصور الوحدة والتكامل وتركيزها على موضوعات جزئية منفصلة. وتناول في الفصول اللاحقة موضوعات مثل: الله، والإنسان بوصفه فردًا، والإنسان في المجتمع، والطبيعة، والنبوة والوحي، والآخرة، والشيطان والشر، ونشأة المجتمع الإسلامي. ومن الآراء البارزة التي يدافع عنها الكتاب رفض الشفاعة بالمعنى المتداول، إذ يرى فضل الرحمن، بتعبيره، أن طبيعة القرآن بأكملها مناهضة لفكرة

[1] Kuşpınar, "Fazlur Rahman'ın Eserlerinin Genel Bir Tanıtımı", 331.
[2] Açıkgenç, "Fazlurrahman", 12/286.

الشفاعة. ويرى أن الآيات التي تتناول الشفاعة إنما تصف في حقيقتها رحمة الله ورأفته، ولذلك ينبغي ألا تُفسَّر بمجرد دلالاتها اللفظية المباشرة، بل في إطار أوسع باعتبارها بيانًا لرحمة الله تعالى[1].

Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition (الإسلام والحداثة: تحوّل تقليد فكري): يعرض فضل الرحمن في هذا الكتاب أهم المراحل التي مر بها التعليم والتربية في العالم الإسلامي منذ العصور الوسطى إلى العصر الحديث، ثم يسعى إلى بيان المواضع التي وقعت فيها الأخطاء ومدى تأثيرها. وفي مقدمة الكتاب يؤكد ضرورة تطوير مناهج جديدة لتفسير القرآن، ويطرح مقاربة ذات حركتين. فبحسبه، ينبغي للمفسر أن ينتقل من الواقع الحاضر إلى العصر الذي نزل فيه القرآن، ثم يعود من عصر النزول إلى الحاضر. ومن شأن هذا المنهج، في نظره، أن يكشف بصورة أوضح عن الانسجام بين القرآن في بنيته الداخلية وبين قيمه الدينية المتصلة بالحياة العملية، كما يمكن أن يفضي إلى نتائج أكثر إنتاجًا من التفاسير الكلاسيكية لأنه يقدّم قراءة تحليلية تركيبية للقرآن. ويحاول فضل الرحمن في الفصل الأول تحديد الجوانب التي أخفقت فيها التقاليد الإسلامية الكلاسيكية وأسباب ذلك، ويتناول كيفية تشريع النبي صلى الله عليه وسلم واستجابته للمسائل. كما ينتقد الفقهاء اللاحقين لأنهم ـ مع أن كثيرًا من الآيات التشريعية نزلت استجابةً لوقائع معينة، بل أحيانًا لسبب خاص بعينه ـ تجاهلوا هذا السياق، وعمّموا بعض الآيات والأحاديث المتعلقة بحالات مخصوصة لتصبح أحكامًا كلية، ثم طبقوها على فرضيات لم تقع أصلًا. أما الفصول الأخرى فتتناول التيارات الفكرية الجديدة التي ظهرت في المجتمعات الإسلامية منذ بداية القرن التاسع عشر، ومناهجها والوسائل التي استخدمتها، مع دراسة حالات من تركيا ومصر وباكستان وإيران وإندونيسيا[2].

ومن مؤلفاته الأخرى: **Letters of Shaikh Ahmad Sirhindi (رسائل الشيخ أحمد السرهندي)**، **Philosophy of Mulla Sadra (فلسفة ملا صدرا)**، **Health and Medicine in Islamic Tradition**

[1] Kuşpınar, "Fazlur Rahman'ın Eserlerinin Genel Bir Tanıtımı", 331.
[2] Kuşpınar, "Fazlur Rahman'ın Eserlerinin Genel Bir Tanıtımı", 334.

(الصحة والطب في التراث الإسلامي)، Revival and Reform in Islam: A Study of Islamic Fundamentalism (الإحياء والإصلاح في الإسلام: دراسة في الأصولية الإسلامية)[1].

وإلى جانب مؤلفاته كتب فضل الرحمن عددًا من المقالات، من بينها: "Intellectus Acquisitus in Alfarabi"(العقل المستفاد عند الفارابي)، "Modern Thought in Islam" (الفكر المعاصر في الإسلام)، "Modern Muslim Thought" (الفكر الإسلامي المعاصر)، "Internal Religious Developments in the Present Century Islam" (التطورات الدينية الداخلية في إسلام العصر الحاضر)، "The Thinker of Crisis: Shah Waliy Ullah" (مفكر الأزمة: شاه ولي الله)، "Essence and Existence in Avicenna" (الماهية والوجود عند ابن سينا)، "Muslim Modernism in the Indo-Pakistan Sub-Continent" (الحداثة الإسلامية في شبه القارة الهندية الباكستانية)، "Challenge of Modern Ideas and Social Values to Muslim Society" (تحدي الأفكار الحديثة والقيم الاجتماعية للمجتمع الإسلامي)، "The Concept of Hadd in Islamic Law" (مفهوم الحد في الشريعة الإسلامية)، "The Qur'anic Concept of God, the Universe and Man" (التصور القرآني لله والكون والإنسان)، "Revival and Reform in Islam" (الإحياء والإصلاح في الإسلام)[2].

ويرى فضل الرحمن أن خروج المسلمين من الأزمات التي يعيشونها يتطلب فهم القرآن والسنة فهمًا جيدًا وإعادة تفسيرهما باستمرار في ضوء ظروف العصر. وتقع في أساس آرائه تلك الرؤية التي يمكن وصفها بمشروع "التحديث الإسلامي"، الذي يقوم على أن ما هو موجود اليوم باسم الإسلام ينبغي أن يكون موضوعًا للنقاش والمراجعة

[1] Açıkgenç, "İslâmî Uyanış ve Yenilikçilik Düşünürü: Fazlur Rahman'ın Hayatı ve Eserleri", 248.
[2] Açıkgenç, "İslâmî Uyanış ve Yenilikçilik Düşünürü: Fazlur Rahman'ın Hayatı ve Eserleri", 248-251.

والتجديد[1]. ولذلك اتجه إلى البحث عن منهج جديد في العلوم الإسلامية، ولا سيما في مجالات التفسير والفقه والحديث، وسعى إلى وضع عدد من المبادئ المنهجية في هذه المجالات[2].

٢. آراء فضل الرحمن في القرآن الكريم

كان فضل الرحمن يسعى إلى تأسيس منهج جديد في عدد من العلوم الإسلامية الأساسية، كالتفسير والحديث والفقه والكلام والتصوف. ومع ذلك، فإن آراءه المتعلقة بالقرآن الكريم تختلف في بعض جوانبها عن التصور الإسلامي الكلاسيكي. ومن ثمّ، فإن فهم موقفه من القرآن على نحو أدق يقتضي الوقوف على تصوّره للوحي، ثم دراسة المنهج الحداثي/التجديدي الذي اقترحه لتفسير القرآن.

٢.١. تصوّر فضل الرحمن للوحي

يرى فضل الرحمن، خلافًا للتصور التقليدي للوحي، أن العلاقة بين جبريل والوحي والنبي صلى الله عليه وسلم ذات طبيعة روحية. غير أن تتبّع عباراته التي استند فيها إلى القرآن لتأسيس هذا التصور يكشف عن عدم مراعاته، في بعض المواضع، لوحدة الخطاب القرآني، كما يبرز وجود عبارات متعارضة في تفسيره لهذه المسألة. فعلى سبيل المثال يقول في أحد مؤلفاته: "... **ومن ثمّ فمن المؤكد أنه لم يُرسل إلى نبينا مَلَكٌ من أجل الوحي؛ لأن الوحي قد أُتي به إليه بواسطة الروح القدس، الذي وُصف أيضًا بالروح الأمين...**"[3]. في حين يقول في موضع آخر: "**إنهم [الأنبياء] ليسوا إلا متلقّين للوحي. والله لا يكلم الإنسان مباشرة قط، بل يرسل إليه رسولًا من الملائكة، أو يُسمعه صوتًا، أو يلهمه**"[4]. وفي موضع ثالث يستعمل عبارات من قبيل: "**إن جوهر هذا الكتاب الأم، أو الأمر،**

[1] Sifil, "Fazlurrahman Kimdir?", 39.
[2] Mustafa Karataş, "Fazlur Rahman'ın İslâmî İlimlerde Metodoloji Arayışı", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11 (2005), 92.
[3] Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, çev. Alparslan Açıkgenç (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1999), 155.
[4] Fazlur Rahman, "Kur'an'ın Öğretiler Sistemi", *İslami Yenilenme Makaleler III*, çev. Adil Çiftçi (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2002), 19.

يصدر عن الروح أو الروح القدس، ثم يذهب إلى قلوب الأنبياء فيسلّم إليهم الوحي، أو يُنزَّل الروح من هناك، بأمر الله، إلى قلوب الأنبياء بواسطة الملائكة"[1]. وهي تعبيرات عدّها بعض الباحثين متعارضة فيما بينها[2].

ويعود ذلك إلى أن الطبيعة الأنطولوجية للوحي لا تبدو محددة تحديدًا واضحًا في فكر فضل الرحمن. كما أنه يبدي تحفظًا شديدًا تجاه التصور الذي تقرره المصادر الإسلامية، والمتمثل في انتقال الوحي إلى النبي صلى الله عليه وسلم بواسطة مَلَك، لفظًا ومعنى. وبحسب تصوره، ما دام الوحي قد نزل على "قلب" النبي صلى الله عليه وسلم كما ذكر في سورة الشعراء[3]، فلا يصح، في رأيه، الحديث عن وجود خارجي مستقل للوحي، أو القول بأنه جاء في صورة ألفاظ مسموعة من قِبل النبي صلى الله عليه وسلم. ومع أن مصدر الوحي عنده هو الله تعالى، فإنه يمنح النبي صلى الله عليه وسلم دورًا معينًا في صياغة الوحي في صورة ألفاظ. ويعبّر عن ذلك بقوله: **"لم تكن السنية تمتلك من الكفاية الفكرية ما يمكّنها من القول: إن القرآن كلام الله بكليته، وهو في الوقت نفسه، بالمعنى العادي، كلام محمد بكليته. (...) إن القرآن كلام إلهي خالص، لكنه في الوقت ذاته مرتبط ارتباطًا وثيقًا بالشخصية الداخلية لمحمد. (...) لقد خرج الكلام الإلهي إلى الخارج بعد أن ترشّح عبر قلب النبي"**[4].

ويظهر من هذه العبارات أن فضل الرحمن يريد القول بأن معنى الوحي منسوب إلى الله تعالى، في حين يكون للنبي صلى الله عليه وسلم دور في صوغ هذا المعنى في ألفاظ. وفي هذا السياق تكتسب العبارات الواردة في إحدى الدراسات حول فكره أهمية خاصة: **"إذا لم يكن كلام الله الأزلي قد جاء إلى النبي بصورة كاملة بواسطة "وجود خارجي"، أو لم يُنقل إليه عن طريقه، وإذا كان روح الله وروح النبي قد دخلا، بمعنى ما، في "اتحاد أفقين"، أفلا يكون ذلك الكلام في الوقت نفسه كلام النبي؟ إن جواب فضل الرحمن عن هذا السؤال هو: "نعم"..."**[5].

---

[1] Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'an,* 158.
[2] M. Abdulkadir Yılan, *Fazlur Rahman'ın Vahiy Anlayışı* (Çorum: Hitit Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013), 38.
[3] eş-Şuarâ 26/193-194.
[4] Fazlur Rahman, *İslâm,* çev. Mehmet Dağ-Mehmet Ayrın (Ankara: Selçuk Yayınları, 1993), 43-45.
[5] Adil Çiftçi, *Fazlurrahman ile İslâm'ı Yeniden Düşünmek* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015), 72.

وتتمحور هذه المناقشة أساسًا حول الطبيعة الأنطولوجية للمَلَك الذي نقل الوحي إلى النبي صلى الله عليه وسلم. فبحسب فضل الرحمن، لا يمكن أن يكون الموجود الذي يعبّر عنه القرآن بلفظ **"روح من أمرنا"** وجودًا خارجيًا محسوسًا. ذلك أن الآية المشار إليها في سورة الشعراء تنص على نزول الوحي على قلب النبي صلى الله عليه وسلم. وإذا كان من غير الممكن، بحسب هذا التصور، أن يدخل مَلَك ذو وجود خارجي إلى قلب النبي صلى الله عليه وسلم، فلا بد من تفسير **"الروح"** بمعنى آخر[1]. ومن ثمّ ذهب بعض من شرح تصوره إلى القول: **"إن المَلَك ليس وجودًا خارجيًا ذاهبًا آتيًا، بل هو فاعلية ديناميكية تتشكل في ذهن النبي، وهو ذو طبيعة مجردة تمامًا..."**[2].

كما ذكر فضل الرحمن في كتاب آخر له أن هذا الروح يمكن أن يُفهم بوصفه "ملكة" تتكوّن في قلب النبي صلى الله عليه وسلم وتتحول عند الحاجة إلى صورة الوحي[3]. غير أن مثل هذا التفسير يثير إشكالات عند مقارنته ببعض الوقائع الواردة في السيرة ومصادر الوحي، مثل الحالة النفسية للنبي صلى الله عليه وسلم في فترة انقطاع الوحي، وانتظاره نزول الوحي بعد حادثة الإفك، وكذلك نزول الوحي لتصحيح بعض اجتهاداته.

وفي هذا السياق تجدر الإشارة إلى أن علماء أهل السنة تناولوا الآيات المتعلقة بعلاقة الوحي بالنبي من خلال جمعها والنظر إليها في إطار كلي، ثم فسّروا العلاقة بين الوحي والنبي وفقًا لمجموع هذه النصوص. فالقرآن، عند عرضه لهذه العلاقة، يقدّم النبي صلى الله عليه وسلم بوصفه "متلقيًا للوحي يحفظ ما يُلقى إليه ويبلغه كما أُنزل". ولذلك فإن نسبة دور فاعل إلى النبي صلى الله عليه وسلم في تشكّل الوحي، كما يظهر في بعض عبارات فضل الرحمن، تتعارض مع هذا التصور التقليدي لعلاقة الوحي بالنبي. ويُستدل في هذا السياق بقوله تعالى في سورة القيامة: ﴿**ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ**﴾[4]، إذ تُفهم الآية على أن بيان الوحي نفسه راجع إلى الله تعالى.

كما أن القول بدور فاعل للنبي صلى الله عليه وسلم في تكوّن الوحي يبدو، وفق هذا التصور، متعارضًا مع قوله تعالى: ﴿**لَا تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ ۝ إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ ۝ فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ**﴾[5].

---

[1] Sifil, "Fazlurrahman Kimdir?", 40.
[2] Çiftçi, *Fazlurrahman ile İslâm'ı Yeniden Düşünmek,* 71.
[3] Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'an,* 157.
[4] el-Kıyâmet 75/19.
[5] el-Kıyâmet 75/16-18.

وقد فسّر فخر الدين الرازي هذه الآيات بما يفيد: "...**أي لا ينبغي أن تكون قراءتك مقارنة لقراءة جبريل، لكن يجب أن تسكت حتى يتم جبريل عليه السلام القراءة، فإذا سكت جبريل فخذ أنت في القراءة**"[1]. كما جاء في موضع آخر قوله تعالى: ﴿**سَنُقْرِئُكَ فَلَا تَنْسَى**﴾[2].

وبناءً على هذا التصور، فإن الوحي القرآني أُلقي إلى قلب النبي صلى الله عليه وسلم كاملًا من غير أن يكون له تدخل في إنشائه، ثم حفظه النبي صلى الله عليه وسلم كما تلقّاه.

ومن القضايا المهمة التي ينبغي ذكرها عند دراسة تصور فضل الرحمن للوحي موقفه من "حادثة الغرانيق". فقد قال في هذا الصدد:

"قبل أن يقدّم المكيون اقتراحاتهم للتسوية، أرادوا التفاوض مع النبي في بعض القضايا العقدية الرئيسة. فإذا قبل محمد آلهتهم بوصفها وسائط بين الإنسان والله، وربما تخلّى عن فكرة البعث، فإنهم قد يدخلون في الإسلام. ولم يكن من الممكن التوصل إلى تسوية في موضوع البعث. أما في شأن الآلهة الوسيطة، فإن التقليد الإسلامي يروي ما يلي: في أثناء الهجرة إلى الحبشة، حين كان المجتمع الإسلامي الناشئ يمر بظروف شديدة الصعوبة، تحدث النبي مرة لصالح هذه الآلهة، وذكر بعض الآيات من السورة الثالثة والخمسين تتضمن معنىً تصالحيًا. غير أن هذه الآيات أُلغيت بعد مدة قصيرة، وانتُقدت بشدة بوصفها آيات شيطانية، وحلّت محلها الآيات الموجودة حاليًا في القرآن. وكثير من المسلمين المعاصرين يرفضون الرواية القائلة إن محمدًا نطق بمثل هذه الكلمات، غير أنه إذا نظرنا إلى الحادثة في ضوء القرآن فإن وقوعها قد يكون ممكنًا بالفعل"[3].

وتشير هذه العبارات إلى أن فضل الرحمن يرى إمكان وقوع حادثة الغرانيق تاريخيًا، وأن قبول وقوعها لا يتعارض في نظره مع القرآن الكريم. وقد وُجّه إلى موقفه هذا نقدان أساسيان:

[1] Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. el-Hasen b. el-Hüseyn b. Alî et-Temîmî er-Râzî, *et-Tefsîrü'l-kebîr: Mefâtîhu'l-gayb* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1434), 30/198.
[2] el-A'lâ 87/6.
[3] Fazlur Rahman, *Allah'ın Elçisi ve Mesajı,* çev. Adil Çiftçi (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1997), 34-35.

١- لا توجد، بحسب هذا النقد، في كتب الحديث والتفسير والتاريخ رواية موثوقة تثبت أن العبارات التي تتضمن مدح أصنام المشركين، وهي اللات ومناة والعزى، كانت آيات قرآنية، بل ولا رواية صحيحة تثبت صدورها عن النبي صلى الله عليه وسلم أصلًا .

٢- كما يرى أصحاب هذا النقد أنه لا توجد في القرآن قرينة تدل على إمكان وقوع مثل هذه الحادثة أو تحققها، وأن نسبة كلام إلى الوحي الإلهي أولًا ثم وصفه بعد ذلك بأنه «آيات شيطانية» تتعارض مع تصور القرآن عن حفظ الوحي ومصدره الإلهي[1].

٢.٢. منهج فضل الرحمن الحداثي في التفسير

ينبغي أولًا الإشارة إلى أن فضل الرحمن يعدّ التفسير واحدًا من أهم تخصصات العلوم الإسلامية؛ إذ يرى أنه العلم الوحيد الذي يسعى إلى فهم القرآن بوصفه قرآنًا. وما دام المسلمون ملزمين باتخاذ القرآن هدايةً قطعية لهم، فإن عليهم قبل كل شيء أن يفهموه فهمًا صحيحًا. ومن هنا تصبح الحاجة إلى تطوير منهج التفسير أمرًا ضروريًّا. ذلك أن الغاية الأساسية من أصول التفسير، بحسبه، ينبغي أن تتمثل في فهم القرآن بوصفه كلًّا متكاملًا، وهو ما يقتضي اتباع منهج تركيبي في التفسير. غير أن فضل الرحمن يرى أن التفاسير التقليدية (الكلاسيكية) لم تتمكن، مع الأسف، من تطبيق هذا المبدأ على الوجه المطلوب، ولذلك لم تستطع بلورة رؤية قرآنية أساسية متكاملة. بل إن مناهج التفسير التقليدية، في نظره، بعيدة في حقيقتها عن أن تكون منهجًا بالمعنى الدقيق؛ لأن المنهج في الأصل جهد تجريدي لا يتخذ صورة ملموسة إلا عند تطبيقه، في حين لا يظهر في مناهج التفسير التقليدية مثل هذا الجهد التجريدي. فقد تناولت أصول التفسير الكلاسيكية موضوعات نشأت عن الممارسة، مثل كتابة القرآن وجمعه وتثبيته، وأسباب النزول، والمحكم والمتشابه، والناسخ والمنسوخ، وغريب القرآن، وإعجاز القرآن، ومشكل القرآن، وغيرها. غير أن هذه الموضوعات كلها، في رأيه، ينبغي أن تُبحث داخل إطار منهجي مجرد وُضع أصلًا من أجل فهم القرآن بوصفه كلًّا متكاملًا[2].

[1] Sifil, "Fazlurrahman Kimdir?", 41-42.
[2] Açıkgenç, "Fazlurrahman", 12/283.

ويرى فضل الرحمن أنه كما استطاعت الأجيال السابقة أن تعالج مشكلاتها معالجة ملائمة من خلال تفسير القرآن وسنة النبي صلى الله عليه وسلم بحرية، وإبراز مبادئ ومُثُل جديدة، وتجسيدها في البنية الجديدة لعصورها، فإنه يتعين علينا نحن أيضًا أن نقوم بالأمر نفسه بجهدنا الخاص ولأنفسنا وللعصر الذي نعيش فيه[1]. ويرى أن الإصرار على تطبيق أحكام القرآن وفق معانيها الحرفية مع تجاهل التغير الاجتماعي الذي وقع وما يزال يقع، إنما يعني القضاء المتعمد على الأهداف الاجتماعية والأخلاقية للقرآن. ولهذا لا بد من تطوير منهج تأويلي يمكنه أن يجيب عن المشكلات التي يواجهها المسلم في العالم المعاصر. وينبغي لهذا المنهج الجديد أن يشتمل على بعض العناصر ويستبعد أخرى، وأن ينصرف أساسًا إلى فهم القرآن في جوهره، بدل الانشغال بجوانب من قبيل جماله الفني وتفوقه الأدبي[2]. وتشتمل عملية التفسير التي يقترحها فضل الرحمن للقرآن على حركة مزدوجة تقوم على التاريخية والكونية. وهو يقرر في هذا الصدد المبدأ الآتي:

ينبغي أولًا الانتقال من عصرنا الحاضر إلى اللحظة التي نزل فيها القرآن، ثم العودة مرة أخرى إلى عصرنا. ذلك أن القرآن، في نظره، جواب إلهي أُرسل، بواسطة "الوساطة الذهنية" للنبي صلى الله عليه وسلم، إلى الأوضاع الأخلاقية والاجتماعية في عصره، ولا سيما إلى المشكلات التي كان يواجهها المجتمع المكي التجاري آنذاك[3]. وبناءً على ذلك، تتمثل المرحلة الأولى من الحركة الأولى في فهم ما يريد القرآن أن يقوله بوصفه كلًّا، وفي الوقت نفسه إدراك المبادئ المحددة التي جاءت استجابةً لأوضاع خاصة[4].

أما المرحلة الثانية فتتمثل في تعميم الأجوبة الجزئية التي قدّمها القرآن، واستخلاصها في صورة أهداف أخلاقية واجتماعية عامة. وتُستنبط هذه المبادئ العامة من الآيات المعينة بعد دراستها في سياقها الاجتماعي والتاريخي، وغالبًا من خلال الوقوف على علل الأحكام الواردة فيها[5].

---

[1] Fazlur Rahman, *Islamic Methodology in History* (Islamabad: Islamic Research Institute, 1984), 178-179.
[2] Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectuel Tradition* **(**Chicago: The University of Chicago Press, 1982), s. 4.
[3] Fazlur Rahman, *Islam and Modernity,* 5.
[4] Karataş, "Fazlur Rahman'ın İslâmî İlimlerde Metodoloji Arayışı", 93.
[5] Fazlur Rahman, *Islam and Modernity,* 6.

ومقتضى ذلك أن الحركة الأولى تبدأ بدراسة الواقعة الخاصة والظروف الاجتماعية التي نزلت فيها الآية القرآنية، بغرض تحديد الأسس التي راعاها القرآن عند تقرير حكم بشأن تلك الواقعة، ثم استخراج مبدأ عام من هذا السياق. وبعد ذلك تأتي الحركة الثانية، بالعودة إلى الحاضر، حيث تُدرس الواقعة المعاصرة المراد إصدار حكم بشأنها مع مراعاة ظروفها الاجتماعية وغيرها من الملابسات، ثم يُبحث عن كيفية تطبيق المبدأ العام المستخلص سابقًا على هذه الواقعة المعيّنة. ومن الطبيعي، عندئذ، أن تكون النتيجة التي يتم التوصل إليها مختلفة عن الحكم الجزئي الذي قررته الآية المعنية. غير أن هذا الاختلاف لا يمثل مشكلة عند فضل الرحمن؛ لأن الأساس عنده هو تحقيق المبدأ العام الكامن وراء ذلك الحكم[1].

ويرى فضل الرحمن أن ما يتحقق من خلال هذا المنهج ليس تجديدًا في الدين نفسه، بل تجديدًا في تفسير الدين؛ لأن القرآن، في نظره، يُفهم على نحو أفضل إذا دُرس داخل بيئته التاريخية الخاصة. غير أن دراسة القرآن لا ينبغي أن تتوقف عند هذه المرحلة، بل يجب أن تستمر حتى تُكشف صلته بعصرنا الحاضر. ويذكر في هذا السياق أن المسلمين غيّروا، بعد مدة، بعض أحكام الشهادة الواردة في القرآن، فبدل الإصرار على شاهدين قضوا بشاهد واحد مع يمين؛ لأنهم كانوا يدركون أن المقصود من الحكم القرآني ليس مجرد شهادة شخصين، وإنما تحقيق العدالة. وبناءً على ذلك، فلو وُجد تسجيل يتضمن اعترافًا شخصيًّا، بشرط أن تثبت صحته بما لا يدع مجالًا للشك، فقد يصبح من الممكن في دعوى ما الاستغناء حتى عن صور الشهادة المعروفة[2].

ومن ناحية أخرى، يرى فضل الرحمن أن أحكام القرآن المتعلقة بالحرب والسلام ذات طابع محلي إلى حد كبير، ويؤكد أن الله تعالى قد تكلم، وأن النبي صلى الله عليه وسلم قد تصرف داخل سياق تاريخي محدد، مع كون تصرفه لم يكن مقصورًا على ذلك السياق التاريخي وحده[3]. ويشرح رأيه بمثال على النحو الآتي:

[1] Sifil, "Fazlurrahman Kimdir?", 43-44.
[2] Fazlur Rahman, *Islamic Methodology in History,* 190.
[3] Fazlur Rahman, *Islamic Methodology in History,* 10.

فمثلًا، يعود إلى الاقتصاديين وخبراء المال تقرير ما إذا كان المصرف الخالي من الفائدة يمكن أن يعمل في عالم اليوم أم لا. فإن كان قادرًا على العمل فذلك حسن، أما إذا لم يكن قادرًا على ذلك، فإن الإصرار على أن النظام المصرفي التجاري المعاصر، في ظل اقتصاد يخضع لرقابة دقيقة، يدخل بالضرورة في نطاق التحريم القرآني وأن السنة النبوية قد لعنته، لا ينسجم - في رأيه - لا مع الحقائق التاريخية ولا مع النزاهة الدينية. وليس ذلك إلا تعبيرًا عن أزمة حادة ناجمة عن فقدان الثقة بالإنسان، وعن حالة من اللامبالاة المفرطة التي تسخر من كل مشروع إنساني[1].

ويؤكد فضل الرحمن أن القرآن والسنة لم يُمنحا لنا لكي ننغلق داخل شكلية جامدة، وإنما لكي نفهمهما ونطبقهما تطبيقًا صحيحًا من الناحية الأخلاقية. كما يرى أن القيم الأخلاقية ليست قيمًا ثانوية تُطوَّر عبر التاريخ لتلبية الحاجات العملية للمجتمع، ثم تفقد قيمتها بعد أن تؤدي نتائجها العملية، كما هو الشأن في الحل القانوني التاريخي أو القرار المرتبط بزمان ومكان معينين؛ بل إنها تتمتع بصلاحية تتجاوز التاريخ[2].

ويُفهم من ذلك أن فضل الرحمن يرى القرآن كتابًا يتضمن في أساسه مبادئ أخلاقية، ومن ثم ينبغي فهم حتى الأحكام القانونية الواردة فيه داخل إطار أخلاقي. وبناءً على هذا التصور، فإن آيات الأحكام في القرآن لا تمثل بالنسبة إلينا اليوم أحكامًا جزئية ملموسة بقدر ما تدل على المبادئ الأخلاقية الكامنة وراء تلك الأحكام[3].

ومن آرائه الأخرى إمكان تطبيق "منهج النقد التاريخي" لا على التاريخ الإسلامي أو السنة فحسب، بل على القرآن نفسه أيضًا. ذلك أنه يرى أنه لا يمكن فهم رسالة القرآن فهمًا كاملًا وفعالًا من غير النظر إليه ضمن تطوره الزمني الواسع. ولهذا فإن أنفع منهج، أو بعبارة أخرى "المنهج القرآني"، هو تتبع نشأة الموضوعات والأفكار الرئيسة في القرآن وتطورها تتبعًا تاريخيًّا[4].

ويعبّر فضل الرحمن عن هذا التصور، الذي يشكل الأساس النظري لفكرة تاريخية القرآن، أي القول بأن الأحكام التي يشتمل عليها ترتبط بعصر النبي صلى الله عليه وسلم ولا يمكن تطبيقها اليوم بالصورة نفسها، بقوله:

---

[1] Karataş, "Fazlur Rahman'ın İslâmî İlimlerde Metodoloji Arayışı", 94.
[2] Fazlur Rahman, *Islam and Modernity,* 5.
[3] Sifil, "Fazlurrahman Kimdir?", 42.
[4] Fazlur Rahman, *Allah'ın Elçisi ve Mesajı,* 53-54.

"إذا كان للحداثة الإسلامية معنى، فإن هذا المعنى يتمثل حتمًا في ضرورة إخضاع مضمون الشريعة للتغيير؛ تغيير واسع وعميق ومتعدد الأبعاد. فإذا قُبل مبدأ التغيير على النحو الذي عرضناه في هذه المقالة، فلا يمكن تقييد هذه العملية بشيء، بل حتى الآيات التشريعية في القرآن لا يمكن استثناؤها من نطاق هذا التفسير الجديد. والحد الوحيد لهذا المبدأ وإطاره الضروري هو الأهداف الاجتماعية للقرآن ومبادئه الأساسية والأخلاقية"[1].

ذلك أن الأحكام الجزئية الواردة في القرآن، بحسب فضل الرحمن بوجه خاص والتيارات الحداثية الإسلامية بوجه عام، لما كان القرآن قد نزل في جزيرة العرب في القرن السابع الميلادي، فلا بد أن تكون تلك الأحكام موجهة إلى ذلك المجتمع. ويرى أصحاب هذا الاتجاه أن هناك فروقًا كبيرة بين إنسان ذلك العصر ومجتمعه وبين الإنسان والمجتمع المعاصرين من حيث السمات الإنسانية والاجتماعية، وأن الأحكام القانونية القرآنية قد وردت بالصورة التي تناسب واقع المجتمع آنذاك[2]. ويعبّر فضل الرحمن عن ذلك بقوله:

"إن القرآن، على الرغم من كونه كلام الله الأزلي، يخاطب في المقام الأول جماعةً محددة ذات بنية اجتماعية معينة. وإذا عبّرنا عن الأمر من الناحية القانونية، فإن ذلك المجتمع لم يكن من الممكن أن يُدفع إلى الأمام إلا إلى حد معين، لا أكثر من ذلك"[3].

وقد تناولنا إلى هنا، في إطار آراء فضل الرحمن المتعلقة بالقرآن، تصوّره للوحي ومنهجه التجديدي/الحداثي في التفسير. ويبقى بعد ذلك بحث مدى قابلية المنهجية المعاصرة التي يقترحها للتطبيق، أو بعبارة أخرى تقويم مدى سلامة المنهج التفسيري التجديدي الذي يرى أنه قادر على نقل المسلمين من واقعهم الراهن إلى وضع أفضل.

٣. نقد منهج فضل الرحمن الحداثي في التفسير

إن دعوة فضل الرحمن المسلمين إلى الرجوع إلى عصر نزول القرآن من أجل فهمه لا تتضمن، في أصلها، مخالفةً جوهرية للمنهج التفسيري الذي سار عليه أهل السنة والجماعة إلى اليوم؛ إذ إن معظم المفسرين الملتزمين بالتراث

[1] Fazlur Rahman, "Islamic Modernism; Its Scope, Method and Alternetives", çev. Bekir Demirkol, *İslâmî Araştırmalar Dergisi* Fazlurrahman Özel Sayısı 4/4 (Ekim 1990), 319.
[2] Sifil, "Fazlurrahman Kimdir?", 42-43.
[3] Fazlur Rahman, *İslâm,* 323.

راعوا، عند تفسير القرآن الكريم، سياق النزول وبيئته التاريخية. غير أن المنهج الذي يقترحه فضل الرحمن في نقل المراد الإلهي من سياق النزول إلى العصر الحاضر يُحدث تغييرًا جذريًّا في أصول التفسير الكلاسيكية. فالمنهج التقليدي، لما كان يعدّ القرآن الكريم كلام الله تعالى لفظًا ومعنى، ينطلق في تفسيره من ألفاظ النص، ويرى أن دلالات الآيات وأحكامها صالحة لكل زمان ومكان. أما وفقًا للمنهج الذي يقترحه فضل الرحمن، فإن العنصر الأساسي الذي ينبغي البحث عنه في عصر النزول هو تحديد مدى تأثر القرآن بالقيم الثقافية السائدة آنذاك، ثم تجريد المعنى من هذا التأثير ومن الصياغة اللفظية المرتبطة به، ونقل المضمون وحده إلى الحاضر في ضوء المبادئ العامة.

وينبغي الإشارة هنا إلى أن كل منهج يدّعي الانتساب إلى الإسلام لا يمكن أن يكتسب مشروعيته إلا إذا انطلق من اعتبار القرآن الكريم كلام الله تعالى لفظًا ومعنى، وحاملًا لحقائق كونية تتجاوز حدود الأزمنة، ثم بنى ممارسته التفسيرية على هذا الأساس. فالقرآن الكريم يصرح بأنه لا يخاطب عصر النزول وحده، بل يتوجه بخطابه، في امتداده فوق التاريخي، إلى الإنس والجن إلى قيام الساعة. ومن ذلك قوله تعالى: ﴿**تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَىٰ عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا**﴾[1]؛ فهذه الآية تدل على أن القرآن الكريم، كما أن رسوله الأول صلى الله عليه وسلم، غير محصورين في زمان أو مكان أو أمة بعينها، بل يشمل خطابهما جميع البشر إلى قيام الساعة، بمن فيهم من عاصر النبي صلى الله عليه وسلم[2]؛ وبعبارة أخرى، يدل ذلك على البعد المتجاوز للتاريخ في الرسالة القرآنية. كما يقول تعالى في موضع آخر: ﴿**إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرَىٰ لِلْعَالَمِينَ**﴾[3]، وهو ما يفيد أن القرآن لم يُنزَّل لإرشاد المجتمع الأول الذي تلقّاه فحسب، بل له وظيفة إرشادية تشمل الأمم جميعًا إلى قيام الساعة[4]. ومن ثم فهو غير مقيد بزمان أو مكان معين.

ومن ناحية أخرى، فإن مبدأي التاريخية والكلية اللذين يطرحهما فضل الرحمن في مجال التفسير قد يبدوان، للوهلة الأولى، قابلين للتطبيق، بل نافعين جدًّا؛ غير أن مدى إمكان تطبيقهما يبقى موضع نقاش. كما لا يبدو من السهل الحديث عن منهج واضح المعالم قدّمه فضل الرحمن في هذا السياق؛ لأن منهج التاريخية الذي يقترحه لتفسير القرآن

---

[1] el-Furkân 25/1.

[2] Fahreddin er-Râzi, *et-Tefsîrü'l-kebîr,* 24/40; Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf el-Endelüsî, *el-Bahru'l-muhît fi't-tefsîr,* thk. Sıdkî Muhammed Cemîl el-Attâr vd. (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1420/2000), 8/80.

[3] el-En'âm 6/90.

[4] Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîrü'l-kebîr,* 13/59.

يتضمن قدرًا من النسبية. إذ تظهر الخلافات عند تحديد ما هو تاريخي وما هو كوني، فضلًا عن استحالة الحديث عن قراءة واحدة للتاريخ يتفق عليها الجميع[1]. ويمكن لقارئ النص التاريخي أن يستنطق النص بما يرغب في سماعه منه؛ فقراءة النص تعني، من وجه ما، جعله يتكلم، وهذا الاستنطاق يتشكل وفق الأسئلة التي يوجهها القارئ إلى النص. ومهما سعى الباحث إلى الموضوعية، فإن أثر من يقوم بتقويم النص التاريخي سيظل حاضرًا بالضرورة[2].

كذلك فإن تحديد أي الآيات فقهية وأيها أخلاقية أمر نسبي، ولذلك تبقى قابلية تطبيق مثل هذه المبادئ محل نقاش دائم. فقد يعدّ شخص آيةً ما أخلاقية، بينما يرى فيها آخر حكمًا فقهيًّا. كما يمكن، بالمثل، استنباط أحكام فقهية من آية يقال إن مضمونها أخلاقي.

ومن جهة أخرى، لما كانت أسباب نزول الآيات القرآنية لا يمكن أن تتكرر في جميع تفاصيلها وأبعادها، فإن اتخاذ مقاربة كلية عند إصدار حكم قرآني على الوقائع، أي النظر في مجموع ما يتصل بالمسألة من أحكام وتعاليم في القرآن كله قبل الوصول إلى نتيجة، هو بلا شك أكثر اتساقًا من القراءة التجزيئية. غير أن الإشكال يعود إلى الظهور عند محاولة تحديد ما إذا كانت الأحكام المعنية فقهية أم أخلاقية[3].

وإلى جانب ذلك، يشير أبو بكر سيفيل إلى وجود مجموعة من الأسئلة المهمة التي ينبغي الإجابة عنها في هذا السياق، ويعرضها على النحو الآتي:

١- هل الافتراض المسبق القائل بأن الحكم الجزئي الذي يقرره القرآن لواقعة خاصة حكم متغير يستند أصلًا إلى القرآن؟ وبعبارة أخرى، هل قال القرآن، بشأن أي حكم من أحكامه، ما يمكن أن يفيد معنى: هذا الحكم مؤقت، وإنما الأصل هو المبدأ والغاية الكامنان خلفه، ومع أن هذا الحكم قد شُرع في الوقت الراهن، فإنه يمكن تغييره لاحقًا ووضع حكم آخر في ضوء ذلك المبدأ العام؟

[1] Karataş, "Fazlur Rahman'ın İslâmî İlimlerde Metodoloji Arayışı", 101.
[2] Selahattin Polat, *Hadis Araştırmaları* (Kayseri: Kimlik Yayınları, 2017), 232.
[3] Karataş, "Fazlur Rahman'ın İslâmî İlimlerde Metodoloji Arayışı", 101-102.

٢- إذا كان الله تعالى قد أمر بحكم معين مراعاةً لغايات نستطيع نحن إدراك بعضها جزئيًّا، أفلا يدل ذلك على وجود رابطة لا تنفصم بين المبدأ والحكم؟ وبعبارة أخرى، ألا يعني اقتراحنا حكمًا آخر انطلاقًا من الغاية نفسها أننا نضع حكمًا في مقابل حكم الله؟

٣- ما الضمان لأن يكون الحكم الذي نقترحه موافقًا للمراد الإلهي؟

٤- ما الطريق إلى تحديد المبدأ الكامن خلف الواقعة الجزئية المعنية؟

وأول ما يواجهنا هنا هو نص الآية نفسها. ولما كان من غير الممكن أن نفترض وجود مبدأ عام خلف كل آية من آيات الأحكام في القرآن، فإن الخطوة الثانية تقتضي النظر إلى القرآن كله. وعند هذه المرحلة لن نجد أمامنا مبادئ مجردة من قبيل "العدل" و"الصدق" و"الإنصاف" فحسب، بل سنواجه أيضًا مفاهيم من قبيل **"رضا الله"**، و**"العبودية/الطاعة"** و**"الابتلاء"**. ومن الواضح أن هذه المفاهيم لا تمثل أرضية ملائمة تمامًا لنشاط يبحث عن "المبدأ" داخل نطاق "الأهداف الاجتماعية" وحدها[1].

الخاتمة

يصعب الحديث عن وجود نسق متكامل ومتسق استطاع فضل الرحمن أن يؤسسه في إطار سعيه إلى إيجاد منهجية جديدة في العلوم الإسلامية، على الرغم من الجهود التي بذلها في هذا الاتجاه.

ويتمثل العنصر الأساسي في المنهج التفسيري الذي اقترحه فضل الرحمن في نظام "الحركة المزدوجة". أما المرحلة الأولى من هذه الحركة، أي الرجوع إلى عصر نزول القرآن لفهمه، فهي من القضايا التي أولتها أصول التفسير الكلاسيكية عناية كبيرة أيضًا. فقد اهتم المفسرون بفهم الآيات في سياق أسباب نزولها، وكانوا، عندما يواجهون إشكالًا في فهم آية ما، يرجعون إلى عصر النزول ويحاولون تفسيرها في ضوء سبب النزول. كما كانوا يستعينون في ذلك بأحاديث رسول الله صلى الله عليه وسلم، الذي أُسندت إليه مهمة بيان القرآن، وبأقوال الصحابة الذين شهدوا نزول الوحي، ثم يحملون دلالات تلك الآيات على ما يتجاوز زمن النزول ومكانه.

[1] Sifil, "Fazlurrahman Kimdir?", 44-45.

ومع أن فضل الرحمن يلتقي مع علماء الإسلام الملتزمين بالتراث في ضرورة الرجوع إلى عصر نزول القرآن، فإنه يفارقهم بصورة جوهرية عند الانتقال بالقرآن إلى العصر الحاضر. ويتمثل ذلك في محاولته تجاوز الأحكام الواردة في آيات الأحكام في إطار ما يستخلصه من مبادئ "تاريخية وكونية".

إن نزول القرآن في بيئة تاريخية محددة، وكون مخاطبيه الأوائل ينتمون إلى سياق اجتماعي وثقافي معين، لا يقدح في كونية آيات القرآن جميعًا. والسبب في ذلك أن القرآن الكريم يخاطب الإنسان بما هو إنسان؛ ذلك الكائن الذي يتكلم ويصمت ويضحك ويطلب الرزق ويفرح ويحزن، والذي ظل محتفظًا بهذه الخصائص في فطرته منذ آدم عليه السلام إلى يومنا هذا. ومن ثم، فكما أن الفطرة الإنسانية باقية في أصولها، فإن الآيات القرآنية المخاطبة لهذه الفطرة تظل كذلك ثابتة من حيث أصل خطابها.

ومن ناحية أخرى، فإن الجانب "الكلي" من منهج "القراءة الكلية–التاريخية"، الذي يعد أحد المكونات المهمة في التصور التاريخاني الذي اقترحه فضل الرحمن بديلًا عن أصول التفسير الكلاسيكية، ليس أمرًا غريبًا عن التراث التفسيري، بل هو من المناهج التي اعتمدها المفسرون منذ وقت مبكر. فقد راعوا في تفاسيرهم وحدة القرآن وتكامله، وأسهمت هذه القراءة الكلية في نشوء مناهج دلالية وأصولية تستلزم النظر إلى النص القرآني في مجموعه، من قبيل التخصيص، ودلالة النص، وإشارة النص. وبناءً على ذلك، فإن فضل الرحمن، مع انتقاده التفسير الكلاسيكي بدعوى أنه لم ينجح في تحقيق القراءة الكلية للقرآن، يبدو أنه يخلّ بنفسه بهذا المبدأ عندما يقسم الآيات، استنادًا إلى اعتبارات عقلية، إلى "أخلاقية" و"فقهية"، ثم يصف الأولى بأنها "كونية".

وإذا استُخرجت من الآيات التي تتضمن حلولًا محددة مبادئ اجتماعية وأخلاقية عامة، من غير إقامة دليل آخر على مشروعية هذه المبادئ ونسبتها إلى الإرادة الإلهية، فإن تلك المبادئ تنفصل عن الحكم الذي تدل عليه الآية لفظًا ومعنى. ومتى انقطعت صلتها بالآيات من جهة اللفظ والمعنى، تعذر الحديث عن حجيتها أو مشروعيتها الدينية.

وأخيرًا، يمكن القول إن الآراء التي برزت في سياق بعض النقاشات حول "ماهية الوحي القرآني"، ولا سيما القول بأن القرآن قد أُوحي إلى النبي صلى الله عليه وسلم من حيث المعنى لا من حيث اللفظ، تحمل في خلفيتها الفكرية أثرًا واضحًا لفكر فضل الرحمن.

المصادر والمراجع

Açıkgenç, Alparslan. “Fazlurrahman”. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 12/280-286. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.

Açıkgenç, Alparslan. “İslâmî Uyanış ve Yenilikçilik Düşünürü: Fazlur Rahman’ın Hayatı ve Eserleri”. İslâmî Araştırmalar Dergisi 4/4 (Ekim 1990), 232-252.

Çiftçi, Adil. Fazlur Rahman ile İslâm’ı Yeniden Düşünmek. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 3. Basım, 2015.

Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf el-Endelüsî. el-Baḥrü’l-muḥîṭ fi’t-tefsîr. thk. Sıdkî Muhammed Cemîl vd. 10 Cilt. Beyrut: Dârü’l-Fikr, 1420/2000.

Karataş, Mustafa. “Fazlur Rahman’ın İslâmî İlimlerde Metodoloji Arayışı”. İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 11 (2005), 89-106.

Kuşpınar, Bilal. “Fazlur Rahman’ın Eserlerinin Genel Bir Tanıtımı”. İslâmî Araştırmalar Dergisi 4/4 (Ekim 1990), 330-336.

Polat, Selahattin. Hadis Araştırmaları. Kayseri: Kimlik Yayınları, Genişletilmiş 3. Basım, 2017.

Rahman, Fazlur. Allah’ın Elçisi ve Mesajı. çev. Adil Çiftçi. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1997.

Rahman, Fazlur. Ana Konularıyla Kur’an. çev. Alparslan Açıkgenç. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1999.

Rahman, Fazlur. “Islamic Modernism; Its Scope, Method and Alternetives”. çev. Bekir Demirkol. İslâmî Araştırmalar Dergisi 4/4 (Ekim 1990), 311-320.

Rahman, Fazlur. Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition. Chicago: The University of Chicago Press, 1982.

Rahman, Fazlur. Islamic Methodology in History. Islamabad: Islamic Research Institute, 1984.

Rahman, Fazlur. İslâm. çev. Mehmet Dağ - Mehmet Aydın. Ankara: Selçuk Yayınları, 3. Basım, 1993.

Rahman, Fazlur. “Kısa Otobiyografi”. çev. Bekir Demirkol. İslâmî Araştırmalar Dergisi 4/4 (Ekim 1990), 227-231.

Rahman, Fazlur. “Kur’an’ın Öğretiler Sistemi”. İslâmî Yenilenme: Makaleler III. çev. Adil Çiftçi. 15-25. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2002.

Râzî, Fahreddin Muhammed b. Ömer b. el-Hasen b. el-Hüseyn b. Alî et-Temîmî. et-Tefsîrü’l-kebîr: Mefâtîhu’l-gayb. 33 Cilt. Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 4. Basım, 1434.

Sifil, Ebubekir. “Fazlurrahman Kimdir?”. Fazlur Rahman’ı Doğru Anlamak. haz. Ahmet Tahir Dayhan. 37-52. İzmir: Tibyan Yayıncılık, 2011.

Çağdaş Meseleler Üzerine

FIKHÎ VE MAKÂSIDÎ İNCELEMELER

Editör:

Dr. Naim HANK

DUVAR

2026